



La naturaleza del hábito de la virtud: el problema del vicio considerado como hábito según Tomás de Aquino

The Nature of the Habit of Virtue: The Problem of Vice
Considered as a Habit According to Thomas Aquinas

 **Sebastián Buzeta Undurraga**

Universidad Gabriela Mistral,
Chile.

Universidad de los Andes,
Chile.

sebastian.buzeta@ugm.cl

Sumario

1. Introducción
2. Esencia del hábito y naturaleza
3. Conveniencia del hábito de la virtud
4. Inteligibilidad de la noción de hábito vicioso
5. Conclusión

Resumen: La teoría de la virtud, y con ello la esencia del hábito, según Tomás de Aquino ha sido ampliamente desarrollada por sus comentaristas hasta nuestros días. Un aspecto central de la esencia del hábito, y en específico a los hábitos operativos, es que mira directamente a la naturaleza (como algo connatural) teniendo como sujeto a la potencia. Esto lleva a plantearse si el vicio es formalmente un hábito o no, debido a que, por un lado, el Aquinate es explícito al afirmar que el vicio es un hábito, pero que, por otro, también afirma que en vez de perfeccionar al hombre lo imperfecciona, pues orienta en un sentido contrario a la naturaleza. De modo que en el presente trabajo nos proponemos, primero, identificar si el vicio es formalmente un hábito desde el pensamiento de santo Tomás y, segundo, el modo en que el vicio debe comprenderse desde la propia concepción tomasiana a partir de un análisis desde la esencia del hábito.

Palabras clave: Hábito, vicio, naturaleza, santo Tomás, reducción, connaturalidad.

Abstract: The theory of virtue, and with it the essence of habit, according to Thomas Aquinas has been extensively developed by his commentators up to the present day. A central aspect of the essence of habit, and specifically of operative habits, is that it looks directly to nature (as something connatural) having potency as its subject. This leads to the question of whether vice is formally a habit or not, because, on the one hand, Aquinas is explicit in affirming that vice is a habit, but, on the other hand, he also affirms that instead of perfecting man it imperfects him, since it orients him in a sense contrary to nature. Thus, in this paper we propose, first, to identify whether vice is formally a habit in the thought of St. Thomas and, second, the way in which vice should be understood from the very conception of St. Thomas based on an analysis of the essence of habit.

Keywords: Habit, vice, nature, saint Thomas, reduction, connaturality.

1. Introducción

De acuerdo con lo mencionado en el resumen, intentaremos profundizar en la naturaleza del hábito para identificar qué tipo de hábito es el vicio. En efecto, es recurrente en la obra de Tomás de Aquino referirse a la virtud como un hábito operativo bueno que tiene como sujeto a la potencia y al vicio como un hábito malo. A su vez, en diversas partes de su obra afirma que el hábito mira primeramente a la naturaleza, lo cual no ocurre cuando se refiere al vicio. De este modo, y para dilucidar cómo se ha de entender formalmente el vicio y el contenido inteligible que el Aquinate asigna al concepto de hábito referido al vicio, comenzaremos precisando la naturaleza del hábito y cómo este se sitúa en el plano connatural al hombre en sentido estricto. Luego, profundizaremos respecto a la conveniencia como propiedad implícita a la naturaleza y perfección propia del hábito de la virtud. Y, finalmente, se analizará precisando el modo en que ha de entenderse el hábito vicioso a partir del contenido inteligible del mismo según la conveniencia a la naturaleza arraigada en la esencia de la noción de hábito, así como a su modo de manifestarse en la potencia.

2. Esencia del hábito y naturaleza

Hábito, como enseña santo Tomás, es una palabra que deriva del verbo *habere*, el cual tiene un doble sentido, a saber: primero, en cuanto a la posesión de algo por parte del hombre o de cualquier otra cosa; y segundo, en cuanto una cosa se encuentra de un modo determinado en sí misma o respecto de otra¹. Este último modo es el que se aplica en su tratado de los hábitos, calificándolo como cualidad, pues se trata de una modificación de la sustancia mediante una disposición habilitadora a la potencia para el alcance de su operación propia y de su objeto. Dice santo Tomás:

“el hábito es una cualidad, ya que la cualidad importa propiamente un modo de la sustancia. (...). Y el modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa nos da la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición”.² De ahí que en otra parte afirma el Aquinate que “el hábito no es otra cosa que la *habilidad* para el acto”³.

La determinación de la perfección propia del hábito como cualidad sigue el orden al cual está ordenado naturalmente el ente. Ahora bien, la naturaleza del ente creado no es únicamente un principio de actividad, sino también un término que se debe conseguir mediante la operación, convirtiéndose así no sólo en su aspecto

¹ Cfr. *S. Theol.* I-II q.49, a.1, c.

² “Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quendam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V *Metaphys.* Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiat modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passionem non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio”. *S. Theol.* I-II q.49, a.2, c. (Citamos el texto completo para evidenciar que no nos apartamos de la recta consideración del Aquinate respecto de la noción de hábito). Para un estudio acabado sobre los hábitos confróntese: MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998, Pamplona, España; SELLÉS, J.F., *Hábitos y Virtudes (I, II y III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

³ In *III Sententiarum* d.31, q.2, a.4, c.

distintivo y dispositivo, sino en la misma ruta, precisamente por ser ella la causa última de lo bueno o proporcionado al ente.

Otro aspecto nuclear es que, si bien “la naturaleza es perfecta en sí misma, (...) puede ser actuada por una forma en orden a una perfección mayor”⁴. Esto se comprende desde la concepción del hábito que, como *cualidad*, está en el orden *accidental*, no pudiendo así cambiar o modificar la naturaleza del sujeto. El hábito entonces no es una operación, sino un cambio que modifica la potencia capacitándola en orden a su operación⁵, es decir, articula a la potencia con su acto. No obstante, el hábito en sentido estricto está en función del acto, pero siempre mirando en primer lugar a la naturaleza. Luego, el hábito, disponiendo a la potencia, inmediatamente dispone también a la naturaleza total del individuo⁶. Por esto, afirma Santiago Ramírez que “debe decirse que el hábito (operativo) es como el instrumento conjunto y animado de la potencia, como la misma potencia operativa es instrumento conjunto y animado del alma”⁷. Y así se establece como una característica fundamental del hábito la estabilidad, debido a que, como la naturaleza es estable y además norma y fin de la operación⁸, también entonces el hábito será estable y conforme o no a las exigencias naturales por perfeccionar al sujeto con tal naturaleza en orden a una perfección mayor.⁹ Y hay que agregar a esto la dificultad de su remoción por la naturaleza de su objeto (causa formal) que es estable, universal y necesario. Son las causas universales y necesarias que forman el hábito las que le dan firmeza y estabilidad.¹⁰

⁴ GARCÍA ÁLVAREZ, J., “La connaturalidad de los hábitos”, en «Estudios Filosóficos» 25, 1961, Santander, España, p.35.

⁵ Cfr. SELLÉS, J.F., *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico N°118, Universidad de Navarra, Pamplona, España, p.29.

⁶ “Non solum habitus dicitur dispositio totius, sed etiam dispositio partis, quae est pars dispositionis totius”. In *L. Metaphysicorum* L.5, lectio 20, n.7.

⁷ RAMÍREZ, S., *De habitibus in communi* (2 vols.), en *Opera Omnia* (tomus VI), CSIC, Madrid 1973, I, n.84.

⁸ Cfr. In *L. Metaphysicorum* L.5, lectio 5, n.19 (Marietti, Turin, 1950); *De ente et essentia*, c.1. (Münster, Baur, 1933) y *Metafísica*, L.V, c.4 (Gredos, 2ª Edición, Madrid, 1987, tr. García Yebra, V. y BK 1015a15).

⁹ “Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio, dicit enim philosophus, in VII Physic., loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam”. *S.Theol.* I-II q.49, a.2, c..

¹⁰ Cfr. LARRAGUIBEL DÍEZ, L., “¿Por qué el vicio corrompe la naturaleza humana? La lectura antropológico-ética de Tomás de Aquino”, *Revista Ciencia Tomista* 149, Enero-Junio 2022, p.149.

Ahora bien, santo Tomás establece las condiciones para que se pueda dar el hábito (es decir, esta disposición a lo óptimo) en un ser: primero, se requiere que el sujeto que se dispone sea distinto de aquello a lo que se dispone; segundo, que lo que está en potencia pueda ser determinado de muchas maneras y para diversos fines y; tercero, que para que se pueda disponer al sujeto a uno de aquellos modos para los que está en potencia, concurren muchos elementos, que puedan conmensurarse de diversas maneras y el sujeto resulte así bien o mal dispuesto para la forma o para la operación¹¹. Puesto que hay muchos seres, a cuyas naturalezas concurren necesariamente diversos elementos que pueden conmensurarse de diversos modos, se sigue que sea necesario que existan los hábitos, pues como dice santo Tomás:

“Una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los hábitos (es decir, que convienen perfectamente enriqueciendo a la naturaleza) para que las potencias se determinen al bien”.¹²

Con todo, desde esta concepción primaria del hábito, como una disposición *estable*¹³, *conveniente* o *inconveniente*¹⁴, se sigue que el bien y el mal sea lo que consideren, ya que lo conveniente es lo bueno y lo inconveniente lo malo¹⁵, ya que en el orden de las operaciones la naturaleza es fin y causa de la operación.¹⁶ Por eso, se debe tener presente la distinción entre la potencia y el hábito, en cuanto la primera está abierta a opuestos, y sólo por el hábito, es decir, por una perfección adquirida e intrínseca, se puede determinar hacia lo mejor de un modo progresivo.¹⁷ No es el hábito el que realiza el acto perfecto, sino la potencia debido a la impronta dispositiva y determinante que le provoca el hábito.

Ahora bien, no se reduce sólo la consideración del hábito como una disposición buena o mala, sino además como una perfección directa de la naturaleza misma o a través de una facultad que

¹¹ Cfr. *S. Theol.* I-II q.49, a.4, c.

¹² *S. Theol.* I-II q.49, a.4, ad.3.

¹³ *De Veritate* q. 20, a.2.

¹⁴ “Que esa naturaleza ulteriormente se ordene más o menos directamente a la operación, es algo que queda fuera de la noción de hábito”. GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos*, en «Estudios Filosóficos» 25, 1961, Santander, España, p.39.

¹⁵ “Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali”. *De Veritate*. q.20, a.2.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*

¹⁷ Cfr. SELLÉS, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Euns, Pamplona, 1998, p.40.

perfecciona la operación, pues no se establece una relación de conveniencia o inconveniencia de la naturaleza del sujeto, si no dice orden al acto:

“El hábito importa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo”.¹⁸

En la medida que el hábito responde a las exigencias de la misma naturaleza (pues inhiere en el alma mediante la potencia), se establece entonces su conveniencia y, por lo mismo, su bien, y viceversa.¹⁹ Lo fundamental acá entonces resulta comprender que la necesidad de hábitos deviene de la misma naturaleza que solicita perfección.

3. Conveniencia del hábito de la virtud

En conformidad a la consideración del hábito según expresamos antes, asumiendo la necesidad de los mismos y que la indeterminación de las facultades se da en orden tanto a los objetos como a su operación -pudiendo reconocer así la existencia de hábitos buenos y malos-, cabe preguntarse si es posible hablar formalmente de hábitos malos.²⁰ De ser así, significa afirmar la existencia de un hábito operativo que, si bien no tiene una relación de conveniencia a la naturaleza y no perfecciona a la potencia, podría ser denominado como una *buen a cualidad*²¹, cuestión completamente opuesta al pensamiento del Aquinate. No obstante,

¹⁸ S. Theol. I-II q.49, a.3, c.

¹⁹ “Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu”. In I Sent. d.3, q.4, a.2. El hábito que es una prolongación de la naturaleza y la puede perfeccionar o no de modo estable, a partir de la determinación en las mismas potencias en orden a la operación conveniente o inconveniente, buena o mala.

²⁰ Es común encontrar entre los tomistas contemporáneos la distinción entre *virtud* y *vicio* como hábitos buenos y hábitos malos, correspondientemente. De ahí el apunte al respecto. Nos parece que, si bien en ocasiones santo Tomás habla de malos hábitos, no lo señala formalmente considerando al vicio como hábito, sino sólo por su manera de manifestarse, a modo de hábito.

²¹ La virtud como buena cualidad está tomada de la definición de san Agustín y asumida por santo Tomás. Sin embargo, esta definición es original de Pedro Lombardo, aunque con raigambre agustiniana. Santo Tomás la utiliza sobre todo para designar formalmente a las virtudes infusas y sostenerlas como virtudes perfectamente consideradas. Respecto de su definición convertible con la de la virtud como *buen a cualidad*, hay que señalar que, al ser formalmente cualidades los hábitos, se sigue que la definición debe expresar primero el género, *cualidad*, y luego su diferencia específica, *buen a*. Cfr. para un estudio más acabado, las introducciones, notas y comentarios de AMADO FERNÁNDEZ, A., al *De virtutibus in commune* (Santo Tomás de Aquino, *De las virtudes*), Colección de Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago, 1997.

el propio santo Tomás se refiere a los vicios como hábitos.²² Desarrollemos este problema en detalle.

Se ha dicho que el hábito, si es conveniente a la naturaleza, no lo es sólo porque determina *ad unum* a la potencia, acabando con ello su natural indeterminación, sino porque, siendo fieles al Aquinate, entendemos que esa conveniencia es total²³, pues de lo contrario, no existiría. Esto es central en la noción de hábito en Tomás de Aquino, pues lo que permite su existencia y definición del hábito como tal es la naturaleza, lo que mueve al Angélico a afirmar que “no es esencial al hábito que mire a la potencia, sino a la naturaleza”²⁴, cuestión que reafirma más adelante al sentenciar que “el hábito no es terminación de la potencia, sino disposición para el acto como a último término”.²⁵ Debe entenderse entonces que el hábito se comporta como *acto segundo* y no como acto primero, siendo así un complemento de la potencia. Si bien las potencias están naturalmente ordenadas a la operación, no lo están en orden a su operación perfecta. “El hábito, cuyo sujeto es la potencia, no importa orden a la naturaleza, sino a la operación y, por tanto, es posterior a la potencia. O bien puede decirse que el hábito precede a la potencia como lo completo a lo incompleto”.²⁶

De ahí que, por el hábito, las facultades operan de forma determinada y necesaria como se observa en la naturaleza, lo que hace que obren del mejor modo, pues la operación que es natural no tiene opción de errar por estar determinada a actuar conforme a ella.

4. Inteligibilidad de la noción del hábito vicioso

Es cierto que el vicio es un hábito, como se desarrolla extensamente en la cuestión 71 de la *Suma*, pero lo es por reducción. En efecto, virtud y vicio no son contrarios u opuestos del mismo género, pues ambos no pertenecen al mismo género como cuando nos referimos al blanco y al negro en cuanto pertenecientes al color. La virtud es una forma accidental que

²² Cfr. *S. Theol.* I-II q.71.

²³ No sólo perfeccionando a la potencia (al sacarla de su indeterminación originaria), sino a toda la naturaleza, llevándola con ello a su acabamiento.

²⁴ *S. Theol.* I-II q.49, a.3, ad.2.; *Ibid.* c. y a.4, c.

²⁵ *S. Theol.* I-II q. 54, a. 1, ad 3.

²⁶ *Ibid.* q.50, a.2, ad.3.

inhiera en la esencia del alma mediante la potencia, mientras que el vicio no es una forma por la que el alma se vea perfeccionada. Ésta es precisamente la razón por la que virtud y vicio no son contrarios por razón de su género, sino por modo privativo. En efecto, afirma Echavarría, que “el vicio y el pecado se definen como una privación del orden de la recta razón”.²⁷ Lo que hace el vicio, en definitiva, es privar al alma mediante una disposición que hace imposible que la potencia realice su operación propia para alcanzar así su objeto. La única opción de alcanzar su objeto es siendo perfeccionada en razón de su orden natural, y no sólo de la potencia, sino de todo el sujeto; cuestión que no ocurre con el vicio, pues como afirma san Agustín: “Todo vicio, por el hecho mismo de ser vicio, es contra la naturaleza, incluso contra la de aquellas cosas cuyo es el vicio”.²⁸

En la misma línea, santo Tomás compara la virtud y el vicio según aquello que causa de suyo la bondad y malicia de la operación moral humana, a saber, su relación con la naturaleza: “Por donde la virtud humana, *que hace bueno al hombre y sus obras*, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón”.²⁹ La virtud, al contrario, la determina en orden a su objeto propio para que opere perfectamente según lo que le corresponde por naturaleza, dándole la perfección que le es *conveniente*.³⁰

En consecuencia, el hábito, de suyo, sólo es aplicable a la virtud, comprendiéndose el hábito del vicio privativamente, siempre desde la noción del hábito virtuoso, y no como una cualidad contraria a la perfección propia del hábito de la virtud. Esto quiere decir que la definición formal o esencial del vicio no puede constituirse a partir de la conveniencia total a la naturaleza, que es lo formalísimo del hábito, porque lo que hace que el vicio sea tal es precisamente todo lo contrario, por más que su manifestación sea a modo de hábito y termine con la indeterminación de la potencia. De este modo, “el vicio -al no ser inteligible como el mal-

²⁷ ECHAVARRÍA, M., “Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios”, *Espíritu* LXIX, 2020, p.80.

²⁸ DE HIPONA, AGUSTÍN, *El libre albedrío*, Obras Completas de san Agustín, III: obras filosóficas, Edición Bilingüe, Biblioteca de Autores cristianos, España, 2009, L.III, c.XIII

²⁹ *S. Theol.* I-II q.71, a.2, c.

³⁰ *Ibid.*

sólo puede definirse en razón de la virtud a la cual se opone y, como ésta dispone la potencia para obrar bien, el vicio la corrompe para obrar mal porque afecta a la naturaleza a través de la potencia”.³¹ Lo radical en este tópico es que mientras la virtud es una forma sobreañadida que, en cuanto tal, comunica una perfección³², el vicio, por el contrario, no perfecciona a la potencia para que alcance su objeto propio. No hay nada que otorgue el vicio a la potencia que le permita obrar en conformidad a su orden natural y, por extensión, al sujeto mismo por aquello que le otorga el vicio. La iracundia no perfecciona de ninguna manera al irascible para que, por la disposición afectiva provocada por este hábito vicioso, alcance algún bien conveniente a la naturaleza humana, permitiéndole así ir apoderándose en un orden creciente de la felicidad a la que está ordenado. Los vicios, por su misma naturaleza privativa de orden connatural impide el recto uso de la razón, embotándola e impidiendo ver el bien que es conforme y conveniente a la naturaleza intelectual humana. Como en el vicio no hay conveniencia a la naturaleza, no hay entonces orden, y este desorden implica precisamente una privación de la armonía entre las facultades exigida por la misma naturaleza intelectual. Así como, por un lado, la armonía entre las facultades provocada por la perfección del hábito de la virtud permite ver y querer el bien con facilidad, prontitud y delectación, por otro, la distorsión de la pasión provocada por el hábito vicioso, ciega y embota a la inteligencia. Esto, como afirma Spaemann:

“La inclinación no se interpreta a sí misma. Es el hombre, el ser racional, el que (por la perfección de la virtud) interpreta la tendencia y comprende su sentido, por ejemplo la conservación de la vida. Pero en el caso del bebedor incapaz de dominarse, la interpretación no se impone. El hombre cierra entonces los ojos ante la interpretación. No actúa propiamente, sino que se entrega

³¹ LARRAGUIBEL DÍEZ, L., ¿Por qué el vicio corrompe la naturaleza humana? La lectura antropológico-ética de Tomás de Aquino, *Revista Ciencia Tomista* 149, Enero-Junio 2022, p.154.

³² “Sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquod superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto”.

(Las potencias racionales o que participan de la razón) se perfeccionan para obrar por algo sobreañadido que no se encuentra en ellas únicamente como una pasión, sino más bien como la forma que descansa y permanece en el sujeto). *De virtutibus in commune* q.1, a.1, c. (El paréntesis es mío). Se sostuvo la traducción de la obra: Santo Tomás de Aquino, *De las virtudes*, Introducción, comentarios y notas Antonio Amado Fernández, Colección de Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1997, p.24.

a un impulso ciego. No hace lo que quiere, sino que renuncia a querer”.³³

Y podríamos agregar que, en definitiva, quien posee la disposición de un hábito vicioso no hace sino aquello que es incapaz de contener. Se trata en definitiva de un sujeto que, en último término, no se mueve a sí mismo, sino que es movido, como atraído por algo a lo cual no puede combatir, de modo análogo al actual propio de los animales quienes atraídos por un estímulo juzgan por instinto, con juicio natural, y no libre, como dice Tomás de Aquino³⁴ al diferenciar esencialmente los actos de los hombres respecto al de los animales, asemejándose así el sujeto vicioso a lo inferior y alejándose mediante ese acto de su fin connatural.

He aquí un tema central: el afecto, capturado por la disposición del vicio, es causante de ceguera, de una imposibilidad de percibir o desear proporcionadamente el bien connatural. Mientras que el de la virtud es diáfano, lúcido respecto de lo verdaderamente conveniente para elegir tal o cual bien finito. De este modo, por la perfección del hábito de la virtud la dimensión afectiva se ordena, se adecúa a las exigencias de una naturaleza intelectual que solicita acabamiento, y así entonces el sujeto puede obrar moviéndose desde sí, con libertad juzgando verdaderamente sobre lo que debe elegir, pues la afectividad ordenada por la perfección del hábito virtuoso permite que la inteligencia vea con mayor facilidad y prontitud el bien moral proporcionado al sujeto según la exigencia de su propia naturaleza. Por ello, sólo se juzga con rectitud con apetito recto, como enseña Tomás de Aquino³⁵ siguiendo a Aristóteles, cuestión que es imposible en el caso del

³³ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p.111 (El paréntesis es mío).

³⁴ “Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum”.

(Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: Los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar) *S. Theol.* I, q.83, a.1, c.

³⁵ “sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum”.

(Por tanto, así es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto, se determina la verdad de la razón práctica, según su concordancia con el apetito recto”) *S. L. Ethic.* L.VI, l.2.

vicio, donde el sujeto se ve movido como desde fuera de sí, desde la ceguera; en otras palabras, desde lo inferior que hay en él.

En consecuencia, sólo la operación habitual virtuosa es proporcionada a la naturaleza, pues hábito y naturaleza no se distinguen como si se tratasen de dos partes de una sola cosa, pues, como enseña García Álvarez, “el hábito es una posesión en la que el poseedor y lo poseído se identifican”³⁶. Ahora bien, es cierto que la potencia, en cierto modo, *descansa* en el vicio porque ésta la determina, pero ni la potencia ni el sujeto se ven perfeccionados en tanto que naturaleza que busca su acabamiento. Ahora bien, si la naturaleza es fin en el orden de la operación, desde esta perspectiva será hábito, de suyo, aquél que sea *conveniente* a la naturaleza tanto en la operación como en su relación con los objetos. Y si el hábito es lo conveniente a la naturaleza, entonces aquella disposición que sea absolutamente conveniente a ella será la que esencial y formalmente podrá ser denominada como hábito, cumpliéndose así lo radical de ésta: que si por el hábito se opera perfectamente, es decir, bien, entonces el hábito será siempre algo connatural, puesto que es término de una naturaleza que se inclina³⁷.

Como la virtud moral únicamente es la que determina a la potencia hacia su objeto propio, perfeccionando además a todo el ente, sólo ella es un hábito formalmente considerado³⁸. Por eso, como afirma Rhonheimer, “la ordenación óntico-natural de cada *inclinatio* a su *bonum proprio* ha de ser situada en la ordenación de cada *inclinatio* a su *bonum debitum* en su especificidad humana, es decir, a su *bonum rationis*, que por su parte constituye formalmente la virtud moral”³⁹.

En definitiva, por supuesto que hay hábitos malos, como por ejemplo en el caso de la curiosidad, que genera un deseo *habitual* de modo desordenado o perverso respecto del interés o deseo de

³⁶ Cfr. ÁLVAREZ, J.G., “La connaturalidad de los hábitos”, en «Estudios Filosóficos» 25, 1961, Santander, España, p.36.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p.47.

³⁸ Esta interpretación del hábito, en cuanto que sólo lo es estrictamente hablando aquel que es bueno, la sostiene GARCÍA ÁLVAREZ al sostener que “la verdadera y perfecta connaturalidad se da sólo en los hábitos buenos, los que son un verdadero crecimiento de la naturaleza en orden al fin”. GARCÍA ÁLVAREZ, J., “La connaturalidad de los hábitos”, en «Estudios Filosóficos» 25, 1961, Santander, España p.49. Bajo este aspecto nosotros la compartimos, ya que nos parece adecuada al pensamiento de santo Tomás.

³⁹ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, Eunsu, 2000, Pamplona, España, págs. 107-108.

conocer la verdad⁴⁰. Pero, aunque opera aparentemente con todas las características del hábito bueno, como estabilidad, prontitud y alegría por la adquisición de conocimientos, no enriquece a la naturaleza, pues no hay ninguna perfección en ello. Nunca alcanza, por este vicio, la verdad, ya sea porque se distrae la atención hacia lo menos importante o necesario; o porque se afana en aprender de quien no debe; o por desear conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarlo a su debido fin; o por afanarse en conocer verdades que están por encima de nuestro ingenio⁴¹. De manera que, formalmente hablando, si hablamos de hábito, hábito bueno o virtud, nos estaríamos refiriendo a lo mismo. Dice santo Tomás: “el hábito viene a ser como una naturaleza en el sujeto, de ahí que las operaciones del hábito resulten deleitables”⁴², pues por la perfección del hábito de la virtud no sólo se opera con facilidad y prontitud, sino con delectación⁴³; delectación, en consecuencia, muy diversa entre el virtuoso y el vicioso, debido a que la delectación o alegría no sólo proviene por la determinación de la facultad (que ocurre en ambos casos), sino también por ser conforme o conveniente a toda la naturaleza; y esto último es propio de la perfección provocada por el hábito de la virtud. Se trata, en definitiva, de una alegría más íntima, no proporcional a bienes de orden material. Podríamos decir que esta delectación virtuosa se ubica como una especie de indicador subjetivo del bien moral que completa la certeza de saberse en el orden exigido por la naturaleza. Y así, entonces, la alegría del que posee la virtud no sólo surge porque hace el bien, sino porque se sabe completamente dueño de sí⁴⁴; signo inequívoco que se obra en conformidad con lo

⁴⁰ Cuestión que es distinta al conocimiento de la verdad, pues mientras éste es absolutamente bueno, pues el bien del hombre consiste en conocer la verdad, su deseo puede ser recto o perverso. Cfr. *S. Theol.* II-II q.167, a.1, c. y ad.1.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*

⁴² *S. Theol.* I-II q.53, a.1, arg.1.

⁴³ Tomás de Aquino afirma que la perfección del hábito de la virtud es necesaria para que ocurran tres cosas fundamentales para que concurra el acto bueno: primero, para la existencia de uniformidad en la operación, de modo que exista una permanencia en su operación propia difícil de cambiar, precisamente por tener esta inclinación habitual. Segundo, para que la operación perfecta se haga prontamente, pues por la perfección del hábito de la virtud la potencia se determina a una sola cosa, su objeto propio. Y, tercera, para que la operación se realice con deleite, cuestión que ocurre por convenir la perfección del hábito a la potencia como algo connatural. Cfr. *De virtutibus in commune* q.1, a.1, c.

⁴⁴ Cfr. AMADO FERNÁNDEZ, A., *La educación cristiana*, Editorial Balmes, Temas Perennes, Barcelona, 1999, p.102. De ahí que a este nivel ya no se trate sólo de una alegría, es decir, como poseyendo un bien exterior al sujeto, sino que se trata de la obtención de un bien interno que hace que el deleite sea más bien gozo.

que es él esencialmente, pues la conformidad o conveniencia es causa de delectación⁴⁵. Dicho de otro modo, la alegría del virtuoso es más íntima por adecuarse al bien más conveniente a su naturaleza en ese acto concreto, mientras que la del vicioso está sujeta a cuestiones exteriores, siendo así su alegría proporcional al bien material o subjetivo obtenido, como cuando un avaro se alegra más precisamente por haber guardado más o haber evitado que le soliciten más. Por eso, por ejemplo, el generoso goza, aunque por estar enfermo no pueda dar sus bienes a otros o dando todo lo que podía dar, sea poco o mucho dinero; mientras que el ladrón no está en paz hasta que consigue el bien que no es suyo y se sacia con él, y su alegría será proporcional a lo obtenido materialmente, y no por causa del acto mismo⁴⁶. No se puede, por tanto, hablar de hábito sin referirse a la connaturalidad generada por el mismo, ya que por el hábito, que mira primeramente la naturaleza, el hombre se connaturaliza con el objeto mediante la perfección de la potencia. Así se explica que por la virtud moral el hombre se una al bien haciéndose bueno, poseyendo con ello la perfección de la obra. Es decir, como se trata de hábitos, y los hábitos inhieren en las potencias, la perfección de su acto permanece en el sujeto *a modo de hábito*, generando así la estabilidad como propiedad de todo hábito según se dijo antes.

Con todo, la operación emerge de la naturaleza, es una perfección de ella que se realiza a través de la potencia o facultad, la cual se ordena a su perfección como a su fin. Esto es así puesto que el ente de tal naturaleza se perfecciona por medio de la operación, de modo que el hábito operativo se ordena en último término a la naturaleza misma. De ahí que se pueda afirmar que la potencia intelectual opera bien en la medida en que juzga bien, sea a nivel práctico o teórico, puesto que se trata de un ente de naturaleza

⁴⁵ "Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem".

(Pues esto sucede por el hábito; es como una segunda naturaleza y por tanto hace connatural la operación, y en consecuencia agradable. Pues la conveniencia es causa de delectación) *De virtutibus in commune* q.1, a.1, c. Se sostuvo la traducción de la obra: Santo Tomás de Aquino, *De las virtudes*, Introducción, comentarios y notas Antonio Amado Fernández, Colección de Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1997, p.26.

⁴⁶ "Mediante el hábito el hombre posee la perfección de la obra que ha realizado, y sólo así se entiende que mediante las obras buenas el hombre se haga bueno o que mediante el estudio disciplinado se adquiera la ciencia. (...) El hombre al obrar bien pasa a ser bueno, precisamente porque la perfección de su acto permanece en él a modo de hábito". AMADO FERNÁNDEZ, A., *La educación cristiana*, Editorial Balmes, Temas Perennes, Barcelona, 1999, p.102.

intelectual y la naturaleza se comporta como fin de la operación si bien es, a la vez, principio de la misma. Así entonces, la potencia será sujeto del hábito⁴⁷, porque actúa sobre ella perfeccionándola, no obstante se refiera directamente a la naturaleza⁴⁸.

En síntesis, el hábito, estrictamente considerado, tiene por misión determinar íntimamente al sujeto de modo conveniente para obtener el bien que por naturaleza le corresponde, situando así formalmente como hábito a la virtud. Por tanto, por medio del perfeccionamiento de las potencias a través de los hábitos buenos o virtudes, el hombre se perfecciona por la consecuente operación perfecta de sus potencias. Así, el hábito llega a confundirse con la misma, debido a que inhiere en el alma de tal forma que parece identificarse con aquélla. Por ello, santo Tomás afirma que “el

⁴⁷ *S. Theol.* I-II q.50, a.2, ad.3.

⁴⁸ Santo Tomás se pregunta sobre si el alma es el sujeto del hábito, a lo cual responde afirmando que, si se toma al hábito referido como un orden a la naturaleza, específicamente humana, entonces no es el alma su sujeto, pues el alma es la forma constitutiva del hombre. Y si se toma en a una naturaleza superior, se puede decir que el alma es sujeto en cuanto que recibe la gracia. Ahora bien, si se toma el hábito desde la operación, el alma entonces es principal sujeto de hábitos porque, como es principio de operación y no está determinada a una sola, se requiere de hábitos que determinen al alma en sus potencias. Y como esta indeterminación del alma se manifiesta a través de sus potencias, y es lo que se requiere para ser sujeto, entonces éstas son sujeto de hábitos, como lo vemos a continuación:

“Si ergo accipiat habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud *II Petr. I, ut simus consortes naturae divinae*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicitur. Si vero accipiat habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias”.

(Si, pues, es aceptado que el hábito en cuanto que dice orden a la naturaleza, refiriéndose a la naturaleza humana, entonces no puede ser en el alma, puesto que el alma misma es la forma constitutiva de la naturaleza humana; por tanto, según esto, es más posible que pueda darse algún hábito o disposición en el cuerpo en orden al alma que en el alma en orden al cuerpo. Pero si hablamos de una naturaleza superior, de la que puede participar el hombre, según aquello de la *II Petr I, para hacernos partícipes de la divina naturaleza*, entonces nada prohíbe que en la esencia del alma se dé algún hábito, es decir la gracia, según se dirá más adelante. Pero si se toma el hábito en orden a la operación, entonces es el alma el principal sujeto de hábitos, en cuanto que el alma no está determinada a una sola operación, sino a muchas, por lo que requiere el hábito, según se ha dicho. Y como el alma es principio de operaciones por sus potencias, por tanto según esto, se dan hábitos en el alma según sus potencias) *S. Theol.* I-II q.50, a.2, c.

hábito es como una segunda naturaleza⁴⁹, haciendo connatural la operación y, en consecuencia, agradable⁵⁰.

5. Conclusión

En conformidad a los objetivos planteados en el presente trabajo, a saber, establecer si el vicio es formalmente un hábito desde el pensamiento de santo Tomás y, segundo, el modo en que el vicio debe comprenderse desde la propia concepción tomasiana a partir de un análisis desde la esencia del hábito, concluimos lo siguiente:

Primero, que desde el pensamiento de santo Tomás el vicio no puede ser considerado formalmente como hábito por comprenderse este último, en su esencia, como lo conveniente a la naturaleza, debido a que mira a la naturaleza antes que a la potencia para su correspondiente determinación por su perfección propia, mientras que el vicio es precisamente todo lo contrario, por cuanto se define formalmente desde dicha inconveniencia.

Y, segundo, que el modo de comprender el vicio será por modo privativo y situado en planos distintos al de la virtud. Es decir, el vicio se comprende desde la formalidad de la virtud y no como una cualidad contraria, por no encontrarse en el mismo plano entitativo, al modo como se comprende el mal respecto del bien.

Referencias

Todas las citas de santo Tomás de Aquino en este trabajo siguen el texto del Index Thomisticus, del Dr. Enrique Alarcón. Las obras citadas siguen las ediciones que se expondrán cada vez que se cite, en el cuerpo del libro, una nueva obra del Aquinate. Para el caso de la Summa Theologiae, se ha utilizado la edición Leonina (Roma, vol.IV -1988-, V, VI y VII -1948-, VIII -1895-, IX -1897-, X -1899-, XI -1903-, XII -1905). Para la obra *De Virtutibus in Commune* de Santo Tomás de Aquino, se utilizó adicionalmente: Santo

⁴⁹ "El hábito es una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama cuasi natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente". RIVERA, J.E., *El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino*, (ensayo n°10 de la obra *De asombro y nostalgia -ensayos filosóficos*), Editorial Puntágeles, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 1999, p.147.

⁵⁰ *De Virtutibus in commune* q.1, a.1, c. "Como el hábito inclina a algo uno a aquella potencia que es sí misma no se encuentra determinada a una sola cosa, se dice que por el hábito se obra al modo de la naturaleza, o que es como una segunda naturaleza; así el hombre, perfeccionadas sus potencias por las virtudes, obrará de algún modo connaturalmente el bien por el que alcanza su perfección". AMADO FERNÁNDEZ, A., Introducción al capítulo primero de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De las virtudes*, (Santo Tomás de Aquino, *De las virtudes*), Colección de Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago, 1997.

Tomás de Aquino, *De las virtudes*, Introducción, comentarios y notas Antonio Amado Fernández, Colección de Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1997.

Referencias complementarias

- Amado Fernández, A., *La educación cristiana*, Editorial Balmes, Temas Perennes, Barcelona, 1999.
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, 2ª Edición, Madrid, 1987, tr. García Yebra, V.
- De Hipona, Agustín, *El libre albedrío*, Obras Completas de san Agustín, III: obras filosóficas, Edición Bilingüe, Biblioteca de Autores cristianos, España, 2009.
- Echavarría, M., “Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios”, *Espíritu* LXIX, 2020.
- García Álvarez, J., “La connaturalidad de los hábitos”, en «Estudios Filosóficos» 25, 1961, Santander, España.
- Larraguibel Díez, L., “¿Por qué el vicio corrompe la naturaleza humana? La lectura antropológico-ética de Tomás de Aquino”, *Revista Ciencia Tomista* 149, Enero-Junio 2022.
- Murillo, J.I., *Operación, hábito y reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998, Pamplona, España
- Sellés, J.F., *Hábitos y Virtudes (I, II y III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Ramírez, S., *De habitibus in communi* (2 vols.), en *Opera Omnia* (tomus VI), CSIC, Madrid 1973, I, n.84.
- Rhonheimer, M., *Ley natural y razón práctica*, Eunsa, 2000, Pamplona, España.
- Rivera, J.E., *El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino*, (ensayo n°10 de la obra *De asombro y nostalgia -ensayos filosóficos*), Editorial Puntágeles, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 1999.
- Sellés, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- Sellpes, J.F., *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico N°118, Universidad de Navarra, Pamplona, España, p.29.
- Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

El autor

Sebastián Buzeta Undurraga, Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Director de Filosofía de la Universidad Gabriela Mistral, Chile. Mis líneas actuales de investigación son la Antropología, Ética y Teoría del conocimiento en Tomás de Aquino. sebastian.buzeta@ugm.cl