

HÁBITOS, VIRTUDES, COSTUMBRES Y MANÍAS

Juan Fernando Sellés*

INTRODUCCIÓN

De ordinario, en nuestros días, el vocablo *hábito* suele entenderse como sinónimo de *costumbre*, es decir, algo así como un comportamiento adquirido a raíz de una repetición de acciones. Según esta concepción se suele discernir entre comportamientos estereotipados más corteses que serían fruto de ciertas convicciones sociales que parecen buenas, a las que se suele designar como *buenas costumbres*, y otros comportamientos peculiares, ajenos a lo establecido socialmente por convención, un tanto enrarecidos, a los que se suele designar como *manías*. De este modo, comportamientos como el de llevar peluca empolvada en el s. XVIII, sombrero en la década de los 30 en nuestro siglo, o visera (*cachucha* en colombiano) en las aulas de la universidad en nuestros días, serían conceptualizados como determinados "hábitos" o "costumbres" de ciertos grupos de una época. Otros, como vestir o comer exóticamente, por ejemplo, pasarían posiblemente como "manías". Todos estos comportamientos tienen en común que son perfectamente aleatorios y, por ello, sustituibles por otros. Que nada dicen acerca del mejoramiento intrínseco de la persona humana que los ejercita es algo obvio, y también algo común a todos ellos. Por eso, es muy difícil discriminar, entre ellos, cuales son mejores que otros, relegando de ordinario este balance a la ley del gusto personal.

Pues bien, en el presente escrito se intentará mostrar que nada de eso es un *hábito*, tomado en

sentido estricto. Consecuentemente, que en nuestros días, y en esto tenemos una deuda con la modernidad, más grande de lo que parece, se desconoce profundamente qué sea un hábito. Pero como el trabajo debe ser constructivo, habrá que intentar penetrar, en pocas páginas, en la índole de los hábitos, y en la distinción de ellos con el resto de realidades con las que se les suele confundir: *posesiones físicas*, *disposiciones*, *costumbres*, *manías*, etc. Nos podríamos ocupar con toda legitimidad de estos otros asuntos, ropajes culturales, a los que se les confunde con los hábitos, pero se prefiere centrar la atención en los hábitos y no en esas manifestaciones extrínsecas, sencillamente porque estamos ante un asunto superior con el que nos jugamos mucho más que nuestra imagen estética.

Para evitar equívocos terminológicos, se entiende por hábito, en el presente texto, *una perfección intrínseca de las potencias humanas susceptibles de un crecimiento irrestricto*. Esas potencias, como se verá, sólo pueden ser dos: la *razón* y la *voluntad*. A la mejoría interna de la inteligencia como tal, los clásicos la llaman simplemente *hábito*; a la de la voluntad, *virtud*. Si los clásicos no se equivocan en este punto, y logramos descubrir de modo obvio que eso es así, notaremos que se trata de una realidad humana que no es convencional. Más aún, que el crecimiento de esas potencias no puede ser arbitrario, aleatorio o relegado a la ley del gusto, sino sólo en una dirección: según la naturaleza de las mismas y en orden a su fin. Ahora bien, previamente al

* Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra, España. Profesor de la Universidad de La Sabana.

estudio de estas realidades, es pertinente detenerse en un breve recorrido histórico del tema.

GENESIS CLASICA Y DESARROLLO MEDIEVAL

Al parecer, es a Sócrates al primero que le debemos el descubrimiento de la virtud¹. Platón dio un buen repertorio de virtudes, que intentó estudiar pacientemente². Es a Aristóteles, sin embargo, al que le debemos, por una parte, la distinción entre el hábito intelectual y el poseer categorial³, según la cual, se dice, por ejemplo, que uno posee un anillo, un ves-

tido, etc. El hábito como categoría es todo lo referente al ámbito del *tener*, es decir, a la *posesión* material o física. También le debemos a él la primera exposición acerca de la índole del *hábito intelectual* como disposición según la cual se alcanza la verdad⁴. Se encuentra asimismo en sus escritos un estudio riguroso de la *virtud* como un hábito o *modo de ser*⁵. Tampoco relegó Aristóteles al fondo del tintero la distinción entre hábitos y virtudes⁶. Separó también los hábitos intelectuales de los que no lo son⁷. Se le debe, a su vez, la clasificación de los hábitos intelectuales, clásica por otra parte⁸. Y, por último, la multiplicidad de virtudes que adjunta a la voluntad⁹.

¹ Es manifiesto en el *Menón*, diálogo de transición de Platón, que Sócrates busca la índole de la virtud (*αρετη*), pero el tema al final del diálogo queda abierto: "antes de investigar de qué manera llega a los hombres la virtud, intentemos primero investigar qué es la virtud en sí misma. Pero ahora es hora de que yo me vaya...", trad. Ruiz de Elvira, A., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970 (100 a). Es claro en el *Gorgias*, diálogo del mismo periodo del citado autor, que da con ella. Recuérdese al respecto el pasaje en el que Sócrates afirma que "el mayor mal es cometer injusticia" (469 b), puesto que si uno la comete se convierte en un injusto, es decir, se perjudica a sí mismo por dentro. En cambio, si la padece, aunque sufra daño, no se vuelve uno injusto. Muchos diálogos Platón llevan por subtítulo alguna virtud en particular, y Las Leyes, una obra de la vejez, es un escrito para educar en la virtud.

² La virtud rectora para Platón es, como es sabido, la prudencia (*φρονησις*), a la que siguen la justicia (*δικαιοσυνη*), la fortaleza (*ανδρεια*) y la templanza (*σοφροσυνη*). La prudencia no es explícitamente distinta para Platón de la sabiduría (*σοφια*), ya que entiende por aquella cierta sabiduría práctica. Cfr. por ejemplo, *República*, l. IV, 427 e, 429 a, 433 b-c.

³ A esta categoría, la última que describe Aristóteles de los nueve accidentes, la llama tener o poseer (*εχειν*). Cfr. *Categorías*, c. XV, Buenos Aires : Aguilar, 1962. p. 103.

⁴ Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. I, c. II, (BK 1139 b 12-13). Se cita, tanto esta ética como la de Eudemo, por la Ed. de Madrid: Gredos, 1985.

⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. II, c. 5 y 6. (BK 1105 b-1107a). En uno de esos pasajes escribe: "la virtud es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente", *Ibidem*, l. II, c. 6, (BK 1106 b 36-39).

⁶ En la *Ética a Nicómaco* distingue entre los hábitos de la razón y las virtudes de la voluntad: «Existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética», l. II, c. I, (BK 1103 a 15). «Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran éticas y otras intelectuales», *Ibidem*, l. VI, c.1, (BK 1139 a 1).

⁷ "Puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional y ntelectuales -cuya obra es la verdad, tanto acerca de su naturaleza como de su génesis-, mientras que las de la parte irracional poseen un deseo -pues si el alma se divide en partes, no cualquier parte posee un deseo", *Moral a Eudemo*, l. II, c. V, (BK, 1221 b 28-34).

⁸ Distinguía Aristóteles tres hábitos entre los de la razón teórica: hábito de ciencia (*επιστημη*), hábito de los primeros principios (*νοvs*), que algunos traducen por intuición o intelecto, y hábito de sabiduría (*σοφια*). El intelecto estaba ya presente en los escritos de Platón y él lo llamaba «el ojo del alma» (*η τες ψυχης οφης*), cfr., *República*,.519 b. Este, para Aristóteles es lo más divino que hay en nosotros (*θειστατον*), cfr. *Ética a Nicómaco*, l. X, c. 7, (BK 1177 a 17), al que él llama hábito de los primeros principios (*λειτεται των ειναι των αρχων*). Por otra parte, dividió en dos los hábitos de la razón práctica: el de prudencia (*φρονησις*) y el de arte (*τεχνη*). Los pasajes del filósofo en los que desarrolla los hábitos son: a) Para el hábito de ciencia: *Ética a Nicómaco*, VI, II, V; *Analíticos*, I, II; *Metafísica* I, I. b) Para el intelecto de los principios: *Ética a Nicómaco*, VI, V. c) Para el hábito de sabiduría: *Ética a Nicómaco*: VI, V y X; *Metafísica* I, I. d) Para el hábito de prudencia: *Ética a Nicómaco*, VI, III y XI; *Metafísica* I, I. e) Para el hábito de arte: *Ética a Nicómaco*, VI; *Metafísica*, I, I. Como bibliografía sobre el presente tema puede consultarse Gómez Robledo, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*: México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1957.

⁹ Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. IV, V, VII, VIII y IX; *Ética a Eudemo*, l. III y IV.

El tema de la virtud fue central en los *estoicos*¹⁰, en quienes la influencia platónica en cuanto a la concepción y clasificación de las mismas es neta. Otros autores, como Plotino, Porfirio y Jámblico, distinguían durante la Edad Media entre diversos tipos de virtudes¹¹.

Indudablemente, la *patrística* ofrece valiosas observaciones al respecto, como el aserto agustiniano que describe el hábito como aquello por lo que el que obra lo hace cuando es necesario¹², es decir, cuando lo requiere, es oportuno, o también, cuando quiere; aserto éste citado de diversas maneras por autores de la talla de Alberto Magno¹³. La virtud fue descrita por San Agustín como "orden del amor"¹⁴, porque el amor es la virtud más alta y como el alma de todas las demás. A él se debe la distinción entre virtudes adquiridas e infusas, en la que posteriormente reparará Tomás de Aquino.

El ingente desarrollo del estudio de los hábitos se debe en la Edad Media a la recuperación de

Aristóteles. A lo largo de este período, especialmente en el siglo XII, hay varios autores que estudian la naturaleza de los hábitos, como Hugo de S. Víctor, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers, Abelardo, Simón de Tournai, Alain de Lille, Etienne Langton, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, etc¹⁵.

Ya en el XIII, los hábitos son estudiados pacientemente por autores de la talla de Alejandro de Hales, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Sto Tomás de Aquino, Escoto, Ockham, etc. Seguramente es Tomás de Aquino el que más estudió detenida y ampliamente el tema. La influencia de Aristóteles en sus escritos es neta, como él mismo declara: "el hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De Anima*"¹⁶. Esta referencia a Aristóteles le llega a Tomás de Aquino a través del Comentador, es decir, Averroes, al que cita en innumerables ocasiones¹⁷. También encontró en San Agustín algo similar: "el hábito es aquello por lo que el que obra lo hace cuando se presenta la ocasión"¹⁸. Aunque

¹⁰ Baste recordar la frase de Séneca al respecto: «la virtud es lo valioso en sí mismo», *Ad Aebutum liberalem de Beneficiis*, 4, 1, citado por Fraile-Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, Madrid: B.A.C., 1976. vol. I, p. 667.

¹¹ Plotino estableció unas distinciones curiosas entre lo que él llamó virtudes civiles y virtudes purificadoras, entre virtudes intelectuales y no intelectuales. Cfr. *Enéadas*, l. III, VI, 2. Porfirio distinguió cuatro clases: civiles, catárticas, contemplativas y paradigmáticas. Jámblico añadió a las de orfirio las hieráticas, que serían las más altas. Cfr.: Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, vol. IV, p. 3705. Proclo son éstas las que enumera éstas: físicas, éticas, políticas, catárticas, dianoéticas, teoréticas, telúricas, hieráticas y paradigmáticas. Macrobio, que sigue a Plotino, distingue entre políticas, purgatorias, del alma purificada y las ejemplares. Cfr. Fraile-Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, Madrid, ed. Católica, vol. IIa, 1976, pp. 765/780.

¹² "Ipse est habitus quod aliquid agitur, cum opus est; cum autem non agitur, potest agi, sed non est opus", *De bono coniugali*, c. 21, post inít.

¹³ Para este autor el hábito es aquello por lo que uno obra cuando es oportuno, "quo qui agit, cum tempus affuerit", *De Divinis Nomínibus*, 418, 34, en *Opera Omnia*, Monasterii Wesfallorum in aedibus Aschendorff, vol. XXXVII, (10a ed.), 1972. En otro lugar añade que el hábito es aquello por lo que uno obra cuando quiere, "quo quis aliquid agit, quando volverit", *De Anima*, 99, 4-6; cfr. *asimismo*: *Super Etica I*, 75 cap. 9; vol. 7, pp. 68-69.

¹⁴ *De Civitate Dei*, l. XV, c. 22, Madrid, B.A.C., 1975, p. 175.

¹⁵ Cfr.: Lottin, O., "Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XVIII (1929), pp. 369-407.

¹⁶ QDM. 16.11.ra4. Otras referencias sobre lo mismo se encuentran en: QDV.1.12.ra15; RIL.n3. 13.vs 8; ST2. 58.1.co; ST4. 11.5.ra2. En la alusión a las obras de Tomás de Aquino se sigue la nomenclatura abreviada del *Index Thomisticus*, elaborado por el equipo que dirigió Busa, R., en colaboración con IBM.

¹⁷ Cfr. 3SN. 23.1.1.sc1; 34.3.1c.sc1; SCG. 2.60.nr12; QDM. 6co; 16.8; 16.11.ra4; CTC. 3.6.nr4; 7. 3.nr15; ST2.50.5.co; 51.pr.7; 78.2.co; 107. 1.co; ST3.137.4.ra1; ST4.11.5.ra2; RIL. 3.13.8.

¹⁸ "Augustinus dicit in libro de bono coniugali: habitus est quo quis agit cum tempus affuerit", 3SN 23.1.1.1.sc1.

se nota asimismo la presencia de Alejandro de Hales¹⁹ en la doctrina tomista, es innegable que la mayor influencia la ejerció en este punto su maestro Alberto Magno²⁰, precisamente por los comentarios de éste a la *Ética* de Aristóteles, aunque el estudio de los hábitos está también presente en otros escritos de ese autor. Como se aludirá reiteradamente al Doctor de Aquino, baste mencionar ahora que éste describe al hábito como "una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación"²¹. Por lo demás, el cúmulo de referencias suyas tanto a los hábitos intelectuales como a las virtudes de la voluntad es ingente, y sigue bastante, en ambos tipos, a la enumeración y la clasificación que el Filósofo²² establece en la *Ética a Nicómaco*²³.

El legado aristotélico-tomista en este punto, mirado detenidamente, es tan ingente como olvidado. Sin embargo, quedan en el aire, para los pocos que han reparado en él, algunos puntos cruciales por dilu-

cidar, entre ellos, los siguientes: a) Si el hábito es una especie de *cualidad*, accidente que sirve para describir la realidad física, ¿cómo es posible que describa lo que no es físico, puesto que ni la razón ni la voluntad lo son? b) Es claro, en ese legado, que las dos potencias superiores mejoran, crecen, con la adquisición de hábitos y virtudes respectivamente, pero ¿quién es el que las mejora, puesto que ellas son potencias y, en consecuencia, de entrada nada pueden dar de sí? c) ¿Por qué una pluralidad de hábitos o de virtudes si la facultad, en cada caso, es única? d) ¿Cómo conocemos los hábitos y las virtudes? e) ¿Qué beneficio tiene para la persona humana poseerlos? f) ¿Todos los hábitos o virtudes son adquiridos? g) Y en caso contrario, ¿los naturales son susceptibles de crecimiento? h) Caben hábitos en las potencias sin soporte orgánico, pero ¿caben en las que están dotadas de él?, i) Si son tan importantes los hábitos, ¿cómo adquirirlos?, etc. Indudablemente, las cuestiones aludidas son de gran interés, y hoy, seguramente, de solución nada pacífica. Evidentemente, por razones de espacio, no pode-

¹⁹ Obsérvense, por ejemplo, estas tesis: el hábito es mejor que el acto, *Summa Theologica*, Grottaferrata, Roma, ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1924, vol. III, 597 b; regula a la potencia, *Ibidem*, IV, 1021 ab; que las virtudes intelectuales son escasas en comparación con las morales, *Ibidem*, IV, 1071 a-b; que estas últimas no pueden formarse con un sólo acto, *Ibidem*, III, 4 b, etc.

²⁰ A modo de resumen conviene reseñar los puntos fundamentales sobre los hábitos en los escritos de Alberto Magno, que recogerá su mejor discípulo, Tomás de Aquino: difiere de la operación, cfr. *Super Ethica*, 47, 75, en *Opera Omnia*, ed. cit.; es mejor que ella, *Ibidem*, 47, 60; se distinguen, como las potencias, por sus objetos, por el fin, *Ibidem*, 90, 73; cfr. asimismo: *De Divinis Nominibus*, 245, 61; permanecen en el operante, *Super Ethica*, 106, 11 y ss, y lo perfeccionan, *Ibidem*, 116, 58; 131, 70, entendiendo explícitamente que a quien perfeccionan es a la potencia, *Super Ethica*, 307, 53-56; son cualidades, *Ibidem*, 108, 18, y por tanto formas, *Ibidem*, 77, 89, es decir, con las potencias pasivas de la misma, *Ibidem*, 308, 11; 115, 69; y respecto de ella el hábito es principio, *Ibidem*, 365, 4; se generan por uno o varios actos, *Ibidem*, 325, 15-36. *De Divinis Nominibus*, 210, 46, y se distinguen de las clases de las virtudes morales, *Super Ethica*, 90, 64 ss; 87, 54; 509, 53-61; 284, 79, 393, 1; el deleite o la tristeza es la señal de que se ha generado o no el hábito, *Ibidem*, 96, 62; 101, 15 ss; 709, 64; pero está claro que esas se generan, puesto que no están de entrada en la naturaleza, *Ibidem*, 250, 32; 93, 58; también las intelectuales son virtudes: *Ibidem*, 122, 68; 115, 53; 116, 3; pueden aumentar, *Ibidem*, 250, 32; 93, 58. Por último hay que subrayar el énfasis con el que mantiene que las virtudes intelectuales son superiores a las morales, *Ibidem*, 90, 33; 395, 6; 396, 14; 396, 18; 396, 28; 764, 28, por diversas razones: la felicidad, la dependencia, etc.

²¹ ST2.49.2.ra3.

²² Como es sabido Tomás de Aquino se refiere a Aristóteles con el calificativo de «el Filósofo», porque lo considera en más que a otros autores filosóficos.

²³ «Las virtudes intelectuales son cinco en número, con las cuales el alma siempre dice la verdad o afirmando o negando: a saber arte, ciencia, prudencia, sabiduría y el intelecto», CPA. 1.44. n11. En la razón especulativa pone tres: el hábito de ciencia, el de los principios y el de sabiduría. En la razón práctica son dos los que anota: el hábito de la prudencia y el de arte. La diferencia entre los hábitos teóricos y los prácticos estriba, para Tomás de Aquino, en que «la sabiduría, la ciencia y el intelecto implican la rectitud del conocer acerca de las cosas necesarias, el arte y la prudencia implican la rectitud de la razón acerca de lo contingente». Y entre ellos la diferencia estriba en esto: por una parte, en los especulativos, en que «el intelecto es el hábito de los primeros principios de la demostración. La ciencia lo es de las conclusiones por las causas inferiores. La sabiduría, en cambio, considera las primeras causas». Por otra, en los prácticos, anota que «la prudencia dirige en las acciones que no pasan a materia exterior, sino que son perfecciones del que obra. El arte, en cambio, dirige en las cosas que se hacen, que pasan a materia exterior», CMP. 1.1.n34.

mos abordar todas ellas aquí. Pero sí podemos centrar la atención en una de ellas: la índole de los hábitos. Ahora bien, previamente es oportuno reparar en la ocusión al respecto, acaecida en la filosofía moderna y contemporánea.

EL ECLIPSE MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

Sobre el estudio de los hábitos se ha producido históricamente una curiosa y lamentable pérdida. Es verdad que la especulación de la filosofía griega se ceñía más a los hábitos intelectuales que a los de la voluntad, hecho que Tomás de Aquino denunció²⁴. Con el surgir del cristianismo, en cambio, creció el interés por la voluntad, porque Dios no sólo es conocer sino también es amor, pero tras Tomás de Aquino este estudio filosófico, de primera línea por cierto, se

polarizó casi exclusivamente en la investigación de los hábitos voluntarios, y ello, por lo que respecta, salvo raras excepciones, a la filosofía de vertiente tomista²⁵, puesto que la edad moderna ha dado buena muestra del oscurecimiento de este estudio en ambos campos, ya sean hábitos intelectuales o voluntarios, denuncia ésta de reciente redacción²⁶.

En el Renacimiento se comienza a comprender la virtud como una fuerza²⁷. El caso de Maquiavelo es representativo, pues ya no se concibe la virtud como una perfección intrínseca sino como cierta fuerza, bastante astuta por cierto, para vencer prácticamente²⁸. El concepto de fuerza, incipiente en Descartes²⁹ se puede encontrar, aunque con notables variantes, en autores tan dispares como Kant³⁰ o Nietzsche. Ese concepto dará lugar al de *espontaneidad*³¹ en autores como Schiller. Ahora bien, la virtud nada tiene que ver ni con

²⁴ «Et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum», QDV. 24.4.ra9.

²⁵ Es cierto que los grandes comentadores tomistas tratan la cuestión, como es el caso de Juan de Sto Tomás: «omnes potentias rationales elicivatas actuum inmanentium, esse capaces habituum, ut intellectus, et voluntas, quia habitus erunt operativi, quia disponunt, et ordinant potentiam ad operandum», *Cursus Theologicus*, q. LIV, dis. XII, ar. II, XXV, Turin, Marietti, 1948-49, vol. 6, p. 262. Pero no menos cierto es que los tomistas modernos, por enfocar el tema desde el orden moral, relegan a un segundo plano u omiten el papel de los hábitos cognoscitivos. Habría que releer estos pasajes de Tomás de Aquino: «verum et bonum sunt aequae nobilia. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus», QDW. 1.7.sc2. «Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu», QDW. 2.ra11. «habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus», ST2.56.3.ra2. «Non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente», ST3.4.2.ra2.

²⁶ Me parece oportuno resaltar en este aspecto este texto del Prof. Polo, L.: «En los planteamientos modernos la noción de hábito está perdida. Triste pérdida que hace a la filosofía tan objetualista, y además, que sean tan frecuentes la conculcación del axioma A (a saber: «el conocimiento es acto») y la apelación a la intuición o a la construcción del principio de conciencia, cuya entraña es el voluntarismo, es decir, una confusión entre dos órdenes de actividad», *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona, Eunsa, vol II, 1985, p. 232.

²⁷ El término «virtud», usado por los clásicos, proviene de la palabra latina vis, fuerza, pero se concibe esa fuerza como enriquecimiento intrínseco, no como poder o capacidad de movimientos extrínsecos.

²⁸ En efecto, Maquiavelo acepta que en política se puede aceptar el medio inmoral para alcanzar un fin bueno. De ese modo, la virtud como perfección interna no importa, o, en todo caso, pasa a ser secundaria, primando la eficacia práctica en la consecución de un objetivo.

²⁹ Una regla de la moral cartesiana propone que se debe tener una resolución firme y constante de llevar adelante todos los dictados de la razón sin dejarse llevar por la pasión o el apetito. «Y es la firmeza -añade- en esa resolución lo que yo pienso que debe tenerse por virtud», *Ouvres de Descartes*, París, Ed. Adam-Tannery, 1897-1913, vol. IV, p. 265. En esa «fuerza de voluntad» se esboza el voluntarismo de Descartes en este punto.

³⁰ Notoriamente, la ética kantiana no es ni una ética de virtudes ni de bienes, sino de normas, y ello porque, en rigor, desconoce la índole de la virtud, la relación de ésta con el bien, al que Kant no da entrada en ética, y el papel central, hegemónico, de la virtud en ética.

³¹ Ninguna novedad supone que Kant o Schiller, entre otros, hablen de espontaneidad, cuando es ése el núcleo de la interpretación de la voluntad que Escoto realiza más de cuatro siglos antes. Por lo demás, el influjo de esa concepción en nuestros días es patente, porque se llega a admitir, como el Doctor Sutil, que la voluntad es libre por esencia, que se desencadena espontáneamente, y que quiere lo que ella desea.

ese concepto de fuerza ni con la espontaneidad, y tanto es así, que éstas son precisamente la imposibilidad de crecimiento intrínseco de la voluntad, es decir, la imposibilidad de la virtud. En efecto, las nociones de fuerza y espontaneidad implican que de entrada la voluntad ya sea perfecta y autónoma, y que va educiendo de sí sus perfecciones. Ahora bien, como es obvio, la voluntad, de entrada, no es menos *tabula rasa* que la inteligencia: ningún querer, nada querido.

La reducción de los hábitos a las *costumbres* es patente en la modernidad. El *empirismo* dio buena cuenta de ello. Esbozemos algunos textos ejemplificadores de autores representativos. Para Locke, "esa potencia o habilidad del hombre de hacer cualquier cosa, cuando ha sido adquirida mediante frecuente ejecución de la misma cosa, es la idea que llamamos hábito"³². ¿Distinción de hábito con costumbre? Ninguna. Para Hume, "todas las inferencias de la experiencia (...) son efectos de la costumbre, no del razonamiento"³³, es decir, identificación clara del hábito con la costumbre.

Maine de Biran, por otra parte, entiende el hábito como un elemento constitutivo del pensamiento, pero su distinción entre *hábitos pasivos* y *activos*³⁴ es suficiente para darnos a entender que este autor desconoce la índole del hábito intelectual, porque sostener que un hábito es pasivo es lo mismo que decir "hierro de madera". En Ravaisson, la afinidad del hábito con la *disposición*, y no sólo apli-

cada al hombre sino a cualquier ser en general, se deja notar: "el hábito es una disposición respecto a un cambio, engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de ese mismo cambio"³⁵. En el fondo, una interpretación común de la modernidad, a saber, que los hábitos del pensar se adquieren, por repetición de actos. No sostuvieron esa tesis los clásicos, para quienes los hábitos de la razón (los teóricos, no los prácticos) se adquieren con un sólo acto si se topa con la evidencia. Chevalier amplía el significado del hábito y lo entiende como una característica propia de toda realidad, también de lo físico. Cuando aplica ese término al hombre, lo entiende como el modo según el cual la voluntad realiza sus intenciones³⁶, es decir, primero dota de hábitos a realidades que jamás serán susceptibles de ellos, y segundo, cuando aplica esa doctrina al hombre, hace girar el hábito sólo en la órbita de la voluntad: dos reduccionismos. En Bergson, el hábito no es más que una especie de depósito hecho por la vida, y no sólo la humana, en el movimiento de su avance creativo; por eso habla de la memoria como de un hábito corporal, como por ejemplo, del andar. Desconoce asimismo, pues, qué sea un hábito intelectual. Con el *pragmatismo* americano, la reducción del hábito a *costumbre* es manifiesta. Para Peirce, el hábito deriva de la experiencia repetida, y todas las cosas tienden a adquirir hábitos³⁷. El naturalismo de Dewey equipara el hábito a instinto (ej., el habituarse del hombre a ir erguido) cuando no a *costumbre*³⁸.

³² *Essay*, II, xxii, 10. Cfr. Ferrater *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, voz «hábito», vol. II, p. 1544.

³³ *Enquiry*, sección V, 1, *Ibidem*, col. 1544. Y en otro lugar: *virtud es «toda acción o cualidad mental que da al espectador el sentimiento placentero de aprobación y al vicio como lo contrario»*. *Investigación sobre los principios de la moral*, Oxford, ed. Selby-Bigge, L. A., 1951, Apéndice 1, 239, p. 289.

³⁴ Cfr. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, París 1941.

³⁵ *De l'habitude*, 1838, ed. Jean Baruzi, 1927 (trad. española *Del hábito*, 1947), p. 23. *Aportes sugerentes, sin embargo, de este autor al respecto son la consideración del hábito como una segunda naturaleza, y entenderlo como el retorno de la libertad a la naturaleza*, *Ibidem*, p. 62.

³⁶ Cfr. *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, 1929.

³⁷ Cfr. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1.409. En otro lugar sostiene que el hábito es efecto de una convicción, con lo cual no se desembara de una visión subjetivista o voluntarista: «la esencia de una convicción es el establecimiento de un hábito; y las distintas convicciones se distinguen por los diferentes modos de acción a que dan lugar», *Ibidem*, 5. 398.

³⁸ ⁴⁷ *Human Nature and Conducts*, p. 75. Tomado de Copleston, F., *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, vol. 8, 1985, pp. 40, 42 y 48.

Para Zubiri, "el hábito es el fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta"³⁹, es decir, algo similar a una *capacidad o potencia* presente en las diversas realidades. Por ello, cuando aplica el vocablo al hombre, lo entiende como *habitud* intelectual, es decir, como la capacidad de la inteligencia de habérselas con las cosas como realidades. Tampoco Funke, en su estudio histórico de este tema, entiende la naturaleza del hábito tal como es, ni tal como se deriva de los estudios de Aristóteles, por poner algún ejemplo que él mismo cita, pues piensa que el Stagirita, por hábito, entiende algo así como una fuerza o una facultad⁴⁰. Salvo raras excepciones, el panorama intelectual de nuestros días en torno al estudio del hábito tampoco es muy alentador⁴¹.

NATURALEZA DE LOS HÁBITOS

El *hábito racional* es el conocimiento del acto racional⁴², lo que hoy en día llamaríamos el "darse cuenta" de nuestros actos cognoscitivos. Pongamos un ejemplo: no es lo mismo el acto de juzgar por medio del cual se conoce que "el escrito es interesante", que aquél otro *acto* por el cual me doy cuen-

ta de que juzgo. El segundo conoce el acto, no "lo interesante del escrito" o cualquier otra realidad. El acto de conocer "lo interesante del escrito" no es "lo interesante del escrito", que es el *objeto* conocido. Pero el acto de conocer por el que conozco que con un acto conozco "lo interesante del escrito", no es el primer acto, sino otro referido a aquél, pues ese acto que conoce el *objeto* también se conoce. El conocer el acto, sin embargo, no es posterior al ejercicio del acto, sino a la vez y, además, condición de posibilidad del mismo. Se conoce la operación cuando se ejerce. Pero como la operación no es *autointencional*, ya que se agota conociendo su *objeto* propio, en este caso "lo interesante del escrito" se conoce a la vez - *simul*- que se ejerce dicho acto⁴³, pero con otro acto que es más acto, a saber, un *hábito*.

En cuanto a la *voluntad*, ésta es capaz de hábitos, por una parte, porque es una potencia abierta a querer una u otra cosa en esas cosas que miran al fin, y, por otra, porque tiene una dirección natural al fin: la felicidad. La voluntad es susceptible de hábitos en esas cosas que miran al fin, pero no respecto del fin mismo.

³⁹ ⁴⁸ "El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente*, Año I, 2a época, I (1963), p. 10.

⁴⁰ ⁹ *Gewohnheit*, 1958, citado por Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, vol. II, pp. 1545-6. Ninguna de las características descritas por este autor en torno al estudio histórico del hábito da con la índole del mismo. En efecto, ni en lo que él llama uso sistemático del término ni en lo que denomina uso no sistemático del mismo comparece la verdadera naturaleza del hábito en los autores que menciona: Aristóteles, Quintiliano, Vives, Montaigne, Hume, Condillac, Erdmann, Maine de Biran, Ravaisson, Chevalier, Husserl, etc.

⁴¹ En la excepción referida al hábito debe tenerse en cuenta el pensamiento de Polo, L., manifestado en multiplicidad de libros. Cfr. por ejemplo, *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-1994. En cambio, otros autores neotomistas siguen encuadrando el hábito dentro de la categoría cualidad. Cfr. Roland-Gosselin, M. D., *L'habitude*, 1920; Turiel, B., *El hábito-cualidad*, 1961. En cuanto a la virtud, el tema fue recuperado, entre otros por Pieper, J., cfr. *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976. Y hoy es conocido, entre otros, por Mac Intyre, A., cfr. *After Virtue*, 2a ed., Notre Dame, Univ., of Notre Dame Press, 1984; *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.

⁴² El hábito al conocer al acto conoce la unión entre acto y objeto, o con palabras de POLO, L., «La intelección de tal conjunción (la del entender con lo entendido) no es un acto, sino una refexión de carácter habitual», en "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), p. 126, nota 14.

⁴³ A ello se refiere HAYA, F. en el siguiente texto: «la iluminación de la operación no es posterior a la operación misma, porque la actividad del intelecto agente es la actualidad última de toda operación cognoscitiva. Es decir: la operación sólo es emitida por el entendimiento posible en tanto que iluminada por el agente. O más claro aún: el entendimiento posible conoce el objeto mediante la operación, porque conoce su operación mediante el hábito, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 283. También Polo, L., se refiere a esta simultaneidad entre acto y hábito de este modo: «No se procede a comenzar (acto), sino que se comienza retrayéndose (hábito); al pasar al acto retrayéndose, se forma el objeto, y no antes», *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 300.

En cuanto a la naturaleza de los hábitos, es clásico sostener que son "cualidades"⁴⁴. Algunos autores, tras distinguir varias especies de *cualidades*, encuadran los hábitos en la primera de ellas, precisamente llamada así: *hábito*⁴⁵, puesto que son determinaciones del sujeto en orden a la naturaleza. Ahora bien, si los hábitos son de las potencias (*entendimiento* y *voluntad*) y éstas forman parte de la *esencia* humana, el clásico encuadramiento del hábito dentro de la categoría física de la *cualidad* nos denuncia una laguna, a saber, que no se puede encuadrar en lo físico lo que no lo es⁴⁶. En efecto, los hábitos no son *sustancia* ninguna, pues no pertenecen al compuesto hilemórfico, pero tampoco son ninguno de los *accidentes*, a menos que se quiera admitir que la *esencia* humana es un accidente, pues son los hábitos los que actualizan la *esencia* humana a la que estaban abiertas naturalmente las potencias espirituales. Entonces, si no son accidentes de la realidad física, ¿qué son? Manifestaciones del *acto de ser* del hombre en la *esencia* humana. En consecuencia, tampoco el *ser* de la persona humana es nada físico.

GÉNESIS DEL HÁBITO

Ningún *hábito racional* puede ser efecto de una *operación* cognoscitiva, porque es más *acto* que ésta, y ningún efecto es superior a su causa (otro tanto cabe referir de la virtud). Más *acto*, referido al conocimiento, significa más luz, más conocimiento. De ahí que las tesis acerca de que los hábitos racionales operen una presunta "inconsciencia" en la razón es falsa sin más. Tomás de Aquino mantenía que el poder por el que de un acto se generan los hábitos no lo tiene dicho acto u operación por propia virtud, sino por la virtud del principio activo del que estos actos provienen⁴⁷. Ese principio es, sin lugar a dudas, más *acto*, más cognoscitivo, por tanto, que las operaciones y los hábitos. ¿Cuál es el principio activo? El acto proviene, en terminología aristotélica, del *intelecto agente*⁴⁸, y engendra los hábitos en el *entendimiento posible*, es decir, en la razón o inteligencia.

Se puede decir, por tanto, que el hábito es, en orden de importancia, anterior a la operación, porque es un acto más perfecto que ella. El orden de prioridad,

⁴⁴ Cfr: Tomás de Aquino, *ISN.17.2.1.ra5*; *2SN. 24.1.2.ra3*; *3SN. 23.1.co*; *4SN. 4.1.1.ra2*; *QDV. 24.4.co*; *SCG. 1.56.n7*; *1. 92.n5*; *CCM. 1.7.n2*; *QDM. 16.8.ra12*; *ST2.49.1co*; *2.49.co* y *ra3*; *2.49.3.ra1*; *2.50.1.co* y *ra2*; *2.54.1.co*; *2.55.4.co*. Afirma Aristóteles que también «las virtudes no pueden ser sino hábitos o cualidades», *Ética a Nicómaco*, L. II, cap. V.

Entre los autores recientes siguen poniendo al hábito dentro de la categoría de la cualidad está CRUZ, J., "El «haber» categorial", en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, XVII (1984), p. 259 y XIII (1985) pp. 17-18.

⁴⁵ La distinción del predicamento cualidad en cuatro especies distintas proviene también de Aristóteles, cfr. *Categorías* c. 6, nos. 3, 7, 8, 14. El recorrido histórico del tratamiento del hábito como cualidad está ampliamente estudiado, por Ramírez, S., en *Opera Omnia* vol VI, *De habitibus in communi*, q. 49, Madrid, L. Vives, 1973, pp. 31-59. También está extensamente expuesto por este autor el que pertenece al género de la primera especie de cualidad y dentro de ese género se distingue específicamente de la disposición. Cfr. *Ibidem*, pp. 60-94. La razón que da es que ni es sustancia ni pertenece a ninguno de los otros accidentes, pero sí a éste.

⁴⁶ La inmaterialidad, la espiritualidad, por tanto, de esas dos potencias humanas (*entendimiento* y *voluntad*) se demuestra a través de la inmaterialidad de sus actos, y la de estos, a través de sus objetos. Basta pensar en la nada para darse cuenta de que ese objeto pensado no es material. Ahora bien, el acto que puede pensar lo que no es material debe ser de las mismas características. En consecuencia, la facultad donde inhiere ese acto debe ser de la misma índole. Una ventaja deducida de esta argumentación: si demostramos la espiritualidad de las dos potencias, demostramos también la del alma, donde ellas radican, y en consecuencia, su inmortalidad.

⁴⁷ «El acto que precede al hábito, en cuanto procedente del principio activo, proviene de un principio más perfecto que el hábito engendrado», *ST2. 51.2.ra3*.

⁴⁸ Según ello se evita el proceso al infinito poniendo a un acto (o un hábito) como supuesta condición de posibilidad de otro acto (o hábito), y así sucesivamente. A la par, se encuadra el intelecto agente -que de ese modo deja de ser una mera pieza teórica explicativa de la abstracción, como lo es para muchos- en el núcleo de la persona humana, como intenté demostrar en mi ponencia "El lugar del intelecto agente en la antropología de Tomás de Aquino", en Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Barcelona- Vic, abril, 1993.

no sólo en importancia sino también temporal, lo tiene el entendimiento agente como acto. Si los hábitos racionales son adquiridos, hay que mantener que hay un momento en que empiezan a existir en la razón, precisamente al adecuarse ésta a lo real, lo cual requiere de la experiencia y, en consecuencia, de la madurez de las facultades sensibles. Ahora bien, los hábitos no nacen ni de la experiencia ni de la razón, porque nadie da lo que no tiene, sino merced al entendimiento agente, que de entrada es acto, y *es dar*.

La *virtud de la voluntad* se origina, en parte semejante y en parte diferente al hábito cognoscitivo. En parte semejante, porque tampoco son los actos de esa potencia los que tienen la suficiente capacidad de fraguar las virtudes. Ahora bien, como la voluntad carece de algo similar a lo que se podría llamar una *voluntad agente*, es la misma *persona* la que refuerza el querer de la voluntad para que ésta quiera. En efecto, nadie quiere (voluntad) si no quiere querer (persona). En parte distinta, porque las virtudes de la voluntad se forman, merced al apoyo de la persona, a base de repetición de actos. ¿Por qué? Porque así como el entendimiento topa con la evidencia, la voluntad jamás en la presente situación topa con la felicidad completa que la satura, de modo que no se pueda volver atrás, decaer en su querer. Todavía otra distinción: así como caben muchos temas reales o mentales a estudio, y en cada uno de ellos se forman hábitos distintos, plurales, en la razón, insisto, si se topa con lo evidente de cada uno de esos ámbitos, en la voluntad no sucede así, porque, en rigor, todo lo que ella puede

querer está encaminado a su único fin, la felicidad, y, por tanto, en el fondo, sólo cabe una virtud en la medida en que se acerque a él. En efecto, las virtudes son como vasos comunicantes, "porque como las virtudes están conexas, todas comienzan a existir en el alma *simul*"⁴⁹. Si se mejora en una, se mejora en todas las demás. Si se adquiere, en cambio, un vicio, mengua toda la capacidad de querer.

PERFECCIÓN INTRÍNSECA DE LA FACULTAD

Por otra parte, los hábitos no sólo dicen relación a los actos, sino fundamentalmente a la potencia o facultad⁵⁰. Son 'medio' entre la potencia y el acto⁵¹. ¿Qué clase de relación tienen con ella? De *perfección*: "el hábito es perfección de la potencia"⁵². Es una perfección intrínseca, entitativa de la propia facultad. El hábito permite el crecimiento de las posibilidades de la facultad. La vuelve más capaz, abierta a más cosas, y por tanto más libre. La perfecciona sacándola de su indeterminación⁵³. Es la misma potencia la que crece.

Afirma Tomás de Aquino, en un pasaje de su comentario al *De Anima*, que "antes de que tuviera el hábito de ciencia, que es el acto primero, no podía operar cuando *quisiera*; pero cuando ya tiene el hábito de ciencia, que es el acto primero, puede, cuando *quiera*, proceder al acto segundo que es la operación"⁵⁴, es decir, cuando la inteligencia ha adquirido hábitos (en este caso el de ciencia), entonces es cuan-

⁴⁹ ST4. 85.6.co.

⁵⁰ «*Habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem*», ST2. 54.2.co; cfr. *asimismo* ST2. 54.1.co.

⁵¹ «*Habitus medio modo se habet inter potentiam et actum*», ST2.71.3.sc/3; «*habitus medius est inter potentiam et actum*», 4SN. 14.1.3b.co/2; «*habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum*», ST1.87.2.co/1; «*medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus*», ST4. 11.5.co/9 Cfr. también: QDV. 8.14co/151; QDA. 15.ra17/9; CDA. 18.ra5/15; CMR 2. nr6/21; ST1.79.6.ra3; ST2. 50.4.ra2/4. Con ello se contrapone a la tesis de Avicena. Cfr. Ramírez, Op. Cit., p. 245 (no 253).

⁵² QDW. 1.2.co/20. Podemos también añadir que si el hábito «es mucho más cercano a la potencia que al acto» (QDV. 10.9.ra5), perfecciona directamente, y en primer lugar, a ésta. Cfr.: ST2. 62.2.ra1; 64.4.ra2, y es precisamente la perfección de la potencia lo que en primer lugar se desprende de la razón de virtud. Cfr: ST2.56.1.co.

⁵³ Cfr: QDW. 1.3co/32. Sacarla de su indeterminación significa «especificarla». De ahí deduce Polo, L., que «por especificar la potencia, el hábito es su dimensión esencial. La tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia», *Lo intelectual y lo inteligible*, en «Anuario Filosófico», XV (1982), p. 129.

⁵⁴ CAN. 3.8.nr2/7.

do ésta se abre a la *libertad*, no antes. Sin el hábito el actuar operativamente sería pura espontaneidad, semejante al instinto, pero el hábito ejerce un control sobre las operaciones. A su vez, esa nueva actualización de la facultad por parte del hábito proporciona a ésta mayor perfeccionamiento y capacidad. La capacita para lo que antes no lo estaba. Ello significa que la abre a la libertad, de tal modo que puede definirse el hábito en términos de libertad, tal como lo hacen San Agustín y Averroes, y que recoge Santo Tomás⁵⁵. Polo concluye que "si la facultad no tiene hábitos, no es libre"⁵⁶. Si la libertad no es una mera propiedad de la facultad, pues no es un hábito, y enlaza con la inteligencia y con la voluntad de modo directo, la libertad hay que encuadrarla en el núcleo del *ser* humano, es decir, es un radical personal, del *ser* de la persona⁵⁷, pues los hábitos de las facultades forman parte de la *esencia* humana, no de su *acto de ser*⁵⁸.

En la inteligencia, el entendimiento agente, pues, consigue que la facultad pase a actualizarse en forma de hábito, no en forma de acto. Esta actualización es de diversa índole que la actualización de los actos u operaciones, porque los actos se actualizan

cuando iluminan, conocen, poseen *objetos*, mientras que el hábito no versa sobre objetos sino sobre actos. Por eso expone Tomás de Aquino que los hábitos se especifican no directamente por los objetos, sino por los actos: "los hábitos se distinguen por los actos, y los actos por los objetos"⁵⁹. El hábito permite, pues, por la refluencia *-feed-back*, diríamos hoy en lenguaje computacional- sobre la facultad, el perfeccionamiento de ésta, y como consecuencia, la mejoría de la operación⁶⁰.

Decíamos de los hábitos cognoscitivos que suponen una perfección intrínseca para la potencia. La facultad crece en cuanto que tal merced a los hábitos. Éstos añaden una nueva capacidad para la potencia que la incrementa a ella misma. Crecer como potencia implica tener una capacidad de realizar actos u operaciones más altas que las que podía realizar antes del crecimiento. Sin los hábitos, la facultad no podría conseguir eso sencillamente porque es un principio finito, pero por ellos puede desarrollar una operatividad infinita porque no tiene límite en su crecimiento, dado su carácter espiritual, y al no tenerlo, cada vez que crece es más capaz para desarrollar operaciones superiores. Cabría ahora sentar lo mis-

⁵⁵ La referencia a Tomás de Aquino pertenece a: ST2.49. 3.sc.

⁵⁶ Polo, L., *Apuntes de Psicología*, pro manuscrito, p. 119. Este aspecto está desarrollado en otros escritos del mismo autor. Por ejemplo, en un pasaje anota: «los hábitos intelectuales no se agotan en la operación, por cuanto abren lo intelectual a la libertad. No sólo la voluntad es libre; también lo es la inteligencia, aunque no sin hábitos», *Lo intelectual y lo inteligible*, en «Anuario Filosófico», XV (1982), p. 130.

⁵⁷ Cfr. a este respecto mi ponencia "La moderna reducción de la libertad", en XXX Reuniones Filosóficas, Pamplona, U. de Navarra, 1-3 de marzo de 1993.

⁵⁸ Ello implica recuperar la distinción tomista entre *essentia* y *esse* y referirla al hombre. De ese modo los hábitos de las facultades están anivel de *esencia*, mientras que otros asuntos nombrados en el texto como el intelecto agente, la persona y la libertad forman parte del *acto de ser*.

⁵⁹ 4SN. 15.2.1a.ra2/1. Son muchos los textos en que expresa que los hábitos se diversifican, se especifican por los objetos: 2SN. 44.2.1.co; 3SN. 25.2.2.co; 4SN. 14.1.3b.co; 4SN. 16.3.2b.ra2; QDV. 14.7.co; QDW. 2.4.co; CMR. 1.nr6; ST2. 54. 2.sc; 56. 2.co; 62.2.co; 3.24.5.co; 3.17. 6.ra1; 19.5.co; 23.4.co; 47.5.co; 47.11.co; 81.3.co; 99.3.sc; 4.19.2.ra2. Sin embargo es de suponer que en todos esos textos habla en general, pues hay otra serie de ellos en los que explicita que los hábitos se distinguen por los actos y no directamente por los objetos. Cfr: 2SN.25.1.4.ra1; 3SN. 9.2.1.sc2; 9.2.2.co; 23.3.1c.co; 33.1.1a.co; 33.2.1a.co; QDV. 12.1.ra10; 27.5.co; QDW. 1.12.ra5; 5.4.ra6; ST3. 58.1.ra1; ST4.85.2.co. Esta doctrina está, por otra parte, presente en Agustín de Hipona al que él mismo cita: «habitus per actus definiuntur, sicut Augustinus dicit Super Ioan.». Cfr: ST 3.58.1.ra1 y QDV. 12.1.ra10.

⁶⁰ A ello apunta Gómez Cabranes, L., en un escrito aristotélico: «La operación no puede ser nunca lo mismo, aunque sea la misma. Es siempre nueva, en un sentido intensional: es decir, siempre es mejor; si no, no cabe decir que la facultad esté actuando en cuanto perfeccionada por el hábito (virtuoso), siendo éste una «disposición de lo perfecto a lo mejor». Así, pues, el hábito, lejos de conducir a una rutinaria repetición de actos, posibilita, haciendo «nueva» a la facultad, la innovación en sentido estricto», *El poder y lo posible*, Pamplona, Eunsa 1989, p. 302.

mo respecto de los hábitos de la voluntad⁶¹. Respecto de las virtudes, que son perfecciones primeras, se dice que los actos son perfecciones, segundas: "la perfección es doble, a saber, primera, que es la forma o el hábito; y segunda, que es la operación"⁶². De ahí se deriva que la virtud sea más perfecta que el acto, en cuanto que ella es perfección intrínseca de la facultad o *actualización* de la misma⁶³.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La persona humana es susceptible de perfeccionarse intrínsecamente, es decir de crecer en humanidad o, como dirían los clásicos, de incrementar su *esencia*. Ello es posible merced a los *hábitos* y a las *virtudes*, puesto que éstos son el premio inagotable con que cada uno puede dotar a su *naturaleza*, ya que ésta no es un dato fijo y clausurado, sino abierta. En efecto, si bien ser hombre es algo de lo que se parte, no es, sin embargo, algo que no sea susceptible de crecimiento.

¿Qué relevancia concentran los hábitos y virtudes de cara a la *educación*? La importancia nu-

clear para al mejoramiento de la *esencia* humana, asunto que no pueden lograr, ni siquiera rozan, tanto las *disposiciones*, como las *costumbres*, como las *manías*. Educar esencialmente no consiste, por tanto, en dar contenidos racionales ni en adoctrinar en formas de comportamiento, sino en suscitar *hábitos intelectuales* y *virtudes en la voluntad*. Lo otro, si bien es legítimo e incluso meritorio, no pasa de ser accidental, y sí suplanta a lo otro: inhumano.

¿Cabe, no obstante, una forma de educación superior a la que permiten los hábitos y las virtudes, es decir, superior a la *esencia*? Si la *persona*, cada quien, no se reduce a su *esencia*, es decir, si "fulano de tal" no se comprende sólo con decir que es "hombre", sino que es más que eso, entonces cabe educación personal, puesto que también la persona puede crecer como tal, pero no por sí misma. Ya no se trata de un autopremio, porque nadie está en sus manos. En efecto, nadie se ha autoinventado como la persona que se es. Sin embargo, nada impide que pueda crecer como un *quien*, como persona, por Aquel que es capaz de enriquecerla, puesto que de Él depende.

⁶¹ Así es mantenido por algunos autores contemporáneos: es el caso de Schmidt, C.: «El hábito implica un incremento en el poder del entendimiento y de la voluntad, un crecimiento vital de las potencias originariamente imperfectas», "La sabiduría en Santo Tomás", en *Sapientia*, 39 (1984), p. 121. O el caso de Polo, L.: «Para las facultades superiores (voluntad e inteligencia) el hábito es una perfección intrínseca», *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, p. 275. En otros pasajes expone el fundamento por el cual esas facultades son susceptibles de de hábitos, a saber, su naturaleza espiritual: «la inteligencia, por ser facultad inorgánica, es susceptible de ser perfeccionada en cuanto facultad, y por tanto, pasa a un acto que no es una operación. Ese acto cognoscitivo es el hábito», *Op. cit.*, vol. II, p. 221; Cfr *asimismo*: vol. III, p. 4.

⁶² QDM. 1.5.ra5. Válido es, por tanto, el comentario de Haya, F., cuando anota que «el hábito tematizado como acto primero de conocimiento, realiza la conexión de la operación acto segundo con el acto primordial» (acto de ser) *Op. Cit.*, p. 113.

⁶³ En la ST2.71.3.ra1 se lee que «simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia, sed habitus est potior secundum quid». La preeminencia del acto deriva del fin. Como el bien es el fin, el acto que es fin del hábito, se dice más perfecto. Pero si se tiene en cuenta que el «habitus est actus quidam, unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus», ST2.49.3.ra1 (Cfr. también: CAN 2.1.n6), entonces podemos sentir que el hábito es mejor que el acto, pero eso se dice, no porque sea potencia respecto del acto, sino porque es acto respecto de la facultad. Gómez Cabranes. L. anota esta diferencia del hábito respecto del acto: «no es acto como lo es la operación, sino como algo adquirido, habido por la facultad, que queda en ella configurándola intrínsecamente. Es la noción de reserva de acto, en sentido estricto», en *El poder y lo posible*, Pamplona, Eunsa, 1989, p. 300.

ABSTRACT

Habits, virtues, customs and manias

The study of intellectual habit and the virtue of will has its origin in Classical Greece and its development in the Middle Ages. In Modern and Contemporary Philosophy, however, there has been an unfortunate impoverishment in its conception. This paper hopes to thematically revive and expand on the nature of the habit and the virtue of will.

RÉSUMÉ

Les habitudes, les vertus, les coutumes et les manies

L'étude de l'habitude intellectuelle et la vertu de la volonté provient de la Grèce classique et s'est développée au Moyen Age. Néanmoins, dans la philosophie moderne et contemporaine sa conception a souffert un appauvrissement lamentable. L'écrit présent aspire récupérer et approfondir le sens de la nature de l'habitude et de la vertu.