

LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS. LAS VIRTUDES DE LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD SEGÚN TOMÁS DE AQUINO (II)

Autor: Juan Fernando Sellés

Publicado en: CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO. SERIE UNIVERSITARIA, nº 118. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona 2000. ISSN: 1137-2176

ÍNDICE

NATURALEZA DE LAS VIRTUDES DE LA VOLUNTAD

1. [Fuentes](#)
2. [Lugares clave](#)
3. [Naturaleza de la virtud](#)
4. [La adquisición de la virtud](#)
5. [Los "sujetos" de la virtud](#)
6. [La "materia" de la virtud](#)
7. [La ayuda de la razón](#)
8. [La jerarquía entre hábitos y virtud](#)
9. [El origen de los hábitos y la incoación de las virtudes](#)
10. [Apéndice: la cuestión bibliográfica acerca de los hábitos y de las virtudes según Tomás de Aquino](#)

NATURALEZA DE LAS VIRTUDES DE LA VOLUNTAD

1. Fuentes

La mayor parte de las referencias de Tomás de Aquino a las fuentes de este tema apuntan de nuevo a las obras de Aristóteles¹. Como es sabido el Estagirita dota de mayor importancia a los *hábitos intelectuales* que a las virtudes de la voluntad. Pero a pesar de ello dedica el libro II de la *Ética a Nicómaco* a la caracterización de la *virtud*, así como el libro III a la virtud de la *templanza* y sus virtudes anejas, el IV a la *generosidad*, *magnanimidad*, *mansedumbre*, etc., el V se centra en la virtud de la *justicia*, el VII en el dominio de sí como si de la virtud de la *fortaleza* se tratase, y los libros VIII y IX a la virtud de la *amistad*.

En cuanto al nombre, dos realidades se llaman *virtud* en Aristóteles: una, la *disposición natural* y espontánea, otra, la *virtud* propiamente dicha². Para el Filósofo la virtud en sentido estricto es *la disposición de lo perfecto a lo mejor*, como se lee en el libro VI de la *Física*³. Para él, la naturaleza de la virtud, como para Tomás de Aquino, no es sino una "cualidad"⁴. Además, la clave de las virtudes morales para el Estagirita estriba en que *podemos usar de ellas cuando queramos*: "como podemos dirigir siempre a nuestro gusto estos hábitos (las virtudes morales), o no dirigirlos, de tal o cual manera, puede afirmarse que son voluntarios"⁵. Para Aristóteles mientras el hábito adquirido de la inteligencia tiene su origen fundamentalmente en la *enseñanza*, la virtud moral se causa por los buenos hábitos⁶, entendiendo por tal las *costumbres*. Con ello se rechaza también el innatismo de las virtudes⁷. Por lo demás, admite que un signo de que se las ha adquirido es el deleite que a ellas sigue⁸.

Tomás de Aquino acepta también de Aristóteles la tesis de que el "sujeto" en de los hábitos intelectuales es distinto del de las virtudes de la voluntad: "según el sujeto se distingue la virtud intelectual de la moral según el Filósofo, ya que la virtud moral está en lo racional participativamente, esto es en la apetitiva, pero la virtud intelectual está en la misma razón"⁹. Esta tesis es contraria, según Tomás de Aquino, a la posición de Sócrates y de los estoicos, que ponían toda virtud formando parte de la razón esencialmente¹⁰.

También estableció Aristóteles la vinculación entre las virtudes morales y una de las de la inteligencia, en concreto, la *prudencia*: "la virtud moral hace que el fin al que se aspira sea bueno, y la prudencia hace que los medios que conducen a él lo sean igualmente"¹¹. Precisamente al descubrir esa vinculación a la razón le llevó a escribir que "cuando se define la virtud y se expresa que es un hábito moral, nunca deja de añadirse qué hábito, es decir, el hábito conforme a la recta razón; y conforme a la recta razón quiere decir conforme a la prudencia... La

recta razón... es precisamente la prudencia... No hay virtud que no vaya acompañada de la razón... No hay elección racional de parte de nuestra voluntad sin la prudencia, ni la hay tampoco sin la virtud"¹². Todas estas precisiones del Estagirita en torno a la virtud encontrarán eco en Tomás de Aquino.

En un pasaje del *De Veritate* advierte Tomás de Aquino que "los estoicos no llamaban bien del hombre sino aquello por lo cual se llaman buenos los hombres, a saber, las virtudes del alma"¹³. Otras obras de la antigüedad se reparten la influencia de varios autores de la tradición en Tomás de Aquino: por ejemplo, las de Cicerón¹⁴, y en especial las de San Agustín¹⁵. Otros pensadores que se tienen en cuenta y se citan en el *corpus* tomista cuando se investigan las virtudes son San Ambrosio¹⁶, San Gregorio¹⁷, e incluso Macrobio y Plotino¹⁸, además del Pseudo Dionisio¹⁹. Por último, también es citado en este punto Averroes²⁰, apodado por Tomás de Aquino, con toda justicia, "el Comentador", por su dedicación académica a la obra del Estagirita. Al margen de esta tradición filosófica cuenta también la obra de Tomás de Aquino con referencias a la *Sagrada Escritura* y a sus inmediatos predecesores, sus profesores Alejandro de Hales y San Alberto Magno.

Precisemos, en primer lugar, un aspecto terminológico. Se emplea aquí el nombre genérico de "hábito" tanto para las perfecciones adquiridas de la inteligencia como para las de la voluntad. Si bien es cierto que la palabra "virtud" puede y debe aplicarse también al conocer²¹, Tomás de Aquino relega este vocablo para cuando trata del "uso" de esas perfecciones, que, según él, ejerce la voluntad sobre los hábitos de la inteligencia. Por tanto, de ordinario se emplea el término "virtud" para las virtudes morales, pues "no toda virtud se dice moral, sino sólo aquella que está en la potencia apetitiva"²². Pero si se tiene en cuenta el *uso*, también se llaman virtudes a los hábitos de la inteligencia, ya que "las virtudes intelectuales, aunque se distinguen de las morales, pertenecen a la ciencia moral en cuanto que sus actos subyacen a la voluntad; pues usamos la ciencia cuando queremos, y también otras virtudes intelectuales"²³. Y más explícito en otro pasaje: "el hábito no mueve por vía de intelecto, sino más bien por vía de voluntad"²⁴. Es precisamente el *uso* lo que constituye, para Tomás de Aquino, el carácter diferencial de las virtudes morales: "la virtud no sólo hace a la facultad capaz de obrar bien, sino que también causa el mismo *uso* de la buena obra"²⁵.

Ya se ha visto que la inteligencia es "sujeto" capaz de hábitos²⁶. Tomás de Aquino añade asimismo que la voluntad es "sujeto" susceptible de hábitos: "conviene poner en la voluntad algún hábito"²⁷. La voluntad no necesita de hábitos para orientarse respecto del último fin, la *felicidad*, porque respecto de él la voluntad ya está orientada por naturaleza²⁸; es la intencionalidad misma de su naturaleza. En cambio, sí los necesita para secundar y obedecer a la razón respecto de los medios²⁹. El argumento que ofrece es que "como es necesario para el fin de la vida humana, que la potencia apetitiva se incline a algo determinado, hacia lo cual no se

inclina por la naturaleza de la potencia, que se refiere a muchas y diversas cosas; por eso, es necesario que en la voluntad... haya ciertas cualidades inclinantes, las cuales se llaman hábitos"³⁰.

La voluntad está abierta a toda la realidad. Nativamente, dice relación al bien último, pero de entrada tal bien no es más que un bien en universal o en común. La inteligencia le irá proponiendo bienes mediales en orden a alcanzar el fin último, pero la voluntad no encuentra entre esos bienes propuestos por la razón la determinación de su inclinación por ninguno de ellos ni tampoco por la totalidad de los mismos. El reforzamiento de esa inclinación en orden al bien último la tiene que conseguir la voluntad desarrollando *virtudes*.

Sobre este punto, se ha producido históricamente una curiosa pérdida. La especulación de la filosofía griega se ciñe más a los hábitos intelectuales que a los de la voluntad, hecho que Tomás de Aquino denunció³¹. Con la irrupción en escena del *cristianismo*, en cambio, crece el interés por la *voluntad*, porque merced a la revelación divina se sabe que Dios no es sólo Logos, Verbo, Conocer, como pensaban los filósofos griegos, y en general el mundo antiguo, sino que ahora se conoce que Dios también es Amor, Don, Espíritu Santo. Se comienza entonces a abordar el estudio del *amor*, y se parte de la investigación de la *voluntad*. Por ello se repara en las *virtudes*, porque estas proporcionan el incremento progresivo del querer de esta potencia. Pero tras Tomás de Aquino este estudio filosófico se polariza casi exclusivamente en la averiguación de los hábitos voluntarios, y ello, por lo que respecta, salvo raras excepciones, a la filosofía de vertiente tomista³².

Los tomistas posteriores, con buena dosis de intención moralizante para contrarrestar en cierto modo el desmoronamiento moral de la sociedad tardomedieval, renacentista y sobre todo moderna, enfocaron el tema de los *hábitos* precisamente desde la *ética*, y por ello relegan a un segundo plano, o a veces omiten, el papel de los *hábitos cognoscitivos*, atendiendo principalmente a las *virtudes*. Por eso conviene hoy recuperar y releer algunos pasajes de Tomás de Aquino como los que siguen: "así como en la voluntad, cuyo objeto es el bien, puede existir virtud, así también en el intelecto especulativo, cuyo objeto es la verdad, puede existir virtud"³³. Y en otro pasaje: "las virtudes pueden existir no sólo en el afecto, sino también en el intelecto"³⁴. En otra obra se lee: "el hábito que perfecciona al intelecto para conocer la verdad, tanto en lo especulativo como en lo práctico, se llama virtud"³⁵. Y en otro texto de esa misma obra se añade: "no conviene sólo que exista el hábito de la virtud en la voluntad que impera, sino también en el intelecto que asiente"³⁶.

La Edad Moderna, además, ha dado buena muestra del oscurecimiento de este estudio en ambos campos, ya sean hábitos intelectuales o voluntarios, denuncia ésta de reciente redacción³⁷. Pero si se tiene en consideración el legado de Tomás de Aquino se pueden evitar estos reduccionismos, y se puede admitir que tanto una potencia como

otra son *sujetos* capaces de hábitos³⁸. Pero son susceptibles de “hábitos” no tal como éstos se entienden en la modernidad, es decir, equiparándolos a costumbres, usos sociales, etc., sino como lo que son, a saber, *perfecciones intrínsecas de las dos facultades superiores del hombre*. Atendamos, pues, a su modo de ser, pero veamos primero aquellos lugares centrales del *corpus* tomista en los que se aborda su estudio.

[Volver al índice](#)

2. Lugares clave

Los pasajes más importantes del *corpus* tomista centrados en el estudio de la *naturaleza de la virtud*, no de cada una de las virtudes, son los que se indican a continuación:

a) *In IV Sententiarum*.

l. II, d. 27, q. un., a. 1. Si la virtud es hábito.

l. II, d. 27, q. un., a. 2. Si Agustín define convenientemente la virtud.

l. III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3. Si se pueden conocer las virtudes existentes en nosotros.

l. III, d. 23, q. 1, a. 3. Si las virtudes son hábitos o potencias.

l. III, d. 23, q. 2, a. 3. Distingue entre la virtud moral y la intelectual.

l. III, d. 27, q. 2, a. 4 a. Si la virtud se distingue por su objeto.

l. III, d. 28, q. un., a. 1. Si las virtudes deben ser amadas por caridad.

l. III, d. 33, q. 1, a. 1. Si todas las virtudes morales son una virtud.

l. III, d. 33, q. 1, a. 2. Si las virtudes morales son innatas en la naturaleza.

l. III, d. 33, q. 1, a. 3. Si las virtudes morales consisten en el medio.

l. III, d. 33, q. 1, a. 4. Si las virtudes morales permanecen en el cielo.

l. III, d. 33, q. 2, a. 1. Si algunas virtudes se deben llamar cardinales.

l. III, d. 33, q. 2, a. 2. Si alguna potencia del alma es sujeto de la virtud.

l. III, d. 34, q. 1, a. 1. Si los dones son virtudes.

l. III, d. 36, q. 1, a. 1. Si las virtudes políticas están conexas.

l. III, d. 36, q. 1, a. 2. Si las virtudes gratuitas están conexas.

l. III, d. 36, q. 1, a. 4. Si las virtudes son iguales.

l. III, d. 36, q. 1, a. 5. Si los vicios están conexos.

b) *Summa Contra Gentiles*.

I. III, cap. 34. Que la última felicidad del hombre no consiste en el acto de las virtudes morales.

I. III, cap. 44, en el que relaciona las virtudes con la felicidad.

c) *Summa Theologiae*.

Sin duda alguna en esta obra se expone el tratado más extenso de las virtudes del *corpus* tomista. Las virtudes están presentadas en la *Prima Secundae*, y su tratamiento sigue al de los actos y de las pasiones, que también son extensos.

– La cuestión 50 de la I-II ps. trata del *sujeto* de los hábitos. Destaquemos sólo este artículo.

a. 5. Si en la voluntad hay hábito.

– La cuestión 55 de la I-II estudia las virtudes en cuanto a su *esencia*. Éstos son sus artículos:

a. 1. Si la virtud humana es hábito.

a. 2. Si es hábito operativo.

a. 3. Si es hábito bueno.

a. 4. Si la virtud se define de modo conveniente.

– La cuestión 56 de la I-II versa sobre el *sujeto* de las virtudes y los artículos pertinentes son:

a. 1. Si la virtud está en la potencia del alma.

a. 2. Si una virtud puede darse en varias potencias.

a. 5. Si los apetitos sensitivos son sujetos de virtud.

a. 6. Si la voluntad es sujeto de hábitos.

– La cuestión 58 de la I-II investiga la *distinción* de las virtudes morales respecto de las intelectuales, y sus artículos relevantes son:

a. 1. Si toda virtud es moral.

a. 2. Si la virtud moral se distingue de la intelectual.

a. 3. Si la virtud se divide suficientemente entre moral e intelectual.

a. 4. Si la virtud moral puede darse sin la intelectual.

– La cuestión 59 de la I-II compara la virtud moral a las *pasiones*. Sus artículos son:

a. 1. Si la virtud moral es pasión.

a. 2. Si puede darse con la pasión.

a. 3. Si puede darse con tristeza.

a. 4. Si toda virtud versa sobre las pasiones.

a. 5. Si alguna virtud puede darse sin pasión.

– La cuestión 60 de la I-II aborda la *distinción* de las virtudes morales entre sí. Se divide en 5 artículos, que son:

- a. 1. Si sólo existe una virtud moral.
- a. 2. Si se distinguen entre aquellas que son sobre operaciones de las que son sobre pasiones.
- a. 3. Si sobre operaciones existe una sola virtud.
- a. 4. Si acerca de diversas pasiones existen diversas virtudes.
- a. 5. Si las virtudes se distinguen según los objetos de las pasiones.

– La cuestión 61 de la I-II estudia las *virtudes cardinales* en general. Éstos son sus artículos:

- a. 1. Si las virtudes morales deben llamarse cardinales o principales.
- a. 2. Si son cuatro.
- a. 3. Si hay otras que se deben llamar más principales que éstas.
- a. 4. Si las cuatro cardinales se diferencian entre sí.
- a. 5. Si se dividen de modo conveniente las cardinales.

– La cuestión 62 de la I-II distingue entre las *virtudes naturales* y las *sobrenaturales*.

– La cuestión 63 de la I-II atiende a la “causa” de las virtudes, y los artículos relevantes para el estudio de las virtudes adquiridas son:

- a. 1. Si la virtud inhiere en nosotros por naturaleza.
- a. 2. Si alguna virtud se causa por la costumbre de las obras.
- a. 3. Si las virtudes proceden de los primeros principios.
- a. 4. Si la virtud que adquirimos por costumbre es de la misma especie que la infusa.

– La cuestión 64 de la I-II investiga el *medio* de las virtudes. Los artículos a destacar aquí son:

- a. 1. Si las virtudes morales consisten en el medio.
- a. 2. Si el término medio de la virtud se toma en sí o respecto de nosotros.

– La cuestión 65 de la I-II versa sobre la conexión de las virtudes. Los artículos a reseñar para nuestro propósito son éstos:

- a. 1. Si las virtudes morales están unidas entre sí.
- a. 2. Si las morales pueden darse sin la caridad.
- a. 3. Si la caridad puede darse sin las morales.

– La cuestión 66 de la I-II lleva por título la *igualdad* de las virtudes y sus artículos tratan de:

- a. 1. Si una virtud puede ser mayor que otra.

– La cuestión 180 de la II-II trata de la *vida contemplativa*. Se puede destacar este artículo:

a. 2. Si las virtudes pertenecen a la contemplativa.

– La cuestión 181 de la II-II versa sobre la *vida activa*. Destaquemos un artículo:

a. 1. Si todos los actos de las virtudes pertenecen a la vida activa.

d) *De Virtutibus*. En estas cuestiones disputadas se pueden ver los siguientes artículos de sumo interés:

q. 1, a. 1. Si las virtudes son hábitos.

q. 1, a. 2. Si es conveniente la definición de virtud que pone San Agustín.

q. 1, a. 3. Si la potencia del alma puede ser sujeto de la virtud.

q. 1, a. 4. Si el irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de virtud.

q. 1, a. 5. Si la voluntad es sujeto de virtud.

q. 1, a. 8. Si las virtudes inhieren por naturaleza.

q. 1, a. 9. Si se adquieren por los actos.

q. 1, a. 12. Si se distinguen entre sí.

q. 1, a. 13. Si la virtud consiste en el medio.

q. 2, a. 3. Si la caridad es la forma de las virtudes.

q. 5, a. 1. Si existen cuatro virtudes cardinales.

q. 5, a. 2. Si las virtudes están conexas.

q. 5, a. 3. Si las virtudes en el hombre son iguales.

q. 5, a. 4. Si las virtudes cardinales permanecen en el cielo.

e) *Quodlibeta*.

De estas cuestiones disputadas reseñemos los siguientes artículos:

Q. 4, q. 2, a. 1. Si en Dios existe virtud.

Q. 12, q. 15, a. Si las virtudes morales están conexas.

f) *De Regimine Principum*.

Es aleccionador el siguiente capítulo del libro I:

Cap. 16. Cómo debe disponer el rey para que sus súbditos vivan según la virtud.

g) *In Ethicorum*.

Hay varios capítulos interesantes de varios libros, en especial del II y del VI.

– Del libro I se destacan estos capítulos:

cap. 5. Si la felicidad consiste en la virtud.

cap. 13. Si el deleite se da en la operación de la virtud.

cap. 19. De la virtud.

– Del I. II, que trata de la virtud en general, de su esencia, y del medio. El título de sus capítulos dice así:

cap. 1. La virtud moral se fragua por costumbre.

cap. 2. Las operaciones que generan hábitos.

cap. 3. El deleite es el signo de que se ha generado la virtud.

cap. 4. Las virtudes no se deben comparar a las artes.

cap. 5. En el alma existen pasiones, potencias y hábitos.

cap. 6. Qué clase de hábito es la virtud.

cap. 7. La virtud consiste en el medio.

cap. 8. Lo prueba en concreto.

cap. 9. Sigue la prueba.

cap. 10. De las virtudes y de los vicios.

cap. 11. Si es difícil que el hombre devenga virtuoso.

– Del I. III podemos reseñar este capítulo:

cap. 11. Las virtudes y los vicios están en nuestra potestad.

– El I. IV está dedicado a las virtudes que versan tanto sobre asuntos serios como sobre lúdicos. Hay alusiones interesantes a la virtud, pero se refiere especialmente a virtudes concretas.

– El I. V se dedica entero al estudio de la justicia como virtud.

– El I. VI tiene este pertinente capítulo:

cap. 11. Si se puede dar la virtud sin la prudencia.

– El I. VII trata de la virtud de la continencia. Se puede reseñar este capítulo:

cap. 1. De los hábitos malos.

– Los I. VIII y IX versan sobre la amistad. Considérese el siguiente capítulo del I. VIII:

cap. 7. Si consiste en un acto o en un hábito.

– El I. X estudia la felicidad. Hay tres capítulos de interés:

cap. 10. La felicidad según la óptima operación de la virtud.

cap. 12. Si cierta especie de felicidad consiste en la operación de la virtud.

cap. 14. Que no basta conocer la virtud, sino tenerla.

h) *In Libros Politicorum*.

En el l. III hay un capítulo a considerar:

cap. 3. No es lo mismo ser buen ciudadano que buen hombre.

j) *In Physicorum*

En el l. VII, lec. 6, n. 4, relaciona la virtud con el deleite. Los restantes números aludes a varios hábitos o virtudes.

k) *In Dionysii De Divinis Nominibus*.

El cap. VIII versa sobre la justicia, y su lección 1ª sobre la virtud.

[Volver al índice](#)

3. Naturaleza de la virtud

Atendamos primero al nombre: "se llama virtud moral de costumbre (*more*), según que costumbre (*mos*) significa cierta inclinación natural"³⁹. Obviamente las costumbres no constituyen la inclinación natural de la *voluntas ut natura*, pues todas las costumbres son *adquiridas*. Pero se pueden llamar naturales porque producen en la naturaleza de la voluntad una inclinación semejante a la natural. Esa inclinación adquirida refuerza la nativa en orden a alcanzar la felicidad, el bien último.

Por ello, si la inteligencia necesita de hábitos para ser más perfecta, también la voluntad requiere de virtudes para adaptarse a los medios que la acerquen más al fin⁴⁰. Según el planteamiento aristotélico, que Tomás de Aquino sigue, la razón de ser de que existan hábitos en la inteligencia o *entendimiento posible* está en que esta facultad está en potencia respecto de todo lo cognoscible, y que cuenta con la ayuda del *entendimiento agente*, quien actualiza lo inteligible y actúa sobre el entendimiento posible. Por su parte, la razón de ser de que la voluntad sea capaz de hábitos estriba en que cuenta de entrada con una *orientación natural al fin*, pero como es una potencia abierta a querer una u otra realidad de esas que miran al fin, es decir, como está abierta a los *medios*, requiere reforzar su tendencia sobre tales bienes mediales para que las inclinaciones que a ellos se refieren no sean un impedimento para la voluntad de cara a la consecución del fin último.

“La virtud es esencialmente una *perfección*”⁴¹. ¿De qué o de quién es perfección? “Las virtudes morales perfeccionan las *potencias apetitivas* para *obedecer a la razón*”⁴². ¿Para qué perfecciona la virtud a las potencias apetitivas? Para “la conservación del bien de la razón”⁴³. Tanto es así que Tomás de Aquino no tiene inconveniente en mantener que “el hábito que opera según la razón es la virtud moral”⁴⁴. Su “sujeto” es, en consecuencia, el querer, y su “fin” la obediencia al conocer. La sede de la virtud será, por tanto, la *facultad apetitiva*: “es evidente que la inclinación al acto compete propiamente a la facultad apetitiva..., por eso, no toda virtud es virtud moral, sino solamente aquélla que reside en la facultad apetitiva”⁴⁵.

¿En qué sentido las virtudes son actos que *perfeccionan* la potencia? Ese perfeccionamiento de la potencia es imprescindible para que la voluntad no ceda en su inclinación al bien último. La virtud no es una pasión sensible o movimiento alguno de los apetitos sensitivos, sino un hábito que existe en el apetito intelectual o voluntad⁴⁶. Pero como el carácter diferencial de la voluntad respecto de la inteligencia es su propia *intencionalidad*, que es según intención de otro, la perfección en que consiste la virtud reforzará el carácter *inclinativo* de esta potencia⁴⁷, a distinción del carácter asimilativo de la inteligencia.

“La virtud es aquel redundar de las acciones en sus principios, de acuerdo con el cual tales principios crecen esencialmente; ello a su vez, hace posible operaciones de superior nivel y libremente ejercidas”⁴⁸. La virtud es la clave de la ética, pues es el perfeccionamiento interno de la voluntad que el hombre alcanza al ejercer cualquier acción: “virtudes y vicios son estados internos que siguen a la acción práctica, no como resultados o consecuencias externas, sino como modificaciones intrínsecas de la capacidad de realizar acciones. Así se muestra, una vez más, que la ética no es adjetiva o adventicia”⁴⁹. Pero como ese perfeccionamiento interno es superior al perfeccionamiento de cualquier realidad externa, “no es que la moral no esté de acuerdo con la naturaleza, es mucho más, es que la moral es el desarrollo de la naturaleza”⁵⁰.

La virtud es, pues, esa *perfección* con que el hombre puede dotar a la naturaleza de su voluntad. El hombre es el primer beneficiario de su propia actividad. Se trata de un peculiar *feed-back* por el que nuestros actos nos ennoblecen o envilecen por dentro. El *feed back* es entendido al modo cibernético, de tal manera que aquello que es una salida (un acto u operación inmanente) se transforma en una entrada (virtud). El hombre es el primer favorecido por esa especie de rebote que le queda incorporado a su naturaleza en forma de virtud. Esto es una especie de premio (o castigo, en el caso del vicio) que el hombre se concede a sí mismo. En cambio, “un animal no puede recibir de su propia naturaleza ese premio que se llama virtud”⁵¹.

A esa realimentación hoy también se la suele llamar *autorrealización*. Sin embargo, es palabra poco precisa, porque más que de autorrealización del hombre por sí mismo hay que hablar de la realización que hombre

ejerce sobre su propia naturaleza. Ese incremento del querer de la voluntad en orden al fin hay que enlazarlo con la virtud, que es la verdadera protagonista de la autorrealización, o con el vicio, que lo es de la verdadera autodestrucción, pues ambas son internas, y no superficiales o tangenciales.

La virtud no es ni un *acto* ni una *potencia*, sino un *hábito*⁵². Obviamente, tanto el acto como la potencia tienen razón de *perfección*, cada uno a su modo, aunque más el acto que la potencia⁵³. Pero la virtud tiene mayor razón de perfección que ellos porque “es lo *último* de la potencia”, y ello implica *perfección de la potencia*⁵⁴. Ahora bien, esa perfección ínsita en la propia potencia apetitiva es *debida a la razón*: “las virtudes morales no tienen perfecta razón de virtud si no son ordenadas directamente por la *prudencia*”⁵⁵. Y es esta virtud, además, la que aúna o forma la *conexión* ente todas las virtudes morales⁵⁶.

Ese hábito, que es la virtud, dispone al hombre para *obrar bien*⁵⁷, pues “la virtud es el hábito por medio del cual alguien obra bien”⁵⁸. Y obrar bien se puede de dos modos: *realizando* bien el acto y realizando *rectamente* el acto. A lo primero se denomina buen *ejercicio*; a lo segundo buen *uso*. La virtud requiere de los dos⁵⁹. Por esas dos condiciones o requisitos de la virtud, ésta mejora sólo a la facultad capaz de obrar (en este caso la voluntad), sino que vuelve bueno al mismo *hombre*. Y en esto se distingue la virtud del hábito, pues como advierte Juan de Sto. Tomás, la virtud, “inclina a todo el sujeto o supuesto a la operación, y en consecuencia, el principio que rectifica a la voluntad debe ser el que rectifica de modo simple al que obra”⁶⁰. En cambio, este comentador tomista añade que “el intelecto no es la misma inclinación de todo el supuesto o sujeto; sino sólo de la facultad y potencia respecto de aquella operación particular que es entender. Por lo cual su principio de rectificación (el hábito) sólo debe ser rectificativo de la operación intelectual, bien en la especulación, bien en lo práctico”⁶¹.

Tomás de Aquino indica que la señal de que tenemos hábito es el *deleite* que acompaña al ejercicio de los actos⁶². No se trata, obviamente de un placer sensible, sino de un gozo del alma. El fin de las operaciones que derivan del hábito tiene como corolario el gozo. En cambio, el efecto que sigue al vicio adquirido es la tristeza. Tampoco se trata ésta de un dolor sensible, que es una pasión sensible que afecta especialmente al apetito, sino de la tristeza espiritual. Otro signo que acompaña al hábito es la *facilidad para obrar*, es decir, que rinde fácil el acto⁶³.

En cuanto a la índole de las virtudes, para Tomás de Aquino, son de la misma naturaleza que los hábitos de la inteligencia, a saber, “cualidades”⁶⁴. Téngase aquí en cuenta lo referido al tratar de los hábitos de la inteligencia como “cualidades”, pues obviamente tampoco las virtudes son “cualidades físicas”. No son “sustancia” ninguna ni tampoco “accidentes”, es decir, no pertenecen a las *categorías* que describen la realidad física. La denominación de “cualidades” está tomada, pues, en sentido amplio o metafóricamente.

La virtud –añade Tomás de Aquino– “es un cierto *hábito operativo*”⁶⁵. En otro texto explica que hay dos modos de entender la virtud, que de tenerlos en cuenta, tal vez se evitaría la confusión al dilucidar si la virtud es *acto* o no: “la virtud se puede considerar de un doble modo: de un modo según su ser imperfecto, según que las semillas de las virtudes están en nosotros por naturaleza; y así la virtud se dice cierta inclinación natural al acto de la virtud... De otro modo se considera la virtud según su ser perfecto, que se consigue por costumbre (*ex assuetudine*)”⁶⁶. Sólo en este segundo sentido, es decir, según su *ser perfecto*, se puede decir que la virtud es *acto*; sentido que coincide con el de la expresión: “la virtud es lo último de la potencia”⁶⁷, porque la actualiza.

Según que la virtud se considera cierta inclinación natural se suele entender a la virtud como una *disposición*. Pero según se la considera como lo perfecto de la potencia, no es disposición alguna, sino *hábito*⁶⁸. También ese es el parecer de Capreolo: “las virtudes humanas son hábitos”⁶⁹. Y la razón que da es que “aquello que determina de modo perfecto a la potencia racional a su perfección y a su buen acto es el hábito. Pero la virtud humana es de este estilo. Así pues, es hábito”. Si se admite, por tanto, que la virtud es hábito, y hábito indica lo perfecto de la potencia, se puede aceptar que la virtud conlleva actualización y, por tanto, que debe ser una cierta perfección para la voluntad. En consecuencia, hay que eliminar de ella la pasividad, pues ésta indica imperfección.

Se entiende así por qué Tomás de Aquino declara que “la virtud perfecta es sin pasiones”⁷⁰. Pero si la virtud remite la pasividad de la facultad, en consecuencia, esta virtud perfecta, en rigor, sólo puede tener como “sujeto” a la *voluntad*, no a los apetitos inferiores (*concupiscible* e *irascible*, en terminología clásica)⁷¹. De ahí que sólo esa potencia sea, en sentido estricto, “sujeto” de la virtud, pues es potencia enteramente *espiritual*, esto es, sin soporte orgánico y, por tanto, sin pasión. Sin embargo, es claro que Tomás de Aquino también admite que los *apetitos sensibles* son “sujetos” de virtud⁷². En otros textos se indica que lo son las operaciones⁷³. Y en la mayor parte de ellos escribe que existen dos tipos de virtudes: uno que se refieren a las *acciones*; y otro que versa sobre las *pasiones*⁷⁴. Cuando admite que los apetitos son sujetos de virtud, lo hace poniendo a éstos bajo el amparo de la razón⁷⁵, pero, en *sentido estricto*, sólo admite que la voluntad es sujeto de virtud⁷⁶, y que cuando dice que lo son el apetito concupiscible y el irascible, indica que lo son *secundariamente y por participación*.

Obviamente los *actos* de los apetitos (facultades a las que de ordinario se suele llamar *pasiones*) son *operaciones inmanentes*, pero en rigor estas facultades no pueden ser sujetos de virtud porque, debido a su soporte orgánico, no son susceptibles de perfeccionamiento irrestricto. En todo caso, es también notorio que Tomás de Aquino acepta que los apetitos sensibles sean sujetos de virtudes no por sí, sino en cuanto que *subyacen a la razón*⁷⁷, y por el impulso que sobre ellos ejerce la *voluntad*.

La distinción entre la pasión y la virtud corre, pues, más a cargo de la potencia que de la operación inmanente, pues es claro que ambos tipos de potencias, sensibles y espirituales, ejercen operaciones inmanentes. En cambio, tales operaciones en los apetitos sensibles no redundan en su progresiva actualización, mientras que en la voluntad sí. De ahí también que la virtud sea más acto que una operación inmanente.

Si hay hábitos en cada una de las potencias espirituales, se distinguirán entre ellos precisamente por la naturaleza de su respectiva *potencia*: “no conviene que el hábito de la parte cognoscitiva y de la afectiva sean del mismo modo, como tampoco lo son las mismas potencias que son perfeccionadas por ellos”⁷⁸. Pero se admite para la virtud, de modo parejo al hábito, que es *perfección* de la voluntad. Los hábitos cognoscitivos suponen una perfección intrínseca para la potencia. La facultad crece en cuanto que tal merced a los hábitos. Estos añaden una nueva capacidad para la potencia que la incrementa a ella misma. Cabría ahora decir lo mismo respecto de los hábitos voluntarios⁷⁹. Pero si la *perfección* referida a su respectiva facultad es lo que tienen en común hábitos y virtudes, también deben existir distinciones entre ellos, puesto que perfeccionan a facultades de índole distinta: “y así como el apetito se distingue de la razón, así la virtud moral se distingue de la intelectual”⁸⁰. Por eso, teniendo en cuenta la *intencionalidad* propia de ambas potencias, cada hábito se reducirá al acto según la *intencionalidad* que le corresponde, ya sea *asimilativa* en el caso del conocimiento, ya sea *inclinativa* en el de la voluntad⁸¹.

La razón que da Ramírez es que “la potencia naturalmente determinada a lo uno tomándolo siempre y del mismo modo no es sujeto de hábitos operativos. Y por lo tanto, en el orden natural la *voluntas ut natura* es determinada naturalmente a lo uno tomándolo siempre y del mismo modo... Por tanto, en el orden natural la *voluntas ut natura* no es sujeto de hábito operativo”⁸². La *voluntas ut ratio*, en cambio, para Ramírez sí es susceptible de hábitos operativos, pues escribe que “toda potencia pasiva que puede ordenarse de diverso modo a muchas cosas es sujeto de hábito operativo. Y por lo tanto, la *voluntas ut ratio* o como libre es potencia pasiva que puede ordenarse a muchas cosas y de diversos modos. Por tanto, la *voluntas ut ratio* o como libre es sujeto de hábito operativo”⁸³. Para Polo, en cambio, la *voluntas ut ratio* no es propiamente sujeto de hábitos, o por lo menos no lo es en solitario: “la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* no tienen hábitos, aunque ahí hay un despliegue de actos; pero la voluntad con hábitos es posterior a la *voluntas ut ratio* y tiene que partir de la razón para tener hábitos; si no, no puede. Ejerce actos como *voluntas ut ratio*, pero ejercer actos aún no es tener hábitos”⁸⁴.

En suma, la *voluntas ut ratio* no coincide con lo que podríamos llamar *voluntas ut habitus*: “existen hábitos intelectuales y hábitos morales. La consideración de la voluntad como perfeccionada por los hábitos, a la que cabe llamar *voluntas ut habitus*, es más que una potencia activa y además

tiene libertad. La libertad llega tanto a la inteligencia como a la voluntad a través de los hábitos⁸⁵. “Para elegir hace falta algún hábito; por tanto, la tesis de que la libertad toma contacto con la voluntad a través de los hábitos se debe mantener, aunque sean hábitos débilmente adquiridos (por eso, la elección puede ser más o menos trivial). En definitiva, todos los actos de la *voluntas ut ratio* exigen hábitos porque no son el primero⁸⁶.”

Por otra parte, con la virtud, y también es tesis aristotélica, uno es dueño de sus actos, pero si es dueño, también será responsable. Uno es dueño de sus actos por los hábitos y la virtud. Y es dueño de sus acciones externas en la medida en que éstas son planteadas a modo de proyecto por sus actos de conocer y son deseadas por los de querer, actos cognoscitivos respaldados por los hábitos, y actos volitivos amparados por las virtudes. De lo que no se sabe y no se quiere no se es responsable.

[Volver al índice](#)

4. La adquisición de la virtud

Es conveniente, pues, adquirir virtudes, Pero ¿cómo? “la virtud... puede causarse de los actos⁸⁷. Y eso, tanto las intelectuales como las morales. Las virtudes, nos dice Tomás de Aquino explícitamente, se adquieren *por los actos (ex actibus)*⁸⁸. En la voluntad todos los hábitos se adquieren con *muchos actos*⁸⁹. Ello puede indicar que la inteligencia sea más activa que la voluntad, pues la inteligencia es, además, condición de posibilidad de que la voluntad se actualice. Ello es manifiesto no sólo en los actos, sino también en las virtudes. No se dan éstas en la voluntad sin la intervención de la inteligencia y en estricta dependencia de ella. Esto, que parece obvio, ordinariamente se pasa por alto, y no por falta de textos en del *corpus* tomista⁹⁰.

Si la adquisición de la virtud se compara con la de los hábitos de la inteligencia, Tomás de Aquino escribe que la de los hábitos de la razón se forman por aprender (*modo addiscendo*) mientras que las virtudes por la fuerza de la costumbre (*modo assuendo*)⁹¹. Esto es, unos por conocimiento, y algunos de ellos con un solo acto⁹²; otras, las virtudes, en cambio, por la *repetición de actos* que refuerzan la inclinación natural de la voluntad.

La *formación* u origen de los hábitos y virtudes es distinta, pues mientras un hábito intelectual se adquiere o genera por *un sólo acto*, la voluntad necesita la *repetición de actos* para fraguar un hábito: “el hábito de la virtud (moral, se entiende), no puede ser causado por un sólo acto, sino por muchos⁹³”. La virtud se adquiere por los actos (*ex actibus*)⁹⁴. Esta tesis se debe a Aristóteles y así queda expuesta por Tomás de Aquino desde sus primeros escritos⁹⁵. “La tesis es: así como los hábitos de la

voluntad presuponen una pluralidad de actos, los hábitos intelectuales requieren un solo acto. No hay postergación. Las virtudes morales son trabajosas de adquirir; en cambio, no es ningún trabajo adquirir los hábitos intelectuales. Desde el primer acto intelectual, la inteligencia está en acto según un hábito. Eso quiere decir que la pluralidad de hábitos se corresponde con la pluralidad de operaciones. Hay una pluralidad de hábitos porque hay una pluralidad de operaciones. De acuerdo con la tesis enunciada (que es tomista) hay correspondencia entre las operaciones y los hábitos porque la adquisición no es trabajosa; por tanto, a cada tipo de acto corresponde un tipo de hábito⁹⁶.

Las virtudes de la voluntad se adquieren por *repetición de actos*, porque todos los hábitos voluntarios versan acerca de esas realidades que miran al fin, no acerca del fin mismo, y ninguno de esos bienes es capaz de saturar enteramente el querer de la voluntad. Mientras que el fin es único (aunque no determinado o concretado de entrada) los *medios* son múltiples y, además, no conducen necesariamente al fin. No caben hábitos en la *voluntas ut natura*. La voluntad está inclinada por naturaleza al último fin, pero no puede ejercer ningún acto ni ningún hábito respecto del fin en estado de pura naturaleza⁹⁷. Además, la voluntad no es capaz de formar un hábito con un sólo acto, porque la "materia" a la que tal acto se refiere es del campo de lo *agible*, que es contingente y probable, acerca de lo cual no cabe una volición necesaria, sino que se requieren muchos actos de querer⁹⁸. Esto comporta también una ventaja aneja: tampoco se puede corromper una virtud de la voluntad por un solo acto⁹⁹.

La virtud se adquiere por medio de los *actos* de querer. Pero las operaciones son para las virtudes, porque son éstas las que perfeccionan intrínsecamente al hombre y no las operaciones, aunque unas no se dan sin las otras, pues "del nivel inmanente al nivel de las virtudes se pasa siempre, y así la operación es medio para la virtud: si se ejerce la operación, se produce la realimentación, se modifica la estructura de la facultad y el acto siguiente es mejor o peor"¹⁰⁰. Pues bien, la virtud es *acto* después de haberla adquirido, no antes. Ni los hábitos de la razón son innatos ni tampoco las virtudes de la voluntad. "Todos los hábitos naturales son adquiridos, pero conviene llamarlos cuasi innatos, en cuanto que son perfecciones intrínsecas de la potencia intelectual, y en atención al intelecto agente. Pero no son innatos en el sentido de una operación óptica *a priori*. Todos los hábitos siguen a una operación"¹⁰¹. La mencionada incoación de la virtud sigue a la naturaleza, pero no es más que la inclinación de la *voluntas ut natura* a su fin último. En cambio, la perfección de la virtud no está dada de entrada en modo alguno¹⁰².

La *voluntas ut natura* es una potencia enteramente pasiva respecto de su fin, a la que en virtud de ese estar totalmente a expensas de él, cabe llamarla *relación trascendental* respecto del fin. Dada esa pasividad, no podría ejercer la voluntad acto alguno si no recibiera alguna ayuda: "la voluntad, por ser potencia pasiva pura, es incapaz de un primer acto, el cual, por tanto, ha de ser constituido. Por eso, el *simple querer* es un acto

de la *voluntas ut natura* antes de la conexión con la razón práctica y de la adquisición de virtudes¹⁰³. A ese *simple querer* Tomás de Aquino lo llama *velle*. "La voluntad se mueve desde los hábitos... La adquisición del primer hábito que es la prudencia marca el paso a la *voluntas ut ratio*. Por tanto, la voluntad natural en modo alguno es una potencia activa, y el hábito correspondiente no es adquirido, sino la *sindéresis*, cuyo valor constitutivo permite el primer acto voluntario. De aquí se sigue: la voluntad se puede mover en tanto que perfeccionada por hábitos adquiridos, pero no cabe prescindir de la constitución de su primer acto"¹⁰⁴.

En la *naturaleza* humana hay inclinaciones que forman las *disposiciones corporales entitativas* (salud, fuerza, belleza, etc.) y *operativas* (habilidades, inclinaciones, predisposiciones, temperamentos, etc.). Las *disposiciones de los sentidos internos* y de los *apetitos sensitivos* también son naturales. Todo ello en *psicología* se llaman *tipos* en atención a la agrupación de afinidades naturales que se encuentran entre los hombres. Pero la virtud no es natural sino *adquirida* sobre la naturaleza, y por ello, superior a la naturaleza y a la tipología. Por tanto, el estudio de las virtudes no compete a la psicología. Consecuentemente, a esta ciencia competirá el estudio de la vida humana y de todas sus facultades, pero *en estado de naturaleza*, no elevadas por la persona humana, es decir, no estudiará la *esencia* humana lograda por las virtudes.

Pero si el hábito virtuoso es superior a la tipología, podrá con ella y la controlará: "las virtudes morales, los hábitos, están por encima de los tipos y destipifican, están en otro nivel"¹⁰⁵. En nuestra sociedad occidental también hay muchos tipos humanos de acuerdo con las condiciones sociales: reyes, políticos, nobles, investigadores, universitarios, empresarios, obreros, agricultores, mendigos, etc. Así, entre dos inteligencias afines, la de la persona que con fuerza de voluntad y muchas horas de dedicación constante al estudio (virtud de la *studiositas* clásica) acabará por superar con creces a la inteligencia de esa otra persona que se deja llevar por la comodidad. La virtud ha controlado la tipología. Y otro tanto hay que decir respecto de los vicios. Además, todo ello tiene repercusión en el cuerpo humano. En efecto, una persona de constitución atlética puede que a causa de la desidia (vicio) se apoltrone y convierta su tipología atlética en otra de carácter más bien pígnico.

Tomás de Aquino considera que la razón es una facultad de *medios*. Si la voluntad sigue siempre a la razón, también será una facultad de medios, y es ahí donde se encuadrarán las virtudes. Respecto del fin último hay *intentio*, pero no hábitos que refuercen la *intentio*. En estado de naturaleza, de *voluntas ut natura*, esta potencia carece de hábitos. Pero la *intentio* lleva consigo el "todavía no" respecto del fin. No lo tiene enteramente conseguido o no le está dado de modo perfecto. Como no está tal fin enteramente conseguido, tampoco lo están los medios que conducen a ese fin. Hay, por tanto, posibilidad de error en los medios, y consecuentemente, en los actos de la *voluntas ut ratio* que siguen a la

“intentio”, a saber: “consentir” (*consensus*), “elegir” (*electio*) y “uso” (*usus*).

Como consecuencia, no cabe que la voluntad con un acto consolide un hábito, porque la voluntad no alcanza el fin último con cualquiera de los actos que versan sobre medios. Los comentaristas tomistas achacan esta carencia a la llamada *libertas indifferentiae* de la voluntad¹⁰⁶, esto es, que hay indiferencia en la voluntad porque ningún objeto atenaza el acto de la voluntad para que ésta se pronuncie inexorablemente por él, y no lo hace en ninguno de sus actos capaces de consolidar hábitos. La teoría de la libertad de indiferencia viene a sostener que para ser libre basta tener en la voluntad la *posibilidad de elegir entre dos opuestos*. Pero ello es insuficiente, porque no se trata sólo de que la voluntad sea indiferente ante uno u otro medio que sean parecidos entre sí, sino que ningún medio satura su capacidad felicitaria. Por eso requiere de hábitos que le permitan crecer en orden a adaptarse cada vez más al fin último.

Los actos de la inteligencia iluminan, presentan, *objetos* conocidos, que son *intencionales* sobre lo real, pero, precisamente por ello, los objetos no son reales. Los actos de la voluntad, en cambio, versan *intencionalmente ellos mismos sobre realidades* que son *bienes*, y tanto los actos volitivos como los bienes son reales. Los hábitos de la inteligencia se refieren a actos de conocer. Las virtudes de la voluntad, a actos de querer. Los bienes a los que tienden los actos de la voluntad pueden ser *mediales* o referidos a *finés*, y dentro de éstos hay un doble ámbito, el *fin último* y los *finés intermedios*. Sobre los bienes mediales cabe la posibilidad de que se trate de un *verdadero* bien o de un bien *aparente*. La redundancia en la potencia de los actos de querer referidos a un bien aparente forman *vicios* en ella, mientras que los referidos a bienes verdaderos fraguan *virtudes*.

La *voluntad de fin* no es susceptible de hábitos porque está determinada a lo *uno*¹⁰⁷. No obstante, también la voluntad es potencial, y en mayor medida que el entendimiento posible. Ambas, voluntad e inteligencia, son potencias del alma. Por tanto, no son acto. La voluntad de medios es susceptible de hábitos. Tenemos muchos bienes para querer, pero es “verdadera virtud `simpliciter` aquella que ordena al principal bien del hombre”¹⁰⁸. Este bien es el fin de la voluntad, y en lo moral la forma del acto se toma del *fin*, ya que el objeto es como la forma y el fin¹⁰⁹, pero este bien, según Tomás de Aquino, es presentado por la razón, de ahí que el bien de la virtud moral consista principalmente en el *orden de la razón*¹¹⁰.

Evidentemente no hay pasiones en la voluntad, sino *actos*¹¹¹, operaciones inmanentes. Por ello, la virtud moral que perfecciona intrínsecamente a la voluntad no versa sobre las pasiones, al menos directamente, sino sobre sus propios *actos*¹¹². Las pasiones se dan en los *apetitos sensitivos*¹¹³, pero también la voluntad –dada su intencionalidad– se puede referir con sus actos a ellas, moderándolas, no eliminándolas, sino ordenándolas¹¹⁴. Los actos de estas pasiones son también interiores,

operaciones inmanentes, no acciones transitivas. El orden que las virtudes morales establecen tanto en sus propios actos como en los actos de las pasiones es un cierto *medio*¹¹⁵, que puede ser tomado *en sí*, en el caso de los actos u operaciones exteriores, o *respecto a nosotros*, en el de las pasiones.

En el caso de los *actos* inmanentes de la voluntad y de las acciones exteriores, el *medio* se toma *de lo real*¹¹⁶, mientras que en el caso de las *pasiones* no ocurre lo mismo. *De lo real* significa que "se dice que la virtud moral consiste en el medio por la conformidad a la *recta razón*"¹¹⁷. Algo similar ocurre en el caso del conocimiento, pues "las virtudes morales y las intelectuales perfeccionan a nuestro intelecto y apetito en orden a la medida y regla de la criatura"¹¹⁸. En el caso de las pasiones, en cambio, la regla es distinta, ya que cada hombre se comporta de modo distinto con respecto a sus propias pasiones. Por eso, conviene que la rectitud de la razón en las pasiones se establezca, no considerada en sí misma, sino de acuerdo con cada uno.

No obstante, ese *medio* no lo tienen las virtudes de modo propio, sino que lo tienen recibido de la *razón*, porque mensurar implica comparar, conocer varias realidades y su referencia mutua, y es obvio que esa es tarea propia de la razón. Por ello, el medio se da cuando la virtud moral es conforme a la *razón recta*: "las virtudes humanas consisten en un medio, porque a la virtud moral pertenece el atenerse a la regla de la razón acerca de su objeto propio y por sí, a saber, acerca de las pasiones y de las operaciones humanas"¹¹⁹. El que la razón establezca el medio significa que la razón es la medida (*mensura*) de las virtudes morales¹²⁰. Esta tesis también es propia de Aristóteles, como Tomás de Aquino reconoce¹²¹.

Además, es precisamente esa razón de *medio* que establece el conocer midiendo la virtud, lo que caracteriza *formalmente* a ésta. En efecto, "algún acto se puede decir que es acto de la virtud de doble modo. *De un modo materialmente*, y así cualquier acto que no tiene malicia implícita o defecto de circunstancia debida, se puede llamar acto de virtud, ya que cualquier acto tal lo puede usar la virtud para su fin, como caminar, hablar, y otros de este estilo. *De otro modo* se dice que algún acto es de virtud *formalmente* en cuanto que tiene en su nombre forma y razón de virtud, como resistir fuertemente se llama acto de la fortaleza. Pero *lo formal de cualquier virtud moral es la razón de medio*; por lo cual todo acto que conlleva razón de medio es formalmente acto de virtud"¹²².

Es ordinaria entre los filósofos de la tradición tomista la correlación establecida entre el entendimiento posible y el agente. Pero si la voluntad es potencia, debe actualizarla otra instancia. Ahora bien, esta instancia no puede ser sólo la razón, puesto que ésta es facultad de medios y ningún medio es capaz de mover suficientemente a la voluntad. Por tanto, no queda más remedio que admitir para la voluntad el correlato de un *principio activo* como se admite que lo es el entendimiento agente para la inteligencia. La despotencialización de las facultades espirituales debe quedar referida, en última instancia, a un *acto* previo. Ahora bien, si las

potencias pertenecen a la *esencia* del hombre, el *acto* previo superior a ellas y al que ellas están vinculadas no puede ser en el hombre sino la *persona*, esto es, el *esse hominis* o algún instrumento suyo superior a la *esencia*.

Ahora bien, si el *esse hominis* es en última instancia acto respecto de todo lo potencial en el hombre, a él se deberá también la *unidad* en las operaciones humanas. Eso Tomás de Aquino lo admite sin lugar a dudas en las operaciones cognoscitivas: "en todo acto por el que el hombre conoce, concurre la operación del intelecto agente y la del posible"¹²³, por eso se puede decir que el intelecto agente es el principio de unidad de todas las operaciones cognoscitivas¹²⁴. Pero eso sería ininteligible a menos que el intelecto agente no estuviera al nivel del *esse hominis*. En consecuencia, si se trata del *esse hominis*, naturalmente debe ser de algún modo también el principio de unidad del resto de operaciones humanas, entre ellas, las volitivas, o bien directa o bien indirectamente, pues de lo contrario el querer no se podría aunar en la misma persona con el conocer. Con ello concuerda, además, que la progresiva actualización de la voluntad está en estrecha correlación con la actualización del conocer.

Si la voluntad es una única potencia y, dada su *intencionalidad de alteridad*, está orientada en suma al último fin felicitario, ésta facultad debe contar con *un sólo fin último*. Por tanto, en rigor, pese a los múltiples análisis y distinciones entre las virtudes, habría que hablar en ellas de *unidad*. Si se acepta la distinción entre ellas, como Tomás de Aquino admite, habría que hacer equivalentes a cada una de las virtudes con la *diversa activación* de la voluntad en orden a adaptarse a ese fin último en que consiste la *felicidad* de la voluntad. Para Leonardo Polo no es la persona quien activa directamente a la voluntad, sino un hábito natural suyo, la *sindéresis*. A su vez, este hábito tiene dos dimensiones, una que activa a la razón y otra que activa a la voluntad. A la primera la llama ver-yo y a la segunda querer-yo. De esta segunda afirma que "*querer-yo* es el miembro superior de la *sindéresis*. Ello comporta que los actos voluntarios son más intensos que las operaciones de la inteligencia, o bien, que se han de entender como modalidades de *querer-yo*; precisamente por eso, están más vinculados entre sí que las operaciones intelectuales. Esta observación debe extenderse a los hábitos de la voluntad, que más que un elenco de virtudes, son el crecimiento de una virtud átoma"¹²⁵.

Tomás de Aquino considera que existen varias virtudes, pues para él "las virtudes morales se distinguen en virtud de los diversos fines, que son en lo operativo como los primeros principios en lo especulativo"¹²⁶; y también: "las virtudes morales se distinguen según diversas materias o según diversas pasiones"¹²⁷. Como es sabido, las virtudes principales de la voluntad de las que dependen las demás son, de menos a más y según Tomás de Aquino, la *templanza*, la *fortaleza*, y la *justicia*. La primera se forma por el dominio de la voluntad sobre el *apetito concupiscible*. La

segunda, sobre el *irascible*. La justicia, en cambio, versa sobre los propios *actos de la voluntad*. Junto a éstas, Tomás de Aquino añade la *amistad o caridad*, a la que considera como la *forma* de las virtudes. Pues bien, la tesis que se puede sostener es que cada una de esas virtudes constituye una *progresiva actualización* de la voluntad en orden al fin último. Las dos primeras perfeccionan la voluntad en la medida en que ésta ejerce su dominio sobre los apetitos de la *naturaleza* humana. La justicia, activa la voluntad en la medida en que los actos de ésta versan sobre *personas humanas distintas*. La amistad o caridad, añade la perfección de la voluntad en la medida en que en *Dios* se incluye en el trato con las demás personas.

[Volver al índice](#)

5. Los "sujetos" de las virtudes

Expone Tomás de Aquino que "la virtud pertenece a la *potencia* del alma, lo cual se puede manifestar por tres razones: *en primer lugar*, sin duda, por la misma razón de virtud, que conlleva la perfección de la potencia, pues la perfección está en eso de lo que es perfección. *En segundo lugar*, por eso que es un hábito operativo..., pues toda operación nace del alma por otra potencia. *En tercer lugar*, por el hecho de que dispone a lo óptimo: pues lo óptimo es el fin, que es o bien la operación de lo real, o bien algo que sigue a la operación que surge de la potencia"¹²⁸. Para Ramírez "sólo las potencias que son inmediatamente operativas, sólo éstas pueden ser sujeto de hábitos operativos, bien en el orden natural bien en el orden sobrenatural"¹²⁹.

Pero, ¿a qué potencia del alma pertenece la virtud? Tomás de Aquino niega que la virtud como hábito adquirido se dé en las llamadas *potencias naturales*, pues éstas ya están por sí mismas determinadas a lo uno¹³⁰. No hay hábitos en las potencias *activas*¹³¹. Por tanto, no hay ni hábitos ni virtud, según Tomás de Aquino, ni en el *entendimiento agente*¹³² ni en las funciones *vegetativas*¹³³, ni tampoco en las *locomotrices*¹³⁴. Lejos de suponer la pasividad una desventaja para las potencias que de entrada están precisamente en potencia, ello supone una prerrogativa: "las potencias pasivas tienen esa gran ventaja: ser perfeccionables por hábitos. Ello no cabe en las potencias activas: la sensibilidad no es capaz de hábitos y el fuego tampoco"¹³⁵. El por qué de ello es manifiesto: una potencia activa no es susceptible de hábitos porque siempre funciona de la misma manera, y tener hábitos es lo que abre a la potencia a la libertad de modo que no actúa de manera siempre igual: "las facultades orgánicas, las cuales, aunque necesiten algún estímulo exterior para actuar, sin embargo, actúan siempre de la misma manera. Ello es incompatible con las potencias pasivas, que son susceptibles de hábitos adquiridos. Los hábitos abren la potencia a la libertad"¹³⁶.

¿Son capaces de hábitos los *sentidos*? Según Tomás de Aquino, en *sentido estricto*, no hay tampoco hábitos en los sentidos, ni *externos* ni *internos*, y ello porque “la virtud es un hábito *perfecto*, por la cual no acaece sino el obrar bien, de donde conviene que la virtud esté en aquella potencia que es la que consume el bien de la obra. El conocer la verdad no se consume en las potencias aprehensivas sensitivas; sino que las potencias de este rango son como preparatorias para el conocimiento intelectual. Y así en las potencias de este tipo no hay virtudes, con las cuales se conozca la verdad”¹³⁷. No es que los sentidos no conozcan según verdad, sino que a pesar de darse en ellos conocimiento verdadero, los sentidos no conocen la verdad, pues no pueden conocer que conocen según verdad. No pueden, por así decir, “reflexionar” sobre su naturaleza, ni sobre la naturaleza de su acto, ni sobre la proporción del acto a la realidad conocida¹³⁸.

Sin embargo, los *sentidos internos* reciben la moción y dirección de la razón, y en este sentido se puede decir que, *en cierto modo*, hay hábitos en ellos, en el sentido de que estos se habitúan o que tienen habilidades: “en las mismas *potencias sensitivas aprehensivas internas* se pueden poner algunos hábitos, según los cuales el hombre se hace bien rememorativo o cogitativo o imaginativo, por lo cual el Filósofo dice en el capítulo *De la memoria* que la costumbre opera mucho para recordar bien, ya que estas potencias son movidas a operar por el imperio de la razón. Pero las *potencias aprehensivas exteriores*, como la vista, el oído y las de este estilo, no son susceptibles de algún hábito, sino que se ordenan a sus actos determinados según la disposición de su naturaleza, como los miembros del cuerpo, en los cuales no existen hábitos, sino más bien en las potencias que imperan el movimiento de ellos”¹³⁹.

“El sujeto de las virtudes morales es la parte apetitiva del alma”¹⁴⁰. Pero ¿de qué potencias apetitivas se trata?, ¿únicamente de la voluntad, o también de los apetitos sensitivos?, ¿son estos *apetitos sensibles* susceptibles de hábitos? Como se ha adelantado, para Tomás de Aquino, en cambio, sí pueden existir virtudes en las *potencias apetitivas sensibles* como en su “sujeto”: “conviene que no sólo haya algún hábito en la voluntad o en la razón que impera, sino también que haya algún hábito en el irascible y en el concupiscible que ejecutan, de modo que ejecuten el acto fácilmente”¹⁴¹. Tomás de Aquino debe esa tesis, según él declara, a Aristóteles¹⁴², y al parecer la razón de ella deriva de la intencionalidad propia de las potencias apetitivas.

La voluntad tiene *intención de alteridad*, y si se refiere con su acto a bienes concretos mediales sobre los que versan los apetitos sensibles, conviene moderar la inclinación de estos deseos sensibles, pues de lo contrario su inclinación entorpecería la consecución del fin último de la voluntad. Esta tesis, por lo demás, la han mantenido algunos comentadores como Medina: “la potencia que es indiferente a obrar bien o mal necesita de hábito que la determina a las operaciones estudiosas; pero el apetito sensitivo es indiferente a obedecer a la razón; por tanto,

necesita de un hábito por el cual se determine para que sea templado por el recto imperio de la razón"¹⁴³.

Este es, por lo demás, el parecer de algún otro comentador tomista como Ramírez: "1) en las potencias de la parte vegetativa o nutritiva no hay hábitos operativos; aunque pueden darse ciertos hábitos entitativos en los órganos de esas potencias... 2) Las potencias sensitivas, consideradas de modo absoluto y según sí, en cuanto que meramente sensitivas, no son sujetos de hábitos... 3) Las potencias sensitivas consideradas según que son imperables y dirigibles de algún modo por la razón y la voluntad, son susceptibles de hábitos operativos... 4) Pero estas potencias sensitivas no son del mismo modo o igualmente susceptibles de hábitos operativos... 5) Las potencias apetitivas sensitivas son en este orden máximamente susceptibles de hábitos operativos"¹⁴⁴. En resumen, como sujetos de hábitos "se excluyen las potencias vegetativas y las sensitivas externas por su determinación "a lo uno" (*ad unum*). Los sentidos internos se consideran susceptibles de hábitos en un sentido más impropio que los apetitos sensitivos, porque éstos caen de un modo más directo bajo el dominio de la voluntad, y tal dominio es constitutivo de la razón formal de hábito"¹⁴⁵. Tampoco las *locomotrices* son sujetos de hábitos en sentido propio.

Pero si, en rigor, se admiten virtudes en los *apetitos sensibles*, dado que estos tienen base orgánica o corpórea, Tomás de Aquino topa con un escollo, a saber, que degenerado o corrompido el soporte orgánico, sobre todo tras la muerte, no se podrá mantener de ningún modo que permanezcan esas virtudes. ¿Cómo salvar esa dificultad? Tomás de Aquino intenta resolverla diciendo que, en rigor, no son "hábitos por sí", sino por la *razón*: "en el hombre eso que se adquiere por costumbre en la memoria y en otras potencias sensitivas aprehensivas no es hábito por sí, sino algo anejo a los hábitos de la parte intelectual"¹⁴⁶. También propone como solución que toda virtud en los sentidos está *como es su semilla en la razón y en la voluntad*: "las virtudes y los vicios, que están en la parte irracional, no permanecen en el alma separada a no ser sino en sus principios, pues las semillas de todas las virtudes están en la voluntad y en la razón"¹⁴⁷. Además, recalca que "es necesario que los hábitos que están en las potencias inferiores sean formados por los hábitos que están en las superiores"¹⁴⁸.

Al igual que el conocer sensible, tampoco el deseo de los apetitos son fin en sí, sino medios en orden al querer de la voluntad. Pero dado que la intención de la voluntad es de *alteridad*, esta potencia puede cometer el error de considerar como fines suyos los deseos sensibles de los apetitos. Para que ello no se dé, y éstos deseos sean educados y reconducidos al querer de la voluntad en busca de su fin propio, Tomás de Aquino considera conveniente poner hábitos en esos deseos sensibles. Pero admite a su vez que el origen de ellos está en la inteligencia y en la voluntad, donde radican en *sentido estricto* los hábitos operativos. Tal tesis la recalca Juan de Sto. Tomás cuando tras preguntarse si el intelecto

y la voluntad son sujetos de virtudes responde que son sujetos máximamente capaces de hábitos¹⁴⁹.

A esa *intención de alteridad* propia de la voluntad que redunde en los deseos sensibles externos alude Tomás de Aquino cuando escribe que “la obra de la potencia apetitiva se consuma en el apetito sensitivo. Y por esto, el apetito sensitivo es sujeto de virtud”¹⁵⁰. No hay duda alguna para Tomás de Aquino que los deseos sensibles reciben el influjo de las potencias superiores, no sólo de la *voluntad*, sino también de la *inteligencia*, de modo que si se admite hábitos en ellos parece que estos sean como una *redundancia* de los de las potencias espirituales: “todas las virtudes están como en su semilla en la voluntad y en la razón”¹⁵¹, es decir, “están por naturaleza sujetas a la razón”¹⁵², “en cuanto que participan de la razón”¹⁵³.

Admite Tomás de Aquino, por tanto, la existencia de hábitos en las *potencias apetitivas* sensibles. Sin embargo, en sentido estricto sólo pueden existir hábitos en las facultades inorgánicas, inteligencia y voluntad, puesto que son *inmateriales*, y sólo lo carente de soporte orgánico puede recibir un progresivo perfeccionamiento intrínseco. En las facultades con soporte orgánico cabe un perfeccionamiento de la facultad, pero *hasta cierto punto*, porque cuenta con el *límite del órgano*, que no es perfectible irrestrictamente¹⁵⁴. Sólo debido a ese cierto perfeccionamiento en las facultades apetitivas se puede hablar *comparativamente* en ellas de hábitos.

En cambio, en la inteligencia y en la voluntad, en sentido propio, caben hábitos, porque “una facultad inorgánica –mantiene Polo– no pertenece a la *natura*. Si la *natura* es hilemórfica, de lo hilemórfico no puede salir lo no hilemórfico, y la inteligencia, por definición, es no-hilemórfica. Por lo tanto, está exigiendo una perfección intrínseca. Esa es la noción de hábito. Si hay inteligencia tiene que haber hábitos... Tiene que perfeccionarse en su mismo carácter de potencia. Y esa perfección la tiene que adquirir por el ejercicio, puesto que no la posee ónticamente, ya que está separada de lo óntico humano, que es la sustancia hilemórfica (de ahí no se puede sacar). De manera que si hay facultades inmateriales, principios de operaciones sin asiento corpóreo, y, por tanto, su existencia es problemática, a partir de un compuesto sustancial como es el hombre, esas (si las hay) serán susceptibles de suyo de un perfeccionamiento intrínseco, algo así como arreglar cuanto antes su penuria ontológica. Eso es lo que se llama hábito, virtud. Si hay inteligencia, hay hábitos de la inteligencia; si hay voluntad, hay hábitos voluntarios. Por eso a veces a los hábitos se les llama segunda naturaleza. Una facultad espiritual sin hábitos no es posible. Y también al revés, una facultad orgánica con hábitos no se entiende. Si es orgánica no necesita hábitos. Puede perfeccionarse, pero es el perfeccionamiento del órgano, que no es exactamente lo mismo que el hábito, porque el hábito es perfección de lo inorgánico... La perfección entitativa de una facultad, eso es el hábito. Y

también al revés: la perfección entitativa llamada hábito solamente es coherente en una facultad inorgánica¹⁵⁵.

Una cuestión que de lo anterior surge inmediatamente es ¿por qué los hábitos de la inteligencia son menos *potenciales* (o más acto) que las virtudes de la voluntad? La respuesta en orden la *inorganicidad* de las potencias no puede ser sino debida a la *intencionalidad* de ellas, pues aunque las dos son *inmateriales*, como prueba Tomás de Aquino¹⁵⁶, la voluntad mira a la naturaleza, está inclinada a ella, mientras que a inteligencia no, sino que se retrotrae para ser elevada a un plano superior¹⁵⁷. Y esa elevación es precisamente el hábito. Mientras que la virtud en la voluntad no puede darse al margen de la rectificación de la intención de la voluntad referida a la naturaleza corpórea (inclinaciones, apetitos, etc.).

En cuanto a los *sentidos internos*, aunque en rigor en esas potencias no quepan hábitos, se puede tratar de esas facultades en cuanto que son una *disposición* de cara a los hábitos intelectuales: "ya que las potencias aprehensivas interiores preparan al intelecto posible el propio objeto, así, de la buena disposición de estas potencias, a las cuales coopera la buena disposición del cuerpo, vuelve al hombre hábil para entender. Y así puede haber hábito intelectual secundario en estas potencias. Sin embargo, principalmente lo hay en el intelecto posible"¹⁵⁸. El término *secundario* tiene el significado de *per accidens*. Nunca denota que haya hábitos en esas potencias tomando la palabra hábito en sentido estricto: "en el hombre, aquello que se adquiere en la memoria y en otras potencias sensitivas aprehensivas por costumbre, no es hábito *per se*, sino algo anejo a los hábitos de la parte intelectual"¹⁵⁹. Esos sentidos se perfeccionan exclusivamente por su unión a la facultad intelectual¹⁶⁰, pero no en sí y por sí mismos.

En resumen, "cuando se emplea la noción (de hábito) con toda propiedad, entre las características de las potencias en las que pueden inherir los hábitos Tomás de Aquino incluye: el tratarse de una potencia pasiva, es decir, el acto debe suponer para ella una mutación; debe ser capaz de una pluralidad de operaciones, no debe estar determinada a operaciones de un solo tipo ya que entonces no podría disponerse bien o mal respecto de éstas; debe gozar de una cierta independencia respecto de su actividad, de lo contrario tampoco podría estar bien o mal dispuesta respecto de ella"¹⁶¹, y fundamentalmente, debe ser una *facultad inorgánica* perfectamente adaptada a un principio activo respecto de ella que sea superior a ella.

6. La "materia" de las virtudes

Debido a la *intención de alteridad* de la voluntad, las virtudes de ella se deben distinguir según la "materia" a la que se refieren los actos del querer. Por lo que respecta a la "materia" de la virtud moral, lo primero que intenta Tomás de Aquino es distinguir entre lo que él llama *materia remota* y *materia próxima*. La primera se refiere a las *realidades externas*, y la segunda a las *pasiones y operaciones*¹⁶². Como no son lo mismo las pasiones que las operaciones, puesto que unas son propias de los apetitos sensitivos, y las otras de la voluntad, las virtudes que sobre unas y otras versen serán distintas¹⁶³. Pero como en sentido estricto la virtud versa exclusivamente sobre *actos*, puesto que es el principio de los mismos¹⁶⁴, y sólo mediante éstos se inclina a las operaciones de los apetitos sensibles, a las acciones externas y a la realidad externa, conviene detenerse en los actos y soslayar aquéllas. Por eso se dice que "los actos de la virtudes primero y principalmente son los actos interiores"¹⁶⁵.

Por otra parte, según Tomás de Aquino, al igual que los hábitos de la inteligencia, las virtudes se especifican por los *actos* y éstos por los *objetos*¹⁶⁶. Pero como la "materia" de la virtud no es el *objeto* la voluntad considerado éste como "objeto", es decir, como "objeto formado por el acto de querer", pues es sabido que los actos de la voluntad, a la inversa que los de la inteligencia, no forman *objetos*¹⁶⁷, debemos ceñirnos sólo a los *actos*, o en su caso a las *pasiones*, para estudiar las distintas virtudes.

Si la virtud moral tiene la misma "materia" que la *prudencia*, a saber, lo *agible*, dentro de este campo se encuentran los actos del querer de la voluntad, los actos de desear de las pasiones, las acciones hacia el exterior y las mismas realidades físicas naturales y culturales, pero unas en dependencia de otras, y todas ellas en correlación con la *razón*, pues "las virtudes morales ordenan bien los actos de la razón hacia las pasiones interiores y las operaciones exteriores"¹⁶⁸. Respecto de las pasiones interiores "la virtud perfecta no quita totalmente las pasiones, sino que las ordena"¹⁶⁹. Pero no habría orden sin la ayuda de la razón, pues es propio de esta facultad ordenar. Por eso "pertenece a la virtud moral observar el modo de la razón en la materia hacia la que versa"¹⁷⁰.

Las virtudes morales se refieren a los *actos* de la voluntad, pero ¿a cuáles? En la inteligencia a cada acto corresponde un hábito, también en aquellos actos de la inteligencia cuyos objetos versan sobre lo práctico, como es el caso, por ejemplo, del *precepto* o *imperio*, acto sobre el que versa exclusivamente la *prudencia*¹⁷¹. Como no existen hábitos en la voluntad en su estado de naturaleza¹⁷² (*voluntas ut natura*), las virtudes se formarán con la repetición de los actos propios de la voluntad que sigue a la razón (*voluntas ut ratio*), que, según Tomás de Aquino, son el *consentimiento* (*consensus*), la *elección* (*electio*) y el *uso* (*usus*), actos en los que el querer se refiere a los *medios*.

Ahora bien, así como la *prudencia*, hábito de la razón práctica, versa sobre el último acto de ésta, a saber, el acto del *precepto* o *imperio*, y no directamente sobre los actos precedentes (*simple aprehensión práctica, consejo* o *deliberación* y *juicio práctico*), así también ocurre con la *virtud moral*, pues el acto precedente a la *elección* o *decisión*, a saber, el *consentir* está en función de la *elección*, por eso se dice que “la virtud moral es un hábito electivo”¹⁷³. Pero, a su vez, como la *elección* se ejerce en vistas al último acto de la voluntad sobre medios, esto es, al *uso*, la virtud moral –habrá que concluir– no es perfecta a menos que verse sobre él, teniendo también en cuenta que el *uso* regula la operatividad externa: “aunque la elección sea lo principal en la virtud moral..., sin embargo, es manifiesto que para la omnimoda perfección de la virtud moral se requiere no sólo la elección sino también la operación exterior”¹⁷⁴, para la cual es imprescindible el *uso* que, según Tomás de Aquino, la voluntad ejerce sobre otras potencias moviéndolas a la acción.

[Volver al índice](#)

7. La ayuda de la razón

Para Tomás de Aquino *el conocer humano es el origen y el fin de las virtudes morales*. En efecto, el conocer es, por un lado, la “causa” de las virtudes: “los hábitos de las virtudes morales se causan en las potencias apetitivas en cuanto que son movidos por la razón”¹⁷⁵. No podía ser de otro modo si se acepta que “la razón es el primer principio de todas las obras humanas, y cualquier otro principio que se encuentra de las obras humanas, obedecen en cierto modo a la razón”¹⁷⁶.

También es el conocer lo que las *conforma* como tales a las virtudes o les dota del carácter diferencial de su índole propia: “aunque el acto de la virtud moral se perfeccione en la voluntad, sin embargo la razón pone en ella la *forma* de virtud”¹⁷⁷. Y en otra parte: “los hábitos morales tienen carácter de virtud humana en tanto que se *conforman* con la razón”¹⁷⁸. Y aún en otro lugar: “la virtud moral se define por el hecho de que es según la *recta razón*, como es claro en el II de la *Ética*”¹⁷⁹.

Por otro lado, el conocer es el *fin* o perfección de las mismas virtudes, como es obvio, pues con el ejercicio de las virtudes morales se refrenan las pasiones y se ordenan los actos de la voluntad, y ello es muy valioso para adquirir la ciencia en la razón¹⁸⁰. Y con esta tarea la única beneficiada no es sólo la razón sino la misma virtud moral, pues “la perfección de la virtud moral... consiste en esto, que el apetito sea regulado según la razón”¹⁸¹. No se trata sólo de ordenar el apetito sensitivo, sino también el intelectual o voluntad, pues “la razón ordena no sólo las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del apetito intelectual, que es la voluntad, que no es sujeto de pasiones... Por eso, no toda virtud moral versa sobre las pasiones, sino que alguna versa

sobre las pasiones y alguna otra sobre las operaciones”¹⁸². La tesis de la subordinación de las virtudes morales al bien de la razón también la mantiene Tomás de Aquino en la vida *post mortem*¹⁸³. En suma, no sólo la razón es el *principio* de la virtud y su *forma*, sino que también es su *fin*. Y además, para Tomás de Aquino es misión propia de la inteligencia el *conocer* las virtudes de la voluntad¹⁸⁴.

Abundan de textos del *corpus* tomista en que se nos dice que los hábitos de la parte apetitiva se causan por el hecho de que la *razón* mueve por naturaleza a la parte apetitiva: “los hábitos de la parte apetitiva se causan por esto que la razón es apta por naturaleza para mover la parte apetitiva”¹⁸⁵; que las virtudes morales caen bajo la razón; que la razón es la semilla de toda virtud; que las virtudes observan el modo de proceder de la razón; que operan según la *recta razón*; que participan de ella; que necesitan de su discreción; que la obedecen; que la razón rige y ordena a las virtudes morales; que es su forma; que la perfección de éstas depende de la razón, que el fin de las virtudes morales consiste en conservar el bien de la razón, etc. Toda esta modulación de fórmulas lingüísticas vienen a confirmar la *subordinación de la voluntad a la inteligencia* a la hora de la formación y consolidación de virtudes, e indican, a la par, que tales virtudes no se desarrollan en exclusiva para perfeccionar a la voluntad, sino para que, una vez perfeccionada, ésta sirva mejor a la inteligencia.

Tomás de Aquino sostiene que todas las potencias guardan un orden *jerárquico*, es decir, que unas *nacen* de otras¹⁸⁶ y tienen a aquellas de las que nacen como *fin*, esto es, están llamadas a servir a las otras o a subordinarse a ellas. O también, que “en las obras del alma hay cierto grado, según el cual una potencia subyace a la otra; además, en la misma potencia se encuentra lo superior y lo inferior, según lo cual se refiere a diversos objetos. Lo inferior tiene por naturaleza el recibir de lo superior”¹⁸⁷. Si unimos esta tesis con esas modulaciones expuestas más arriba, todo ello parece indicar, pues, que la voluntad nace de la razón y tiene a aquella como a su fin. Pero si ello es así, las virtudes morales deberán nacer de las intelectuales y no serán fin en sí mismas, sino que su fin será la razón, en concreto, las virtudes intelectuales a las que se supeditan.

La tesis, en rigor, señala que la inteligencia es el *origen* de la voluntad, y que el *fin* de la voluntad es servir a la inteligencia. Sólo bajo esta perspectiva se puede entender el que la voluntad no sea racional por *esencia* sino por *participación*, porque es movida por el imperio de la razón¹⁸⁸, pues mantiene Tomás de Aquino que “racional por participación no es sólo el irascible y el concupiscible, sino todo, esto es, universalmente, lo apetitivo..., pero bajo lo apetitivo se comprende la voluntad”¹⁸⁹. Por eso se admite que sea la razón la que rectifique a la voluntad y no al revés¹⁹⁰. En otros textos, en cambio, Tomás de Aquino mantiene justo la tesis contraria, a saber, que “la parte racional por esencia no se dice solo la sola razón, sino también el apetito anejo a la

razón, a saber, la voluntad. Por lo cual el Filósofo dice en el libro III *De Anima* que la voluntad está en la razón¹⁹¹.

¿Está la voluntad subordinada a la inteligencia o hay en ella algo que salta por encima del conocer, que es más digno y autónomo? Para Alvira parece que sí, pues admite que “el ejercicio de la voluntad que acompaña al saber científico no es el máximo ni definitivo ejercicio posible de la voluntad”¹⁹². Eso sin duda es cierto. Pero es que tampoco el ejercicio de la voluntad que acompaña al saber práctico es el máximo ni definitivo ejercicio posible de esta potencia. Y además, el ejercicio práctico de la inteligencia, no es tal, como se ha visto, por el acompañamiento de la voluntad. Pero es que ni el ejercicio del saber científico (el hábito de ciencia de la inteligencia) ni el del práctico (prudencia–arte) son los hábitos superiores cognoscitivos. Para esclarecer este extremo habría que aludir a los hábitos innatos, pero esto supera el marco del presente trabajo.

Ahora bien, para Tomás de Aquino es claro que la ayuda de la razón es imprescindible para que la voluntad adquiera virtudes, pues “si bien se considera, la virtud de la parte apetitiva no es otra cosa que cierta disposición, o forma, estampada e impresa en la potencia apetitiva *por la razón*”¹⁹³. Pero si esa *forma* la estampa o imprime la razón práctica, no la puede formar un acto de ella, puesto que éste forma un *objeto* o *forma ejemplar* a producir, pero todavía no se ha formado una perfección de la voluntad en sí misma para adaptarse a tal proyecto. Para que eso se dé se requiere no sólo el acto de la inteligencia, sino también, al menos, el *hábito* de la razón. ¿Pero es suficiente con el hábito de la razón para “estampar” la virtud en la voluntad? Tampoco.

Es claro que “la virtud no inhiere en el hombre por naturaleza”¹⁹⁴. Lo que hay en el apetito racional es sólo una *inclinación natural* para adquirir virtudes, pero éstas no se dan de modo perfecto de entrada. También es claro, como se acaba de ver, que la ayuda de la razón no basta para consolidar la virtud. ¿Qué se requiere además? Alguna instancia superior de la que esas dos facetas dependan. ¿Cuál? Tanto la incoación natural para adquirir virtudes como la ayuda de la razón se debe, según Tomás de Aquino, no a las mismas potencias (inteligencia y voluntad), sino a los *primeros principios*, tanto *cognoscitivos* como *prácticos*¹⁹⁵. Las virtudes se adquieren no sólo con la repetición de actos de querer, ni tampoco sólo con la ayuda de la razón, sino que requieren también de la ayuda de algún *principio* superior a la voluntad que pueda sacar a ésta facultad de su pasividad nativa. Se trata del acto de *primeros principios prácticos*¹⁹⁶, a saber, del *hábito natural de la sindéresis*.

Lo mismo que son los *primeros principios* para la razón eso es el *fin* para la voluntad, acostumbra a repetir Tomás de Aquino¹⁹⁷. Pero respecto de los primeros principios no cabe hábito alguno adquirido en la razón, sino que se trata de un hábito distinto, superior, de otro nivel, no adquirido, sino *nativo*. Asimismo, respecto del fin de la voluntad no cabe hábito adquirido en ésta potencia, sino un hábito *natural* superior a la

voluntad que le marque el norte a esta potencia. Ese hábito es la *sindéresis*.

Para Tomás de Aquino los hábitos de la inteligencia se distinguen por su referencia a los actos. Como los actos no se dan sin los objetos, también los hábitos se distinguirán en orden a los objetos. Debido a la *intencionalidad* propia de la inteligencia, los objetos conocidos están en el que conoce según el modo de conocer de la inteligencia. En consecuencia, a tantos modos de conocer actual de la inteligencia corresponderán tantos otros modos de conocer habitual, o con otras palabras: "desde el primer acto intelectual, la inteligencia está en acto según un hábito. Eso quiere decir que la pluralidad de hábitos se corresponde con la pluralidad de operaciones. Hay una pluralidad de hábitos porque hay una pluralidad de operaciones"¹⁹⁸.

Si, por el contrario, la *intencionalidad* voluntaria se refiere a las realidades tal cual ellas son, y no tal cual ellas están presentadas solamente en el objeto conocido, cabrían tantos actos de querer como géneros distintos de realidades a las que la intencionalidad volitiva se refiere, y a la par, tantas virtudes como actos. Ahí estaría contenida implícitamente la respuesta al por qué de la multiplicidad de las virtudes morales que la voluntad adquiere trabajosamente en contraposición a los pocos hábitos adquiridos por la inteligencia.

Sin embargo, toda realidad querida como bien es *medial* respecto del *bien último* al que la voluntad está orientada por naturaleza. Por eso, si todas las pasiones y los actos tienen *un mismo origen* y un *mismo fin último*, aunque tengan distintos *principios próximos* y distintos *finés intermedios* propios¹⁹⁹, algo similar cabe sospechar de las virtudes que versan sobre las pasiones. De modo que toda virtud voluntaria estará unida o *conexa* a toda otra²⁰⁰. Además, crecerán todas a la par o proporcionalmente en el hombre²⁰¹, y la distinción entre ellas será de intensidad en el querer de modo que con unos actos que surjan de la virtud la voluntad se acerque o adhiera más al fin último. Entonces, ¿por qué Tomás de Aquino mantiene la existencia de *pluralidad de virtudes*? Porque "las realidades morales no tienen la especie del fin último sino de los fines próximos, los cuales, si bien son infinitos en número, sin embargo, no son infinitos en especie"²⁰².

¿Cómo se *especifican*, pues, las virtudes? "La virtud se especifica por su objeto"²⁰³. La diversidad en número de bienes reales basta para diversificar los actos en número, pero no logra que unos actos sean en *especie* distintos de otros. Por eso, para diversificar los actos de una virtud moral según *especie*, no bastan sólo distintos objetos *materiales*, sino que es necesario objetos *formales* distintos²⁰⁴. ¿Cuáles son esos *objetos formales* distintos? Existen tres ámbitos u órdenes diferentes de bienes reales: "la virtud moral versa acerca de los bienes humanos en cuanto que es sobre los *bienes exteriores*, y sobre los *bienes del cuerpo*, y sobre los *bienes del alma*"²⁰⁵.

Tomás de Aquino mantiene que una virtud aventaja a otra por varios motivos: por su *dignidad*, por su *objeto* y por su *intensidad*²⁰⁶. Así, por su *dignidad*, por ejemplo, la caridad aventaja a la fe; por su *objeto*, la prudencia se extiende a más realidades que la templanza; por su *intensidad*, la fortaleza es superior a la templanza. El *objeto* es lo que especifica a las virtudes, por eso se comparan éstas en virtud del objeto. En este sentido, "su magnitud o pequeñez es según esas cosas a las que se extiende"²⁰⁷. Y en otra parte explica que "cuanto alguna virtud es más alta, tanto se extiende a más realidades, como se dice en el libro *De Causis*"²⁰⁸.

También por su "sujeto" una virtud es superior a otra. En efecto, "si se busca si una virtud puede ser mayor que otra... en las virtudes diferentes en especie... es manifiesto que una virtud es mayor que otra, pues siempre es más poderosa la causa que su efecto, y en los efectos, tanto es uno más poderoso cuanto es más cercano a la causa. Pero es manifiesto que la causa y la raíz del bien humano es la *razón*. Y por esto, la *prudencia* que perfecciona la *razón*, adelanta en bondad a las demás virtudes morales, perfeccionando la potencia apetitiva en cuanto que participa de la razón. Y en estas tanto es mejor una que otra cuanto más accede a la razón. Por lo cual la *justicia*, que está en la *voluntad*, va delante de las demás virtudes morales, y la *fortaleza*, que está en el *irascible*, va delante de la *templanza*, que está en el *concupiscible*, que participa menos de la razón, como es claro en el VII de la *Ética*"²⁰⁹.

Lo que aúna o compacta todas las virtudes es el *amor*, de modo que la *caridad* es la *forma* de toda virtud ya que sin ella las demás virtudes no pueden darse²¹⁰. El motivo de ello es que las virtudes se ordenan al *fin*. Y el fin tiene razón de *bien*. A su vez, el bien puede ser verdadero o aparente. Y asimismo, el fin puede ser intermedio o último, es decir, secundario o principal. Pues bien, "la verdadera virtud *simpliciter* es aquella que ordena al principal bien del hombre", por eso no puede haber verdadera templanza, castidad, laboriosidad, fortaleza, justicia, etc., sin *caridad*, porque a todas aquellas les faltaría el estar ordenadas al *fin último*.

El conocer humano –decíamos– o es habitual o no es conocer ninguno, porque por medio del hábito no sólo se ejerce el acto, sino que también se conoce el acto, porque los hábitos no son intencionales respecto de objetos, no remiten a objetos, sino a actos. Ahora hay que añadir que ésta es otra diferencia entre los hábitos cognoscitivos y los voluntarios, pues ambos son principios de actos, pero sólo los cognoscitivos conocen (hábito) el mismo conocer (acto): "hay en cuanto a esto (hábitos) –escribe Tomás de Aquino– esta diferencia entre los hábitos de la parte cognoscitiva y de la afectiva. El hábito de la parte cognoscitiva es principio, no sólo del mismo acto por el que se percibe el hábito, sino también de la cognición que percibe, ya que la misma cognición actual procede del hábito cognoscitivo. Pero el hábito de la parte afectiva es, sin duda, principio de aquel acto por el cual se puede percibir el hábito, pero

no de la cognición por la que se percibe. Y así, es patente que el hábito de la parte cognoscitiva, por esto que existe en la mente por su esencia, es principio próximo de su cognición; en cambio, el hábito de la parte afectiva es principio cuasi remoto, en cuanto que no es causa de cognición, sino causa de eso de donde se toma la cognición. Y así San Agustín dice, en el libro X de las *Confesiones*, que las artes se conocen por su *presencia*, pero las afecciones del alma por ciertas *nociones*²¹¹.

Por otra parte, también se podría suponer que dado que lo propio de las virtudes de la voluntad es querer, con ellas no sólo podríamos querer los actos propios de la voluntad sino también los actos y hábitos de la inteligencia, pero tal vez ello dependa de un principio superior a la misma inteligencia y voluntad. Como vimos, nos damos cuenta de la existencia de los hábitos –según Tomás de Aquino– por el “deleite” que nos produce como una consecuencia de tenerlos. El deleite no sólo acompaña a la verdad práctica, como alguno sostiene²¹², sino que está presente asimismo en la verdad teórica²¹³, y en los hábitos de la voluntad²¹⁴. La distinción entre los hábitos intelectuales y los volitivos por lo que respecta al deleite estriba en que mientras los hábitos morales están afectados de alteraciones sensibles debido a la intencionalidad de la voluntad, la delectación de la inteligencia no es según el sentido, y por eso, no admite ni contrario (tristeza), ni puede ser alterada a no ser que se entienda esa alteración de modo metafórico²¹⁵.

En lo moral, en cambio, sí cabe tristeza, que es incompatible con la virtud, a menos que la virtud se entristezca moderadamente de aquellas cosas que de algún modo repugnan a la virtud²¹⁶. Por su parte, en lo intelectual, hay deleite siempre, a menos que, teniendo el hábito, se padezca una dificultad a la hora de actuar y, por consiguiente, no se sienta deleite y complacencia en el acto por causa de algún impedimento extrínseco que sobrevenga, como sucede en el caso de que, teniendo el hábito de ciencia, se padezca dificultad entendiendo las cosas a causa del sueño o de la enfermedad²¹⁷.

El mutuo otorgarse y requerirse de las dos facultades espirituales implica para Tomás de Aquino que al igual que corre a cargo de la inteligencia el conocer, no sólo sus actos, además de ejercerlos, sino también los de la voluntad, corre a cargo de los hábitos de la voluntad el querer sus actos además de ejercerlos y el querer que el intelecto ejerza los suyos, es decir, que pase a actualizar sus hábitos: “para que el hombre considere en acto según las especies que existen habitualmente en el intelecto, se requiere la *intención (intentio)* de la voluntad: pues el hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De Anima*”²¹⁸. Esta referencia a Aristóteles le llega a Tomás de Aquino a través del Comentador, al que cita en este punto en muchas ocasiones²¹⁹. También encontró en San Agustín algo similar: “el hábito es aquello por lo que el que obra lo hace cuando se presenta la ocasión”²²⁰. Sin embargo, a distinción de San Agustín, Averroes deja patente la intervención de la *voluntad*.

8. La jerarquía entre hábitos y virtud

Pasemos a una cuestión muy discutida y de difícil solución. Obviamente los hábitos de la inteligencia son distintos de las virtudes de la voluntad, según el legado tomista²²¹. Para algún comentador como Suárez hay una distinción *esencial* entre hábitos y virtudes, puesto que las potencias que son sus sujetos también se distinguen esencialmente, y también se distinguen así los objetos de estos hábitos²²². Para Suárez, a distinción de ciertos hábitos intelectuales, "todo hábito existente en el apetito es hábito *práctico*"²²³. Ahora bien, ¿lo era así para Tomás de Aquino? Si eso es así, y para él la *teoría* es superior a la *praxis*, la pregunta pertinente ahora es: ¿no será acaso la distinción entre hábitos y virtudes jerárquica?

La superioridad entre la inteligencia y la voluntad está planteada en Tomás de Aquino, en sus discípulos y comentadores de todos los tiempos, y también en aquellos pensadores que conocen su legado y que son contrarios a sus tesis. Esa superioridad se plantea en varios frentes: a) de modo *absoluto*; b) comparando las potencias en cuanto *potencias*; c) por los *objetos* o la "materia" a los que las potencias se refieren; d) por los *actos* que ejercen esas potencias; e) por el *modo de ser* de los mismos *hábitos* de esas facultades; f) por el *uso* de los mismos hábitos. Aquí sólo nos interesa la superioridad entre hábitos y virtud tomados en sí mismos.

Pero para ello es conveniente dar un repaso sucinto a *la distinción entre estas perfecciones* de mano de un pensador autorizado al respecto: "en primer lugar, –sostiene Polo– los hábitos intelectuales se adquieren con un sólo acto; en cambio, los hábitos que tienen que ver con la voluntad se adquieren a través de la repetición de actos. Ello comporta que mientras que los hábitos intelectuales son propiamente *actos*, las virtudes tienen cierto carácter *potencial*, en tanto que nunca se adquieren por completo: siempre se puede ser más justo, o más prudente. Por eso es más fácil perder dichos hábitos que los de la inteligencia. *En segundo lugar*, los hábitos que tienen que ver con la voluntad, por adquirirse con actos cuya intención es el *bien*, hacen al hombre bueno en sentido moral; por eso se suelen llamar virtudes morales. *En tercer lugar*, la conexión entre las virtudes morales es más estrecha que la que existe entre los hábitos intelectuales adquiridos. Esto significa que, por más que se pueda señalar una jerarquía entre las virtudes morales, ninguna de ellas es posible sin las otras. Ello implica una peculiar circularidad, que se explica por su carácter potencial. A pesar de esto, conviene señalar que hay un orden en su adquisición, es decir, que no todas se adquieren a la vez del mismo modo. Desde este punto de vista, la primera virtud es la prudencia. Asimismo, la circularidad indicada se debe a que las virtudes morales nunca se adquieren por completo, por lo que se fortalecen con todos los actos voluntarios. Así, un acto justo incrementa directamente la virtud de la justicia, e indirectamente todas las demás. *En cuarto lugar*, de

acuerdo con lo señalado en los puntos anteriores, las virtudes están imbricadas en los actos voluntarios, de manera que se destacan de éstos menos que los hábitos intelectuales adquiridos de las operaciones de la inteligencia. Por eso, según el planteamiento tradicional, cada virtud conserva su unidad en su respecto a actos voluntarios muy diversos, lo que no acontece con los hábitos intelectuales adquiridos²²⁴.

De modo *absoluto* Tomás de Aquino mantiene que la inteligencia es superior a la voluntad²²⁵. Por lo que respecta a la comparación de las facultades o *sujetos*, también para Tomás de Aquino la inteligencia es superior a la voluntad²²⁶. En cuanto a los *objetos* ocurre lo mismo²²⁷. En cuanto a los *actos*, siguiendo asimismo los textos tomistas²²⁸, se puede concluir otro tanto. Por lo que respecta a los mismos *hábitos* la conclusión es la misma: los hábitos de la inteligencia son mejores que las virtudes de la voluntad²²⁹. En efecto, si la clave de ambas "cualidades" es que son *perfecciones* de sus respectivas potencias²³⁰ en orden a obrar, y se caracteriza a la inteligencia como lo *racional por esencia* mientras que a la voluntad y a las pasiones se las describe como lo *racional por participación*, entonces, "eso que es propio de la razón por esencia, se perfecciona por las virtudes intelectuales; pero eso que es irracional, y que participa de la razón, se perfecciona por las virtudes morales"²³¹. Por tanto, es claro que será mejor perfeccionar lo racional por esencia que lo racional por participación. La tesis tomista, que es explícita desde el inicio, la debe también a Aristóteles²³², y no ofrece duda: "las virtudes intelectuales y las teológicas son más dignas que las virtudes morales, que versan sobre actos y pasiones de algún modo corporales"²³³. Además, Tomás de Aquino añade que la jerarquía de las mismas virtudes morales entre sí hay que tomarla de lo más o menos cercanas que estén a lo intelectual o que dispongan a ello²³⁴.

No sólo son superiores las intelectuales a las morales, sino también más concordes con la naturaleza humana: "aquello a lo que inclina el hábito especulativo es más *connatural* a nosotros que aquello a lo que inclina el hábito activo"²³⁵, porque está en nosotros según nuestro modo de conocer; en cambio, el de la voluntad está en nosotros para poder adaptarnos a otra cosa que no somos nosotros. Por lo demás, es manifiesto que todas las virtudes de la voluntad son *activas*, no especulativas, pues a esta potencia se la llama *activa*²³⁶. "Tanto difiere el intelecto considerado en su pureza de la composición del cuerpo y del alma, cuanto dista la operación especulativa de la operación que se hace según la *virtud moral*, que es propiamente acerca de las cosas humanas. Por tanto, así como el intelecto por comparación al hombre es algo divino, así también la vida especulativa, que es según el intelecto, se compara a la vida moral, como la divina a la humana"²³⁷. Con este planteamiento de fondo, en claro que para Tomás de Aquino las virtudes intelectuales serán superiores a las morales.

La distinción más notoria entre ambos tipos de hábitos para Tomás de Aquino la marca el *uso* de los mismos: "el hábito inclina al acto de una

doble manera: de un modo en cuanto a esto que se ejerza el acto...; de otro modo en cuanto al modo de hacer, a saber, para que aquello que se hace, se haga rectamente²³⁸. También esa distinción es la más marcada para Capreolo: es manifiesto que lo inteligible pasa del primer grado al segundo por el imperio de la voluntad, por lo cual en la definición del hábito se dice: aquello por lo cual alguien usa cuando quiere. De modo semejante se pasa del segundo grado al tercero por la voluntad, pues por la voluntad lo concebido por la mente se ordena a otro²³⁹.

Todos los hábitos ejercen actos, pero no todos aseguran el *recto uso* de los actos. Los hábitos intelectivos en sí mismos no dicen nada respecto al uso de los mismos. *Usar* es lo propio de la voluntad que puede referirse no sólo a sus propios actos sino también a los del entendimiento²⁴⁰. Tomás de Aquino tomó este asunto de su maestro San Alberto Magno. Aunque uno y otro empleen un modo de explicar distinto, es claro que para ellos es la relación a la voluntad lo que confiere el rango de virtud a un hábito. Así en el *Super Etica* de San Alberto se lee: "estos hábitos se pueden considerar de un doble modo; o según que sigan a la voluntad, que es la que impera universalmente en todas las partes del alma y del cuerpo (...) y de este modo alguien por tales actos puede ser alabado o vituperado, y así estos hábitos, también según que sean especulativos, tienen razón de virtud (...). En cambio, si se consideran según que antecedan a la voluntad, (...) así, son solamente hábitos intelectuales y no virtudes"²⁴¹.

Es evidente que *usar bien* entraña una perfección, y que esa perfección no se la puede dar el hábito cognoscitivo a sus propios actos, ya que ello para Tomás de Aquino depende de la voluntad. El fundamento de esto es que "la voluntad mueve a todas las demás potencias que de algún modo son racionales a sus actos"²⁴². Aquí se nota la mutua exigencia o acompañamiento de las facultades espirituales, pues sin los hábitos cognoscitivos no hay hábitos voluntarios, pero sin el *recto uso* de ellos por parte de la voluntad, los hábitos cognoscitivos no pueden ser perfectos, no en sí mismos, sino en cuanto a su *uso* por parte del hombre.

Se establece, pues, aquí la mutua conexión de dependencia entre los hábitos cognoscitivos y los voluntarios, puesto que por una parte "los hábitos de las virtudes morales se diversifican por el bien de la razón"²⁴³, y, por otra parte, para que un hábito intelectual sea virtud se requiere el buen uso del mismo por parte de la voluntad, ya que "el uso de los hábitos subyace a la voluntad"²⁴⁴. Tampoco esto pasó al olvido, pues los comentadores tomistas dan cuenta de ello. Capreolo, por ejemplo, toma este punto para distinguir entre ambas clases de hábitos: "los hábitos que están en el intelecto, en cuanto que tal, prestan la facultad de obrar, no de obrar bien o mal, a no ser en orden a la voluntad; pero los hábitos que están en la voluntad, no sólo prestan la facultad de obrar simplemente, sino también de obrar bien o mal"²⁴⁵.

Ahora bien, mientras que todas las virtudes morales dependen de la dirección que ejerce la razón y no se pueden constituir como tales sin ella,

no todos los hábitos intelectuales están sometidos al uso de la voluntad del mismo modo. Pues unos lo están más propiamente, como la prudencia, y otros lo están accidentalmente como es el caso de la ciencia, la sabiduría o el arte²⁴⁶. La voluntad no usa de los hábitos intelectuales como de algo propio; usa de ellos, no dominando, sino ayudando a que la inteligencia los ejercite según su modo de ser. Por su parte, la inteligencia no dirige los hábitos de la voluntad según su propio criterio sino según las exigencias de la naturaleza de la voluntad.

Usar significa en este caso para la voluntad que es de ella de quien depende que salga del hábito intelectual un acto determinado. Eso es explícito en Tomás de Aquino²⁴⁷, en alguno de sus comentaristas como Juan de Sto. Tomás²⁴⁸, y recientemente ha sido recogido por Arnou²⁴⁹. A su vez, también corre a cuenta de la voluntad pasar del acto intelectual a una relación de éste con algo distinto, como se admite en los mismos pasajes tomistas²⁵⁰. De ningún modo, por tanto, cabe aceptar que por ser de la voluntad de la que depende el ejercicio de los hábitos intelectuales, lo haga como quiere, o que el acto intelectual ejercido sea de índole voluntaria. La voluntad dispone del ejercicio del acto, pero el acto ejercido es cognoscitivo y no puede no serlo. Del mismo modo, hay que negar también que la indeterminación del hábito cognoscitivo, que pertenece a su propia índole o naturaleza, dependa de la voluntad, como también en la actualidad se ha afirmado²⁵¹. Ello llevaría a postular que los hábitos cognoscitivos dependen en su constitución y modo de actuar de su total subordinación a la voluntad, cayendo con esto en un *voluntarismo* de alto rango, que llevaría a hacer depender en exclusiva la libertad de la voluntad, pero los actos de la inteligencia ya son tales y previos a la actuación de la voluntad, aunque dependa de la voluntad el que se los vuelva a ejercer. Además, ya dejaron claro los comentaristas tomistas que no todo acto imperado por la voluntad es *praxis*²⁵², mientras que todos los actos de la inteligencia lo son.

Derivado del *uso* de la voluntad, los hábitos intelectuales se pueden denominar *virtudes*²⁵³. Tomás de Aquino dice al principio que se deben llamar así con más derecho que los hábitos morales, porque los morales perfeccionan la vida *activa* y los intelectuales la *contemplativa*²⁵⁴, pero enseguida matiza que hay dos modos de hablar de virtud, uno amplio, según el cual el hábito perfecciona al acto según el bien *material* de la potencia, y otro más estricto, según el cual el hábito perfecciona al acto, no sólo según el *bien material* sino también según el *bien formal* de la potencia, y de ese modo, sólo se puede llamar virtudes a los hábitos de la parte apetitiva, mientras que el primer modo engloba también a los intelectuales²⁵⁵.

Pero ello no debe llevar a concluir que las virtudes de la voluntad sean, para Tomás de Aquino, *hábitos* más nobles o más perfectos²⁵⁶. Si los hábitos cognoscitivos se adquieren con un sólo acto, es porque con un sólo acto son perfectos o acabados, y si los de la voluntad se consiguen con repetición de actos es porque no han alcanzado la perfección, y por

ello mismo siguen creciendo. Ello deriva indudablemente de la *intencionalidad* de las potencias, puesto que la intencionalidad de semejanza del intelecto facilita el que, por muy variadas que sean las cosas a conocer, siempre estén en el que conoce de un mismo modo, a saber, según el modo del conocimiento. Mientras que la intencionalidad de la voluntad va a la realidad tal cual es en sí misma, no tal cual ella es en la voluntad, y de acuerdo con esa intencionalidad siempre cabe progreso y también retroceso, porque se puede querer cada vez más o menos la realidad en sí; realidad que en muchos casos es cambiante, por eso las virtudes de la voluntad crecen o aumentan y también decrecen, e incluso pueden llegar a perderse.

Ahora bien, es mejor lo perfecto que lo imperfecto, y por eso, en cuanto a la *índole misma del hábito* hay que concluir que para Tomás de Aquino responden más a la esencia del hábito los hábitos cognoscitivos que los de la voluntad²⁵⁷. Sin embargo, si la voluntad, merced a su intencionalidad, se dirige con sus virtudes a realidades más elevadas que la naturaleza misma de la virtud, será mejor, más deseable ese hábito que uno cognoscitivo, pero no por él mismo, sino por lo que con él se alcanza.

En la I-II de la *Suma Teológica* expone Tomás de Aquino la razón de la superioridad jerárquica de unos hábitos sobre otros con más amplitud, y fundamentación que en otros pasajes. Un texto dice así: "es más noble aquella virtud que tiene el *objeto* más noble. Es manifiesto que el objeto de la razón es más noble que el objeto del apetito, pues la razón aprehende algo en universal, pero el apetito tiende hacia las realidades, que tienen el ser particular. De donde, hablando de modo simple, las virtudes intelectuales, que perfeccionan a la razón, son más nobles que las morales, que perfeccionan al apetito. Pero si se considera la virtud en orden al acto, así la virtud moral, que perfecciona al apetito, de quien es propio mover a otras potencias al acto, (...) es más noble. Y puesto que la virtud se dice por eso que es principio de algún acto, siendo perfección de la potencia, se sigue también que la razón de virtud compete más a las virtudes morales que a las virtudes intelectuales, aunque las virtudes intelectuales sean hábitos más nobles *de modo simple (simpliciter)*"²⁵⁸.

Como se ve, el fundamento de la superioridad está tomado de tres maneras: bien por el *sujeto*, bien en relación al *objeto*, o bien por relación al *acto*. "El prevalecer de las virtudes intelectuales sobre las morales consiste en tres valores superiores: de sujeto, de objeto y de operación. Valor superior del sujeto: la virtud moral radica en lo racional por participación, mientras que la virtud intelectual lo hace en lo racional por esencia. Valor superior del objeto: es claro que los objetos de las disciplinas... son más permanentes que los objetos de las virtudes morales. Los primeros son objetos necesarios... Valor superior de la operación: porque perfeccionan a la vida contemplativa que es superior a la activa"²⁵⁹.

Por el *sujeto* y el *objeto* son más excelentes las virtudes intelectuales. Por el *acto*, como los hábitos hacen referencia a los actos y éstos se especifican por los objetos, también las virtudes. De ahí que se diga que "de modo simple" (*simpliciter*) las intelectuales son más altas que las morales, y que "relativamente" (*secundum quid*) lo sean las morales. Esa es la conclusión inmediata que saca Cayetano: "las virtudes intelectuales son de modo simple superiores a las morales, ya que por el *objeto* (que es la verdad, es más abstracto) les corresponde que son sustancialmente más nobles: pero relativamente son más nobles las morales, a saber, en orden a obrar"²⁶⁰. También para Juan de Sto. Tomás "la virtud intelectual es de modo simple más noble en el género de la virtud, ya que es más abstracta, y más inmaterial, por tanto, más perfecta. Además, la virtud moral depende esencialmente de la intelectual, a saber, de la prudencia"²⁶¹.

De esa mayor importancia "de modo simple" (*simpliciter*) de las intelectuales respecto de las morales se deriva la *dependencia* o *subordinación* de éstas a aquéllas, pues expresamente mantiene Tomás de Aquino que "las virtudes morales perfeccionan las potencias apetitivas para obedecer a la razón"²⁶². Para Polo "los hábitos de la voluntad son ellos mismos *potenciales*, porque pueden aumentar y disminuir y, además, aunque se tengan, se puede ir en contra de ellos, se puede ejercer un acto incoherente con el hábito. El que tiene el hábito de justicia normalmente ejercerá actos justos, aunque alguna vez ejerza un acto injusto. En cambio, el que tiene un hábito intelectual, no puede ejercer ninguna operación contraria a ese hábito, si es que es una operación que sigue al hábito"²⁶³.

En principio esto parece una gran ventaja de los hábitos de la inteligencia, pero si bien se mira ello ofrece también un inconveniente, y es que los hábitos de la inteligencia, si crecen de una vez por todas con un solo acto, al menos los *teóricos*, es obvio que no pueden crecer más y, por tanto, son *perfecciones limitadas*. En efecto, "en los hábitos intelectuales no se puede crecer; esos hábitos son los que son y se acabó, pero uno no es suficientemente justo o leal; las virtudes morales no se adquieren con una sola operación. Eso sirve para caracterizar esa índole diferente que tiene la voluntad respecto de la inteligencia y no es, como pudiera parecer, menos definitiva la virtud que el hábito intelectual, porque lo que tiene de menos definitivo es, justamente, que siempre crece"²⁶⁴. Pero a distinción de los *teóricos*, y a semejanza de las virtudes, los hábitos *prácticos* de la inteligencia sí que son susceptibles de crecimiento.

Pero dado que todas las virtudes están conexas, su crecimiento es muy curioso, pues no se trata de que cada una crezca progresiva e ilimitadamente, sino de que si una se activa más pasa a ser otra virtud distinta: "la activación del carácter potencial de los hábitos de la voluntad se entiende de modo preciso, de acuerdo con la noción de *elevación*. Por ello, en vez de hablar de partes subjetivas de las virtudes, conviene atender a la activación de la virtud. No sería acertado decir que, debido a

su carácter potencial, cada virtud puede crecer indefinidamente. En rigor, las llamadas partes subjetivas constituyen una jerarquía que se explica por la elevación. Por ejemplo, la prudencia política es la prudencia elevada o convertida en justicia²⁶⁵.

En suma, ¿a qué carta quedarse?, ¿son superiores los hábitos intelectuales o los morales? Si por *intelectuales* o *teóricos* se entienden los *hábitos nativos* de la *sindéresis*, el de los primeros principios y el de *sabiduría*, éstos son superiores a las *virtudes morales adquiridas*. Pero si por *teóricos* se consideran los *hábitos adquiridos* de la inteligencia, entonces no es tan claro que éstos sean superiores a todas las virtudes morales adquiridas, aunque a Tomás de Aquino le parece así. En efecto, entre los hábitos adquiridos de la inteligencia distingue los *teóricos* de los *prácticos*. Para él los *teóricos* (la ciencia, por ejemplo) son superiores a los *prácticos* (la prudencia, por ejemplo), y a su vez la prudencia es superior a todas las virtudes morales.

Sin embargo, si bien se mira, la *prudencia*, hábito práctico de la razón, no versa sobre personas mientras que la *justicia* y la *amistad* (virtudes morales adquiridas) sí. Y es claro que es superior tratar con personas que con otras realidades, pues las personas son realidades superiores. Sin embargo, la *justicia* y la *amistad* no son posibles sin un hábito *intelectual* que permita conocer las personas, a saber, el *hábito de sabiduría*, pero éste ya no es hábito adquirido de la razón, sino superior a ella. Por su parte, la *justicia* sí es virtud adquirida de la voluntad, pero no es tan claro que el *amor personal* sea una virtud de esta facultad. Más bien se trata de un *radical personal*, no algo de una potencia. Es decir, el amor es *alguien*, no algo. Es algo que se *es*, no algo que se *tiene*. O con otras palabras, forma parte del *ser*, no del tener o disponer. Por eso, si se compara el *amor personal* con los *hábitos adquiridos de la inteligencia*, y aún con los *hábitos innatos intelectuales* se ve que el amor es superior. No obstante, no cabe amor personal sin *conocer personal*. Por tanto, también hay que elevar el conocer a *nivel de ser*, y entonces, habrá que buscar la superioridad del conocer o del amar a nivel de *acto de ser*. Tanto el conocer personal y el amar personal como los hábitos innatos se pueden tomar en cierto modo como el origen o incoación de los hábitos adquiridos y de las virtudes.

[Volver al índice](#)

9. El origen de los hábitos y la incoación de las virtudes

Decíamos que para Tomás de Aquino los hábitos son un perfeccionamiento intrínseco de la facultad, pero en *orden a la operación*, esto es, a actuar mejor. También se hizo notar que se podría pensar asimismo que los hábitos no sólo capacitan a la potencia para que ésta actúe mejor, sino para que la esencia del alma, de la que esta facultad

forma parte, crezca. Pero esta tesis, sin embargo, no es tan neta en el *corpus* tomista, porque para Tomás de Aquino la virtud dice más razón de perfección *operativa* que *entitativa*. Veámoslo con este texto: "el vivir se puede tomar en dos sentidos. Algunas veces se llama, pues, vivir al mismo *ser* del viviente, y así pertenece a la *esencia* del alma, que es el principio de ser del viviente. De otro modo se llama vivir a la *operación* del viviente, y así se vive rectamente por la *virtud*, en cuanto que por ella alguien opera rectamente"²⁶⁶.

Sin embargo, si la virtud es manifestación de vida superior a la vida propia del solo acto u operación, ello indica que el viviente ha aumentado su capacidad *vital esencial* con la virtud. Es decir, que, merced a las virtudes, y también a los hábitos, la facultad está más viva. Y puesto que las potencias de la inteligencia y voluntad pertenecen a la *esencia* del alma, al crecer éstas, hay que admitir que crece la *esencia* del alma. Es decir, que somos con ellas más humanos, más hombres, que estamos, en cuanto hombres, más vivos, esto es, que nos humanizamos más: "la virtud es la disposición estable que refuerza la capacidad humana y que se adquiere por refluencia de los actos operativos en la estructura dinámica del hombre. Como refuerzo de tal estructura, la virtud significa su *hiperformalización* y, por tanto, un sentido del acto más íntimo que la acción, pues perfecciona al vivir en cuanto que tal"²⁶⁷.

La humanidad en la naturaleza humana de cada quién puede ser creciente merced a los hábitos y a la virtud, o decreciente, merced a la carencia de hábitos y a la adquisición de vicios. Pero nunca es saturable, porque si un hombre alcanzase la perfecta humanidad sólo cabría la posibilidad de que existiese ese hombre: "el hombre crece más, crece como esencia, y ese crecimiento es la adquisición de hábitos intelectuales que perfeccionan la facultad intelectual (y de virtudes que perfeccionan la voluntad). El crecimiento es irrestricto: nunca acabamos de ser hombres; siempre podemos serlo más. Nuestra humanidad está en nuestras manos de modo que siempre podemos ser más como seres humanos"²⁶⁸.

Desde luego que crecer como potencia también conlleva 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 por naturaleza 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 tener límite, cada vez que crece es más capaz para desarrollar operaciones superiores. *El hábito infinitiza la fijeza del principio*. "Según Tomás de Aquino, es contradictorio sostener que cualquier inteligencia, incluida la humana, sea una potencia finita. Con todo, sin los hábitos, es difícil entender de qué modo la inteligencia humana es infinita"²⁶⁹.

La ventaja que tiene para la esencia del hombre el crecimiento por hábitos y virtudes en sus dos facultades superiores es que gracias a esas perfecciones puede *disponer mejor según el modo de ser de esas facultades*. Por eso los hábitos y la virtud, sin ser la persona humana, son

un tema netamente *antropológico*, como advirtieron los pensadores clásicos. Y aunque sólo fuera por el olvido o escaso tratamiento de estas perfecciones por parte de la filosofía contemporánea cabe sospechar que la antropología de quien no repare en ellas no podrá ser sino reduccionista. En efecto, si los hábitos y la virtud capacitan a la naturaleza humana para más, para ir a mejor, "una antropología que prescindiera de la noción de virtud es deficitaria y pesimista"²⁷⁰.

Prescindir de tal crecimiento la *psicología* lo llama *falta de motivación*. La *motivación* es un gran problema que preocupa no sólo a la *pedagogía* por lo que se refiere al rendimiento académico, o a la *teoría general de las organizaciones*²⁷¹, sino también a cualquier persona, porque todo hombre y mujer pasa por altibajos en su trato familiar, profesional, social, etc. Pues bien, la falta de motivación en circunstancias normales (no patológicas) se puede buscar en buena medida en la carencia de hábitos y de virtud, porque "las virtudes son los reguladores estrictos de la conducta humana en cuanto moral, es decir, la clave de la motivación. Según se encuentre el hombre en términos de virtudes, así serán sus decisiones"²⁷².

En el conocimiento intelectual todo error es siempre por defecto, precisamente porque siempre se puede conocer más. Nadie es sabio de un modo absoluto en un momento dado. Siempre puede serlo más. En este plano, más que en la voluntad, vale la frase de San Agustín: "si dijese basta, pereciste"²⁷³. No hay una última palabra o un último hallazgo filosófico. La filosofía misma siempre es *introducción* a los temas más altos.

Que el intelecto tenga una operatividad infinita no significa que conozca en acto o en hábito infinitas cosas, como obviamente señala Tomás de Aquino²⁷⁴, pues lo infinito no se refiere al número de objetos en acto y menos aún en hábito. Se refiere más bien a que merced al hábito puede la potencia educir multitud de operaciones y ello sin límite en tal multitud. A la par, esa multitud no está en el mismo plano, sino que el hábito permite que los actos sucesivos sean más cognoscitivos que los precedentes. Lo mismo cabe plantear acerca de la voluntad, y así lo encontramos de antemano en Alberto Magno cuando dice que "la voluntad es infinita en cuanto al acto, aunque sea finita en sí"²⁷⁵, y luego en su discípulo: "el apetito de las riquezas espirituales es infinito"²⁷⁶. Si tuviéramos en cuenta sólo los bienes materiales, la operatividad de la voluntad sería finita por su propia intencionalidad porque las cosas reales son finitas.

La siguiente pregunta, referida a la inteligencia, la formularé con palabras de Polo: "¿cómo un principio finito puede ser operativamente infinito? Es evidente que no puede serlo él solo: por lo tanto, el acompañamiento del intelecto agente no puede estar sólo en el inicio, en el suministro de especies impresas. Por así decirlo, el intelecto agente tiene que acompañar a la inteligencia en el mantenimiento de su operatividad"²⁷⁷. Merced al intelecto agente, la inteligencia pasa al acto en

forma de hábito y “adquiere en cada operación un hábito y esto es justamente lo que garantiza su infinitud operativa”²⁷⁸. Por su parte, como la voluntad no adquiere así sus hábitos, la infinitud operativa suya no puede ser para Tomás de Aquino sino derivada de la inteligencia, pues como escribe, “los hábitos de las virtudes morales en las potencias apetitivas se causan según que son movidas por la razón”²⁷⁹; y también, “las virtudes que perfeccionan a la parte intelectual, la perfeccionan para los actos perfectos en el género del conocer, no en cambio según el orden al imperio de la voluntad”²⁸⁰.

Ahora bien, ¿es el origen de los hábitos de la inteligencia directamente el intelecto agente, y está la incoación de las virtudes directamente en la razón, o hay que buscar otros principios? Más aún, si la razón fuese el origen de las virtudes de la voluntad, dado que el origen de la razón parece ser el intelecto agente, habría que concluir que éste es, en definitiva, el origen de los hábitos y de la virtud. ¿Es el entendimiento agente fuente de los hábitos de la inteligencia? Y también, ¿Lo es respecto de las virtudes de la voluntad? Y en caso contrario, ¿qué instancia cognoscitiva funciona como origen de los hábitos?, ¿cuál respecto de las virtudes?

Aceptar la tesis de que es el mismo *entendimiento agente* el principio que activa los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad favorecería la comprensión de la unidad o vinculación existente entre ellos. En efecto, si fueran principios distintos aquél que activa a la inteligencia formando en ella hábitos y el que activa a la voluntad formando en ella virtudes, nos sería más difícil encontrar la correlación que encontramos entre los hábitos voluntarios respecto de los cognoscitivos. Parecería congruente, por tanto, que fuese sólo el intelecto agente el que actualizase habitualmente a ambas potencias.

Sin embargo, si bien el punto de donde arranca la unificación no puede ser sino el acto de los actos, o *intelecto agente*, que debe ponerse a nivel de acto de ser (*actus essendi*)²⁸¹, con ello no se ha contestado todavía si éste acto neurálgico o nuclear se ayuda de otros actos a modo de *hábitos innatos* para actualizar habitualmente a las dos potencias superiores, y si esas ayudas o hábitos nativos con las que cuenta son uno sólo o, por el contrario, conviene que sean instancias plurales y jerárquicamente distintas. La respuesta de Tomás de Aquino, en una primera aproximación, dice así: “las virtudes morales están en la misma rectitud de la razón y en el orden, como en cierto principio seminal. Por lo cual el Filósofo dice que existen ciertas *virtudes naturales*, las cuales son como *semillas* de las virtudes morales”²⁸². Y en otra parte: “como dice el Filósofo en el VI de la *Ética*, en el hombre antes del ser completo de la virtud moral, existe cierta *inclinación natural* a aquella virtud, la cual se llama *virtud natural*; y ésta toma la misma razón de virtud, según la cual toma la perfección de una potencia superior, a saber, de la razón”²⁸³. Pero ¿de qué “razón se trata? La respuesta no admite dudas: de la “razón natural”.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta "razón natural"?, ¿es esta inclinación natural un *hábito natural*?, ¿lo es también en el caso de la inteligencia?, ¿qué se entiende por esos "*principios naturales*"? Acudamos a otro texto posterior: "todas las virtudes, tanto intelectuales como morales, que se adquieren por nuestros actos, proceden de ciertos *principios naturales* que preexisten en nosotros"²⁸⁴. Tomás de Aquino descubre un principio activo respecto de la inteligencia, el *intelecto* o *hábito de los primeros principios*, y descubre otro respecto de las virtudes: la *razón natural* o *sindéresis*. "Es necesario que los fines de las virtudes morales preexistan en la razón... En la razón especulativa existen ciertos principios naturalmente conocidos, respecto de los cuales versa el intelecto; y ciertos que se conocen por aquellos, a saber, las conclusiones, acerca de los cuales versa la ciencia. Así, en la razón práctica preexisten algunos como *principios naturalmente conocidos*. Y de este estilo son los fines de las virtudes morales... Y ciertos existen en la razón práctica como *conclusiones*, y de este tipo son aquéllos que son hacia el fin, por los cuales llegamos a los mismos fines. Y de estos es la *prudencia*... La *razón natural* establece el fin en las morales, la cual se llama *sindéresis*... El fin no pertenece a las virtudes morales en cuanto que éstas establezcan el fin, sino porque tienden al fin establecido por la razón natural"²⁸⁵.

El descubrimiento es muy relevante. La *sindéresis* no es un impulso para la voluntad, sino que permite "conocer", y conocer el querer, la voluntad. Este punto ha sido prácticamente olvidado tras Tomás de Aquino. Pero Tomás de Aquino no ofrece dudas al respecto, ya que llama a la *sindéresis* "razón natural". Además, dice explícitamente que permite conocer "el fin de las virtudes". También este extremo ha sido relegado al olvido. Es verdad que "los principios especulativos se conocen por algún *hábito natural* distinto de las conclusiones, a saber, el *intelecto*; pero las conclusiones por la ciencia. Pero *en el afecto no precede algún hábito natural*, sino que por la misma naturaleza de la potencia se da la inclinación al fin último proporcionado a la naturaleza"²⁸⁶. Para Tomás de Aquino en el afecto no precede ningún hábito natural afectivo, pero sí uno *cognoscitivo* que conoce el fin de la virtud: la *razón natural*.

¿Sería conveniente que el origen de los hábitos adquiridos fuese directamente el entendimiento agente o persona humana?, ¿no sería comprometer su altura y dignidad el vincularlo con lo inferior al tener que activar esto último?, ¿sería igualmente digno o explicable el entendimiento agente sin necesidad de recurrir a activar lo inferior?, ¿por qué el entendimiento agente no va a poder ayudarse de otros instrumentos innatos, es decir, de hábitos nativos, para que a modo de instrumentos suyos activen la naturaleza humana?. ¿Debe existir algún *hábito innato* que sea raíz de los hábitos adquiridos por la inteligencia?. ¿Debe existir algún *hábito innato* que sea raíz de las virtudes morales adquiridas por la voluntad? ¿Se tratará del mismo hábito innato o de hábitos innatos distintos para cada potencia? Y si se responde que lo segundo ¿serán del mismo nivel o jerárquicamente distintos tales hábitos nativos?

La respuesta a estas cuestiones desborda el presente estudio que queda referido exclusivamente a la *esencia* humana, es decir, a los *hábitos adquiridos* de la *inteligencia* y a las *virtudes adquiridas* de la *voluntad*. Lo que importa ahora es, sin más, distinguir en general la *esencia* humana del *acto de ser* personal. Como lo que educa actos son los hábitos, se puede admitir que los hábitos son parte de la *esencia* del alma. Debe ser así, pues hábito al igual que la *esencia* dicen potencialidad respecto del "esse" que es acto respecto de ellos. Pero ya se sabe que el intelecto agente no dice razón ninguna de potencialidad, pues es acto. Con lo cual debe pertenecer al "ser del hombre" (*esse hominis*).

Después de haber puesto de relieve la importancia de los hábitos adquiridos, convendrá asimismo matizar su importancia, pues si bien tales hábitos forman parte de la *esencia* humana, no constituyen el *ser* de la persona humana. Es decir, si bien son el fin de la *naturaleza* humana, no son en modo alguno el fin de la *persona*. Por tanto, así como aferrarse exclusivamente al *conocimiento objetivo* (según *objeto* presentado por el *acto* u *operación* inmanente) impide alcanzar el conocimiento habitual adquirido, así, aferrarse al conocimiento de los hábitos adquiridos puede ser también un *límite* para alcanzar el conocimiento del *ser personal*, porque centrar la atención en ellos conlleva una atencencia a la *esencia* humana, y la persona es superior a su *esencia*, pues es el *acto de ser*.

Todo conocimiento del *acto de ser*, sea del universo físico, de una persona humana o de Dios, es *habitual*: "el conocimiento del ser como acto, y del acto como ser, no es objetivo intencional, sino habitual"²⁸⁷, pero el conocimiento del ser no es propio de ningún hábito *adquirido*, sino de algunos hábitos *innatos*. Entre esos actos de ser el más accesible por ser vivido, obviamente, es el de la propia *persona* humana. Es claro que Tomás de Aquino alcanza el ser personal, pues escribe: "el alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su *ser* sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra"²⁸⁸. Ahora bien, de los hábitos nativos que permiten conocer el acto de ser del universo y el acto de ser divino, así como del hábito que permite conocer el *actus essendi humano* se tratará en otro lugar.

La *persona* ni es ni puede confundirse con los *hábitos*, sino que es más que ellos, pues hábito significa "tener", y la persona se caracteriza más por "ser" que por "tener", más por "dar", "aportar", que por "recibir". La persona es más un dar que un necesitar. La persona es "aceptar", pero no "recibir", porque aceptar es dar, a saber, "dar aceptación". Por eso, "la virtud humana no conlleva orden al ser (ad esse), sino más bien al obrar (ad agere). Y por eso es propio de la razón de virtud humana que sea un hábito operativo"²⁸⁹. O en otras palabras: "por mucho que el hombre crezca, por mucho que se perfeccione a lo largo de su vida en forma de hábitos, a pesar de todo, en el hombre siempre permanece la distinción

entre la *essentia* y el *esse*; nunca el hombre puede llegar a una identidad. Es decir, por grande que sea su crecimiento esencial, siempre su ser está por encima de él²⁹⁰.

El "tener" del hombre admite varias modalidades: el tener *según el cuerpo*, es decir, el poseer cosas prácticas externas, bienes mediales, bien sean bienes de la naturaleza o bienes de la cultura. Otro modo de tener es el *tener ideas*, objetos pensados. Otro modo de tener es el de tener según *virtudes*²⁹¹. A su vez, el tener *hábitos* adquiridos en la inteligencia es distinto, superior y condición de posibilidad de tener virtudes. Unos modos de tener son inferiores a otros y, en consecuencia, deben subordinarse a los superiores²⁹². Además los hábitos adquiridos superiores son más posesivos que los inferiores. A su vez, a medida que una virtud sea más intensa será más posesiva. Y al margen de éstos modos de tener propios de la *esencia* humana (hábitos y virtudes adquiridos) está el modo de tener propio de cada uno de los *hábitos innatos*. En efecto, no posee de igual manera la *sindéresis* que el *hábito de los primeros principios* que el *hábito de la sabiduría*. También éstos últimos son modos jerárquicos de poseer, y ninguno de ellos es, sin embargo, el *ser* humano.

Esa jerarquía también se advierte negativamente, pues cuanto más solícito se anda por el tener práctico menos se cultiva inteligencia, es decir, el tener inmanente. A su vez, si alguien se fija en exceso en las ideas que tiene (objetos), se le oculta el *acto* de tenerlas (operación inmanente). En cambio, si manifiesta que posee actos de pensar, sospecha la existencia de sus *hábitos* adquiridos, que son tenencias superiores. Pero si se vive pendiente de que se poseen hábitos adquiridos y virtudes, puede que no se repare en la posesión que permiten los *hábitos innatos*, posesión que prohíbe tomar tanto a los hábitos adquiridos como a las virtudes como fines últimos, fines que marcan los hábitos nativos. O dicho de otro modo: no por tener más bienes naturales o culturales se garantiza que uno sepa más; no por tener más datos o contenidos mentales se garantiza que uno sea más inteligente; no por tener tales o cuales virtudes se garantiza que se sea mejor *persona*, pues puede que a fuerza de buscar el fin de la *naturaleza humana*, descuide su fin *personal*, es decir, desconozca a dónde se va con la adquisición de virtudes.

Además, en la medida en que se sube de nivel, las posesiones son menos susceptibles de pérdidas. El tener práctico está sujeto a todo tipo de contingencias. Las ideas también se olvidan y los actos no son permanentes sino sucesivos, intermitentes. Algunos hábitos de la inteligencia, los prácticos también decrecen y se pueden perder, y con ellos, también se pueden agostar las virtudes de la voluntad y ceder a los vicios. Los hábitos teóricos de la inteligencia, en cambio, no se pierden, pero puede que no se lleguen a adquirir. En cambio, los innatos, ni se adquieren ni hay posibilidad de perderlos.

"Así pues, por más que el hábito sea la perfección natural culminante, no es en términos absolutos la perfección superior del hombre. Es cierto

que la virtud es lo más elevado que se pueda *tener* en el orden de la esencia. Pero en el hombre, el *tener* es dual respecto del *ser*, que es personal –*don creado*–. Por eso en el hombre tener es un disponer que no se consume en sí. La esencia del hombre es, en dualidad con su ser–libre–donal, disponer en orden a una destinación, a un otorgamiento²⁹³. Por ello “la virtud es el punto en que el tener toma contacto con el ser del hombre, la conjunción de lo dinámico con lo constitucional. El hombre no teoriza siempre; en cambio, la virtud es permanente, queda incorporada de modo estable, supera la condición de ejercicio o no ejercicio en que todavía las operaciones inmanentes se encuentran²⁹⁴. Tampoco los *hábitos innatos*, aún dotados de crecimiento natural e induso de elevación sobrenatural, son la perfección culminar del hombre, porque ninguno de ellos, ni su conjunto, son el *ser* humano.

Los hábitos no son el ser personal, pero no por ello son irrelevantes. En efecto los hábitos permiten ver que *el hombre no es un ser intramundano*, es decir, que su *esencia* no responde al patrón del resto de realidades mundanas existentes, pues merced a ellos podemos “distinguir la esencia humana de la esencia extramental ¿por qué? Porque es evidente que si la esencia humana depende del *esse hóminis* y el *esse hóminis* es superior al *esse* de la esencia extramental, entonces la esencia humana será superior en su depender respecto de un *esse* superior. Esa dependencia se ejerce en forma de hábito y el hábito es... un perfeccionamiento intrínseco. Ese perfeccionamiento intrínseco no es la esencia extramental. Lo que tiene de perfecto la esencia extramental no es un hábito, no es una perfección que eleve a la esencia misma, sino que es la causa final, la primera de las causas. Lo que hay de perfecto en el universo o lo que cierra en términos de perfección a la esencia extramental es la causa final... El hábito es superior a la causa final, y el hábito marca la superioridad de la esencia humana sobre la esencia extramental²⁹⁵.

La esencia humana es más perfecta que la del universo por que la de éste es *extrínseca* mientras que la del hombre es *intrínseca*: “la esencia del hombre es distinta del universo material por ser más perfecta que él, pues la causa final es una perfección extrínseca, mientras que la perfección esencial del hombre es intrínseca: reside en los hábitos²⁹⁶. A la par, la esencia del hombre es *irrestringidamente* perfectible por no ser material, y la del universo no. También por eso, la perfección cósmica es *temporal*, es decir, sometida con cambios al transcurso del tiempo, pero la del hombre trasciende el tiempo, pues con un acto (que no es temporal) un hombre puede perfeccionar más su naturaleza que otro con multitud de ellos. Y dado que la causa final perfecciona atrayendo desde el futuro, lo posterior siempre es más ordenado y perfecto que lo anterior. Pero al no estar el hombre sometido al orden cósmico, no es válido para el hombre el mito de progreso indefinido, pues es claro que según hábitos y la virtud puede mejorar, pero también es manifiesto que se puede empeorar.

No tener en cuenta los hábitos, como se ve, acarrea una descripción famélica de la *naturaleza* humana y un olvido del *acto de ser humano*, porque éstos constituyen el puente entre ambas instancias²⁹⁷. Efectivamente, "si los hábitos no se tienen en cuenta se debilita decisivamente el estudio de la esencia del hombre. El hábito trasciende la idea de principio fijo puesto que implica el incremento de la capacidad, y deja atrás la idea de espontaneidad dinámica. El incremento de la potencia espiritual en tanto que tal es superior al mero desencadenarse espontáneo"²⁹⁸.

Se advirtió en la *Introducción* que el olvido de los hábitos no es sólo perjudicial para la *antropología*, sino también para la misma *convivencia humana*, es decir, para solucionar el problema de la llamada *intersubjetividad*. Ahora se puede dar razón de ello: "como es claro, el hombre co-existe también con los demás seres humanos, precisamente porque todos los seres humanos son personas. El fruto de este modo de co-existir es, precisamente, el perfeccionamiento de la naturaleza del hombre según la interacción y el diálogo, de los que se siguen hábitos adquiridos. El hombre es esencialmente social. Y eso quiere decir, por lo pronto, que la sociedad permite y ha de favorecer el crecimiento moral, es decir, el perfeccionamiento de la voluntad que el hombre aislado apenas podría conseguir. Sin interactuar sería muy difícil adquirir virtudes. En suma, *aunque la esencia del hombre es tan plural como las personas, su naturaleza es común*, y es moralmente perfeccionada por la interacción"²⁹⁹.

La *naturaleza es común* porque todo hombre posee de entrada *cuerpo* y *alma* (es decir, vida), con todas las potencias o facultades y funciones anejas³⁰⁰, desde las mínimas funciones, las vegetativas, hasta las potencias más altas en estado de naturaleza: inteligencia y voluntad. En cambio, la *esencia es plural* porque dado que es la elevación de la naturaleza por parte de cada hombre, y dado que cada hombre es una *novedad* irreplicable, no hay dos modos iguales de elevar la naturaleza, es decir, de vivir los hábitos y las virtudes.

Por último, si el conocimiento, a cualquier nivel, conoce pero no se conoce, puesto que para eso se necesita del nivel superior, es claro que los hábitos y las virtudes son parte de la *esencia* humana, porque se conoce "lo que son", es decir, se conocen esencialmente. No podemos decir lo mismo, en cambio, del *entendimiento agente*, prueba manifiesta de que no pertenece a la *essentia animae* sino al *esse hominis*. Si se pudiera conocer el "qué" del intelecto agente, estaríamos diciendo que se conoce por él mismo, o lo que es lo mismo, que es reflexivo. Pero evidentemente la intencionalidad cognoscitiva, distintiva de todo nivel, es contraria a la reflexividad. De admitir la reflexividad en el intelecto agente se llegaría al absurdo. En efecto, si se parte de no saber qué es el intelecto agente y tras la vuelta reflexiva se llega a conocer qué es, entonces se está intentando explicar que el conocer surge del poder de la ignorancia.

¿Cómo se conocerá, pues, el intelecto agente? Su existencia la notamos por su actividad, pues no se puede dar razón de la activación de la potencialidad –hábitos– sin referencia al acto previo. No sólo es un postulado su existencia, sino una necesidad³⁰¹. Si la potencia depende del acto, y el conocimiento de ésta depende de aquél, ¿de quién dependerá, en última instancia el conocimiento del intelecto agente?... La luz del intelecto agente en el alma racional procede, como de su primer origen, de Dios. La luz del intelecto agente es natural, no constituida por el sujeto, sino don creatural divino, esto es “impreso en nosotros inmediatamente por Dios”³⁰². Por eso su *ser*, el ser que cada persona es y está llamada a ser, no podrá ser conocido sin la ayuda divina.

[Volver al índice](#)

10. Apéndice. La cuestión bibliográfica acerca de los hábitos y de las virtudes según Tomás de Aquino

Lo primero que llama la atención en el estudio de este tema es la escasa bibliografía referente a los *hábitos* intelectuales según Tomás de Aquino. Se puede decir que es casi una pieza olvidada a lo largo de los escritos de los diversos autores. También es bastante desconocida la enseñanza al respecto de los grandes comentadores a los que aquí se ha aludido: Capreolo, Cayetano, Juan de Sto. Tomás, etc. Ramírez es el que más trata de ellos. Esas carencias resaltan especialmente cuando se compara la breve lista que a continuación se indica con la ingente bibliografía sobre los más diversos temas estudiados del *corpus* tomista.

Lo segundo que sorprende, tras una mirada atenta, es, no sólo la parcialidad de las investigaciones, porque ninguna versa sobre el *corpus* tomista entero, sino también la escasa envergadura y, por lo general y salvo contadas excepciones, la escasa profundidad de los escritos referidos tanto a la *naturaleza* de los *hábitos* intelectuales como a la de las *virtudes* de la voluntad en aquellos textos que se citan o manejan.

Por otra parte, algunos de los mejores escritos se limitan a perfilar determinadas virtudes, como el clásico libro de *Las virtudes fundamentales* de Pieper, o el *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* de Gómez Robledo. Pero son contados los párrafos de las diversas obras en los que se trata de la *naturaleza* de los hábitos y de las virtudes adquiridas.

Todo ello resulta todavía más llamativo y sorprendente si se tiene en cuenta que tanto los *hábitos* de la inteligencia como las *virtudes* de la voluntad son las dos dimensiones pertenecientes a la *naturaleza* humana de mayor envergadura, esto es, aquéllas que ocupan la cúspide de la misma, y además, las dos puertas más altas de acceso a una *antropología trascendental* que quiera centrarse en el *núcleo personal*: “la antropología

se inicia en la consideración de la esencia como hábito³⁰³. En efecto, hábitos y virtudes son la elevación de lo más alto de la naturaleza humana por parte de la persona, y ello sin aludir a la *elevación sobrenatural* que proporcionan las *virtutes infusas*. Esa naturaleza ya elevada es más que mera naturaleza, y permite preguntar por el agente que ha permitido tal elevación. Por eso, sorprende sobremanera que cuando se trata de ellos, de ordinario, su estudio no favorece la investigación de la distinción real *essentia–esse* en el hombre.

Pues bien, sin pretensión de exhaustividad y sin entrar en la valoración de los escritos, citemos a continuación los siguientes trabajos:

ABBÀ, G., "La funzione dell'habitus virtuoso nell'atto morale secondo lo scriptum super sententiis di San Tommaso D'Aquino", en *Salesianum*, 42 (1980), pp. 3-34.

– "La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso D'Aquino", en *Salesianum*, 43 (1981), pp. 71-118.

– "Il soggetto della virtù", en *Filosofia e Teologia* (Napoli), 5 (1991), 2, pp. 185-206.

– *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tomaso d'Aquino*, Biblioteca di Science Religiose, S.C., Roma, CAS., 1983.

ARNOU, R., *L'homme a-t-il le pouvoir de connaitre la vérité? Réponse de Saint Thomas: La connaissance par habitus*, Rome, Presses de l'Université Gregorienne, 1970.

ARRIGNINI, A., *L'abitudine*, Turin, 1937.

BERNARD, R., *La vertu. Somme Theologique de Saint Thomás d'Aquin I-II*, qq. 49-60, 1933.

BERNINI, R., "La vertu morali acquisitae nello stato del peccato mortale secondo S. Tommaso", en *Divus Thomas* (Piacenza), 43 (1940), pp. 421-452.

BINYON, M., *The Virtues. A Methodological Study in Thomistic Ethics*, Chicago, University of Chicago Dissertation, 1947.

BOLLNOW, O.F., *Esencia y cambios de las virtudes*, Madrid, 1960.

BOURKE, V., "Intellectual Memory in the Thomistic Theory of Knowledge", en *The Modern Schoolman*, 18 (1941), pp. 21-24.

– "El hábito en la doctrina tomista de la potencia y el acto", en *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Morata, 1963, pp. 127-139.

BULLET, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, G. B., Editions Universitaires, 1958.

CARPENTER, H., "The Natural Virtues", en *Moral Princ.*, Cambridge, 1932 (Symp.).

CARRASCO, J.L.M., "Hábitos psicológicos y libertad humana", en *Angelicum*, 1 (1973), p. 190 ss.

CASTIELLO, J., "The Psychology of Habit in St. Thomas Aquinas", en *The Modern Schoolman*, XIV (1936), pp. 8-12.

CHEVALIER, J., *Habitude. Essai de metaphysique scientifique*, París, Tournai, Alcan, 1929.

CHOZA, J., "Hábito y espíritu objetivo", en *Anuario Filosófico*, 9 (1976), pp. 11-71.

COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000, cap. II, *Antecedentes*, ep. 2, *Hábito y operación en Tomás de Aquino*.

CRUZ, J., "El 'haber' categorial", en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, XVII (1984), pp. 259 ss, y XIII (1985), pp. 17ss.

DEMAN, TH., "L'acrosissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste", en *Dictionnaire de Spiritualité*, 1 (1938), col. 137-156.

– "Le concours de la connaissance à la vertu", en *Revue de l'Université de Ottawa*, Section Speciale, 22 (1952), pp. 84-103.

DE ROTON, P., *Les Habitus. Leur caractère spirituel*, Paris, Labergerie, 1934.

EARL BENDER, A., *The Relation between Moral Qualities and Intelligence according to St. Thomas Aquinas* (Dissert.), Washington, Catholic University, 1924.

FABRI, G., *Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam*, Academia Romana di San Tomaso de Aquino, Roma, 1886.

GAETANI, F., "Come l'anima conosca se stesa. Controversie speculative e contributi sperimentali", en *Civiltà Cattolica*, 86 (1936), III, pp. 465-480.

GALINDO, J.J., *El hábito en la Filosofía de Tomás de Aquino*, tesis de licenciatura, Universidad Panamericana, México, 1996.

GARCÍA ÁLVAREZ, J., "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo", en *Estudios Filosóficos*, 10 (1961), pp. 359 ss.

GARCÍA LÓPEZ, J., *El sistema de las virtudes humanas*, México, Editora de Revistas, 1986.

GARDAIR, J., *Philosophie de St. Thomas: Les vertus naturelles*, Paris, Lethielleux, 1091

GARDEIL, A., "La perception expérimentale de l'âme par elle-même", en *Melanges Thomistes* (Symp.), pp. 219-236.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., "Utrum mens seipsum per essentiam cognoscat an per aliquam speciem?", en *Angelicum*, V (1928), pp. 37-54.

GEACH, P., *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; *La virtudes*, Pamplona, Eunsa, 1993.

GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, FCE., 1957, reimpresión 1986.

GOUPIL, A., *Les vertus*, vols. I y II, París, 1938-1938.

GRAF, Th., *De subiecto virtutum cardinalium*, Roma, 1934.

HARAK, G. S., "The Passions, the Virtues, and Agency: Modern Research and Thomistic Reflection", en *Logos*, 8 (1987), pp. 31. 44.

HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1994.

HOUSER, R.E., "The De virtutes cardinalibus and Aquinas doctrine of happiness", en *Atti IX Congresso tomistico Internazionale*, 1991, III, pp. 250-259.

INAGAKI, B. R., *The Philosophy of Habit*, Sobunsha, Tokyo, 1981.

– "The Degrees of Knowledge and Habitus According to Thomas Aquinas", en *Sprache und Erkenntnis Im Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1981, pp. 270-282.

– "Virtue and Justification. A Consideration on Thomas Aquinas Treatise of Virtue", en *Actes du Septième Congrès International de Philosophie Médiéval II: L'homme et son Univers Au Moyen Age* Luvain-la Neuve, ed., de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 791-798.

– "Habitus and Natura in Aquinas", en *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1987, pp. 159-175.

– "Metaphysics and Habitus in Thomas Aquinas", en *Studies in Medieval Thought*, 20 (1978), p.181.

ISAACS, D., *La educación de las virtudes humanas*, Pamplona, Eunsa, 11ª ed., 1994.

JOLIVET, R., "Etude critique. S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain", en *Revue de Philosophie*, 38 (1933), pp. 295-311.

KLUBERTANZ, G.P., *Habits and virtues: A Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965.

– "Une théorie sur les vertus morales naturelles et surnaturelles", en *Revue Thomiste*, 59 (1959), pp. 565-575.

LAMBERT, R.Th., "Habitual Knowledge of the soul in Thomas Aquinas", en *The Modern Schoolman*, 60 (1982), pp. 1-19.

LANZA-PALAZZINI, *Le vertu*, Roma, 1954.

LINDON, L. J., *The notion of Human Virtus According to Saint Thomas Aquinas*, Toronto, University of Toronto Dissertation, 1955.

– "The significance of the Virtus Naturalis in the Moral Philosophy of Tomas Aquinas, with Comment by Richard J. Westley", en *Proceedings of the Catholic American Philosophical Association*, 31 (1957), pp. 97-105.

LOTTIN, O., "La connexion des vertus morales acquises chez St. Thomas d'Aquin et ses contemporains", en *Ephemerides Theologiquae de Louvain*, XIV (1937), pp. 585-599.

– "L'intellectualisme de la morale thomiste", en *Xenia Thomistica* (Symp.), I, pp. 411-427.

– "Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge", en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, (1929), pp. 369-407.

LUMBRERAS, P., *De habitibus et virtutibus in communi*, Roma, 1950.

MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

– *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

MAURI, M., *Las virtudes en el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Ed. del Drac, 1992.

– "Voluntad akrasía y virtud", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale sull'Aquinate "Doctor Humanitatis"*, (24-29-sept. 1990), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 179-193.

MICHEL, S., "Vertu" en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV (1950), col. 2739- 2799.

MIER Y TERÁN, R., "Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos", en *Ensayos Aristotélicos*, México, Ed., Cruz, 1993, pp. 49-60.

MOSTROSS, C.M., *Virtue or Vice*, Washington, University of America Press, 1981.

MURILLO, J.I., *Operación hábito y reflexión*, Pamplona, Eunsa, 1998.

– "Hábito y libertad en Tomás de Aquino", en *Las filosofías morales y políticas en el siglo XIII*, Actes IX^e Congrès de la Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale (Ottawa, 1993), Legas, Ottawa-Toronto, 1995, vol. II., sect. III, pp. 748-758.

NAGAMACHI, Y., *Selbstbezüglichkeit un Habitus*, St. Ottilien, Eos-Verlag, 1997.

OESTERLE, J.a., *Treatise on Virtues*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

OTADUY, J., *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, Tesis Doctoral, Roma, 1973.

PADIAL, J.J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 100, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

PEGUES, Th., *Commentaire Francais litteral de la Somme Théologique*, vol. VII, *Les passions et les habitus*, Toulouse, Téqui, París, 1926.

PIÁ TARAZONA, S. *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 3ª, ed., 1988.

PIERROT, M., "Un article de S. Thomas sur la vertu", en *Bull. J. Lotte*, VI (1935), pp. 406-414.

POLO. L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, (I-V), Pamplona, Eunsa, 1984-96.

– *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996.

– *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997.

– *Antropología Trascendental*, Tomo I, *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999.

– *Antropología Trascendental*, Tomo II, *La esencia humana*, pro manuscrito.

– *La voluntad y sus actos*, (II) Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 60, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

– "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), 2, pp. 103-132.

– "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem Exercens'*, Madrid, B.A.C., 1987, pp. 201-230.

– "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, 1991, 1, pp. 33-37.

– *La libertad trascendental*, Curso de Doctorado, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pro manuscrito.

– "Libertas transcendentalis", en *Anuario Filosófico*, 26 (1993), 3, pp. 703-716.

– *La diferencia entre el hombre y el animal*, II Jornadas de Aula Ciencias y Letras, Madrid, 30-10-1992.

– "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, pp. 89-136.

– "El concepto de vida en Monseñor Escrivá de Balaguer", en *Anuario Filosófico*, 18 (1985), 2, pp. 9-32.

– *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995.

– *Antropología*, México, 1987, pro manuscrito.

– *Apuntes de Psicología*, 1975-1976, pro manuscrito.

- *La esencia del hombre*, Málaga, 1994, pro manuscrito.
 - *Ética socrática y moral cristiana*, pro manuscrito, 1994.
 - *El logos predicamental*, pro manuscrito, 1988.
- PORTER, M. J., *The Recovery of Virtue*, Louisville, Jhon Nnox Press, 1990.
- RAIMBAUT, C., *Introduction a l'étude des vertus intellectuelles*, Contames, 1942.
- RAMÍREZ, S., *De habitibus in commune*, en *Opera Omnia*, vol. VI, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1974.
- RENARD, H., "The habits in the System of ST. Thomas", en *Gregorianum*, XXIX (1948), pp. 116 ss.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., "La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino", en *Persona y Derecho*, 10 (1983), pp. 209-234.
- "La consideración axiológico-objetiva de las virtudes morales en la ética de Santo Tomás de Aquino", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale sull'Aquinate "Doctor Humanitatis"*, (24-29-sett. 1990), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 169-178.
- ROLLAND-GOSELLIN, M. D., *L'habitude*, Paris, Beauchesne, 1920.
- RUÍZ RODRÍGUEZ, V., "Virtud y justo medio", *Revista de Filosofía* (México) 20 (1987), pp. 374-382.
- SÁNCHEZ DE ALBA, E., *La esencia y sujeto del hábito en Santo Tomás y Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 107, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- SANDIN, B.T., "Lo primario en el hábito según S. Tomás", en *Studium*, 14 (1974), pp. 265-277.
- SATOLLI, Fr., *De habitibus. Doctrina S. Thomae Aquinatis in 1-II, qq. 49-70. Summae Theologiae*, Romae, Typ. De Propaganda Fidei.
- SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud* (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 65, 66 y 67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Temas 16, 17 y 18, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997.
 - *La persona humana*, vol. II, Temas 18 y 19, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.
 - "Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico*, XXIX, (1996) 2, pp. 1017-1036.
- SERTILLANGES, A.D., *La notion philosophique de la vertu*, Revue du Clergé Français, Paris, 1912.
- SISON, A., *La virtud, síntesis de tiempo y eternidad*, Pamplona, Eunsa, 1994.

TURIEL, B., "Lo primario en el hábito", en *Studium*, 17 (1977), pp. 540-549.

URDANOZ, T., *Tratado de los hábitos y virtudes*, en *Suma Teológica*, vol. V., ed. bilingüe, Madrid, BAC., 1954.

– "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", en *Revista de Filosofía*, 48 (1954), pp. 121 ss.

UTZ, F.M., *De conexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta (Albertus Magnus Verlag), 1937.

VALENTINO-FERRARI, M., "La disputa su virtù e felicità e l'eudemonismo estetico di Tommaso d'Aquino", en *Rivista de Teologia Morale*, 8 (1976), pp. 627-653-

VAN LIESHOUT, L., *La théorie Plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme Théologique de St. Thomas*, Fribourg, Suisse, 1926.

WIDOW, J.A., "Las virtudes morales en la vida intelectual. La sabiduría como fin de la vida práctica, según Tomás de Aquino", en *Philosophica* (Valparaiso), 8 (1985), pp. 9-31.

WILLIAM, M., "The Relationships of the Intellectual Virtue of Science and Moral Virtue", en *The New Scholasticism*, 36 (1962), pp. 475-505.

YARZ, F.J., "Virtue as Ordo in Aquinas", en *The Modern Schoolman*, 47 (1970), pp. 305- 320.

YEARLEY, L.H., *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, New York, University of New York, 1990.

NOTAS

¹ Como son innumerables las alusiones de TOMÁS DE AQUINO al "Filósofo" en lo que respecta a las virtudes como hábitos de la voluntad, recomendamos en general la lectura de las siguientes distinciones o cuestiones: *In III Sententiarum*, d. 23; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, aa. 1-6; *In Ethicorum*, l. VI, lecs. 1-11; *Summa Theologiae*, I-II ps., qq. 56-59; q. 64; q. 66; II-II ps., q. 109; q. 123; q. 129; q. 157; q. 180; etc.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 11 (BK 1143, b).

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, l. VI, cap. 3 (BK 246 b 23). TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, q. 23, q. 1, a. 3, a, co.

⁴ "Las virtudes... no pueden ser sino hábitos o cualidades", ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 5 (BK 1105 b).

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. III, cap. 6 (BK 1115 b).

⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 1 (BK 1103 a).

⁷ "No hay una sola de las virtudes morales que exista en nosotros naturalmente... Así pues, las virtudes morales no existen en nosotros por la sola virtud de la naturaleza... no adquirimos las virtudes sino después de haberlas practicado", ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 1 (BK 1103, a).

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 3 (BK 1104, b).

⁹ *Q.D. De Malo*, q. 7, a. 1, co/53. Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, c, ad 4;

¹⁰ "Sócrates estableció que todas las virtudes eran ciertas ciencias, como se dice en el VI de la *Ética*; y por eso, puso él mismo, y también los estoicos que le seguían en esto, que todas las virtudes estaban en lo racional por esencia. Pero ya que por la virtud moral se perfecciona más la potencia apetitiva que la misma razón, por eso es mejor decir según Aristóteles que las virtudes morales están en la potencia apetitiva, que es racional por participación, en cuanto que se mueve por el imperio de la razón", *Q.D. De Malo*, q. 8, a. 3, ad 18.

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 10 (BK 1143, a).

¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 11 (BK 1143, b).

¹³ *De Veritate*, q. 26, a. 8, ad 7.

¹⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1, sc. 2; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 1, co; q. 61, a. 3, sc; etc.

¹⁵ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, sc. 1; ; d. 23, q. 1, a. 2, sc. 1; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 1, ad 1 y ad 9; q. 1, a. 2, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61; q. 66, a. 2, sc. y co; *Contra Doctrinam Retrahentium*, 7; etc.

¹⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 1, sc; q. 65, a. 1, sc; etc.

¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 1, sc; q. 61, a. 2, sc; etc.

¹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, etc.

¹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 141, a. 6, co; etc.

²⁰ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 3, ex; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, sc. 1 y co; *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3, co.

²¹ "Por tanto, si los hábitos que perfeccionan la vida activa, se llaman virtudes, en sentido mucho más fuerte se deben llamar virtudes los intelectuales, que perfeccionan en la contemplativa", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, sc. 2; "los hábitos intelectuales y especulativos se deben llamar virtudes", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, co. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, co; d. 23, q. 1, a. 4, c, co.

²² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 1, co.

²³ *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 15. "Cuando ya se tiene el hábito de ciencia, que es el acto primero, se puede, cuando se quiera, proceder al acto segundo que es la operación", *In Libros De Anima*, l. III, 8, n. 2. "Las virtudes intelectuales no pertenecen a la ciencia ética en cuanto que sean esencialmente

morales, sino en cuanto que su *uso* es moral, que es imperado por la voluntad”, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 2.

²⁴ *In Boetii De Trinitate*, 2, 3, 1, ad 4/25.

²⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 1, co.

²⁶ “El intelecto posible, que de por sí es indeterminado..., necesita de hábito”, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, co.

²⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 5, co.

²⁸ “La afectiva superior no necesita de este modo de algún hábito, ya que naturalmente tiende al bien connatural a sí como a su propio objeto”, *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9; “la voluntad no requiere de algún hábito de virtud que la incline al bien que le es proporcionado, ya que a él tiende por la misma razón de potencia”, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, co.

²⁹ “En la parte apetitiva es necesario poner hábitos de virtudes para que obedezca fácilmente a la razón”, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 19. En definitiva, el que la voluntad sea sujeto de hábitos es tesis mantenida a lo largo de toda la producción del autor. Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, c, ad 4; *Q. D. De Malo*, q. 7, a. 1, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6; *In Ethicorum*, l. I, lec. 20, n. 13; l. IV, lec. 4, n. 4; l. X, lec. 1, n. 4; *Summa Theologiae*, I ps., q. 21, a. 1, ad 1; I-II ps., q. 53, a. 1, co; q. 56, a. 1, ad 3; q. 56, a. 3, co; q. 56, a. 5, sc. y co; q. 56, a. 6, sc. y co; q. 58, a. 3, co; q. 59, a. 2, co; q. 59, a. 4, co; q. 60, sc. y co; q. 62, a. 2, ad 1; q. 64, a. 1, co; q. 100, a. 2, co; etc.

³⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 5, ad 1.

³¹ “Los filósofos no pusieron en la voluntad algún hábito ni natural ni adquirido”, *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9.

³² Es cierto que los grandes comentadores tomistas tratan la cuestión, como es el caso, por ejemplo, de JUAN DE STO. TOMÁS: “todas las potencias racionales que educen actos inmanentes son capaces de hábitos, como el intelecto y la voluntad, ya que los hábitos son operativos, puesto que disponen y ordenan la potencia a obrar”, *Cursus Theologicus*, q. LIV, dis. XII, ar. II, XXV, op. cit., vol. 6. p. 262. Pero no menos cierto es que los tomistas centran su atención mucho más en las virtudes de la voluntad que en los hábitos de la inteligencia, y eso hasta nuestros días.

³³ “La verdad y el bien son igualmente nobles... Así pues, si en la voluntad, cuyo objeto es el bien, puede haber virtud, también, en consecuencia, en el intelecto especulativo, cuyo objeto es la verdad, podrá haber virtud”, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, sc. 2.

³⁴ “Las virtudes pueden darse no sólo en el afecto, sino también en el intelecto”, *Ibidem*, q. 2, ad 11.

³⁵ “El hábito que perfecciona al intelecto para conocer la verdad, bien en las realidades especulativas, bien en las prácticas, se llama virtud”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 3, ad 2.

³⁶ “No sólo es necesario que haya hábito de virtud en la voluntad que impera, sino también en el intelecto que asiente”, *Ibidem*, II-II ps., q. 4, a. 2, ad 2.

³⁷ Es oportuno resaltar en este aspecto un texto de POLO: “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 (*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*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 178.

³⁸ “En las potencias intelectivas y apetitivas, en las que se encuentran virtudes”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 78, pr. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 2, a, co; d. 23, q. 1, a. 4, c, ad 4; *Q. D. De Malo*, q. 7, a. 1, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5; *In Ethicorum*, l. I, lec. 20, n. 13; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 2, co; q. 53, a. 1, co; q. 56, a. 2, co; q. 56, a. 3, co; q. 56, a. 5, sc y co; q. 58, a. 3, co; q. 62, a. 2, co; q. 100, a. 2, co.

La razón que al respecto da RAMÍREZ es la siguiente: "ya que sólo las potencias son operativas inmediatas, ellas solas pueden ser sujeto de hábitos operativos", *op. cit.*, p. 146. Pero, en rigor, no es así, pues las potencias o funciones que en el hombre son más operativas o inmediatamente operativas son las vegetativas, pues siempre están actuando, pero no por ello son capaces de hábitos. La razón es precisamente la contraria, a saber, que son *potencias pasivas*. Pero lejos de ser esto un inconveniente para las facultades superiores, es una gran ventaja, pues si son activadas por algún principio superior pueden crecer como potencias, es decir, no estarán determinadas a obrar siempre igual, sino que podrán actuar cada vez mejor.

³⁹ *Summa Theologiae*, I-II, qs. 58, a. 1, co.

⁴⁰ ARNOU escribe que "la puissance humaine de vouloir, elle aussi, a besoin d'habitus par lesquels elle soit disposée à agir d'une manière déterminée. Il faut qu'il y ait en elle quelque chose par quoi elle soit inclinée à tel objet particulier plutôt qu'à tel autre", *op. cit.*, p. 59.

⁴¹ *Summa Theologiae*, II-II, ps., q. 51, a. 1, ad 2. "La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar el bien. Pero en el hombre hay dos principios de acciones humanas: la inteligencia o razón y el apetito, que son los dos únicos principios de movimiento en el hombre, como afirma el Filósofo. Es, por tanto, necesario que toda virtud humana perfeccione uno de estos dos principios. Si una virtud da al entendimiento especulativo o práctico la perfección requerida para realizar un acto humano, será virtud intelectual; si da perfección al apetito, será virtud moral", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 3, co.

⁴² *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 4, co. "Las virtudes morales son ciertos hábitos que disponen a las potencias apetitivas para obedecer prontamente a la razón", I-II ps., q. 68, a. 3, co; "Las potencias apetitivas se disponen por las virtudes morales hacia la comparación del régimen de la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 68, a. 5, co.

⁴³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 141, a. co. Cfr. asimismo: II-II ps., q. 128, a. 2, co. II-II ps., q. 168, a. 1 co.

⁴⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 168, a. 2, co/61. Y en otra parte: "las virtudes morales son aquellas mediante las cuales las potencias apetitivas se perfeccionan para obedecer a la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 68, a. 8, co.

⁴⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 1, co. Cfr. también: I-II ps., q. 60, a. 1, co.

⁴⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 1, co.

⁴⁷ "La virtud moral, que se adquiere por los actos, consiste en la inclinación de la potencia al acto, la cual inclinación no se borra por un solo acto", *Q.D. De Virtutibus*, q. 2, a. 6, ad 3.

⁴⁸ POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, p. 77.

⁴⁹ POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, p. 61.

⁵⁰ POLO, L., *Ética socrática y moral cristiana*, julio, 1994, pro manuscrito, p. 7.

⁵¹ POLO, L., "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem exercens'*, Madrid, B.A.C., 1987, p. 220. Cfr. también "El conocimiento habitual de los primeros principios", en *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, p. 247; *La esencia del hombre*, pro manuscrito, p. 16.

⁵² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, co.

⁵³ "No es según la misma razón que algo sea objeto de la potencia y del hábito. Pues la potencia es según que podemos algo de modo simple... pero el hábito es según que podemos algo bien o mal, como se dice en la Ética. Y por esto donde hay una razón especial de bien, hay una razón especial de objeto en cuanto al hábito, pero no en cuanto a la potencia; y por esto acontece que puede haber en una potencia muchos hábitos", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 4.

⁵⁴ “La virtud es cierta perfección, y se entiende perfección de la potencia, que pertenece a lo último de ella, como es claro en el I *De Caelo*”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 2, co; cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, b, co; d. 36, q. 1, a. 1, co. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, co.

⁵⁵ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, ad 2.

⁵⁶ “Las virtudes morales están conexas. La razón de esa conexión la toma el Filósofo de parte de la prudencia, ya que ninguna virtud puede darse sin la prudencia, e imposible es tener prudencia sin virtudes morales. Cuya razón es que la prudencia no es otra cosa que la recta razón de lo agible”, *Quodlibetum*, 12, q. 15, co. Cfr. también: *Summa Theologiae* I-II ps., q. 65, a. 1, ad 3; I-II, ps., q. 66, a. 2, co.

⁵⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 3, co.

⁵⁸ *Summa Theologiae*, I- II ps., q. 56, a. 3, co.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Cursus Theologicus*, In I-II ps., q 62, d. 16, a. 5, IV, ed. cit., vol. 6, p. 478.

⁶¹ *Cursus Theologicus*, In I-II ps., q 62, d. 16, a. 5, V, ed. cit., vol. 6, p. 478.

⁶² “El signo de haber adquirido los hábitos es que logran el deleite en la operación, como se dice en el II de la *Ética*”, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, sc. 3. Cfr. asimismo: *In Physicorum*, l. VII, lect. 6, n. 4.

⁶³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 40, a. 5, ad 1.

⁶⁴ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 2, ad 7.

⁶⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 28, a. 4, co. Cfr. asimismo: *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 1, co.

⁶⁶ *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1, co. Cfr. también: *In Ethicorum*, l. I, lect. 14, n. 1.

⁶⁷ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, c. Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, a, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 1, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, sc; II-II ps., q. 129, a. 2, co; Esta doctrina está recogido del libro I *De Caelo et Mundo* de ARISTÓTELES.

⁶⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, co. La disposición difiere del hábito en que es más movible, menos estable.

⁶⁹ CAPREOLO, J., *Op. cit.*, l. III *Sent.*, d. XXIII, q. I, a. I, p. 289 a.

⁷⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 5, co. Cfr. también: *In III Sententiarum* d. 23, q. 1, a. 3, b, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 1, co; q. 60, a. 5, co.

⁷¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 1, co. “la voluntad es sujeto de algún hábito”, I-II ps., q. 50, a. 5, sc.

⁷² Tal vez el texto más explícito sea el siguiente: “toda virtud moral versa sobre las pasiones, como se dice en el libro II de la *Ética*”, *In III Sententiarum*, d. 26, q. 2, a. 2, sc. 3. Consúltense asimismo estos pasajes: *Quodlibeta*, VI, 10, n. 17; *Q. D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6; *Summa Theologiae*, I ps., q. 95, a. 2, ad 3; *In Ethicorum*, l. III, lec. 14, n. 1; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 2, co.

⁷³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 3, co.

⁷⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 21, a. 1, ad 1; I-II ps., q. 59, a. 4, co; q. 59, a. 5, co; q. 60, a. 2, co; II-II ps., q. 157, a. 1, co.

⁷⁵ “El irascible y el concupiscible se pueden considerar de un doble modo. *De un modo* según sí mismos considerados, en cuanto que son partes de apetito sensible, y según este modo, no les compete ser sujetos de virtud. *De otro modo* se pueden considerar en cuanto que participan de la razón, por esto que están hechos por naturaleza para obedecer a la razón, y así, el irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de virtud humana, y así son principios de actos humanos en cuanto que participan de la razón”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 4, co.

⁷⁶ “El sujeto del hábito que de modo simple se llama virtud, no puede ser sino la voluntad”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 3, co.

⁷⁷ Las potencias inferiores son sujetos de hábitos "en cuanto que están sujetas a la razón", *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 2, a, co. Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 2, co.

⁷⁸ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 5. Esto le llega a TOMÁS DE AQUINO a través del libro II *De Anima* de ARISTÓTELES como él mismo indica en el pasaje citado, y en otros como el que sigue: "así pues, en cuanto al sujeto se distingue la virtud intelectual de la moral según el Filósofo: ya que la virtud moral está en lo racional participativamente, esto es, en la apetitiva; pero la virtud intelectual está en la misma razón", *Q.D. De Malo*, q. 7, a. 1, co. Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 53, a. 1, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 3, co.

⁷⁹ Así es mantenido por algunos autores contemporáneos: es el caso de SCMIDT, 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", *op. cit.*, 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. Y en otro lugar: "la inteligencia... a diferencia de la voluntad (que también es susceptible de hábitos, porque también es una facultad espiritual), ...", *op.cit.*, vol. III, p. 4.

⁸⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2.co.

⁸¹ Cfr: *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 9/71.

⁸² RAMÍREZ, S., *Opera Omnia*, ed. cit., vol. VI, p. 194.

⁸³ *Ibidem*, p. 194.

⁸⁴ POLO, L., *La voluntad*, Curso de Doctorado, México, Universidad Panamericana, 1994, pro manuscrito, p. 47.

⁸⁵ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 118.

⁸⁶ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 133.

⁸⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 63, a. 2, co. "Algunas virtudes morales e intelectuales pueden causarse en nosotros por nuestros actos", *Ibidem*, 3, ad 2.

⁸⁸ "Éstas (las virtudes) por su naturaleza el hombre puede adquirirlas por propios actos", *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 9, co. Cfr, también: *Ibidem*, q. 2, a. 6, ad 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 63, a. 3, co y ad 1.

⁸⁹ "El hábito de la virtud no se puede causar por un solo acto, sino por muchos", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 3, co; "una operación no puede causar el hábito de la virtud, como dice el Filósofo en el I de la Ética", *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 2, b, 4.

⁹⁰ Se señalan a continuación algunas referencias representativas entre las muchas existentes: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 4, c, co; *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, ad 2; *Q.D. De Veritate*, q. 14, a. 5, co; *In Ethicorum*, l. III, cap. 15, n. 6; l. VI, cap. 11, nn. 1, 3, 9 y 10; *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 8, nn. 10 y 11; *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 9, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 53, a. 1, co; I-II ps., q. 56, a. 2, ad 2; I-II ps., q. 58, a. 2, co; I-II ps., q. 64, a. 1, ad 1; I-II ps., q. 68, a. 3, co; I-II ps., q. 68, a. 5, co; I-II ps., q. 68, a. 8, co; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 2, a. 10, co; II-II ps., q. 10, a. 5, co; II-II ps., q. 23, a. 3, co; II-II ps., q. 126, a. 2, co; II-II ps., q. 27, a. 2, co; II-II ps., q. 28, a. 2, co; II-II ps., q. 136, a. 1, co; II-II ps., q. 141, a. 3, co; II-II ps., q. 141, a. 6, co; II-II ps., q. 157, a. 2, co; II-II ps., q. 168, a. 1, co; II-II ps., q. 168, a. 2, co; etc.

⁹¹ Cfr. *In Ethicorum*, l. I, lec. 14, n. 1.

⁹² "Por parte del intelecto posible, el hábito de ciencia del puede ser causado por un solo acto de la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 3, co.

⁹³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 3.co.

⁹⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 63, a. 2, co.

⁹⁵ "Una operación no puede causar el hábito de la virtud, como dice el Filósofo en el libro I de la *Ética*", *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 2, b, ag 4.

⁹⁶ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1985, p. 233, 2ª ed., 1988, p. 179. Cfr. también: Vol. II, p. 300; vol. III, (1988), pp. 4-5; vol. V, (1996), p. 146; *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 178; *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 68; "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), p. 129; "El conocimiento habitual de los primeros principios", en *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, p. 193 y 255; *La voluntad*, Curso de Doctorado, Pamplona 1994, pro manuscrito, p. 153.

⁹⁷ Esta tesis es contraria de lo que admite PEGUES en el siguiente escrito: "san habitus l'entendement réceptif ne peut absolument pas agir. La volonté, au contraire, est, par nature, faite pour se porter au bien en tant que tel, dès qu' il se présente", *Somme Théologique*, Téqui, Toulouse, Edouart Privat, vols. I-XVII, 1908-1927, vol. VII, p. 575.

⁹⁸ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 11.

⁹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 63, a. 2, ad 2.

¹⁰⁰ POLO, L., "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem Exercens'*, Madrid, B.A.C., 1987, p. 216.

¹⁰¹ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 56.

¹⁰² Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 8, co, y respuesta a las objeciones.

¹⁰³ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 125.

¹⁰⁴ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 116.

¹⁰⁵ POLO, L., *Tipos humanos*, pro manuscrito, p. 17. "Lo típico en el hombre es coordinable en virtud de los hábitos. Los hábitos son la esencialización de los tipos específicos", *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, p. 75.

¹⁰⁶ JUAN DE STO. TOMÁS, por ejemplo, expone: "ya que un acto posee la evidencia, basta un acto para volver firme al intelecto, esto es, convencido, y necesitado de asentimiento. Pero en cuanto al bien, cualquiera que sea la razón, incluso firme y sólido en sí, sin embargo, no basta para convencer a la voluntad, y dotarle de necesidad, ya que la voluntad es libre, y su objeto le es propuesto a modo de indiferencia", *Cursus Theologicus*, q. LIV; dis. XIII, ar. VIII; XIX, op. cit., vol. 6, p. 351.

¹⁰⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 1, a. 1,co.

¹⁰⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 7, co.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁰ "El bien de la virtud moral consiste principalmente en el orden de la razón, pues el bien del hombre es vivir (*esse*) según la razón, como dice Dionisio en el cap. IV *De Divinis Nominibus*, y el orden de la razón consiste principalmente en el hecho de que ordena al fin, y así, este orden consiste maximamente en el bien de la razón, pues el bien tiene razón de fin, y el mismo fin es la regla de esas cosas que son hacia el fin", *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 6, co. Los comentadores, como es sabido, añaden que no basta sólo que el objeto sea bueno para que se dé virtud moral, pues se precisa además que el fin y las circunstancias sean buenas. Cfr., por ejemplo, JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I-II, q. LVI, dis. XV, ar. 1, XI, ed., cit., vol. VI, p. 40.

¹¹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 21, a. 1, ad 1.

¹¹² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, c, ad 1; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 5, co.

¹¹³ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6; *Q. Quodlibetales*, q. 6, a. 10, n. 17; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 129, a. 2, co.

¹¹⁴ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6; *Summa Theologiae*, q. 95, a. 2, ad 3.

¹¹⁵ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 1, a, co; *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3, a. 1, a, sc. 2; *Q.D. De Malo*, q. 14, a. 1, ad 6; *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co y ad; *Q.D. De Virtutibus*, q. 2, a. 2, ad 13; *Q.D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6 y ad 7; *In Physicorum*, l. VII, lect. 6, n. 3/32; *In Ethicorum*, l. IV, cap. 6, n. 5; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 4, co; I-II ps., q. 64, a. 1, ad 2; I-II, q. 64, a. 2, co; I-II, q. 64, a. 3, co; I-II, q. 64, a. 4, ad 1; q. 66, a. 1, co; I-II ps., q. 79, a. 1, ad 1; I-II ps., q. 92, a. 1, co; II-II ps., q. 46, a. 6, ad 2; II-II ps., q. 79, a. 1, ad 1; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 92, a. 1, co; *Summa Theologiae* III ps., q. 46, q. un., ad 2. El origen de esta tesis también es aristotélico, según se indica en *Q.D. De Virtutibus*, q. 2, a. 2, ad 10, y pertenece al libro II de la *Ética a Nicómaco*, como se señala en *In Physicorum*, l. VII, cap. 6, n3.

¹¹⁶ "En las operaciones exteriores el orden de la razón se establece... no según la proporción al afecto del hombre, sino según la misma conveniencia de la realidad en sí misma", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 3, co.

¹¹⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 64, a. 2, co. "El medio en las virtudes morales se toma según el debido límite de las circunstancias, como *cuando* es oportuno, y *donde*, y *cómo*, tal como enseña el Filósofo en el III de la *Ética*", *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3, a. 1, a, sc. 2.

¹¹⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 64, a. 4, ad 2.

¹¹⁹ *Q.D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 7. Cfr. *Ibidem*, ad 6. Y en otro lugar: "el medio compete a la virtud no en cuanto medio, sino en cuanto medio de la razón", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, ad 8. Cfr. también: *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a.13, ad 11, ad 13, ad 17 y ad 18; *Q.D. De Malo*, q. 14, a. 1, ad 6; *In Ethicorum*, l. IV, lect. 6, n. 5; l. VI, cap. 1, n. 2, n. 3 y n. 4; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 10, a. 5, co.

¹²⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 64, a. 1, co y ad 1.

¹²¹ "Esto que dice el Filósofo, que la virtud consiste en el medio, se entiende de las virtudes morales", *Q. D. De Virtutibus*, q. 2, a. 2, ad 10.

¹²² *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 1, a, co.

¹²³ *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 11.

¹²⁴ "Toda ciencia nos es dada de algún modo en la luz del intelecto agente", *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 6. Cfr. también: *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 171, a. 2, co; *Q.D. De Veritate*, q. 8, a. 15, co. DE GARAY ha reparado en ello al escribir que "todas las operaciones y actos del pensamiento son entender, aunque sean diversos entre sí; y la unidad de todas ellas procede de la unidad de la actividad del intelecto agente", *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1987, p. 364.

¹²⁵ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 107. "Los actos voluntarios están vinculados por el querer querer-más. Y también por ello, los hábitos de la voluntad –las virtudes– están vinculados. En esto se distinguen de los hábitos intelectuales adquiridos", *Ibidem*, p. 27.

¹²⁶ *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 2, ad 5.

¹²⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 5, co.

¹²⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, co.

¹²⁹ RAMÍREZ, S., *Opera omnia*, ed. cit., vol. VI, *De habitibus in commune*, p. 146.

¹³⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, co.

¹³¹ "El sujeto de los hábitos es la potencia pasiva... pues la potencia activa no es sujeto de algún hábito", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 54, a. 1, co/19.

¹³² Cfr. *Ibidem*.

¹³³ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 3, ad 5; q. 1, a. 9, ad 10.

- ¹³⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 3, ad 3.
- ¹³⁵ POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 50, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, p. 37.
- ¹³⁶ *Ibidem*, p. 50. "Hay que intentar fijar la atención en esa condición de pura potencia pasiva. Al respecto, formularé la siguiente observación: una potencia pasiva puede parecer, a primera vista, menos alta, por menos efectiva, que una potencia activa. Pero en rigor no es así, porque esa carencia se compensa con una gran ventaja, y es que las potencias activas no son susceptibles de hábitos; funcionan siempre igual, y no se perfeccionan por el ejercicio de sus actos. En cambio, las potencias pasivas sí. Ese perfeccionamiento son los hábitos adquiridos. En tanto que existen hábitos intelectuales adquiridos, conviene considerar la inteligencia como potencia pasiva. La voluntad es asimismo potencia pasiva porque también es perfeccionable con hábitos adquiridos que se llaman virtudes", *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 104.
- ¹³⁷ *Summa Theologiae* I-II ps., q. 56, a. 5, co. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, co. SIWEK es de parecer contrario, pues escribe que "potentiae capaces habitum sunt: primo -et potissimum- facultates intellectivae: voluntas et intellectus; secundo facultates inferiores, in specie imaginatio et appetitus sensitivus", *Psicología Metafísica*, Roma, Universidad Gregoriana, 1964, tesis Nº 295, 2, p. 480.
- ¹³⁸ Cfr. *Q.D. De Veritate*, q. 1, a. 9, co.
- ¹³⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 3, ad 3.
- ¹⁴⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 1, sc. En el cuerpo del artículo está escrito: "las virtudes morales son hábitos de la parte apetitiva".
- ¹⁴¹ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 3, a, co. Cfr. también *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 4, b, ad 6; *Q.D. De Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9; q. 25, a. 5, ad 8; *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 4, co; q. 1, a. 8, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 4, co. Esta tesis está tomada del libro III de la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES.
- ¹⁴² "La virtud moral está en las potencias de la sensualidad, esto es, en el irascible y en el concupiscible, como es claro por el Filósofo en el III de la *Ética*", *Q.D. De Veritate*, q. 25, a. 5, ad 8.
- ¹⁴³ MEDINA, B., *Expositio in tertiam D. Thomae partem usque ad quaestionem sexagesimam complectens tertium librum Sententiarum*, Salmanticae, ed., Mathiae Gastig, 1584, pp. 366-367.
- ¹⁴⁴ Cfr. RAMÍREZ, S., *Op. cit.*, pp. 157, 159, 159, 160 y 160 respectivamente.
- ¹⁴⁵ CHOZA, J., "Historicidad en Sto. Tomás y en Dilthey" en *Anuario Filosófico*, IX (1976), p. 17.
- ¹⁴⁶ *Summa Teologiae*, I-II ps., q. 56, a. 5, co.
- ¹⁴⁷ *Q.D. De Anima*, q. un., a. 19, ad 17. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 3, b, ad 2.
- ¹⁴⁸ *Q.D. De Veritate*, q. 14, a. 5, co/17.
- ¹⁴⁹ JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I-II ps., q. 56, dis. 15, a. 1, II, ed. cit., vol. 6, p. 405.
- ¹⁵⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 5, ad 1. Los comentadores califican a los hábitos de los apetitos sensibles de impropios y secundarios. RAMÍREZ, por ejemplo, escribe: "el cuerpo respecto de la operación meramente natural no es sujeto de hábito operativo; pero respecto de la operación de los vivos es sujeto de hábito de modo secundario y extensivo, pero no primario y propiamente dicho", *Op. cit.*, p. 134.
- ¹⁵¹ *Q.D. De Anima*, q. un., a. 19, ad 17.
- ¹⁵² *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 2, a, co.
- ¹⁵³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 4, co. Cfr. también: *Q.D. Virtutibus*, q. 1, a. 4, ad 2.

¹⁵⁴ Este parecer coincide con el de POLO, L.: "una facultad espiritual sin hábitos no es posible. Y también al revés, una facultad orgánica con hábitos no se entiende", *Apuntes de Psicología*, pro manuscrito, p. 118. La clave de la tesis para este autor es la inmaterialidad de las facultades. Para OTADUY "el motivo que fundamenta la exclusividad de la razón y de la voluntad... como sede de hábitos es la indeterminación que poseen respecto de su objeto", *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, Tesis Doctoral, Roma, 1973, p. 16. Ahora bien, la indeterminación deriva de la apertura a la universalidad, y ésta sólo se da si la facultad es exclusivamente espiritual. No acierta la moderna psicología, por tanto, cuando propone a las facultades sensibles como sujeto de hábitos. Así, JAMES, W., escribe que "los fenómenos de hábitos son debidos en los seres vivientes a la plasticidad de las materias orgánicas de que sus cuerpos están compuestos. La filosofía del hábito es pues esencialmente un capítulo de física más bien que un capítulo de psicología", *Précis de Psychologie*, Trad. de Baudin-Bertier, pp. 173-176, citado por PEGUES en su comentario a la *Somme Théologique*, ed. cit., vol. III, pp. 533-534.

¹⁵⁵ POLO, L., *Apuntes de Psicología*, pro manuscrito, pp. 117-118.

¹⁵⁶ Cfr. mi libro *La persona humana: Claves de Antropología*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997, vol. II, pp. 154-164.

¹⁵⁷ "La potencia pasa al acto: está vuelta hacia su antecedente. El comienzo es una operación (existe una operación incoativa); tal operación no es después de su antecedente, porque su antecedente es un acto. No se procede a comenzar, sino que se comienza retrayéndose", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, 1985, p. 300, 3ª ed., 1999, p. 224.

¹⁵⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps, q. 50, a. 4, ad 3. "El intelecto posible es sujeto de hábitos, pues compete ser sujeto de hábitos a aquello que está en potencia respecto de muchas cosas; y esto máximamente compete a l intelecto posible", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 4, ad 1.

¹⁵⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 5, co.

¹⁶⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 85, a. 1, ad 4.

¹⁶¹ COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 61-62.

¹⁶² "La materia de las virtudes es doble, a saber, remota, como las realidades exteriores, que vienen en el uso de la vida, y la próxima, como las pasiones y las operaciones", *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, c, ad 3. "Las pasiones sensitivas son la materia de las virtudes moarales", *Quodlibetum* 6, 10, n. 17. Las realidades externas se toman como materia remota porque son el objeto de las pasiones, como expone *In Ethicorum*, l. IV, lec.1, n. 2 y 4. "La virtud moral es acerca de los bienes humanos en cuanto que versa sobre los bienes exteriores", *In Ethicorum*, l. 10, lect. 12, n. 3. "Las virtudes morales se ordenan a las acciones exteriores", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 180, a. 2, sc. "Los actos exteriores se requieren para la perfección de la virtud moral", *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 1, d, co y ad 1. Cfr. también I-II q. 59, a. 5, co.

¹⁶³ "Ciertas virtudes morales versan sobre las pasiones... pero ciertas virtudes morales sobre las operaciones... que no están en la parte sensitiva, sino en la voluntad", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 21, a. 1, ad 1.

¹⁶⁴ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 1, d, co; *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 3, co.

¹⁶⁵ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, c, ad 3.

¹⁶⁶ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, a, ad 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 1,co, q. 62, a. 2, co; q. 63, a. 4, co.

¹⁶⁷ Cfr. mi aludida obra *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 130 ss.

¹⁶⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 100, a. 2, co.

¹⁶⁹ *Summa Theologiae*, I ps. q. 95, a. 2, ad 3.

¹⁷⁰ *Summa Theologiae*, II-II, q. 127, a. 2, co. Cfr. asimismo: II-II ps., q. 126, a. 2, co.

¹⁷¹ Cfr. mi escrito *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, nº 90.

¹⁷² Esta tesis, que es explícita en TOMÁS DE AQUINO, también ha sido recogida por alguno de los comentadores. RAMÍREZ, por ejemplo, escribe que "la voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*) en el orden natural no es sujeto de hábito operativo", *Op. cit.*, p. 194. Y añade: "la voluntad como razón (*voluntas ut ratio*) en tanto que es libre en cuanto a la especificación es sujeto de hábitos operativos", *Ibidem*, p. 195.

¹⁷³ *In Ethicorum*, l. V, lec. 10, n. 3. "La virtud, propiamente hablando, es el hábito que puede elegir el acto perfecto", *Q.D. De Veritate*, q. 14, a. 6, co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 1, co. Esta doctrina es aristotélica, como se recoge en esta glosa: "según el Filósofo en el libro VI de la *Ética* lo principal en la virtud moral es la elección; de donde todo hábito que realiza una elección recta se puede llamar virtud propiamente hablando", *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, b, co.

¹⁷⁴ *In Ethicorum*, l. X, lec. 12, n. 9.

¹⁷⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 2, co. "El movimiento de la virtud moral... tiene su inicio en la razón y su término en el apetito, según que es movido por la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 1, co.

¹⁷⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 2, co.

¹⁷⁷ *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, ad 2.

¹⁷⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 2, co. "Las virtudes morales son ciertos hábitos que disponen a las potencias apetitivas para obedecer prontamente a la razón", I-II ps., q. 68, a. 3, co; "en la parte apetitiva es necesario poner hábitos de virtud para que obedezcan fácilmente a la razón", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a- 12, ad 19/18; "el hábito de ña virtud moral se define por el hecho de que es según la recta razón", *In Ethicorum*, l. III, lect. 10, n. 7.

¹⁷⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 3, co. Cfr. asimismo: II-II ps., q. 58, a. 8, co.

¹⁸⁰ Cfr. *In Physicorum*, l. VII, lect. 6, n. 7 /66; *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 3, ex/15.

¹⁸¹ *In Ethicorum*, l. II, lect. 4, n. 7. "La virtud moral perfecciona a la parte apetitiva del alma ordenandola hacia el bien de la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 4, co. "La perfección de la virtud depende de la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 5, co. "El bien de la virtud moral consiste sobre todo en el orden de la razón", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 141, a. 6, co. "El apetito se llama desordenado por el hecho de que se sustrae al orden de la razón, en el cual consiste el bien de la virtud moral", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 148, a. 1, co. "El hombre debe ejercer el acto de las virtudes morales por el juicio de la razón", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 2, a. 10, co.

¹⁸² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 4, co. Cfr. también: I-II ps., q. 60, a. 2, co.

¹⁸³ "Tras esta vida... la facultad apetitiva será movida completamente según el orden de la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 67, a. 1, co.

¹⁸⁴ "En esto que el intelecto conoce el acto de la voluntad, puede conocer el hábito existente en la voluntad", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3/42.

¹⁸⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 53, a. 1, co/50.

¹⁸⁶ "Como todas (las potencias) nacen de la esencia del alma..., existe sin duda cierto orden el origen de este estilo, de modo que, a saber, el origen de una potencia presuponga el de otra... lo cual se puede considerar por los actos. Pues el acto de una potencia presupone de modo necesario el acto de otra, como el acto de la apetitiva (presupone) el acto de la aprehensiva", *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2, co.

¹⁸⁷ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 2, b, ad 2.

¹⁸⁸ Cfr. *Q.D. De Malo*, q. 7, a. 1, co /57; q. 8, a. 3, ad 18; *Summa Theologiae*, I-II q. 59, a. 4, ad 2; I-II ps., q. 60, a. 1, co. I-II, q. 68, a. 3, co; II-II ps., q. 19, a. 9, co/21. En otro lugar comenta: "como lo racional es doble, a saber por esencia y por participación, se sigue que la virtud humana sea doble. De las cuales una está en eso que es racional por sí mismo, que se llama intelecto, pero otra está en eso que es racional por participación, esto es, en la parte apetitiva del alma, y ésta se llama moral. Y por esto dice (Aristóteles) que de las virtudes ciertas decimos que son intelectuales, pero ciertas morales", *In Ethicorum*, l. I, lect. 20, n. 13.

¹⁸⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 6, ad 2.

¹⁹⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I-II ps., q. 63, a. 2, co y ad 3; II-II ps., q. 58, a. 8, co; II-II ps., q. 123, a. 1, co.

¹⁹¹ *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 3, ad. 1. Cfr. también: *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 2, ad 11.

¹⁹² ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 87.

¹⁹³ *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 9, co. Por ello hay que admitir con OTADUY que la virtud moral es virtud en cuanto que es informada por la razón: "si alguien siguiese la inclinación natural sin permitir la discreción racional, pecaría, se desviaría frecuentemente. Por eso, mientras no existe razón en la virtud, tampoco existe auténtica razón de virtud", op. cit., p. 106.

¹⁹⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 63, a. 1, sc. En este punto sigue el libro II de la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES.

¹⁹⁵ "La virtud es natural al hombre según cierta incoación, según cierta naturaleza de la especie, en cuanto en la razón del hombre inhiere naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de lo cognoscible como de lo agible, que son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales; y en cuanto en la voluntad inhiere cierto apetito natural del bien que es según la razón", *Summa Teologiae* I-II ps., q. 63, a. 1, co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q. 63, a. 2, ad 3.

¹⁹⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 1, co; q. 63, a. 1, co; q. 63, a. 3, co.

¹⁹⁷ Esta tesis, presente en el libro IV de la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES, la repite frecuentemente TOMÁS DE AQUINO. Cfr. *In II Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 9, ad 2.

¹⁹⁸ *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed. 1998, p. 179.

¹⁹⁹ "Todas las pasiones convienen en un principio y un fin en común, pero no en un principio o fin propio", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 4, ad 1. "Las virtudes morales se distinguen por diversos fines, que son en las cosas operativas como los principios en las especulativas", *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 2, ad 5.

²⁰⁰ "Es necesario que las virtudes morales estén conexas... Y por esto, una virtud es ayudada y es respaldada por otra", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 146, a. 2, ad 1.

²⁰¹ "Todas las virtudes crecen proporcionalmente en el hombre", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 1, ad 1.

²⁰² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 1, ad 3. "Los hábitos de las virtudes y de los vicios originan su especie de aquello que es se busca por sí mismo", II-II ps., q. 109, a. 2, ad 2.

²⁰³ *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, a, co; *Summa Theologiae*, I-II ps. q. 66, a. 1, co.

²⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, ad 3.

²⁰⁵ *In Ethicorum*, l. X, lect. 12, n. 3.

²⁰⁶ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 4, co.

²⁰⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 1, co.

²⁰⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 45, a. 3, ad 1.

- ²⁰⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 1, co.
- ²¹⁰ "La verdadera virtud sin caridad no puede existir", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 7, co. Cfr. SCHULTES, R.M., "De caritate ut forma virtutum", en *Divus Thomas* (Piacenza), 31 (1928), pp. 5-28; WILLIAMS, C., *De multiplici virtutum firma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Romae, 1954.
- ²¹¹ *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 9, co/105. ARNOU también cae en la cuenta de que los hábitos cognoscitivos son lo que nos permiten saber que conocemos: "la connaissance de l'acte elle même procède de la connaissance de l'hábitus", *op. cit.*, 74.
- ²¹² Cfr. ARREGUI, V., "Sobre el gusto y la verdad práctica", en *Anuario Filosófico*, XXIII (1990), p. 174.
- ²¹³ Cfr. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*, 709, 64.
- ²¹⁴ "Toda virtud moral consiste en algún deleite", *In Physicorum*, l. VII, lec. 6, n. 4.
- ²¹⁵ Cfr. *Ibidem*, nn. 4, 5 y 6.
- ²¹⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 3, co.
- ²¹⁷ Cfr. *Ibidem*, q. 65, a. 3, ad 2.
- ²¹⁸ *Q.D. De Malo*, q. 16, a. 11, ad 4. Otras referencias sobre la expresión del Comentador se encuentran en: *In III Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1, c, sc. 1; *Q.D. De Veritate*, q. 1, a. 12, ad 15; *Reportationes Ineditae Leoninae*, n. 3, 13, vs 8; *Summa Contra Gentes*, l. II, cap. 60, n. 12; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 5, co; q. 51, pr. 7; 58, a. 1, co; q. 78, a. 2, co; q. 107, a. 1, co; II-II ps., 137, q. 4, ad 1; *Summa Theologiae*, III ps., q. 11, a. 5, ad 2; *Q. D. De Malo*, q. 6, co/127; q. 16, a. 8/73; *In Ethicorum*, l. III, lect. 6, n. 4; l. VII, lect. 3, n. 15;
- ²¹⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, sc. 1; d. 34, q. 3, a. 1, c, sc. 1; *Summa Contra Gentiles*, l. II, cap. 60, n. 12; *Q.D. De Malo*, q. 6, co; q. 16, a. 8; q. 16, a. 11, ad 4; *In Ethicorum*, l. III, lec. 6, n. 4; l. VII, lec. 3, n. 15; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 5, co; q. 51, pr 7; q. 78, a. 2, co; q. 107, a. 1, co; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 137, a. 4, ad 1; *Summa Theologiae*, III ps., q. 11, a. 5, ad 2; *Reportationes Ineditae Leoninae*, n. 3, 13, vs. 8.
- ²²⁰ "Agustín dice en el libro *Del bien conyugal*: el hábito es aquello por lo cual cualquiera obra cuando el tiempo lo requiere (Augustinus dicit in libro *De bono coniugali*: habitus est quo quis agit cum tempus affuerit)", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, sc. 1.
- ²²¹ "El acto propio está en la propia potencia, como se dice en el II *De Anima*; por eso no conviene que los hábitos de la parte cognitiva y afectiva sean del mismo modo, como tampoco lo son las mismas potencias a las que ellos perfeccionan", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 5.
- ²²² *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1964, dis. XLIV, sec. XIII, vol. VI, p. 492.
- ²²³ *Ibidem*, p. 506.
- ²²⁴ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscripto, pp. 157-158.
- ²²⁵ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 22, a. 11, co.
- ²²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 1, ad 1; q. 82, a. 4, ad 1; q. 83, a. 3, ad 1 y ad 2; etc.
- ²²⁷ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4; *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, ad 6, 8, 9, 11 y 12; d. 34, q. 1, a. 1, ad 5; *Summa Contra Gentes*, l. III, cap. 50, n. 9; *Summa Theologiae* I ps., q. 82, a. 4, ad 1; q. 83, a. 3, ad 1 y ad 2; *Q.D. De Veritate*, q. 22, a. 12, ad 5; *Q.D. De Anima*, q. un., a. 1, rc. 4; etc. Cfr. mi libro *Conocer y amar*, cap. I, ep. 4: *La cuestión de la jerarquía objetiva*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- ²²⁸ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 2; d. 9, q. 1, a. 3, co; *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, c, ad 2; *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3, co; *Summa Contra Gentes*, l. III, cap. 50, n. 9; *Summa Theologiae*, I ps., q. 82, a. 3, ad 2; I-II ps., q. 4, a. 2, co; q. 17, a. 5, co; *Q.D. De Malo*, q. 16, a. 3, rc. 4. Cfr. mi obra citada *Conocer y amar*, cap. II, ep. 3: *La jerarquía operativa*.

²²⁹ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3, co; *Q.D. De Veritate*, q. 14, a. 6, co; *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, sc. 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 3, co y ad 1 y 2; etc.

²³⁰ "Las virtudes intelectuales y las morales perfeccionan al intelecto y al apetito según la proporción de la naturaleza humana", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 62, a. 2, ad 1. Y más adelante: "las virtudes morales y las intelectuales perfeccionan nuestro intelecto y apetito en orden a la medida y regla creada", I-II ps., q. 64, a. 4, ad 2.

²³¹ *In Ethicorum*, l. VI, lect. 1, n. 6.

²³² "El Filósofo antepuso las virtudes intelectuales a las morales", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 6, ad 1.

²³³ *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3, co. En la *Summa Contra Gentes* da un argumento con un matiz distinto: "la virtud intelectual es más universal que toda otra virtud operativa", l. III, cap. 78, n. 4.

²³⁴ "De modo simple una virtud se dice mayor según que en ella reluzca más el bien de la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 4, co. Cfr. también: *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3 co.

²³⁵ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 5, ad 2.

²³⁶ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 4, ad 2.

²³⁷ *In Ethicorum*, l. X, lect. 11, n. 9.

²³⁸ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 5, ad 2. Junto con éste anotamos a continuación varios textos que atestiguan esa diferencia:

"la virtud se puede decir de un doble modo: de un modo como hábito que perfecciona en orden al acto bueno... De otro modo se puede decir la virtud más estrictamente, y según el uso de hablar, el hábito que perfecciona en orden al acto que es bueno no sólo materialmente, sino también formalmente: y así sólo los hábitos que se reciben en la parte apetitiva se pueden llamar virtudes, pero los intelectuales", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, co.

"El hábito contemplativo, como por ejemplo la sabiduría o el intelecto, no entiende para que alguien use del acto de la contemplación, sino para que cuando se use, se use rectamente. Pero para que se use no inclina sino el hábito que está en el apetito, no el inferior, sino el superior", *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 5, ad 2.

"Las virtudes intelectuales rinden a la facultad capaz de actuar bien, aunque no logren bueno el uso de tal facultad. Pero las virtudes morales y otras virtudes *simpliciter*, que miran al afecto como facultad de obrar bien, hacen también bueno el uso, en cuanto que permiten que alguien use la facultad recta y bienamente", *Q.D. De Virtutibus*, q. 2, ad 11.

"Según una doble razón algún hábito se llama virtud, como más arriba se ha dicho (crf. q. 56, a. 3): de un modo, puesto que hace a la facultad capaz de obrar bien; de otro modo, ya que logra también el buen uso. Y esto, (...) pertenece sólo a aquellos hábitos que miran a la parte apetitiva", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 1, co.

²³⁹ CAPREOLO, *Op. cit.*, In l. II *Sent.*, d. III, q. II, ad 3, vol. III, p. 331.

²⁴⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 1, co; I-II ps., q. 100, a. 2, co/29.

²⁴¹ *Super Etica*, 87, 76.

²⁴² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 3, co.

²⁴³ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, c,co. Otras referencias a lo mismo se exponen a continuación: "el hábito de la virtud se define por que es según la recta razón", *In Ethicorum*, l. III, lec. 10, n 7/11; "la virtud se constituye por esto que el orden de la razón pone en la potencia apetitiva", *Q.D. De Malo*, q. 8, a. 1, ad 3; "el hábito de las virtudes morales se causan en las potencias apetitivas, según que son movidas por la razón", *Summa Theologiae*, I-II ps, q. 51, a. 2, co; "para su perfección (de la virtud moral) necesita que la razón esté perfecta por la virtud intelectual", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 4, ad 1.

²⁴⁴ *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 11, ad 14.

²⁴⁵ *Libri IV Sententiarum*, d. IV, q. I, a. III, en *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, ed. cit., vol VI, p. 104 a.

²⁴⁶ "Los hábitos existentes en el intelecto se refieren de diverso modo a la voluntad. Pues algunos no dependen de la voluntad en nada, a no ser en cuanto a su uso; y esto de modo accidental, ya que de este modo el uso de los hábitos depende por una parte de la voluntad, y por otra de los hábitos predichos, como son la ciencia, la sabiduría y el arte. Pues el hombre por estos hábitos no se perfecciona para esto, para que el hombre quiera usar bien de ellos; sino sólo para que sea capaz. Pero algún hábito del intelecto depende de la voluntad como de la que recibe su principio: pues el fin en las cosas operables es el principio; y de ese modo es la prudencia. Pero algún hábito también toma la determinación del objeto de la voluntad, como sucede con la fe", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co/101.

²⁴⁷ "Es manifiesto que desde el primer grado (el hábito) es llevado lo inteligible al segundo (acto) por el imperio de la voluntad: de donde en la definición de hábito se dice: por lo que el que usa (lo haga) cuando quiera", *Summa Theologiae*, I ps., q. 107, a. 1, co.

²⁴⁸ "La virtud moral rectificando a la voluntad vuelve al hombre bueno de modo simple, ya que por parte del afecto se extiende a todas las potencias en cuanto al uso y la recta aplicación, en cuanto que el resto de las potencias tienen por naturaleza el obedecer a la voluntad, y ser movidas por la voluntad", *Cursus Theologicus*, In I-II ps., q. 62, d. 16, a. 5, V, ed. cit. vol. 6, p. 179.

²⁴⁹ "Pour puissance qu'elle soit, l'inclination de l'habitus n'est donc pas nécessitante; le passage à l'acte reste toujours sous l'empire de la volonté libre, à qui il appartient de choisir en dernier ressort", *op. cit.*, p. 66. Y en otro lugar: "Or il arrive que l'intellect ne soit ainsi actué qu'imparfaitement, d'une manière qui est intermédiaire entre la pure puissance et l'acte pur: nous le savons c'est ce qui s'appelle "connaître habituellement". Et de ce mode de connaître incomplet il est porté à la perfection de l'acte par la volonté", *Ibidem*, p. 67. En otro pasaje añade: "les vertus intellectuelles aussi bien que les vertus morales sont donc en nous par nature selon un début, une aptitude qui a besoin d'être complétée. Mais y tandis que la nature agit nécessairement d'une seule manière déterminée, l'accomplissement de ce début, l'adjonction de ce qui manque est obtenue d'une autre manière: elle dépend d'une intervention de notre volonté", *Ibidem*, p. 95. Y aún en otro "du premier mode d'être (habitualmente) au second (actu) le passage se fait sous le commandement de la volonté", *Ibidem*, p. 190.

²⁵⁰ "De modo semejante, también desde el segundo grado (acto) es llevado al tercero (como a algo a lo que se refiere) por la voluntad: pues por la voluntad el concepto de la mente se ordena a otro, por ejemplo, a realizar algo, o a manifestar otro, etc.", *Summa Theologiae*, I ps., q. 107, a. 1, co. ARNOU al comentar este pasaje lo ejemplifica de este modo: "Le passage au troisième mode se fait de même, car c'est aussi par la volonté que le concept mental est ordonné par exemple à une action particulière par exemple ou bien à être manifesté par la parole", *op. cit.*, p. 190.

²⁵¹ Esto es mantenido por CARRASCO. Baste con los textos que siguen para percatarse de su opinión al respecto: "la voluntad no solamente será el sujeto más propio de los hábitos por razón de su indeterminación, de su libertad en relación a los bienes particulares o medios (respecto al fin, o bien en común, no puede ser perfeccionada por hábitos, por estar totalmente determinada), sino que será, además, la que ponga esa libertad, esa indeterminación en las demás facultades, siendo, por consiguiente, la causa y explicación de la existencia de los hábitos en todas ellas. Las demás facultades, en tanto tendrán capacidad y necesidad de ser perfeccionadas por hábitos en cuanto participen la libertad e indeterminación de la voluntad", "Hábitos psicológicos y libertad humana", en *Angelicum*, 1 (1973), p. 190. Y en otro texto señala: "la fuente de toda posibilidad de habituarse, de toda capacidad de recibir hábitos, está en la voluntad, y precisamente por su indeterminación, por su potencialidad respecto a

los bienes particulares o medios, por su capacidad de elección, en una palabra, por su libertad”, *Ibidem*, p. 191.

²⁵² Ello es manifiesto, por ejemplo, en este pasaje de CAPREOLO: “pues no todo acto imperado por la voluntad es propiamente praxis, ni se sigue que la especulación sea praxis, sino que sólo se sigue que su ejercicio sea praxis; no que el mismo acto, en cuanto a la sustancia y en cuanto al ejercicio sea praxis”, *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, Prologi, q. II, ad argumenta Gregorii, ad 3m, ed. cit., vol. I, p. 29.

²⁵³ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, sc. 2.

²⁵⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, sc. 1.

²⁵⁵ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, co y ad 2. Esto forma parte también de la doctrina tomista en sus escritos de madurez, Así en la *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 3, co, se nos dice que “de un doble modo algún hábito se ordena al buen acto. De un modo, en cuanto que por el mismo hábito adquiere el hombre la facultad para el buen acto (...). De otro modo, algún hábito no sólo hace a la facultad capaz de obrar, sino también hace que alguien use rectamente de la facultad (...). De este modo los hábitos se llaman virtudes de modo simple, ya que vuelven buena la obra en el acto, y permiten que se tenga el bien de modo simple. Pero los primeros hábitos no se dicen virtudes de modo simple, ya que no vuelven la obra buena en cierta facultad, ni permiten tener el bien de modo simple”. Cfr. asimismo: *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co/101.

²⁵⁶ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co/101.

²⁵⁷ “Antes que las virtudes morales son algunas intelectuales, como la sabiduría y el intelecto y algunas de este estilo”, *In Ethicorum*, l. I, lec. 20, n. 14/7; cfr. también: l. X, lec. 11, n. 9; “el nombre de virtud compete de modo más conveniente y propio a las virtudes de la parte apetitiva que a las virtudes de la intelectiva; aunque las virtudes de la intelectiva sean perfecciones más nobles que las virtudes de las morales”, *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, co /60; “la razón de virtud compete más a las virtudes morales que a las virtudes intelectuales, aunque las virtudes intelectuales sean de modo simple hábitos más nobles”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 3, co/25.

²⁵⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 3, co. En la respuesta a la 1ª objeción declara que “las virtudes morales son más permanentes que las intelectuales, por su ejercicio en aquellas cosas que pertenecen a la vida común. Pero es manifiesto que los objetos de las disciplinas, que son necesarias y se dan siempre del mismo modo, son más permanentes que los objetos de las virtudes morales, que son ciertas realidades agibles particulares. Y el hecho de que las virtudes morales son más necesarias para la vida humana, no muestra que sean más nobles de modo simple, sino que sucede esto: quinimmo las virtudes intelectuales especulativas, por el hecho mismo que no se ordenan a otro como a algo útil se ordenan al fin, son más dignas”. Deduce, por tanto, la superioridad de la permanencia y del ser fin en sí. Por ser unas fin en sí y las otras no, las primeras deben ser también el fin de las segundas. Por eso más adelante escribe: “las virtudes morales perfeccionan las potencias apetitivas para que obedezcan a la razón”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 4, co.

²⁵⁹ OTADUY, J., *Op. cit.*, pp. 97- 99.

²⁶⁰ *In Summa Theologicae*, II-II, q. 161, a. 5, VII, ed. cit., vol. X, p. 302. Cfr. asimismo *In Summa Theologiae*, I-II, q. 66, a. 3, VII y VIII, *Ibidem*, vol. VI, p. 432.

²⁶¹ JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Theologiucus*, ed. cit., vol. 6, p. 477.

²⁶² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 68, a. 4, co. Además, añade esta comparación: “así como las potencias apetitivas subyacen por naturaleza al imperio de la razón, así todas las potencias humanas subyacen por naturaleza al movimiento inmediato de Dios como a cierta potencia superior”.

²⁶³ POLO, L., *La voluntad*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1994, pro manuscrito, p. 71.

²⁶⁴ POLO, L., *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 178. Cfr. asimismo: *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 68; "El conocimiento habitual de los primeros principios", en *Nominalismo idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, p. 193.

²⁶⁵ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 162.

²⁶⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, ad 1.

²⁶⁷ POLO, L., "El concepto de vida en Monseñor Escrivá de Balaguer", en *Anuario Filosófico*, 18 (1985), 2, p. 21. "A medida que la vida procede hacia delante, progresa también porque no pierde lo que ha sido. Su propio perfecto se incorpora a su impulso hacia delante", *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 294. "La virtud es el factor de hiperformalización humano. El perfeccionamiento de la facultad es, asimismo, su fortalecimiento. Por consiguiente la hiperformalización amplía el ámbito de lo posible... La hiperformalización es... la innovación del principio de los actos. La hiperformalización como virtud es lo antimecánico en el hombre, la superación de las condiciones iniciales", "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem Exercens'*, Madrid, B.A.C., 1988, pp. 221-222.

²⁶⁸ POLO, L., *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 113.

²⁶⁹ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 102, nota 100. "La repercusión del ejercicio operativo en sus principios es el amplio tema de los hábitos adquiridos. Según la antropología clásica, los hábitos refuerzan la inteligencia y la voluntad, y abren esas facultades a operaciones superiores. Dicho de otro modo, admitir la existencia de los hábitos comporta que las facultades espirituales no son principios fijos, sino crecientes. Así pues, es claro que los hábitos excluyen la finitud de las potencias humanas superiores. Y ello en un sentido más intenso del que admite la filosofía moderna, que no dice nada acerca del crecimiento de los principios potenciales. Según mi propuesta, la esencia distinta realmente del acto de ser personal incluye la naturaleza humana en tanto que perfeccionada por los hábitos adquiridos", *Ibidem*, p. 102.

²⁷⁰ POLO, L., "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem Exercens'*, Madrid, B.A.C., 1988, p. 222. "Al ser habitualizada, la potencia... es perfeccionada. Y ese perfeccionamiento es irrestricto. Ahora bien, si esto se compara con lo que sostienen los modernos, se ve con claridad que para ellos la primariedad de la potencia no es susceptible de perfeccionamiento intrínseco o habitual: los modernos desconocen los hábitos. Se trata de un descubrimiento griego que, sin embargo, se perdió a partir del siglo XIV", "Libertas transcendentalis", en *Anuario Filosófico*, 26 (1993), 3, p. 705.

²⁷¹ PÉREZ LÓPEZ, por ejemplo, distingue en estas organizaciones entre la *motivación intrínseca*, *motivación extrínseca* y *motivación trascendente*. La primera coincide con la virtud. La segunda es menos motivante y se basa en compensaciones salariales o demás. La tercera, enlaza con la con virtud pero va más allá de ella, porque no sólo pone en juego la elevación de la naturaleza humana, sino la de la misma persona. Cfr. *Teoría de la motivación en la empresa*, glosado por POLO, L., "El hombre en la empresa: Trabajo y retribución", en *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, Universidad de los Andes, 1, pp. 27-35.

²⁷² POLO, L., "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, p. 203.

²⁷³ *Sermón* 169, 15 (PL MG. 38, 926).

²⁷⁴ *Summa Theologiae*, I ps., q. 86, a. 2, co. Es más, es impropia la denominación de "infinitos" o "infinitud" referida a los objetos, y ello porque las cosas reales son finitas y porque la abstracción que educa los conceptos de esas cosas reales también lo es. Así lo expresa POLO: "la operatividad intelectual es infinita, mientras que la operación llamada abstracción no es infinita", *op. cit.*, vol. II. p. 296. No es, por tanto, oportuna esta denominación de ARNOU si se toma en

sentido estricto: "Cela vaut non seulement de la raison, mais aussi de la volonté qui, comme appétit rationel, est ordonnée a une *infinité d'objets*," aunque anote correlativamente "et d'actes différents entre eux", *op. cit.*, p. 59. Tampoco esta de CAYETANO: "actio inmanens est infinita simpliciter... quia obiectum eius ad omnia se extendit", *In Summa Theologiae*, q. 54, a. 2, II, *op. cit.*, vol. V, p. 45.

²⁷⁵ *In II Sententiarum*, d. 25, a. 6, ad. I d. Por eso aduce que "en el amor propiamente hablando no puede darse el exceso", *Super Dionisius De Divinis Nominibus*, c. 4, 128.

²⁷⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 2, a. 1, ad 3.

²⁷⁷ *Op. cit.*, vol II, p. 214. Fundamenta que no es suficiente el suministro de las especies impresas a la inteligencia por parte del intelecto agente precisamente en que "la operatividad intelectual es infinita", cfr. vol. II, p. 296.

²⁷⁸ *Ibidem*, vol. III, p. 4. Cfr. asimismo: vol. II, pp. 232-233. También se encuentra la operatividad infinita de la voluntad en alguno de los comentadores, como es el caso de BILLUARD: "appetitus hominis est finitus in essendo, concedo; in appetendo, nego", *Tractatus de ultime fine*, II, *De Beatitudine*, a. I, ed. cit., p. 167.

²⁷⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 2, co.

²⁸⁰ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, co.

²⁸¹ Cfr. mi escrito "El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino", en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l' Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV- 1994, Patronat d' Estudis Osonencs, 1996, pp. 412-418.

²⁸² *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, co/22

²⁸³ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 4, c, co. Cfr. también: *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, ad 2.

²⁸⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 63, a. 3 co.

²⁸⁵ *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co.

²⁸⁶ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, c, ad 3. Y en otra parte: "la voluntad no sale a su acto por algunas especies inteligibles que la informen, como el intelecto posible, y por esto, no se requiere algún *hábito natural* en la voluntad para el deseo natural; y principalmente porque por el hábito natural del intelecto se mueve la voluntad, en cuanto que el bien entendido es objeto de la voluntad", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 8, ad 13.

²⁸⁷ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1985, p. 256. Cfr. 3ª ed., 1998, p. 195.

²⁸⁸ *Q.D. De Anima*, q. un., ar. 1, ad 6. Cfr. también *Summa Teologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

²⁸⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps. q. 55, a. 2, co.

²⁹⁰ POLO, L., *La esencia del hombre*, pro manuscrito, p. 19.

²⁹¹ "La rúbrica general de nuestra naturaleza es el tener, aunque no se trata de un tener unívoco o de un único modo de tener; porque es evidente que no es lo mismo tener virtudes que tener inmanentemente, según la operación del conocer, o tener en la forma de adscripción de cosas a mi cuerpo. No es lo mismo y sin embargo todas son formas de tener", POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, p. 92. Cfr. también: *Antropología de la empresa*, pro manuscrito, p. 4; *Tres dimensiones de la antropología*, pro manuscrito, p. 12; *El tener práctico*, Bogotá, 31. Agosto de 1989, pro manuscrito, p. 12;

²⁹² "En la medida en que un nivel es más perfecto que otro, existe una relación de subordinación tal que el inferior tiene carácter de medio respecto del superior y el superior es fin respecto del inferior", POLO, L., *Antropología de la empresa*, pro manuscrito, p. 4.

²⁹³ POLO, L., "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, 1991, 1, p. 44.

²⁹⁴ POLO, L., "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem Exercens'*, Madrid, B.A.C., 1987, p. 219.

²⁹⁵ POLO, L., *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 74. "En cambio, la naturaleza racional se perfecciona según hábitos y los hábitos son intrínsecos. Por lo tanto, hay una diferencia entre la esencia concausal, la tetracausalidad física, y la esencia como perfección intrínseca, es decir, la naturaleza que ella misma se puede elevar al orden de la esencia", *La libertad trascendental*, p. 71. "En el hombre la perfección es intrínseca. La perfección no es la ordenación de su naturaleza, sino una cosa distinta. En el hombre la perfección no es la causa final ordenadora: el hombre es esencia de otra manera. ¿Y cuál es esa otra manera? Que el hombre es susceptible de hábitos, y el hábito es una perfección intrínseca; no es la ordenación cósmica de las naturalezas intracósmicas, sino el perfeccionamiento que la naturaleza se da a sí misma, el perfeccionamiento intrínseco de la natura: eso es el hábito. Por tanto, el hombre es esencialmente distinto de la esencia que no tiene hábito, de aquella esencia cuyo carácter perfectivo es la causalidad final extrínseca. El hombre es capaz de virtudes, es autoperfectible, porque su propia operación revierte sobre su propia constitución, la cual no es meramente natural: el hombre es más que naturaleza, el hombre es esencia. Por tanto, la esencia del hombre no es el cosmos; la esencia del hombre es la perfección intrínseca de su naturaleza, no una causa eficiente extrínseca, sino el hábito", *La libertad trascendental*, p. 64. "Un principio perfectible como principio es algo muy serio: no hay nada en la naturaleza que sea así; sólo el hombre. Por tanto, el hombre es una esencia de suyo", *Ibidem*, p. 91. "perfecto viene de perficere, y perficer es cumplir acabadamente; lo perfecto es la causa final cuando se trata de la perfección del universo; perfecto es el hábito cuando se trata de la esencia humana. La noción de perfección es la culminación esencial cuando la esencia es distinta del ser; según esa culminación se habla de esencia, si no, nos quedaríamos en una naturaleza", *Ibidem*, p. 99.

²⁹⁶ POLO, *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 139.

²⁹⁷ "En el hombre se distingue entre vida natural y vida esencial. La vida natural del hombre es la vida sin hábitos, pero sí con operaciones. El hábito no es superior a la vida, sino que se inspira en ella", POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 256.

²⁹⁸ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona Eunsa, 1999, pp. 174-175. Y continúa: "En la filosofía moderna se pierde la noción de hábito al sustituirla por la idea de dinamismo espontáneo. Incluso si se sostiene que esa espontaneidad es reflexiva, no se logra superar la simetría con el universo, puesto que la reflexión comporta la idea de autofundamentación; en cambio, la noción de hábito pone de relieve una dualidad superior a esa idea. Nótese, además, que el carácter no reflexivo de las operaciones intelectuales es imprescindible para su dualidad -conmensuración- con los objetos intencionales", *Ibidem*.

²⁹⁹ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 206. Las cursivas son mías.

³⁰⁰ Cfr. mi libro *La persona humana*, vol. (II), *Naturaleza y esencia humanas*, Bogotá Universidad de La Sabana, 1988.

³⁰¹³⁰¹³⁰¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 54, a. 4, co; I ps., q. 79, a. 3, co.

³⁰² *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. un, a. 10, co. Las razones que corroboran esto se encuentran también en: *Q. D. De Anima*, q. un, a. 5, co y ad 6 y ad 9; cfr. también: *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 4, co y ad 5.

³⁰³ POLO, L., *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 119.