

## **Precisiones en torno al concepto de hábito según su relación con la noción connaturalidad en Tomás de Aquino**

**Sebastián Buzeta Undurraga**  
*Universidad Santo Tomás, Chile*  
*Universidad Gabriela Mistral, Chile*

### **Resumen**

Es común que, desde una perspectiva tomista, al referirse a las virtudes y vicios, ambos sean denominados como hábitos, cuya diferencia estriba en que los primeros son buenos y los segundos, malos. Sin embargo, la noción de hábito, según lo trata el mismo santo Tomás, adquiere un nivel de precisión que exige revisar la susodicha distinción, sobre todo por su vínculo con conceptos tales como: connaturalidad, conveniencia y naturaleza. Por ello, a lo largo de este artículo se intentará precisar el concepto *hábito* en Tomás de Aquino y establecer, por un lado, si efectivamente es completa la distinción dentro de los hábitos operativos entre virtudes y vicios a partir de la noción de hábito y, por otro, comprender bajo qué argumentos santo Tomás estableció este paralelo si eventualmente no era posible.

### **Palabras clave**

Connaturalidad – conveniencia – hábito - privación - naturaleza.

### **Abstract**

It is common, from a Thomistic point of view, referring to the virtues and vices, that both are known as habits, whose difference is that the former are good and the latter are bad. However, the notion of habit, as examined by Thomas himself, acquires a level of accuracy that requires going through the earlier distinction, especially because of its link with concepts such as: connaturality, convenience and nature. Thus, throughout this article I will attempt to define the concept of *habits* of Thomas Aquinas and establish, on one hand, whether the distinction between virtues and vices is effectively complete within operating habits, considering the notion of habit and, on the other hand, to understand on what ground Thomas established this parallel, if eventually it was not possible.

### **Keywords**

Connaturality – convenience – habit - deprivation - nature.

*Recepción de artículo: 13-8-2015*

*Aceptación de artículo: 10-10-2015*

## Introducción. Naturaleza del hábito y connaturalidad

La noción de hábito tiene un doble sentido si se la considera desde su raíz, pues deviene del verbo *habere*, el cual expresa, por un lado, la posesión de algo por parte del hombre o de cualquier otra cosa y, por otro, el modo en que una cosa está determinada en sí misma o respecto de otra<sup>1</sup>. Al respecto, Tomás de Aquino, en su tratado de los hábitos, utiliza este concepto más bien en el segundo modo, puesto que en este sentido corresponde a una *cualidad*. Por eso afirma que:

el hábito es una cualidad, ya que la cualidad importa propiamente un modo de la sustancia (...). Y el modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa nos da la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición<sup>2</sup>.

Desde esta concepción primaria del hábito, en la que es comprendida como una cualidad que mira primera y fundamentalmente a la naturaleza, se comprende como una *disposición estable*<sup>3</sup>, *conveniente* o *inconveniente*<sup>4</sup>. Y de esto se sigue que el bien y el mal sea lo que consideren, ya que lo conveniente es lo bueno y lo inconveniente lo malo<sup>5</sup>, a raíz de que, como dice Aristóteles, en el orden de las operaciones la naturaleza es fin y causa de la operación<sup>6</sup>. Por eso, debe tenerse presente la distinción entre la potencia y el hábito, en cuanto la primera está abierta a opuestos, y sólo por el hábito, es decir, por una perfección adquirida e intrínseca, se puede determinar hacia lo mejor de un modo progresivo<sup>7</sup>. No es el hábito el que realiza el acto, sino la potencia gracias a la impronta dispositiva que le provoca el hábito. Es la potencia la que obtiene esta cualidad que la perfecciona, pues la dispone de un modo singular para la obtención de su objeto propio. Y tanto el objeto como la disposición son lo conveniente según su naturaleza. He ahí por qué el hábito mira primero a la naturaleza, aun teniendo como sujeto a la potencia.

Por esta razón, a veces omitida, no se reduce sólo la consideración del hábito a una disposición buena o mala, sino además como una perfección directa de la naturaleza misma o a través de una facultad que perfecciona la operación, pues no se establece una relación de conveniencia o inconveniencia de la

<sup>1</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.49, a.1, c.

<sup>2</sup> Para un estudio acabado sobre los hábitos, confróntese: Murillo 1998, y Sellés 1998b.

<sup>3</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1970-72, q.20, a.2, c.

<sup>4</sup> “Que esa naturaleza ulteriormente se ordene más o menos directamente a la operación, es algo que queda fuera de la noción de hábito”. García Álvarez 1965, p. 39.

<sup>5</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1970-72, q.20, a.2.

<sup>6</sup> Aristóteles 1995, 199b30.

<sup>7</sup> Sellés 1998a, p. 40.

naturaleza del sujeto, si no dice orden al acto, pues como dice el Aquinate:

el hábito importa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo<sup>8</sup>.

En la medida que el hábito responde a las exigencias de la misma naturaleza al inherir en el alma mediante la potencia (pues lo que hace no es sino adherirse íntimamente hasta confundirse, en cierto modo, con ella), se dice que es conveniente a ésta y, por lo mismo, es bueno; y a la inversa<sup>9</sup>. Así, el hábito penetra hasta lo más íntimo, siendo con ello el sujeto afectado completamente por el hábito, conformándose este como una continuación de la naturaleza. Ahora bien, la indeterminación de las facultades se da en orden tanto a los objetos respectivos como a la operación misma, de lo contrario, no sería posible encontrar operaciones inconvenientes en el hombre. De ahí que se pueda hablar de hábitos buenos y hábitos malos. He aquí la necesidad de hábitos para que el hombre, por medio de la perfección de la potencia, obre conforme a su naturaleza, es decir, de modo conveniente, ya que como dice el Filósofo, en el orden de la operación, la naturaleza es fin.

### **Inaplicabilidad de la noción de hábito en la disposición viciosa**

Ahora bien, ¿es posible aplicar con formalidad la expresión *hábitos malos* siguiendo esta enseñanza de Tomás de Aquino?<sup>10</sup> Si se afirma que existen hábitos malos, siguiendo el pensamiento del Aquinate, se caería en una contradicción. En efecto, si se le intentase aplicar al vicio la noción de hábito, se aseguraría al mismo tiempo que sería propio de la perfección de esta cualidad no perfeccionar a la naturaleza (por medio de la potencia) estableciendo, a la vez, una relación de inconveniencia con ella, pudiendo aún así llamarse

---

<sup>8</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q. 49, a. 3, c.

<sup>9</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1929, d.3, q.4, a.2. El hábito que es una prolongación de la naturaleza y la puede perfeccionar o no de modo estable, a partir de la determinación en las mismas potencias en orden a la operación conveniente o inconveniente, buena o mala.

<sup>10</sup> Es común encontrar entre los tomistas contemporáneos la distinción entre *virtud* y *vicio* como hábitos buenos y malos, correspondientemente. De ahí el apunte al respecto. Si bien en ocasiones santo Tomás habla de malos hábitos, no lo señala formalmente considerando al vicio como hábito, sino sólo por su manera de manifestarse, *a modo de hábito* y desde una perspectiva privativa, en comparación a la perfección propia que provee el hábito de la virtud. Es decir, si bien el hábito del vicio no perfecciona a la potencia, sí genera una disposición habitual, así como el lujurioso se encuentra permanentemente dispuesto a responder a la atracción que le generan los bienes de orden placentero, en este caso, los venéreos.

*buena cualidad*<sup>11</sup> a la disposición generada por el vicio, lo cual evidentemente es contrario a la doctrina del Aquinate.

Se ha dicho que el hábito, si es conveniente a la naturaleza, no lo es sólo porque determina ‘ad unum’ a la potencia, acabando con ello su natural indeterminación, sino porque, como afirma santo Tomás, entendemos que esa conveniencia es total<sup>12</sup>, pues de lo contrario no existe, ya que ‘no es esencial al hábito que mire a la potencia, sino a la naturaleza’<sup>13</sup>.

Por eso, más adelante afirma lo siguiente: ‘el hábito no es terminación de la potencia, sino disposición para el acto como a último término’<sup>14</sup>.

Al mirar primeramente a la naturaleza, el hábito pretende la plenitud del ente por medio del perfeccionamiento de la potencia hacia aquello que solicita la naturaleza, comportándose por ello como acto segundo, y no como acto primero, siendo así un complemento. Si bien las potencias están naturalmente ordenadas a la operación, no lo están en orden a su operación perfecta. En efecto, ‘el hábito, cuyo sujeto es la potencia, no importa orden a la naturaleza, sino a la operación, y, por tanto, es posterior a la potencia’<sup>15</sup>.

Y es que el hábito mira, primera y fundamentalmente a la naturaleza, la cual se comporta como causa eficiente en los entes, informando así al hábito sobre la ruta natural de la potencia para que ésta pueda realizar su operación natural o propia, terminando así con la indeterminación original de la potencia que es sujeto de hábito. Por eso, el Angélico afirma más adelante, en el mismo pasaje que ‘puede decirse que el hábito precede a la potencia como lo completo a lo incompleto’<sup>16</sup>.

De ahí que, por el hábito, las facultades operan de forma determinada y necesaria como se observa en la naturaleza, lo cual hace que obren del mejor

<sup>11</sup> La virtud como *buena cualidad* (de la mente) está tomada de la definición de san Agustín y asumida por santo Tomás. Sin embargo, esta definición es original de Pedro Lombardo, aunque con raigambre agustiniana. Santo Tomás la utiliza sobre todo para designar formalmente a las virtudes infusas y sostenerlas como virtudes perfectamente consideradas. Respecto de su definición convertible con la de la virtud como *buena cualidad*, hay que señalar que, al ser formalmente cualidades los hábitos, se sigue que la definición debe expresar primero el género, *cualidad*, y luego su diferencia específica, *buena*. Confróntese para un estudio más acabado, las introducciones, notas y comentarios de Amado Fernández 1997.

<sup>12</sup> No sólo perfeccionando a la potencia determinándola, sino a toda la naturaleza llevándola con ello a su acabamiento.

<sup>13</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.49, a.3, c.; ad.2 y a.4, c.

<sup>14</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.54, a.1, ad.3.

<sup>15</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.50, a.2, ad.3.

<sup>16</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.50, a.2, ad.3.

modo, pues la operación que es natural no tiene opción de errar, ya que está determinada a actuar conforme a ella.

Conforme a lo anterior, se puede afirmar no obstante que, siendo fieles al pensamiento de Tomás de Aquino, el vicio es un hábito, pero lo es por reducción. En efecto, virtud y vicio no son contrarios u opuestos del mismo género, pues ambos no pertenecen al mismo género, como cuando nos referimos al blanco y al negro en cuanto pertenecientes al género color. Esto porque la virtud es forma accidental que inhiere en la esencia del alma mediante la potencia, mientras que el vicio no es una forma por la que el alma se vea perfeccionada. Ésta es la razón por la que virtud y vicio no son contrarios por razón de su género, sino por modo privativo. Lo que hace el vicio, en definitiva, es privar al alma imposibilitando a la potencia para realice su operación propia, es decir, la dispone hacia una operación *inconveniente*. La virtud, al contrario, la determina en orden a su objeto propio para que opere perfectamente según lo que le corresponde por naturaleza, dándole la perfección que le es *conveniente*, ya no solamente a la potencia, sino a todo el sujeto por medio de la perfección de la potencia conforme a la solicitud de la naturaleza como causa eficiente última del acto.

En consecuencia, el hábito, de suyo, se aplica a la virtud, comprendiéndose el hábito del vicio considerado privativamente desde la noción del hábito virtuoso, y no como una cualidad contraria a la perfección propia del hábito de la virtud. En efecto, solo es posible aplicar la noción de vicio a partir de la formalidad del hábito que se encuentra solo en la virtud.

La definición formal o esencial del vicio no puede conformarse a partir de la conveniencia total a la naturaleza, porque lo que hace que el vicio sea tal es precisamente esa inconveniencia, por más que al manifestarse a modo de hábito termine con la indeterminación de la potencia. En efecto, mientras la virtud es una forma sobreañadida comunicando así una perfección<sup>17</sup>, el vicio, por el contrario, no añade nada a la potencia para que alcance su objeto propio. Así, por ejemplo, la gula no aporta nada al concupiscible para que, por la determinación de ese afecto, el sujeto pueda juzgar de tal modo en torno a esa materia que le permita ordenarse rectamente a su fin último, permitiéndole con ello ir apropiándose en un orden creciente a la felicidad a la que está ordenado, ya que la gula genera un embotamiento y, con ello, una ceguera de la inteligencia práctica respecto del recto orden de los placeres para que sean amados conforme a las exigencias propias de la vida humana. Esto

---

<sup>17</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1956, q.1, a.1, c.

ocurre porque, como afirma Spaemann:

la inclinación no se interpreta a sí misma. Es el hombre, el ser racional, el que (por la perfección de la virtud) interpreta la tendencia y comprende su sentido, por ejemplo la conservación de la vida. Pero en el caso del bebedor incapaz de dominarse, la interpretación no se impone. El hombre cierra entonces los ojos ante la interpretación. No actúa propiamente, sino que se entrega a un impulso ciego. No hace lo que quiere, sino que renuncia a querer<sup>18</sup>.

El afecto del vicio es cegador, mientras que el de la virtud es diáfano, lúcido respecto de lo verdaderamente conveniente para elegir tal o cual bien finito y así alcanzar el bien infinito. De este modo, por el afecto que es fruto de la perfección del hábito de la virtud, el sujeto es capaz de moverse desde el interior y, su inteligencia, apta para juzgar verdaderamente sobre lo que debe elegir. De ahí que sólo se pueda juzgar con rectitud, con prudencia, bajo un apetito recto, cuestión que es imposible en el caso del vicio, donde el sujeto se ve movido como *desde afuera*, a partir de una ceguera del verdadero objeto que debe alcanzar; en otras palabras, el vicioso se mueve desde lo inferior que hay en él.

No obstante lo anterior, el hábito del vicio genera que la potencia *descanse*, precisamente porque es determinada, por más que el sujeto no se vea perfeccionado en tanto que naturaleza que busca su acabamiento. Ahora bien, si la naturaleza es fin en el orden de la operación, pues es causa eficiente última, será hábito de suyo aquél que sea *conveniente* a la naturaleza tanto en la operación como en su relación con los objetos. Y si el hábito es lo conveniente a la naturaleza, entonces aquel hábito que sea absolutamente conveniente a ésta será el que esencialmente podrá ser denominado como hábito, cumpliéndose así lo formal de éste: que si por el hábito se opera perfectamente, entonces éste será siempre algo connatural, puesto que es término de una naturaleza que se inclina<sup>19</sup>. Como la virtud únicamente es la que determina a la potencia perfeccionando además a todo el ente (en el caso de las morales que son a las que se le aplica el concepto de virtud en sentido absoluto), sólo ella es un hábito formalmente considerado<sup>20</sup>. Por eso, como afirma Rhonheimer:

<sup>18</sup> Spaemann 1989, p. 111. El paréntesis es mío.

<sup>19</sup> García Álvarez 1965, p. 47.

<sup>20</sup> Esta interpretación del hábito, en cuanto que sólo lo es estrictamente hablando aquél que es bueno, la sostiene García Álvarez: 'La verdadera y perfecta connaturalidad se da sólo en los hábitos buenos, los que son un verdadero crecimiento de la naturaleza en orden al fin.' (García Álvarez 1961, p. 49). Y es precisamente desde esta consideración del hábito que el Aquinate establece que las virtudes intelectuales lo son sólo *secundum quid*, ya que no perfeccionan a todo el ente,

la ordenación óntico-natural de cada *inclinatio* a su *bonum proprio* ha de ser situada en la ordenación de cada *inclinatio* a su *bonum debitum* en su especificidad humana, es decir, a su *bonum rationis*, que por su parte constituye formalmente la virtud moral<sup>21</sup>.

Si bien el hábito perfecciona a la potencia para que pueda obrar con facilidad, prontitud y delectación, sin embargo, por la indeterminación de la potencia:

una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los hábitos (es decir, que convienen perfectamente enriqueciendo a la naturaleza) para que las potencias se determinen al bien<sup>22</sup>.

De este modo, esa potencia, desde su natural indeterminación, es perfeccionada para alcanzar su objeto o privada del mismo.

No obstante lo anterior, existe evidentemente hábitos malos, como ocurre con la gula, que genera un deseo habitual o, más bien, una disposición descontrolada respecto de los placeres de la comida. Sin embargo, aunque opera con toda la apariencia del hábito (virtud), no enriquece a la naturaleza, que es a lo primeramente mira, de acuerdo a la enseñanza de Tomás de Aquino. Al vicio, por tanto, no se le puede llamar hábito con propiedad. De manera que, siendo estrictos, al decir hábito, se estaría de suyo refiriendo solo a la virtud.

Por otra parte, si el objeto especifica al hábito en el orden de la esencia, habrá hábitos con propiedad si se refieren dichas disposiciones a objetos inmutables. Esto se ve con claridad en el hábito de ciencia, pues su objeto es universal y necesario. Y lo mismo ocurre con las virtudes infusas. Sin embargo, la calificación de hábito es más compleja bajo este aspecto cuando nos referimos a aquéllos que perfeccionan la parte apetitiva: virtudes morales y vicios. Pues, podría pensarse que cuando los objetos son mudables, la estabilidad que les viene del sujeto es algo extrínseco a la razón de hábito. De modo que, antes que hábitos, habría que llamarlos disposiciones<sup>23</sup>.

Pese a esto, a diferencia de lo que ocurre con el vicio, la inmutabilidad de la virtud moral no viene por parte del sujeto, sino por parte de la misma naturaleza que se manifiesta a través de su inclinación natural; inclinación a la cual el sujeto vuelve para juzgar, por ejemplo, en el caso del justo, con justicia,

sino sólo a la facultad para que alcance su objeto propio (Confróntese: Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II, q.56, a.3, c.). Bajo este aspecto, nosotros la compartimos, ya que nos parece adecuada al pensamiento de santo Tomás.

<sup>21</sup> Rhonheimer 2000, pp. 107-108.

<sup>22</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.49, a.4, ad.3.

<sup>23</sup> García Álvarez 1965, pp. 27 y ss.

sólo cuando además de tener recto juicio, existe rectitud también del apetito o, más bien, acontece un recto juicio por adhesión al apetito recto que posee a modo de hábito. Dice santo Tomás:

el entendimiento no puede conformarse infaliblemente a las cosas contingentes, sino sólo a las necesarias (...). La verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las contingentes<sup>24</sup>.

Lo inmutable es la naturaleza que exige, por medio de su inclinación, su acabamiento, siendo esto posible por medio del hábito de la virtud. Es así la misma naturaleza la que otorga certeza (aún más acabada que el juicio que es generado por la perfección de una virtud intelectual) al juicio del hombre que posee virtud moral mediante la rectitud del apetito que, en cierto modo, dirige a la inteligencia para que juzgue rectamente las cosas contingentes que caen bajo esa virtud. Por este motivo es que el Angélico afirma que no se puede juzgar virtuosamente en el orden moral, es decir, en lo contingente, si no es con (o bajo) apetito recto<sup>25</sup>.

Esto, evidentemente, no ocurre con el hábito del vicio, pues la inclinación del vicio no responde a la perfección que deviene de la naturaleza, sino a causas externas al hombre que lo mueven por tener inclinaciones naturales. Por eso, antes calificamos a la virtud como un hábito *conveniente*, mientras que al vicio, *inconveniente*; tomando el concepto *conveniente* como lo que es absolutamente conforme con la naturaleza.

Conforme a esta precisión, Tomás de Aquino afirma que las operaciones que devienen de los hábitos son convenientes a la naturaleza, por ello el placer que se padece como fruto de las mismas. En efecto, 'el hábito viene a ser como una naturaleza en el sujeto, de ahí que las operaciones del hábito resulten deleitables'<sup>26</sup>.

Por este motivo, la alegría del vicioso será diferente que la del virtuoso, siendo la de este último más alta, debido a que la delectación no sólo proviene por la disposición de la facultad, sino además por ser conforme o conveniente a toda la naturaleza. La alegría del vicioso está así vinculada de modo proporcional al bien externo que lo mueve y alcanza, mientras que en el virtuoso es la misma naturaleza la que le ofrece un perfeccionamiento. Ya no es algo exterior, sino

<sup>24</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.57, a.5, ad.3.

<sup>25</sup> Para una profundización sobre la certeza provocada por el hábito de la virtud, confróntese mi trabajo: Buzeta Undurraga 2014.

<sup>26</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.53, a.1, arg.1.

lo más íntimo lo que genera esa alegría que, al surgir desde ahí, ha de ser denominada por fuerza de un modo especial, a saber, gozo. En efecto, la alegría o gozo del que posee la virtud no sólo surge solo porque hace el bien, sino porque se sabe además completamente dueño de sí<sup>27</sup>, libre; signo inequívoco que ha obrado naturalmente, es decir, bien, conforme a su ser personal; pues, como enseña el Aquinate, la conveniencia es causa de delectación<sup>28</sup>.

Es imposible, por tanto, hablar de hábito sin referirse a la connaturalidad, ya que por el hábito el hombre se connaturaliza con el objeto del mismo. Así se explica que por la virtud moral el hombre se una al bien haciéndose bueno. Solo por el hábito posee la perfección de la obra. Es decir, como se trata de hábitos que determinan a las potencias a su operación propia, la perfección de su acto permanece en el sujeto *a modo de hábito*. Por eso, por ejemplo, en el ámbito del goce por la posesión de bienes materiales, el generoso goza aunque por estar enfermo no pueda dar sus bienes a otros; mientras que el ladrón no está en paz hasta que consigue el bien que no es suyo y se sacia con él<sup>29</sup>. Aquí se ve con claridad lo que antes se expuso conforme a la dimensión cuantificable de la alegría del vicioso versus el insondable gozo del virtuoso. Ya no solo la disposición, sino también la alegría no se encuentra en el mismo plano.

La naturaleza de cualquier ente creado no es únicamente un principio de actividad o causa eficiente última como antes se ha dicho, sino también un término que se debe conseguir mediante la operación. En efecto, la naturaleza es principio, pero también fin que mueve hacia sí, solicitando para ello la presencia del hábito. La naturaleza puede ser perfeccionada por el hábito para alcanzar una perfección mayor sin modificarla; pues si bien 'la naturaleza es perfecta en sí misma, (...) puede ser actuada por una forma en orden a una perfección mayor'<sup>30</sup>.

Esto se comprende desde la concepción del hábito como una *cualidad* que, por lo mismo, está en el orden *accidental*, no pudiendo cambiar la naturaleza del sujeto.

<sup>27</sup> De ahí que a este nivel ya no se trate sólo de una alegría, es decir, como poseyendo un bien exterior al sujeto, sino que se trata de la obtención de un bien interno que hace que el deleite sea más bien gozo. (Amado Fernández 1999, p. 102).

<sup>28</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1956, q.1, a.1, c.

<sup>29</sup> Amado Fernández sostiene, a nuestro juicio, conforme al pensamiento de Tomás de Aquino, que 'mediante el hábito el hombre posee la perfección de la obra que ha realizado, y sólo así se entiende que mediante las obras buenas el hombre se haga bueno o que mediante el estudio disciplinado se adquiera la ciencia. (...) El hombre al obrar bien pasa a ser bueno, precisamente porque la perfección de su acto permanece en él a modo de hábito'. (Amado Fernández 1999, p. 102).

<sup>30</sup> Amado Fernández 1999, p. 35.

Ahora bien, las condiciones establecidas por santo Tomás para que se pueda dar el hábito (es decir, la disposición habitual conveniente) en un ser, son: primero, que el sujeto que se dispone sea distinto de aquello a lo que se dispone; segundo, que lo que está en potencia pueda ser determinado de muchas maneras y para diversos fines y; tercero, que para que se pueda disponer al sujeto a uno de aquellos modos para los que está en potencia, concurren muchos elementos, que puedan conmensurarse de diversas maneras y el sujeto resulte así bien o mal dispuesto para la forma o para la operación<sup>31</sup>.

Por último, es importante destacar una característica del hábito, a saber, la *estabilidad*, debido a que así como la naturaleza es estable y, además, norma y fin de la operación, según se ha dicho, el hábito, que perfecciona al sujeto con tal naturaleza en orden a una perfección mayor, también será estable y conforme o no a las exigencias naturales<sup>32</sup>. Aquí vemos cómo Tomás de Aquino utiliza la noción de hábito incluyendo al vicio, pero no por su conveniencia a la naturaleza, sino debido a las eventuales disposiciones habituales que pueden padecer las potencias por motivo de su natural indeterminación.

### **Connaturalidad provocada por el hábito de la virtud**

Como se ha señalado, el hábito es una disposición conforme con la naturaleza, se acomoda a ésta como una continuación suya. De tal manera que se hace él también naturaleza<sup>33</sup>. Así, no se puede distinguir el hábito de la naturaleza de modo radical como si fueran dos partes de una misma cosa. En efecto, sostiene García Álvarez: ‘El hábito es una posesión en la que el poseedor y lo poseído se identifican íntimamente’<sup>34</sup>, siendo así algo connatural<sup>35</sup>.

En efecto, la natural inclinación del hombre a la verdad y al bien no basta para que los alcance en plenitud, pues éstas se encuentran indeterminadas, por lo cual se requiere del hábito que es algo exterior a la naturaleza, pero no completamente distinto a ella, pues ‘una cosa puede ser natural de dos modos: uno cuando procede de la naturaleza totalmente; otro en cuanto procede en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior’<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.49, a.4, c.

<sup>32</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.49, a.2, ad.3.

<sup>33</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.53, a.1, arg.1.

<sup>34</sup> García Álvarez 1965, p. 36.

<sup>35</sup> Aquí se hace principal referencia a los hábitos operativos, ya que se debe realizar un análisis diferente al momento de dedicarnos a los hábitos entitativos, pues éstos son inseparables de la naturaleza.

<sup>36</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.51, a.1, c.

Y bajo este segundo modo, el hábito es comprendido como natural, pues siendo un principio exterior<sup>37</sup>, perfecciona a la naturaleza convirtiéndose en algo que llega a confundirse con la misma, es decir, estableciéndose una relación entre el hábito y lo connatural. Ahora bien, como todo hábito es operativo por razón de su sujeto<sup>38</sup>, ya que toda naturaleza tiende a la operación (y así la disposición que el hábito realiza en ese sujeto ha de influir necesariamente en la operación), se concluye que también se pueda, por extensión, hablar de connaturalidad en la operación<sup>39</sup>.

Así, todas las potencias que son principio de operación en el hombre no son elementos aislados, sino que se dan en una unidad, a saber, el sujeto. Por eso, santo Tomás sentencia que no es el entendimiento quien conoce, sino el hombre a través del entendimiento<sup>40</sup>. Por esta unidad, se le puede decir a un hombre que ha obtenido, por ejemplo, el hábito que perfecciona al apetito irascible, que es fuerte; de lo contrario habría que nombrar no al sujeto, sino más bien a la potencia y al hábito específico, o sea, que es fuerte el irascible, lo cual sería evidentemente dividir al hombre en forma arbitraria y errónea, pues no se puede separar lo que en la realidad está unido.

No obstante, esto no quiere decir que el hábito no esté relacionado a la potencia de forma íntima porque éste sea principio de operación que perfecciona a la potencia mirando primeramente a la naturaleza; sino porque como la potencia se halla en el sujeto, se dice que los hábitos también lo están, pero no de modo aislado, sino integrados en él mismo, por su misma unidad ontológica.

Si el hábito, pues, perfecciona a la potencia, y la potencia está naturalmente orientada a la operación, el hábito influirá necesariamente en la operación que se siga de la potencia. Por eso, los hábitos son principio de operación y no sólo disposiciones que faciliten o quiten los obstáculos que impiden a las facultades la realización de su operación de modo perfecto. Por esto, Tomás

---

<sup>37</sup> El hábito es un principio exterior en cuanto que es ciertamente una forma nueva que se añade, introducida desde el exterior en la indiferencia de la naturaleza racional, pues, como explica García Álvarez, la naturaleza no se encuentra inclinada necesariamente hacia algo determinado. De lo contrario, el hombre actuaría perfectamente bien en cada uno de sus actos, ya que todas las potencias se ordenarían hacia algo uno. Ese algo que es su bien. Por eso, la naturaleza 'debe ser movida por un principio agente, que, al orientarla hacia un objeto, de alguna manera la dispone y prepara'. (García Álvarez 1965, p. 37).

<sup>38</sup> La afirmación apunta a que si bien los hábitos se distinguen entre entitativos y operativos, todos perfeccionan a una naturaleza que tiende a una operación, relacionándose así el hábito con aquélla, cuestión que es negada por Francisco Suárez (Suárez 1856-61).

<sup>39</sup> García Álvarez 1965, p. 39.

<sup>40</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1970-72, q.2, a.6, ad.3.

de Aquino afirma que ‘los hábitos son cualidades o formas inherentes a la potencia que la inclinan a determinados actos específicos’<sup>41</sup>.

Es decir, habilitan a la potencia, no solo disponiéndola, sino además para obrar, capacitándola para que realice la acción de una determinada manera, o sea, que operen hacia algo *uno* (*ad unum*). Con todo, si bien un sujeto que no posee la perfección del hábito podría realizar acciones, tendría el problema de que serían operaciones que no estarían determinadas hacia algo de un modo fácil, pronto y deleitable, debido a la natural indeterminación de la potencia. Toda obra conforme a su naturaleza le sería ardua y pesada.

En definitiva, debido a que los hábitos buenos o virtudes no sólo perfeccionan a la potencia, sino además a la naturaleza misma del sujeto, generan un conocimiento por connaturalidad para con el objeto de la potencia, permitiendo con ello juzgar rectamente (prudentemente) sobre aquellas cosas que caen bajo la materia de tal o cual virtud. Por la virtud, el sujeto interioriza el objeto, amándolo, poseyéndolo como una extensión de sí, no como algo ajeno. La connaturalidad generada por el hábito de la virtud no debe buscarse, por tanto, en la costumbre, sino precisamente en ese modo dispositivo frente a la naturaleza.

## Conclusiones

En consecuencia, el hábito (operativo) o virtud se dice connatural por dos motivos: en primer lugar, en cuanto es conforme con la perfección de la naturaleza, lo cual se da de modo íntegro en contraposición con los vicios. Y, segundo, porque hace que un determinado bien sea connatural para un determinado sujeto. Así, el vicio es denominado como hábito por Tomás de Aquino en la medida que dispone a la potencia, quedando dicha disposición a modo de hábito, por más que ésta no sea conveniente en su totalidad a la naturaleza del sujeto que lo posee. De modo tal que sólo es hábito la virtud, mientras que el vicio lo es por reducción o privación.

---

<sup>41</sup> Sancti Thomae Aquinatis 1988, I-II q.54, a.1, c.

## Bibliografía

Acosta López, Miguel, *Dimensiones del conocimiento afectivo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, Pamplona, España.

Amado Fernández, Antonio, *La educación cristiana*, Editorial Balmes, Colección Temas Perennes, 1999, Barcelona, España.

Aristóteles, *Física*, Gredos, Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía, 1995, Madrid, España.

Buzeta Undurraga, Sebastián, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico n°250, Serie Universitaria, 2013, Pamplona, España.

Buzeta Undurraga, Sebastián, *Sabiduría, metafísica y rectitud moral en Tomás de Aquino*, Editorial Universidad Santo Tomás, 2014, Santiago, Chile.

Cardona, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, 1973, Madrid, España.

García Álvarez, Jesús, “La connaturalidad de los hábitos”, en “Estudios Filosóficos” (Valladolid), vol. XIV, n°35 (enero-abril 1965) págs. 25-53.

Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*, Ludovicus Vives, 1886, Parisis, Francis.

Moya, Patricia, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, 1994, Pamplona, España.

Murillo, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998, Pamplona, España.

Rhonheimer, Martin, *Ley natural y razón práctica*, Eunsa, 2000, Pamplona, España.

Rivera, Jorge Eduardo, “El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino”, (ensayo n°10 de la obra *De asombro y nostalgia -ensayos filosóficos*), Editorial Puntángelos, Universidad de Playa Ancha, 1999, Valparaíso, Chile.

Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, (vol. IV -1988-, V, VI y VII -1948-, VIII -1895-, IX -1897-, X -1899-, XI -1903-, XII -1905), Edición Leonina, Roma.

Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles*, Edición Leonina (1918, 1926 y 1930), Roma, vol. XIII, XIV y XV.

Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Edición Leonina (1970-72), Roma, vol. XXII.

Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De Virtutibus in Commune*, Edición Marietti (1956), Turin.

Sancti Thomae Aquinatis, *In Libros Metaphysicorum*, Edición Marietti (1950), Turín.

Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, Ed. Mandonnet (P. Lethielleux, Parisiis) 1929.

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

Sellés, Juan Fernando, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998a, Pamplona, España.

Sellés, Juan Fernando, *Hábitos y Virtudes (I, II y III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998b, Pamplona, España.

Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional*, Rialp, 1989, Madrid, España.

Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*, de *Opera omnia*, Edited by Charles Berton. Paris: Vives, 1856-61. Reprinted Hildesheim: Georg Olms, 2009.