

# LA CONNATURALIDAD DE LOS HABITOS

## I.—LA NATURALEZA Y LOS HABITOS

Es un hecho de experiencia la existencia de los hábitos en nuestras facultades. Cada uno se sabe inclinado a determinados objetos y acciones, a los que vuelve casi inconscientemente, como si la naturaleza misma le empujara desde lo más íntimo de su ser, allí donde están los principios del obrar. De donde concluimos que esos principios pueden habituarse también, puesto que no siempre hemos sentido esa inclinación, ni todos tienen los mismos hábitos. Con una naturaleza y unas facultades esencialmente idénticas, las reacciones de los hombres ante los mismos objetos y acontecimientos difieren notablemente. Estas diferencias no son sólo superficiales, puesto que son constantes. Debe haber un principio que las explique; un principio que no es la naturaleza ni las facultades, pero que será tan profundo como ellas.

Hasta aquí todo es fácil. Si nos limitamos a constatar la existencia de los hábitos, no tenemos más que aplicar el criterio que ya señalaba Aristóteles. Dondequiera que descubramos facilidad y gozo, con tal de que esta facilidad y gozo no provengan de la determinación de la naturaleza, allí hay un hábito (1). Pero el misterio empieza cuando queremos determinar la naturaleza de ese principio nuevo. ¿Qué significa el habituarse del espíritu? Mal podremos saberlo cuando ni siquiera podemos conocer directamente el alma ni sus facultades. Es preciso que de los objetos sensibles pasemos a los actos que sobre ellos

---

(1) *Modus quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio. Unde dicit Philosophus, quod signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem (In I Sent., d. 17, qu. 1, a. 4).*

versan, para llegar finalmente a las facultades y al alma (2). Y cuando llegamos a ellas, debemos emplear tal dosis de analogía y de negación, que sabemos qué no son, cuando lo que buscábamos era saber qué son. Claro que ésta, aunque imperfecta, es también una manera de conocer. A veces, la única manera posible, como en el caso de las realidades que se encuentran por encima del objeto formal propio de nuestra inteligencia.

No está, sin embargo, la dificultad en reducir esa realidad que es el hábito a los modos supremos según los cuales pueden existir las cosas. Ciertamente el hábito no es sustancia, puesto que siempre lo imaginamos como una ulterior determinación que la supone. Además, muchos hábitos son principio de operación y la sustancia creada no es inmediatamente operativa. El hábito ha de ser un accidente.

De entre los accidentes, no es cantidad, que no modifica a la sustancia, sino que la extiende en sus partes. Quedan, por consiguiente, también excluidos los predicamentos que siguen a la cantidad. No pertenece tampoco al predicamento de acción y pasión, que supone movimiento físico, mientras que el hábito se da en sustancias espirituales como algo permanente. Por último, tampoco es relación, puesto que el hábito significa un modo y no un simple compararse a un término.

El hábito es una cualidad. La cualidad modifica a la sustancia en sí misma, fijando en un modo y estado determinado lo que de alguna manera era antes indeterminado. Cumple en el orden accidental la misión de la forma sustancial en el orden de la sustancia. La forma determina la especie; la cualidad añade una nueva determinación íntima, aunque accidental. En relación con los demás accidentes significa una modificación más profunda, por lo que de ella se dice que cualifica, como si fuera el accidente por excelencia. Los demás modifican también a la sustancia, pero más extrínsecamente.

Por consiguiente, el hábito implica una cierta posesión (3). Pero una posesión que se refiere a la misma sustancia, en la que produce

(2) Ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum nisi per aliquam similitudinem ipsius vel suo effectui acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta (*Ibid.*, a. 1 ad 4).

(3) Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est (I-II, 49, 1).

una determinación o conmensuración de partes virtuales. Según Aristóteles, la cualidad es una disposición de la sustancia. Sabemos perfectamente qué es la disposición cuando se refiere a objetos materiales; pero hablando de cosas espirituales o simplemente inteligibles, ya es más difícil de entender. Sin embargo, la disposición es un elemento genérico del hábito. Es preciso profundizar aún más en su noción.

El predicamento de cualidad tiene todavía varias especies. Cuatro señalaba Aristóteles, disponiéndolas de dos en dos para indicar el grado perfecto e imperfecto de cada una. Santo Tomás justifica esta división, atendiendo a la razón formal de cualidad, y no a razones más o menos accidentales, como había hecho Simplicio (4). Y así, cuando la modificación de la sustancia se refiere a la misma naturaleza, de modo conveniente o inconveniente, tenemos la primera especie de cualidad, formada por el hábito y la disposición. Cuando la modificación se refiere a los principios de esa naturaleza, tenemos la segunda y la tercera especie de cualidad: si se refiere a la forma, la potencia y la impotencia; si a la materia, la pasión y la cualidad pasible. Si, finalmente, modifica a la sustancia mediante la cantidad, tenemos la cuarta especie: forma y figura.

He ahí, pues, que el hábito se instala en lo más íntimo de la sustancia, considerada en su conjunto como principio de operación. La naturaleza es el fin de la generación y movimiento: todo lo que a ella se acomoda es bueno; lo que, por el contrario, no se acomoda, es malo. Es ésta la razón última y propia del hábito: determina y fija la indiferencia accidental de la sustancia en un estado conveniente o inconveniente respecto a la naturaleza. De ahí que existan hábitos buenos y hábitos malos.

Ateniéndonos a esos elementos, podemos formar ya la definición del hábito. Pero, según la opinión última de Santo Tomás, la disposición y el hábito de la primera especie de cualidad se distinguen esencialmente. El objeto especifica al hábito en el orden de la esencia. Luego habrá hábitos en sentido propio cuando se refieren a objetos inmutables. Cuando, por el contrario, los objetos son mudables, se dan disposiciones, aunque estén profundamente enraizadas en el sujeto, pues la estabilidad que les viene del sujeto es algo extrínseco

---

(4) I-II, 49, 2.

a la razón de hábito. Según esto, ni las virtudes morales ni los vicios son verdaderos hábitos. Sólo la ciencia y las virtudes infusas tienen la estabilidad objetiva necesaria (5). Por más que se arraigue en un sujeto la disposición, nunca dejará de ser disposición, ni dejará de ser hábito la ciencia, por ejemplo, aunque todavía no haya conseguido una profunda penetración en la inteligencia.

¿Qué decir, entonces, de la experiencia, que parece enseñar lo contrario? Nada hay más duro que arrancar un vicio. Es preciso hacerse una inmensa violencia y luchar contra la misma naturaleza, con la que parece confundirse. Por otra parte, cuántas veces la ciencia no es más que una superficial orientación del entendimiento, que desaparece tan pronto como se presentan opiniones contrarias. Sin embargo, la experiencia, como observa el P. Ramírez (6), no tiene la última palabra en esta materia. Puede constatar el hecho de la existencia del hábito, pero nada nos puede decir de su esencia.

La estabilidad es la diferencia última del hábito tomado en sentido estricto. Pero no la estabilidad que le viene del sujeto, sino la estabilidad que le viene de sus causas. El sujeto es causa también, pero causa material, que recibe y sustenta. Está, por tanto, fuera de la esencia del hábito. Lo mismo hay que decir de la mayor o menor radicación o inherencia. Es un modo accidental, que no hace cambiar su esencia.

De esta forma tenemos perfectamente delimitada la noción de hábito. *Es una cualidad buena difícilmente mudable*. Al decir cualidad, se indica el género remoto. Si esa cualidad dice orden inmediato a la naturaleza, un orden de conveniencia, y además depende de un objeto necesario, tenemos el género próximo y la diferencia específica. Ordinariamente se suele definir el hábito como una cualidad buena o mala difícilmente mudable (7). Pero no se ve cómo puede darse un hábito —en sentido estricto, naturalmente—, que no diga una relación de conveniencia a la naturaleza y, por consiguiente, que no sea una cualidad buena. Nuestra naturaleza racional tiende a la verdad

(5) Cf. J. M. RAMIREZ, O. P.: *Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem* (Studia Anselmiana, fasc. VII-VIII, Romae, 1938), p. 143.

(6) *Ibid.*, p. 137.

(7) Así define el hábito, por ejemplo, J. GRETT, O. S. B.: "Accidens difficulter mobile disponens subjectum ad bene vel male se habendum in seipso" (*Elementa Philosophiae*, I, n. 188, 1).

y al bien. La verdad es un objeto necesario que funda el hábito de ciencia. El bien se nos presenta fragmentado, en dependencia de nuestro apetito, mudable según las circunstancias. No se da acerca de él un verdadero hábito. Mucho menos se dará acerca del mal.

Claro está que la diferencia entre el hábito y la disposición no ha sido urgida hasta Santo Tomás en la Suma Teológica, por lo que es más fácil seguir el modo tradicional de hablar de los autores. El mismo Santo Tomás trata de los hábitos un poco genéricamente, fijándose en el elemento común con la disposición. Sin embargo, la distinción tiene su importancia, sobre todo, cuando se trata de estudiar los hábitos verdaderos. Hablando formalmente, no se puede decir que el hábito sea el resultado de la costumbre, como decía Cayetano (8), y como vulgarmente se cree. Hay hábitos consuetudinarios —que nunca dejan de ser disposiciones—, y hábitos cuya estabilidad se funda en la necesidad de su objeto.

Esta distinción impone también sus exigencias al hablar de la connaturalidad. Se dice que la costumbre es una segunda naturaleza. También lo es el hábito. Por consiguiente, así como partiendo del concepto vulgar del hábito como habituarse, el filósofo llega a su noción verdadera como disposición de la naturaleza en sí misma, igualmente la connaturalidad no debe buscarse en la costumbre, sino en algo más profundo, en la disposición conveniente o inconveniente de la naturaleza. Esa disposición será unas veces efecto de la costumbre y otras será producida por el objeto en el primer contacto a través de las facultades. No importan, sin embargo, ahora tanto las causas como la naturalidad misma. ¿En qué consiste esa disposición? ¿Cuál es el punto de referencia para hablar de conveniencia o inconveniencia, elemento propio de la primera especie del predicamento de cualidad?

### 1) *La disposición de partes virtuales.*

El hombre es un pequeño mundo en el que colabora todo el universo. Lo mismo en el conocimiento que en el afecto, podemos descubrir una perfecta continuidad e interacción de elementos sensibles y

(8) Cf. In I-II, 50, 3.

espirituales, que se condicionan y ayudan mutuamente. Nuestras sensaciones quedan elevadas y purificadas de su materialidad, y nuestros pensamientos hacen continua referencia a los sentidos. La voluntad misma siente todo el peso de las pasiones a través de un conocimiento fragmentario del bien, y depende en gran parte de su actividad de las disposiciones corporales.

Esta colaboración e interacción no se limita a nuestras facultades; se extiende también a los objetos exteriores. Nosotros obramos sobre ellos, imprimiéndoles formas accidentales, y ellos contribuyen a nuestra propia formación y enriquecimiento. Ningún objeto queda excluido de esta misión. Podemos observar según esto una gran diferencia entre el hombre y los seres inferiores cognoscitivos. Cada ser tiene un círculo más o menos estrecho, fuera del cual no extiende su actividad ni influencia. Sólo el hombre es una excepción. Ni el tiempo ni el espacio le pueden encerrar y limitar, porque el espíritu no tiene fronteras.

Todo esto hace que se den en nosotros un conjunto de condiciones que no encontramos en las demás creaturas. Porque en la base de nuestro conocimiento están los sentidos, podemos progresar, somos racionales. Porque todos los objetos del universo pueden ser objetos para nuestro conocimiento, necesitamos orientarnos hacia ellos. He ahí el fundamento último para la necesidad de ciertas disposiciones en nosotros: la multiplicidad de elementos, tanto subjetiva como objetiva.

Sobre todo, objetiva. Hablando del hábito —disposición de la naturaleza en sí misma—, la multiplicidad subjetiva es una consecuencia. El alma no tiene partes, sino virtualidades diversas, como distintas vertientes hacia objetos o aspectos diversos. Por consiguiente, toda la razón de la necesidad de disposiciones en el alma proviene de la multiplicidad de objetos o aspectos dentro del mismo objeto. Así lo afirma expresamente Santo Tomás (9).

Por eso dice Cayetano que, más que orden entre distintas partes, la disposición significa una ordenación del sujeto que tiene esas par-

---

(9) In angelis non sunt partes essentiae; sed sunt partes secundum potentiam, in quantum intellectus eorum per plures species perficitur et voluntas eorum se habet ad plura (I-II, 50, 6 ad 3. Cf. *Ibid.*, 54, 1 ad 2).

tes (10). Por consiguiente, implica en el sujeto cierta potencialidad e indeterminación. La disposición reduce a acto esas virtualidades, produciendo una *coaptatio* o especial conmensuración respecto a un término. En el hábito ese término no es algo exterior al sujeto mismo; es su naturaleza.

## 2) *Conveniencia o inconveniencia con la naturaleza.*

La propia naturaleza: he aquí la regla y la medida de la especial ordenación que en un sujeto produce el hábito, y la nota característica de la primera especie de cualidad. De tal manera que cuando las demás especies son consideradas en su relación de conveniencia o inconveniencia con la naturaleza, secundariamente adquieren las características del hábito.

Respecto a la naturaleza una disposición es conveniente cuando es conforme a sus exigencias. De lo contrario, es inconveniente. Y, como la naturaleza tiene razón de fin, lo conveniente a ella es bueno y lo inconveniente, malo (11).

Todo ser creado es un programa a realizar. Su naturaleza no es tan sólo un principio de actividad (12), sino también un término que se debe conseguir en el orden accidental mediante la operación (13). El hábito penetra hasta la sustancia misma, enriqueciendo o empobreciendo esa naturaleza, empujándola o apartándola de su fin. En realidad, el fin se alcanza mediante la operación, pero entre la operación y la naturaleza no sólo median las potencias. En el hombre queda todavía un margen de indiferencia y potencialidad que es preciso lle-

(10) Cum autem audis ordinem non intelligas respectum ordinis, sed ejus radicem: est enim qualitas habens talem ordinem. Dispositionis quippe nomen a positione ordinata partium derivatum videtur, et propterea a partibus quantitativis, quibus primo convenit positio, non solum ad partes spirituales, sed ad habentem partes transumptum est. Unde non videtur quod sit ordo partium, sed habentis partes (In I-II, 49, 1).

(11) Quando est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali (I-II, 49, 2).

(12) Nomen naturae .. videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei (*De Ente et Essentia*, c. 1). Es evidente que este nombre se toma en general al hablar de los hábitos, pues de lo contrario el compuesto de materia y forma no se podría llamar naturaleza, ya que no es primer principio de movimiento y reposo, sino algo constituido por los principios de movimiento y reposo, materia y forma (Cf. J. GRETT, *O. C.*, I, n. 269).

(13) Natura non tantum habet rationem principii, sed etiam finis finis autem rationem boni continet (I-II, 50, 3).

nar. Por eso se dice que el hábito es el acto primero, la preparación última de la naturaleza. "Dispositio perfecti ad optimum", lo definía Aristóteles.

Ser y deber ser en toda la amplitud del significado. El hombre tiene una naturaleza que debe desarrollarse y crecer. Es precisamente en estas exigencias racionales donde se instala el hábito como una realización mucho más preciosa que todas las operaciones, porque en adelante serán más fáciles y perfectas esas mismas operaciones. Somos como las plantas que deben respirar y asimilar los objetos en derredor. Cuanto más se extiendan sus ramas y raíces, más posibilidades tendrán de alcanzar los objetos. Nuestras ramas y raíces son los hábitos. Una expansión de la naturaleza misma, que se acerca así a lo que debe ser.

El hábito tiene por misión determinar intrínsecamente un sujeto, en su naturaleza o en sus facultades, de modo que cree en ellas un estado de conveniencia o inconveniencia, respecto a lo que es su propio bien. Califica en orden al fin del ser, que es la naturaleza misma. Por eso se habla de hábitos buenos o malos. De alguna manera, todas las cualidades tienen esa misión, pero lo que en ellas es algo secundario, en el hábito constituye su razón propia (14). De aquí que el verdadero hábito, o la disposición cuando adquiere modo de hábito, se arraigue de tal manera en el sujeto, que casi llega a confundirse con su naturaleza. Es como una naturaleza sobreañadida, sin la indiferencia accidental de la primera.

Solamente en el hombre, como después veremos, se pueden dar hábitos, porque sólo él cumple las condiciones que los hacen posibles y necesarios. Por eso, podemos preguntarnos ya cuáles son las exigencias de la naturaleza humana, según las cuales una disposición será conveniente o inconveniente, buena o mala. El hábito debe ser buscado en la línea de las inclinaciones de la naturaleza, como una prolongación de ésta hacia las formas accidentales, cuando por sí misma no tiene señaladas las maneras de alcanzar esas formas.

Tres clases de inclinaciones podemos encontrar en el hombre. La inclinación común a todos los seres hacia el bien natural, concretado en la conservación del propio ser. La inclinación a ciertos bienes más determinados, común también ésta con los demás animales. Y, final-

---

(14) Bene vel male pertinet ad rationem habitus (I-II, 49, 2 ad 1).

mente, la inclinación al bien según la naturaleza racional, exclusiva del hombre (15).

En las dos primeras inclinaciones no cabe la posibilidad de bien o mal, de conveniencia o inconveniencia. Es tan determinado su objeto, que sólo hay una manera de alcanzarlo. Pero no sucede lo mismo en el bien racional. La inteligencia tiende a la verdad y la voluntad al bien. Pero es tal la amplitud de esa verdad y de ese bien, realizados en tantos objetos, que nuestras facultades pueden determinarse de distinta manera en cada caso. Es preciso que un hábito fije su conducta de un modo conveniente, aumentando así las posibilidades de alcanzar sus objetos. Y, por esa misma amplitud, las puede fijar de un modo inconveniente, encauzando por malos caminos esa tendencia fundamental al bien y a la verdad.

Por consiguiente, no basta atender a las razones generales de conveniencia a una naturaleza para especificar un hábito. No se dan hábitos, aunque sea en el hombre, que determinen y perfeccionen nuestra inclinación a la conservación del ser. Hay que atender a razones más determinadas, en relación con la propia naturaleza (16).

El bien del hombre viene indicado por las exigencias de la razón. Los hábitos consiguen la perfección humana según esas exigencias. Su finalidad es alcanzar una especie de necesidad como la que observamos en la manera de obrar de los seres naturales. "Naturae inclinatio semper est ad unum" (17). Pero no esa férrea necesidad, que es signo de imperfección, sino una necesidad libremente aceptada, porque representa la manera más perfecta de alcanzar nuestro fin, penetrada, por tanto, por la luz de la razón.

Así, pues, el hábito no es un impulso ciego, como lo es el de la naturaleza si prescindimos de su causa última. La razón —la naturaleza racional— es un principio de operación que no se siente necesariamente inclinado hacia un modo fijo. Puede por sí misma escoger

---

(15) *Inest primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam... Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationalem, quae est sibi propria* (I-II, 94, 2).

(16) Cf. I-II, 54, 3 ad 2.

(17) *In III Sent.*, d. 23, qu. 1, a. 1.

un objeto u otro; una manera conveniente o inconveniente (18). La indeterminación es completa. Cada momento nuestro es una encrucijada, de la que parten caminos hacia el bien y hacia el mal; hacia la verdad y hacia el error. Es así nuestra condición de creaturas. Históricamente esa misteriosa posibilidad de mal y de error tiene su origen en el pecado de nuestros primeros padres. Metafísicamente se explica por la limitación del ser creado. Hemos sido hechos de la nada, y una voz interior nos llama a nuestro origen, como el abismo llama con su vértigo.

Podemos estar orgullosos de nosotros mismos; en la escala de los seres somos la cumbre. Pero aún así, estamos mucho más cerca de la nada que del Ser. Frente al Infinito —decía Pascal— todos los finitos son iguales... De tal manera somos nada, que nuestra condenación —el fracaso final de un ser capaz de bienaventuranza— no consiste en que se nos quite algo de nuestra naturaleza, sino en dejarnos para siempre con nuestra pobreza. He ahí el error y el mal último, al que pueden conducirnos nuestros caminos de ahora. Pero también podemos actuar nuestra posibilidad, orientándola al bien y a la verdad, acercándonos ya así desde ahora al Ser que colmará todas nuestras aspiraciones.

Es preciso, pues, elegir constantemente el camino. Después, avanzamos —acercándonos o alejándonos del verdadero fin— mediante la actividad. Nuestra naturaleza tiende a obrar y a desarrollarse. Puede, a través de las potencias, obrar libremente. Pero por faltarle una forma natural que determine esas acciones, no siempre serán perfectas. Sólo cuando el hábito venga a ocupar el lugar de esa forma, las acciones serán fáciles, seguras y gozosas (19). Al peso de la naturaleza se habrá juntado el impulso acumulado por un largo esfuerzo o la atracción de un objeto que en el primer contacto polariza hacia sí las fuerzas dispersas, señalando un cauce determinado a la actividad natural. Y si el hábito es malo, se habrá producido también un cau-

---

(18) Ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod est ratio contra principium operativum quod est natura, eo quod rationalis potestas est ad opposita; natura autem ordinatur ad unum (*De Virtut., in comm., a. 8*).

(19) Illa quae in sola electione consistunt facile est quod qualitercumque fiant, sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter et delectabiliter, hoc non est facile, unde ad hoc habitu virtutum indigemus (*De Virtut. in comm., a. 1, ad 13.*).

ce, pero un cauce que empobrece, puesto que dirige las energías hacia objetos inconvenientes.

Santo Tomás recoge todas estas relaciones del hábito con la naturaleza en un largo texto, cuajado de citas de Aristóteles. La primera especie del predicamento de cualidad —dice— consiste en el modo o determinación del sujeto en orden a la naturaleza del ser. La cualidad es acto o forma que llena una posibilidad actuándola. La naturaleza es perfecta en sí misma, pero puede ser actuada por una forma en orden a una perfección mayor. Esa forma es el hábito. Y, como la naturaleza es algo estable y es además la norma y el fin de toda otra perfección que sobrevenga, el hábito será también estable y será conforme o no conforme con las exigencias naturales (20).

Esas son, pues, las características esenciales del hábito. No basta decir que es una disposición de la naturaleza, porque cualquier cualidad lo es. Lo propio suyo es la íntima conformidad o no conformidad con la naturaleza y, como consecuencia, la estabilidad o inestabilidad, en el sentido ya explicado de dependencia esencial de una causa u objeto necesario o mudable. El hábito es así tan profundo en un sujeto como la naturaleza misma, y las demás especies de cualidad están condicionadas, en distinta medida y proporción, por esta primera disposición conveniente o inconveniente, buena o mala.

### 3) *Connaturalidad del hábito.*

Por ser disposición de la naturaleza, el hábito se acomoda a ella y es como una continuación suya, de tal manera que se hace él también naturaleza (21). En cada ser hay ciertas aptitudes no desarrolladas, que se perfeccionan por la operación. En el hombre estas aptitudes no sólo no están desarrolladas en cuanto a la operación, sino también como principios. Es preciso de alguna manera crearlos, continuando lo que la misma naturaleza ha empezado, pero que no ha terminado precisamente por la espiritualidad y perfección del alma.

(20) Modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis. Dicit enim Philosophus loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt "dispositiones quaedam perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam". Et "quia ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa aliquid fit", ideo in prima specie consideratur et bonum et malum, et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus (I-II, 49, 2).

(21) Habitus inest sicut natura quaedam (I-II, 53, 1, arg. 1).

Naturaleza en nosotros es la naturaleza racional, con sus facultades espirituales. La esencia del alma no necesita ser dispuesta y perfeccionada por ningún hábito, por ser forma espiritual. Solamente podría ser perfeccionada en orden a una naturaleza superior por la gracia sobrenatural. Pero el alma es a medida de toda la perfección que deben recibir las facultades, no consideradas aisladamente, sino como un todo con el principio del que brotan (22). Estas facultades no pueden ser abandonadas a sí mismas en su relación con los objetos. Deben ser reguladas según las exigencias de su naturaleza. Exigencias que se muestran en ciertas aptitudes, que es preciso completar.

a) Proporción de los hábitos con la naturaleza.

El hábito es un accidente que se recibe inmediatamente en una naturaleza. Todo su ser consiste en disponerla según sus exigencias o contra ellas. No se concibe un hábito aislado e independiente del sujeto. Por consiguiente, debe acomodarse y hacerse algo propio de la naturaleza, de modo que ésta es el primer principio de especificación de los hábitos. Y si los individualiza, es que les comunica sus características.

Hábito y naturaleza no se distinguen como dos partes de un todo. El hábito es una posesión en la que el poseedor y lo poseído se identifican íntimamente. De ahí la compenetración que entre ellos hay. Se incorporan formando un solo ser accidental, modificado. Algo así como la materia y la forma de las sustancias corporales. La forma responde a las disposiciones de la materia, a la que comunica su perfección y de la que recibe la individuación. El hábito comunica también una perfección, aunque accidental, y queda conmensurado por el sujeto que lo recibe (23).

Como ese sujeto es una naturaleza, el hábito es una segunda naturaleza. Por eso es algo estable (24), bien que su estabilidad provenga de la costumbre creada por los actos repetidos, bien que provenga del objeto. Nada hay más profundo que la naturaleza de cada uno.

(22) *Essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura, ad quam aliquis disponitur* (I-II, 50, 2 ad 1).

(23) *Omne quod est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est* (I-II, 50, 4, arg. 2).

(24) *Tunc retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficilis mobilis* (*De Verit.*, 20, 2).

La potencia, la acción espiritual, la figura, están en la superficie del ser. El hábito y la disposición alcanzan el principio mismo del ser y de la operación.

b) El hábito como prolongación de la naturaleza.

Se dice que la costumbre se hace naturaleza (25), puesto que la acción, sobre todo, la acción inmanente, va dejando un sedimento de energía y perfección —a veces, perfección para el mal—, que facilita en adelante el ejercicio de las facultades. Estas se sienten así inclinadas más fuertemente en determinados sentidos, porque entre ellas y las operaciones el hábito ha abreviado las distancias. Sin ser todavía operación, es ya una preparación inmediata, puesto que el hábito en comparación con la naturaleza en que se recibe es algo actual, aunque en relación con la operación sea todavía potencia.

Es ciertamente una forma nueva que se añade, introducida desde el exterior en la indiferencia de la naturaleza racional. Esta no se encuentra necesariamente inclinada a algo determinado, por lo que debe ser movida por un principio agente, que, al orientarla hacia un objeto, de alguna manera la dispone y prepara. Cuando esta inclinación se repite muchas veces, la disposición y preparación hacia el objeto se va arraigando y se produce la forma accidental, que se constituye en una naturaleza más actuada y determinada que la primera (26).

Pero esta forma no es algo totalmente extraño, aunque venga del exterior. Ni los actos ni los objetos podrían producirla, si no encontrasen una aptitud y un comienzo en la naturaleza misma. Tanto menos necesaria será esta determinación exterior, cuanto mayor sea la aptitud natural y menos pasividad e indeterminación haya que vencer (27). Basta una demostración para producir el hábito de ciencia,

(25) *Consuetudo vertitur in naturam (II Ethic., l. 1, n. 247).*

(26) *Ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua decident ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud; ita quod ista dispositio superinducta est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum (De Virtut. in comm., a 9).*

(27) *Sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quae est ab alio, ita etiam in acquisitione virtutis homo iuvatur per correptionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis, quanto perspicacioris est ingenii tanto minus indiget exteriori doctrina (Ibd., ad 9).*

mientras que el apetito sensitivo sólo después de múltiples actos se habitúa a obedecer a la razón.

Vemos que se da esta aptitud natural por el hecho de que en nosotros hay potencias activas y pasivas. Las primeras pueden actuar sobre las segundas, produciendo así las disposiciones accidentales. Además, una misma potencia puede ser activa y pasiva al mismo tiempo según diversos aspectos. Por consiguiente, el hábito es algo connatural, conforme a la naturaleza. Esto no quiere decir que sea congénito. Hay, sin embargo, una excepción para los hábitos entitativos, que son las disposiciones en orden a la forma sustancial, por lo que son inseparables de la naturaleza. También pueden ser congénitos —en distinta proporción, según los casos— los hábitos entitativos accidentales.

En cambio, no se dan hábitos operativos, ni específicos ni individuales, que broten totalmente de la naturaleza. Brotan en parte, pues la voluntad tiende al bien y la inteligencia a la verdad; y en el orden individual las disposiciones corporales son una magnífica preparación o una peligrosa pendiente (28). Pero necesitan siempre un complemento extrínseco, que desarrolle y afije esa preparación. De modo que todo el trabajo posterior no tiene más misión —además, claro está, de la adquisición de objetos y de la prosecución de los fines próximos de la operación— que continuar un impulso primitivo, tan antiguo como la naturaleza misma (29).

Por eso Santo Tomás dice que tenemos ya la semilla de las ciencias y de las virtudes (30). Una semilla que se desarrollará hasta florecer y cargarse de frutos de obras perfectas. Decíamos antes que los hábitos eran como las raíces y las ramas por las que esta planta interior que es nuestra naturaleza se prolonga hasta los objetos. Se da perfecta continuidad, sin bruscas interrupciones ni extrañas añadiduras; la continuidad que da el crecimiento y el desarrollo de lo que al

(28) Cf. I-II, 51, 1.

(29) *Aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam; unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales* (II-II, 108, 2; Cf. *De Virtut. in comm.*, a, 8).

(30) Cf. *In II Sent.*, d. 39, qu. 2, a. 1. *De Verit.*, 11, 1. I-II, 63.1.

principio era sólo semilla, y que alcanza después la mayor edad de las flores y de los frutos (31).

Por consiguiente, en la formación de todo hábito interviene el Autor de la naturaleza, con las inclinaciones fundamentales que puso en los seres. Esas inclinaciones son la norma según la cual el hábito será una disposición conveniente o no conveniente. Interviene el peso de la herencia, bajo la forma de disposiciones orgánicas. Los hábitos no se transmiten de padres a hijos, aunque sí se transmiten ciertas preparaciones. Por eso, como elemento decisivo, en la formación de los hábitos colaboramos nosotros mismos con nuestra actividad. Cada uno de esos elementos tiene su parte. Pero en la base está la naturaleza racional, que condiciona todo ulterior desarrollo.

## II.—LOS HABITOS Y LA OPERACION

Al tratar de los hábitos en su relación con la naturaleza, no se puede excluir la operación. No porque todos los hábitos sean operativos, como quería Suárez, quien negaba la relación del hábito a la naturaleza (32), sino porque toda naturaleza tiende a la operación. Es, por tanto, ésta una consideración secundaria. De suyo, el hábito dispone conveniente o inconvenientemente la naturaleza de un sujeto. Que esa naturaleza ulteriormente se ordene más o menos directamente a la operación, es algo que queda fuera de la razón de hábito.

Sin embargo, es una consideración necesaria. De alguna manera, todo hábito es operativo por razón de su sujeto. La disposición que en ese sujeto realiza necesariamente ha de influir en la operación. De ahí que se pueda hablar también de connaturalidad respecto de la operación.

### 1) *Habitos entitativos y hábitos operativos.*

Decíamos que de alguna manera todo hábito es operativo. También se puede afirmar que es entitativo. Y éste último es un aspecto

(31) Virtus non dicitur partim a natura esse eo quod aliqua pars ejus sit a natura et aliqua non; sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem (*De Virtut. in comm.*, a. 8 ad 8).

(32) Habitus est qualitas quaedam permanens et stabilis in subjecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adjuvans et facilitans illam (*Disp. Metaph.*, d. 44 Sect. I, n. VI).

más fundamental, puesto que se refiere a la misión esencial al hábito en relación con la naturaleza (33). Así, pues, es preciso elevarse sobre estas consideraciones particulares, para obtener una noción común y esencial, que no es otra que la ya descrita. El hábito es la disposición conveniente o inconveniente de una naturaleza.

Pero, como todo accidente, el hábito dice una relación transcendental a su sujeto, que puede ser una sustancia o una potencia operativa. En ambas se salva la noción de naturaleza, pero las consecuencias en orden a la operación son distintas.

En primer lugar, toda naturaleza creada es fin de una generación, pero ella misma se ordena a otro fin, que es la operación o, al menos, lo que se obtiene mediante la operación. Hemos visto que lo conveniente o inconveniente respecto a una naturaleza se medía por sus exigencias e inclinaciones. Por consiguiente, todo lo que la lleve a conseguir su fin es bueno; más, todo lo que la aparte de él. Es claro que todo hábito bueno la dispone en orden a la operación conveniente, mientras que los hábitos malos encauzan su actividad al margen de sus verdaderas exigencias (34).

He ahí los hábitos entitativos. Puesto que la sustancia creada no es inmediatamente operativa, tampoco lo serán los hábitos que se sustenten en ella. Concebimos la operación como algo posterior, no sólo con posterioridad lógica, como sucede al tratar de los hábitos operativos, sino con posterioridad real, pues las potencias se distinguen realmente de la sustancia creada (35).

Si, por el contrario, el sujeto es una facultad, la relación entre la operación y el hábito es mucho más estrecha. Toda la razón de esa facultad está en función de la actividad. Disponerla convenientemente

(33) Non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam (I-II, 49, 3 ad 2).

(34) Est de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio vel aliquid operatum ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem in quantum est finis naturae vel perducens ad finem (I-II, 49, 3).

(35) La sustancia creada no es inmediatamente operativa por no ser tan perfecta como Dios, en quien obrar y ser no se distinguen, ni tan imperfecta como los accidentes. Entre la operación y su principio inmediato debe haber proporción. Esta falta entre la operación y la sustancia creada.

es disponerla en orden a una operación perfecta (36). Queda siempre, sin embargo, que el hábito es la disposición de una naturaleza. No se puede confundir lo que es una simple consecuencia, por necesaria que sea, con lo que es esencial. Negar que existen hábitos entitativos es caer en esta confusión. Por eso, en la definición aristotélica de hábito entran los dos elementos: "Dispositio secundum quam bene et male disponitur dispositum et aut secundum se aut ad aliud" (37).

Hecha esta distinción, no hay inconveniente en hablar del aspecto dinámico de los hábitos. Y, como esta función la realizan a través de las facultades, antes de tratar de la connaturalidad de la operación misma, debemos ver las relaciones entre el hábito y las facultades. Los mismos hábitos entitativos, en cuanto dinámicos, en el sentido expuesto, se ordenan a un mejor funcionamiento de las facultades.

## 2) *Los hábitos y las potencias.*

El primer problema que se plantea al hablar de las relaciones entre el hábito y las potencias es el del verdadero sujeto de los hábitos operativos. El hábito es un modo de la sustancia, pero un modo accidental. Es, por tanto, un accidente, y no una de esas realidades misteriosas, irreductibles a ningún predicamento, entre las que Suárez colocaba el hábito. Si es un accidente, debe sustentarse en una sustancia. ¿Cómo se puede hablar de hábitos en las potencias?

Es preciso distinguir un doble sujeto de los accidentes en general y, por consiguiente, de los hábitos. Propiamente los accidentes están radicados en la sustancia; no hay accidentes de accidentes. Pero la sustancia es el sujeto remoto. Hay un orden de adherencia a ella, según el cual es lícito hablar de un sujeto próximo. En este sentido, un accidente puede ser sujeto de otro al modificar primero a la sustancia, la cual, así modificada, recibe el segundo (38).

(36) Si igitur natura in qua est habitus consistat in ipso ordine ad actum sequitur quod habitus principaliter importat ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiae ut subjecti, importat principaliter ordinem ad actum (I-II, 49, 3).

(37) *V. Metaph. l. 20. Cf. I-II, 49, 1.*

(38) Accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum secundum quod est sub uno accidente intelligitur esse subjectum alterius (I-II, 50, 2 ad 2).

Se trata, por tanto, de un verdadero sujeto, y no sólo de una manera de hablar. Para Santo Tomás, el hábito está ontológicamente primero en la potencia que en el alma (38). Tenía que ser así, puesto que el hábito operativo es principio de operación íntimamente asociado a la potencia que perfecciona, y no se puede concebir esta íntima asociación si se arraigase directamente en una sustancia no inmediatamente operativa.

Así, pues, los hábitos son también disposiciones de esas naturalezas accidentales que son las potencias. A través de este sujeto inmediato disponen también la naturaleza total del individuo (40). Por consiguiente, no se deben imaginar como principios aislados ni los hábitos ni las potencias. Es uno solo el sujeto que piensa y que ama, y uno solo también es el sujeto que es perfeccionado por los hábitos.

Estos vienen a aumentar la cohesión y subordinación que ya existe entre las diversas potencias, disponiendo a unas para una mejor y más pronta subordinación, y fortaleciendo a otras en su misión directora de la vida humana. Por eso, aunque un mismo hábito no puede encontrarse de un modo principal en varias potencias, se encuentra de hecho de una manera secundaria (41).

Si la acción que procede de los hábitos es ordenada y perfecta, es porque en las potencias se ha producido antes una ordenación y perfección, como exige el principio de causalidad. Esta perfección sobreañadida necesariamente influirá en la operación, ya que las potencias están naturalmente ordenadas a la actividad. De ahí que los hábitos sean también principios de operación en sentido propio, y no sólo como preparaciones que faciliten o quiten los obstáculos, que impiden a las potencias el ejercicio perfecto.

Todo hábito, y con mayor razón si se trata de hábitos operativos, dice orden a la acción por la especial proporción y acomodación que tiene con la naturaleza, de la que es forma y perfección. Es claro que toda forma o perfección debe acomodarse a su sujeto. Cuando éste es una facultad, el hábito se constituye en principio de causalidad

(39) Cf. I-II, 56, 1 ad 3.

(40) Non solum habitus dicitur dispositio totius, sed etiam dispositio partis, quae est pars dispositionis totius (In V Met., 1, 20, n. 1064).

(41) Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia (I-II, 56, 3).

eficiente, pues la disposición que como efecto propio realiza es orientada por la potencia hacia la operación (42). Cuanto más se actúa la potencia, más se determina a la actividad.

Hemos visto que el hábito dispone u ordena las partes de una naturaleza de una manera conveniente o inconveniente; y que esas partes no son más que la virtualidad del sujeto con respecto a distintos objetos o aspectos de un mismo objeto. Aplicando esta doctrina a las potencias del alma, vemos que en sí son accidentes espirituales y, por tanto, sin partes. Pero por esa misma espiritualidad tienen multitud de partes virtuales con respecto a infinidad de objetos que pueden conocer más o menos convenientemente. Están ordenadas a esos objetos, pero de una manera indeterminada y confusa. El hábito, al quitar esa potencialidad, fortalece e intensifica la actividad (43). Es, pues, verdadera causa eficiente.

Es además causa total de la acción, junto con la potencia, y no sólo de los modos accidentales de intensidad, uniformidad o firmeza. Si su influjo fuera sólo del orden de la causalidad formal —causalidad que no se le puede negar, pues orienta las potencias hacia sus objetos al quitar la indeterminación—, la operación no dependería de él en cuanto a la existencia. Pero si ejerce causalidad eficiente, esa operación está en total dependencia del hábito. Esa es la opinión expresa de Santo Tomás (44), y no es más que una consecuencia de la doctrina general, pues el hábito influirá en la acción de la misma manera que afecta a la potencia. Esta es perfeccionada como un todo o naturaleza, y no en sus principios constitutivos o cantidad. Es precisamente la característica propia de los hábitos, que penetran así hasta lo más íntimo, con lo que necesariamente afectarán a todo lo que brote de esa naturaleza.

Generalmente se suele decir que los hábitos son los instrumentos del alma o de las potencias. Pero es preciso especificar un poco más, ya que son principios vitales —informan vitalmente a las potencias,

(42) Virtus est dispositio per quam aliquod agens disponitur ad agendum (*De Virtut. in comm.*, a. 1, ad 9).

(43) Habitus hoc ipso quod disponit potentiam, hoc est, convenienter ad naturam ejus, eam ordinat et perficit, activitatem dat illi, quia natura potentiae quam ordinat activitas est, et virtus agendi, licet ad agendum indifferens est, et indeterminata, et potentialis, unde habitu augetur et perficitur ut agat (JUAN DE SANTO TOMAS: In I-II, d. 13, a. 4).

(44) Necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum voluntas per aliquem actum inclinetur ad hoc quod sequatur promptior operatio (I-II, 50, 5 ad 3. Cf. *De Verit.*, 20, 2).

y son causas eficientes de la operación, que es la vida en acto segundo—, y éstos obran por una forma propia. Tienen algo, pues, de causas principales. Pero como son causas subordinadas a las potencias —de las que son accidentes, como hemos visto antes—, de alguna manera se puede hablar de los hábitos como instrumentos.

Por consiguiente, el hábito sin ser la misma operación, es un acto en relación con la potencia y supone ya una realización respecto a sus virtualidades. Es como un complemento mediante el cual más fácilmente puede la potencia ejercitar su actividad (45). Como acto, puede ser él también principio de la operación, pero no como si fuera una nueva potencia más perfecta que la primera. En este caso la indeterminación de la potencia continuaría. La perfección que añade está en la línea de la actualidad y de la determinación, en orden al acto segundo (46).

De ahí los dos aspectos del hábito, en su consideración respecto a la potencia y a la operación. En relación con la potencia hay entre ellos la misma adaptación que encontramos entre la potencia y el acto (47). Es tan estrecha esta adaptación, que —como veíamos— un hábito no puede ser algo común a varias potencias. Es un caso concreto de aquella connaturalidad que encontrábamos entre el hábito y la naturaleza que él dispone. Aquí la connaturalidad es más perfecta, si cabe, pues no solamente significa una adaptación de algo que viene de fuera, aunque encuentre una preparación y aptitud en la naturaleza, sino que se da una verdadera producción. "Ex principiis potentiarum habitus acquisiti causantur", dice Santo Tomás (48). Y las causas dejan en sus efectos el sello de su semejanza.

Respecto a la operación, el hábito es potencia a actuar. Pero no como las facultades. Mientras éstas se refieren al acto bajo el aspecto de simple causalidad, el hábito añade el aspecto de bondad o malicia

(45) Virtus secundum sui nominis rationem potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum; virtus enim secundum suum nomen potestatis perfectionem demonstrat (*De Virtut. in comm.*, a. 1).

(46) Habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incompletae ad actum; non tamen ultima perfectio (*In I Sent.*, d. 35, qu. 1, a. 5 ad 4).

(47) Habitus ad potentiam animae comparatur ut actus ad potentiam, cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud (*De Virtut. in comm.*, a. 3).

(48) *De Virtut. in comm.*, Ibid.

—en sentido amplio— respecto a la naturaleza (49). Se puede, pues, hablar de connaturalidad o conveniencia con la naturaleza en la operación.

### 3) *Connaturalidad de la operación habitual.*

Y es precisamente en la operación donde se realiza verdaderamente esa disposición conveniente o inconveniente con la naturaleza. En la operación y en los objetos, como veremos después, ya que la disposición supone multiplicidad de partes a ordenar, y éstas sólo se dan en orden a distintos objetos, alcanzables de diversa manera por la naturaleza a través de las facultades.

Las facultades del alma se ordenan a la operación. Pero no de una manera determinada, de modo que no tengan posibilidad de elección, no sólo respecto a los objetos, sino también respecto a la operación misma. Por eso hay operaciones convenientes o inconvenientes, buenas o malas. Una gran diferencia, por tanto, separa el obrar voluntario y libre nuestro del obrar necesario y fijo de la naturaleza. No cabe duda que en algún sentido es más perfecta esta segunda manera de obrar, puesto que en ella no hay posibilidad de operaciones no convenientes a la naturaleza. Por más que se lance una piedra hacia arriba nunca adquirirá la costumbre de subir, decía Aristóteles. Una voz mucho más fuerte que todos los impulsos exteriores la llama hacia su centro, y no tiene más posibilidad que obedecer y conformarse a esa ley.

Pero, por eso mismo también, el modo de obrar del hombre a través de su inteligencia y voluntad se eleva infinitamente por encima de ese obrar necesario. Puede realizar obras perfectas consciente de su poder, y puede también, por medio de los hábitos, conseguir esa determinación y necesidad que observamos en la naturaleza, sin renunciar por ello a la libertad y dominio sobre la operación (50).

(49) *Habitum a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere; per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse, sed hoc per habitum acquirimus ut bene vel male aliquid agamus (IV C. G., 77).*

(50) *Sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus (I-II, 55, 2, arg., 2).*

El hábito inclina a la potencia a la obra más perfecta (51). Aristóteles lo definía como la disposición de una naturaleza ya perfecta en su orden a lo que es cumbre y límite de esa naturaleza. El camino para alcanzar esa cumbre es la operación. Por consiguiente, el hábito desarrolla todas las virtualidades de su sujeto a través del ejercicio perfecto (52).

Ejercicio perfecto y conveniente a la facultad. De lo contrario, nunca desarrollaría esas virtualidades, aunque siempre el hábito, aún el hábito malo, significa un acercamiento y facilidad respecto a la operación. Pero el hábito malo en sentido propio empobrece a su sujeto, ya que le aparta del fin. Lo que era tan sólo posibilidad de mal, debida a la limitación que supone el ser creado, se convierte por el hábito malo en una verdadera disposición. La pendiente hacia el mal se hace más pronunciada (53).

Se habla de mal y de bien en toda su extensión, como se habla de hábitos buenos o malos. En este sentido, cualquier naturaleza o facultad es posible sujeto de esos hábitos, y no sólo la voluntad, pues las facultades están inclinadas fundamentalmente hacia sus objetos, y esta inclinación es la medida de la conveniencia o no conveniencia de todo lo que se le añade (54). Lo que se añade son los hábitos y las operaciones.

De los hábitos hemos visto que eran una continuación de la misnaturaleza, que dispone sus virtualidades, fijando'as en un modo estable, conveniente o inconveniente. Pero esa disposición es de orden dinámico, y así toda la connaturalidad de los hábitos pasa a la operación, que no es más que el efecto y el signo del hábito. Pero no una operación cualquiera. Esta únicamente nos llevaría a la existencia de la facultad que la produce. El hábito añade algo más. Produce con la potencia todo el acto, pero se le atribuye a él la facilidad, la per-

(51) Virtus humana erit quae perficiet humanam potentiam ad actum bonum et optimum (*In III Sent.*, d. 23, qu. 1, a. 3, qu. 1).

(52) Virtus alicujus rei attenditur secundum ultimum quod potest... Ultimum autem ad quod potentia alicujus rei se extendit est bonum opus. Et quia perfecta operatio non procedit nisi a perfecto agente, consequens est quod secundum virtutem propriam unaquaeque res et bona sit et bene operatur (*In II Ethic.*, 1. 6, n. 306).

(53) Habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae (I-II, 54, 3).

(54) Bonum uniuscujusque est finis ejus; et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus (I-II, 56, 3 ad 2. Cf. *De Verit.*, 14, 3).

fección y el gozo de la obra. Y la manera conveniente o inconveniente. La misma potencia puede producir un acto bueno o malo. El hábito fija esa posibilidad (55). Es su oficio propio.

Así, pues, el simple hecho de obrar dentro de la inclinación de la naturaleza es algo cuya posibilidad nos da la misma naturaleza al dotarnos de potencias. Pero el obrar siempre bien, de una manera infalible ordinariamente, es propio del obrar natural en contraposición con el obrar libre. Sólo se consigue en las facultades del alma cuando se adquiere el hábito de la virtud —siempre en sentido amplio de hábito bueno—, que las orienta hacia la operación conveniente (56). Es una naturaleza sobreañadida a la primera. Porque no basta que la orientación a la operación conveniente sea algo extrínseco. No sería operación connatural, y desde el momento en que el impulso externo cesase, cesaría también esa necesidad adquirida, para quedar la indeterminación primera. Es preciso que la misma potencia se adapte interiormente al acto bueno por medio del hábito, que es una nueva forma, pues de suyo la potencia no tiene esa adaptación (57).

Por consiguiente, el hábito viene a ser como el cauce por el que todo el poder de causa segunda encerrado en la naturaleza racional se dirige a los objetos. Sobre la indiferencia operativa de la sustancia las potencias significan ya una determinación. El hábito es una nueva determinación en las mismas potencias en orden a la operación conveniente o no conveniente, pero de una manera estable (58). Con toda la estabilidad que ha ido acumulando la operación continuada o la fuerza de un objeto necesario e inmutable.

El bien de las cosas consiste en su operación perfecta, dice Santo Tomás citando a Aristóteles (59). Realizada ésta sin el hábito en las potencias que no lo necesitan o con él en las potencias espirituales humanas, será algo connatural siempre, puesto que es el término a

(55) *Eadem potentia se habet ad bonum et malum. Et ideo necessarii sunt habitus ut potentiae determinentur ad bonum* (I-II, 49, 4 ad 3).

(56) *Posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiae sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, eo quod potentiae sunt intellectuales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum aliquam inchoationem in universali, sed hoc non sufficit ad virtutem; requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat: quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis* (*De Virtut. in comm.*, a. 8 ad 6).

(57) Cf. *In II Sent.*, d. 27, qu. 1, a. 2.

(58) *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, qu. 4, a. 2).

(59) *De Verit.*, 1, 8.

que una naturaleza se inclina. Entre la naturaleza y la operación propia se da una estrecha relación y proporción. Por la amplitud de las potencias racionales esta proporción debe ser terminada, pues lo mismo se puede acomodar a una operación conveniente que a una operación imperfecta. El hábito termina así lo que la naturaleza ha comenzado.

He ahí, pues, que no siempre será igual esa segunda naturaleza, que es el hábito. Siempre es un enriquecimiento en orden al obrar, pero puede encaminar a una operación contraria a las verdaderas exigencias de la naturaleza que completa. Sin embargo, las operaciones que proceden del hábito son, en todo caso, connaturales y convenientes al sujeto (60). No podemos considerar el hábito y la naturaleza como dos cosas aisladas. Es una misma naturaleza, profundamente modificada por el hábito. Tan profundamente, que las verdaderas exigencias ahora son las que dicta el hábito y no las de la naturaleza. Para quien tiene un hábito malo, la operación perfecta es la que se acomoda a ese hábito, y obrar de otro modo es obrar al margen del hábito. Por consiguiente, la operación habitual es siempre connatural.

La única diferencia que hay entre hábitos buenos y malos en lo que se refiere a la connaturalidad es que los hábitos malos nunca alcanzan la estabilidad objetiva. En otras palabras, nunca son verdaderos hábitos. Pueden arraigarse profundamente en el sujeto, revisitando la modalidad de hábitos, pero toda su fuerza, como hemos visto antes, está exclusivamente ahí, en el sujeto, siempre fluctuante a causa del conocimiento discursivo, que no va al fondo de las cosas en una mirada, sino que necesita ver en distintos momentos y en diversas perspectivas. Lo que en un momento creemos conveniente, en otro nos parece perjudicial. Por más que el hábito malo nos incline en una dirección, siempre queda esta posibilidad de conversión y cambio de signo.

Por el contrario, cuando el hábito está dentro de las exigencias de la naturaleza, y se apoya en un objeto fijo, no sólo tiene la fuerza del ejercicio hecho costumbre, sino la del objeto, que está por encima de nuestro apetito en dependencia de los sentidos, que es de donde, en definitiva, proviene toda la variedad de nuestras maneras de conocer y de obrar.

---

(60) *Habitus inest sicut natura quaedam; unde operationes secundum habitum sunt delectabiles* (I-II, 53, 1, arg. 1).

No cabe duda de que es mucho más fuerte nuestra inclinación al bien y a la virtud, que la que nos empuja al error y al bien aparente. En este sentido podemos admitir grados en la connaturalidad de la operación (habitual), de tal manera 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. En este caso la connaturalidad o conveniencia no es tan sólo con el hábito, sino también con la naturaleza misma, considerada separadamente.

### III.—EL HABITO Y LOS OBJETOS

El último elemento y el término del hábito son los objetos. Pero no como algo totalmente extrínseco. El objeto del hábito está íntimamente unido con la potencia que el hábito perfecciona, de tal manera que, aunque como realidad sea algo exterior, en su razón de objeto forma parte esencial de la potencia y del hábito que especifica. No se puede prescindir de él, por tanto, al hablar de la connaturalidad. El es el que condiciona la determinación que produce el hábito en la naturaleza y el que agota su potencialidad, al ser término único al que aboca la naturaleza encauzada primero por las potencias y después por los hábitos.

El hábito implica siempre adaptación a otra cosa. Ha de tener necesariamente un término, que puede ser la naturaleza o la operación. Primariamente es la naturaleza misma. Pero como ninguna naturaleza creada tiene el fin en sí misma, a través de ella se ordena a ese fin, que es la operación o lo que se consigue mediante la operación. Los objetos externos son de esa manera el complemento que hace la perfección accidental de las sustancias creadas. En este caso el hombre no es una excepción. Debe incorporar a su conocimiento y a su acción las cosas exteriores, mediante las cuales se va enriqueciendo. Su perfección última no consiste en encerrarse en sí mismo, sino en abrirse al objeto que puede llenar todas sus posibilidades de felicidad.

Vivimos, pues, en función y en relación con las cosas. Pero no en una relación simplemente de proximidad material. Nuestra frontera espiritual se extiende tanto como el ser mismo. Y, si es falso en su sentido material el geocentrismo, nada más cierto que donde está el hombre, allí está el verdadero centro espiritual del universo. Desde este centro y a través de nuestras facultades, los objetos nos aparecen

en múltiples perspectivas, pero lejanos todavía. El hábito se añade a esta primera orientación, haciéndola más concreta y determinada, con lo que las distancias hasta los objetos van desapareciendo, y es posible su perfecta incorporación.

Es precisamente en los objetos donde empieza nuestro conocimiento de las realidades interiores. Sólo a través de los actos y de los objetos llegamos a conocer las facultades y el alma. Lo mismo hay que decir de los hábitos. Conocimiento éste que se refiere a la existencia de esos principios, pues para conocer su naturaleza es preciso un largo trabajo deductivo. Sin embargo, ni siquiera en este trabajo deductivo se puede prescindir de los objetos, ya que son parte esencial de las facultades y de los hábitos, en cuanto que naturalmente están inclinados a ellos, y el término especifica el movimiento que a él se dirige (61).

Por consiguiente, se ha de dar una íntima adaptación mutua entre los objetos y los hábitos y, a través de ellos, con la naturaleza. Que los objetos se deben adaptar a nuestras facultades es un hecho evidente. Sobre todo, cuando se trata de facultades espirituales, que son precisamente los sujetos de los hábitos. Pero también es claro que las facultades mismas se deben adaptar a los objetos. Y este segundo aspecto es todavía más importante.

En esta mutua adaptación el hábito no se refiere al objeto. Basta la naturaleza misma de las potencias para prepararlo en cuanto objeto, elevándolo o reduciéndolo a la altura del objeto formal. La misión exclusiva del hábito está por parte de las facultades mismas. Tenía que ser así, puesto que es disposición de la naturaleza. Además, toda nuestra actividad va regulada por las exigencias de los objetos (62). No existen formas *a priori* de conocimiento, al menos en el sentido kantiano. Por el contrario, somos pura potencia que debe ser actuada e informada por las cosas.

### 1) *Objetos de las potencias y objetos de los hábitos.*

En comparación con las potencias, los hábitos representan una determinación y actualización, por lo que los respectivos objetos son

(61) Cum habitus cognoscantur per actus et actus per objecta, habitus debet definiti per proprium actum in comparatione ad proprium objectum (II-II, 4, 1).

(62) Habitus non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad objectum (I-II, 50, 4 ad 1).

como géneros que contienen varias especies. Por eso, dentro de una misma potencia se puede dar varios hábitos, mientras que un hábito no puede estar en varias potencias a la vez. La razón de esto es la misma esencia del hábito como disposición de una naturaleza en sí misma. Si es disposición, es actualización de partes virtuales. De este modo, una potencia o facultad que se encontraba orientada hacia su objeto formal pero un poco indistintamente, porque ese objeto se halla repartido en multitud de objetos materiales, cuando adquiere un hábito, la orientación se hace más fuerte, por lo que más fácil y rápidamente prorrumpe en sus actos.

Paralelamente, no es la misma la relación que un objeto dice a una potencia y al hábito. Respecto a la potencia es simplemente término de un acto; en relación con el hábito es término de un acto bueno o malo, conveniente a la naturaleza de la facultad o inconveniente (63).

Así, pues, frente a la multitud de objetos materiales, disgregados y múltiples, las facultades realizan una primera unificación, considerándolos o alcanzándolos bajo el punto de vista de su razón formal. Unificación absolutamente necesaria, sin la cual sería imposible el conocimiento y la acción, y aún la misma vida, que se desparramaría hacia las cosas haciéndose su esclava. Piénsese qué sería de la vida animal o vegetal sin ese inmenso poder de selección ante la multitud de cosas en derredor. El animal o la planta va escogiendo e incorporando los elementos necesarios, pasando indiferente ante los demás. Aún en el reino mineral la energía química no actúa igualmente sobre cualquier elemento.

La verdad y el bien —como cualquier otro objeto formal— son razones simples y sencillas, que unifican las cosas en su relación con el hombre. Pero todavía se da multiplicidad de objetos, que realizan esas razones, y actos por los que la facultad los alcanza (64). El hábito es como una nueva especialización dentro de esa multiplicidad. Desde lo más íntimo de la facultad misma la inclina, no ya sólo a reazar sus actos con más intensidad y prontitud, sino a determinados

---

(63) Cf. *In III Sent.*, d. 33, qu. 1, a. 1, qu. 1, sol.

(64) *Potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit* (I-II, 54, 1 ad 2).

actos y objetos (65). De tal manera, que la habilidad que se adquiere en un mundo determinado de objetos no sirve para los demás.

Es preciso, sin embargo, repetir una vez más que toda esa determinación a los actos y a los objetos es una consecuencia del hábito; no es su misión directa. Primariamente el hábito dispone la naturaleza en sí misma; consecuentemente la prepara en orden a la acción. Supone, por consiguiente, una verdadera modificación de la naturaleza por la que es adaptada y conmensurada al objeto. Y no sólo una modificación pasajera, que dura mientras el objeto está presente, sino estable. El hábito se diferencia de la acción espiritual. Esta, por reducirse a cualidad, modifica también la sustancia, pero no como naturaleza, ni de una manera permanente.

## 2) *La connaturalidad de los objetos.*

Las cosas, en cuanto objetos de las potencias y de los hábitos, vienen a formar parte de nuestro ser accidental o habituado. Puesto que el objeto especifica, podemos decir que es la forma de lo especificado (66). De ahí la íntima unión que ya se da entre las potencias y los respectivos objetos, pero que el hábito viene a hacer más estrecha y permanente al producirse las disposiciones que requiere esa forma. Disposiciones que no pasan con el acto, sino que permanecen haciendo así más fácil la operación sucesiva. Más fácil y más perfecta.

Decíamos antes que la principal tarea del hábito se refería a las potencias, a las que no sólo dispone en sí mismas y como partes de un sujeto, sino también en orden a las cosas exteriores. Vemos que la operación habitual es perfecta, ordenada. Concluimos que se ha producido también una ordenación en sus principios (67). Así, pues, cuando el hábito se instala en una facultad, la perfecciona y orienta con más fuerza a su objeto, y arrastra en esta inclinación a todas las

(65) Cf. I-II, 54, 1.

(66) Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem (I-II, 18, 2 ad 2).

(67) Modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentia animae ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra (I-II, 55, 2 ad 1).

demás facultades, produciendo una colaboración total y asociando en beneficio propio las fuerzas más o menos dispersas que laten en nuestro ser.

De esta forma, nuestras facultades adquieren una especial configuración con sus objetos, que ya no son algo extraño, alcanzado en actos pasajeros, sino que se hacen parte y prolongación del propio sujeto. Esta intimidad y familiaridad con los objetos es el efecto propio del hábito en cuanto supone ejercicio y costumbre. No todo hábito se produce por la repetición de actos, o, en otras palabras, no todo hábito es efecto de la costumbre; pero todo hábito, sea cual sea su origen, se ordena a producir esa costumbre. "Habitudo finis est assuefactio", decía Cayetano (68).

Los objetos son así la explicación última de la disposición habitual. Esta es conveniente o inconveniente a la naturaleza según caiga dentro de sus inclinaciones o vaya contra ellas. Pero las inclinaciones de la naturaleza creada se refieren a los objetos que la enriquecen. Por consiguiente, es propio de los hábitos referir y acomodar su sujeto a los objetos, produciéndose así la connaturalidad.

JESUS GARCIA ALVAREZ, O. P.

---

(68) *In* I-II, 50, 3.