

ACERCA DE LA CORRUPCIÓN DE LOS HÁBITOS MORALES NATURALES Y SOBRENATURALES

Introducción:

“Los hábitos son realmente como la síntesis de la vida humana y principio del verdadero progreso humano individual o social, pues contienen en sí *toda la vida* humana pretérita, presente y futura”¹. De esta manera, Santiago Ramírez comienza su comentario del tratado de los hábitos ubicado en el ecuador de la *Prima Secundae* (I-II, qq.49-54) donde subrayará que la disposición y el hábito se distinguen realmente en la primera especie de cualidad. Esto nos ayudará a comprender la distancia que existe entre las virtudes morales naturales y las sobrenaturales o infusas y, por lo mismo, la gravedad de la corrupción de cada una de ellas. Como ambos géneros de virtudes tienen por objeto los medios que conducen al fin –tanto natural como sobrenatural– de la creatura racional, la corrupción de estos hábitos repercutirá en su naturaleza, puesto que ésta es el fin de la generación², y la privará de la vida eterna.

1) La distinción real de hábito y disposición³

Esta distinción merece nuestra atención, porque el Santo Doctor edificó sobre ella todo el tratado de los hábitos: “(Hábito y disposición) pueden distinguirse como diversas especies de un mismo género subalterno de modo que se llamen disposiciones aquellas cualidades de la primera especie a las que conviene por propia condición ser fácilmente amigables (= *facili ammitatur*), por tener causas variables (= *transmutabiles*), como son la enfermedad y la salud; y se llamen, en cambio, hábitos aquellas cualidades que, por propia naturaleza, no son fácilmente amigables (= *non de facili transmutentur*), por tener causas inamovibles (= *immobiles*), como son las ciencias y las virtudes”⁴.

Durante su juventud, el Aquinate sostuvo que la disposición es una cualidad imperfecta mientras que el hábito es una perfecta, negando que la facilidad o dificultad de la

¹ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus VI: *De habitibus in communi*, 2 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1973, p.5

² La primera especie no sólo mira a la perfección de la naturaleza, mediante la razón de bien y mal, sino a lo fácil y difícilmente movable, pues la natura debe concebirse como fin, por cuya causa se hace algo y se termina el movimiento del agente: “ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα ὧν γὰρ συνεκοῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι αὐτὸ τέλος τῆς κινήσεως” (ARISTÓTELES, *Categorías*, ed. cit., c.6, n.5)

³ Vid. L. LARRAGUIBEL, “La generación de los hábitos de *intellectus* y *synderesis* según el pensamiento de Santiago Ramírez”, en *Angelicum* 95 (2018), pp. 323-350

⁴ THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q.49, a.2 ad 3

amisibilidad sea una diferencia constitutiva que distinga realmente a la primera especie de cualidad⁵; sin embargo y como leímos más arriba, en la *Suma Teológica* abandona esta opinión y reconoce que la amisibilidad puede ser utilizada para distinguir realmente al hábito de la disposición⁶. De allí que el P. Ramírez señale la necesidad de distinguir tanto la *esencia* de la disposición, del *modo* o estado de la misma; como también, la *esencia* del hábito como del *modo* o estado del mismo: en efecto y accidentalmente, pueden darse disposiciones con modos habituales como una enfermedad incurable; o, por el contrario, hábitos con modos dispositivos como la ciencia en un hombre bruto. Sin embargo y esencialmente, es imposible que una disposición se convierta en hábito o viceversa, porque las especies son intransmutables⁷.

Por eso es necesario definir las cosas en aquello que convienen *per se*, es decir, por sus propias causas; y no en aquello que convienen *per accidens* como sucede por la condición individual o subjetiva, de acuerdo a lo enseñado por Juan de Santo Tomás: “La diferencia *propia* y *esencial* del hábito no es que se remueva difícilmente del sujeto de hecho y en ejercicio, sino difícil de ser movible y postular aquella inmovilidad; como la diferencia esencial del hombre no es que razone sino ser razonable”⁸.

El hábito es difícilmente movible debido a que su objeto (causa formal) es estable, universal y necesario; a diferencia del objeto de la disposición que es inestable, particular y contingente: de allí que, por su naturaleza, la ciencia sea hábito y la opinión sólo disposición. Algo análogo sucede con el vicio, el cual no puede considerarse propiamente hábito puesto que es contrario a la razón, es decir, su principio formal radica en la sensibilidad y que es inestable en comparación con el intelecto y la voluntad. La razón de firmeza se debe a las causas universales y necesarias que forman el hábito, compuestas por las luces del intelecto agente y posible sumado a las especies de la proposición: en efecto, los primeros principios son más firmes que cualquier otro tipo de proposición, ya que ésta los supone debido a su evidencia y cercanía a la luz intelectual.

En el orden *natural* y a medida que descendemos del orden especulativo al práctico, el objeto de nuestras acciones morales cada vez ofrece menos firmeza, tal como sucede con la prudencia y el resto de las virtudes morales, cuyos actos libres se dirigen a objetos

⁵ “*Haec quidem qualitas sive forma, dum adhuc imperfecta est, dispositio dicitur; cum autem iam consummata est et quasi in naturam versa, habitus nominatur*” (THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Sententiarum*, IV, d.4, q.1, a.1)

⁶ “*S. Thomas concedit quod, si non differant specie, dispositio potest fieri habitus*” (S. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*, ed. cit., I, n.63)

⁷ Cf. S. RAMÍREZ, “De distinctione inter habitum et dispositionem”, en *Studia Anselmiana* 7-8 (1938), p. 267

⁸ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus* (In I-II Partis Summae), Parisiis, Editio Vives, 1885, disp.13, q.3, a.7.

contingentes e inestables⁹. Por esta razón y a diferencia del hábito intelectual, no se necesita uno sino muchos actos para causar el hábito moral: “En (las virtudes morales) no es *realmente* separable ni distinguible la substancia del hábito y su modo o estado habitual, en cuanto la esencia de ellos, *ut habitus*, no es distinto de su modo o estado habitual”¹⁰.

En el orden *sobrenatural*, aparece con mayor claridad la distinción real entre la esencia y el modo del hábito, tanto los hábitos infusos intelectuales como morales: en efecto, la acción divina infunde estos hábitos y, por lo tanto, es causa firmísima de los mismos. Incluso y a diferencia de las virtudes morales naturales, las sobrenaturales pueden inherir esencialmente en el alma a pesar de las disposiciones contrarias que existan en ella e impidan un modo habitual de su ejercicio: “Y esta parece ser la *razón última* de la nueva doctrina de Santo Tomás quien, como teólogo, proyectándola a las virtudes infusas, las que consideraba directa y formalmente, (la) extendió a la doctrina filosófica acerca de las virtudes intelectuales especulativas naturales *ut sunt habitus*, y así completó una síntesis más alta y profunda”¹¹.

Pudiera pensarse que el Aquinate introduce esta distinción debido a que los hábitos teologales no se adquieren ni se disponen, sino son directamente infundidos por Dios, lo cual no sucede en el orden natural o filosófico y en el que se circunscribe la doctrina del Estagirita. Empero y como señalaba nuestro autor, la luz teológica revela a la razón natural la distinción real de disposición y hábito, lo que permite distinguir en cada uno la esencia y el modo, particularmente con respecto a los hábitos especulativos. Por eso yerran quienes conciben unívocamente la razón de hábito en el género de todas las virtudes: tanto las intelectuales naturales como todas las infusas convienen perfectamente en la razón de hábito, distinguiéndose absolutamente de la disposición. En cambio y dentro de las virtudes morales naturales, esta razón no es completa porque el modo habitual no puede abstraerse de la esencia del hábito¹².

2) ¿Cómo sucede la corrupción de los hábitos morales naturales?

Como explica el P. Ramírez, la corruptibilidad de un hábito está directamente relacionada con la inferioridad de su orden y dignidad; por el contrario, su incorruptibilidad dependerá de su orden y dignidad superior: “De allí que los hábitos entitativos corporales son

⁹ La falta de firmeza del objeto y la repetición de actos hacen que en la virtud moral se identifiquen su esencia con el modo: “*Quando una actio animae habet firmitatem, inducit habitum, sicut patet quod una demonstratio propter sui certitudinem et firmitatem facit habitum scientiae; quando autem unus actus non habet firmitatem, non sufficit unus, sed oportet quod sint plures*” (In Sent., I, d.17, q.2, a.3 ad 4)

¹⁰ S. RAMIREZ, “De distinctione inter habitum et dispositionem”, ed. cit., p.278

¹¹ *Ibidem*, p.280

¹² *Cfr. Ibidem*, p.281

máximamente corruptibles; en cambio, mínimamente lo son los (hábitos) primeros e inmediatos como el hábito de intelecto y de sindéresis; en el medio, se ubican los hábitos operativos (que son más corruptibles) en cuanto más se acercan a los corporales y más se alejan de los primeros e inmediatos”¹³

La razón de la corruptibilidad en el predicamento *qualitas* se denomina propiamente alteración y ésta se da particularmente en su tercera especie y en el resto de las especies siempre que estén en conexión o dependencia con esta tercera. En efecto, la corruptibilidad del hábito sólo puede darse según el grado de corporeidad con el cual esté relacionado: por esta razón y debido a la pasibilidad de la materia, los órganos, los hábitos entitativos corporales, las facultades orgánicas y los hábitos de ella dependientes pueden actuar como sujetos de alteración.

Por el contrario, las alteraciones no pueden afectar a las facultades espirituales por sí mismas ni tampoco a los hábitos radicados en ellas. Pero sí pueden ser alteradas desde el punto de vista del objeto y, de esta manera, la perturbación del apetito sensitivo puede redundar en el sentido interno, que provee el fantasma al intelecto agente y posible y éste, finalmente, actúa sobre la voluntad que puede elegir el mal moral¹⁴. De acuerdo a lo señalado por Santo Tomás, “la parte intelectual del alma está, de suyo, por encima del tiempo; pero la parte sensitiva está sometida al tiempo. Por eso se altera con el correr del tiempo, tanto en las pasiones de la parte apetitiva como en las facultades aprehensivas”¹⁵.

Si bien, los hábitos morales *quoad modum* son más firmes porque los ejercemos constantemente; no lo son *quoad essentiam*, porque su objeto es menos firme y estable y, por lo tanto, son menos dignos y de orden inferior comparados con los hábitos intelectuales. A diferencia de la sindéresis, los hábitos morales están sujetos a la falibilidad en cuanto más se alejen de los principios sinderéticos y, como cuya ejecución depende de la voluntad libre, el hombre puede ejercer operaciones contrarias al objeto propio del hábito u omitir el uso de éste, para finalmente corromperlo.

En contraste con los hábitos intelectuales que pueden corromperse accidentalmente, los morales pueden corromperse esencialmente. De allí que la prudencia, reina de las virtudes morales y causa formal de éstas, se corrompe tanto *formalmente* por el vicio de imprudencia

¹³ S. RAMIREZ, *De habitibus in communi*, ed. cit., II, n. 679

¹⁴ “*Perfectio autem superioris partis animae, quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem; homo enim naturaliter per inferiora et sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit; unde etiam defectus visus aut auditus potest impedire acquisitionem scientiae, non tamen diminuit scientiam iam acquisitam*” (THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae De Malo*, q.7, a.2 ad 6)

¹⁵ I-II, q.53, a.3 ad 3

que le es directamente contrario y la expulsa de la razón práctica; como *eficientemente*, a través de actos imprudentes repetidos y causadores del vicio de imprudencia. Estos actos son la precipitación, que se opone al consejo; la inconsideración, al juicio práctico-práctico; la inconstancia y la negligencia, al imperio o precepto. Tanto la precipitación como la inconsideración determinan el error de la premisa menor del silogismo práctico y, por lo tanto, se produce la corrupción o la mala aplicación de la ciencia moral y el error de nuestra conciencia¹⁶. Sin embargo, la inconstancia y la negligencia de la voluntad –originadas por las pasiones desordenadas del apetito- contrarían en mayor grado a la prudencia, puesto que el precepto es el acto formal y principal de esta virtud. Como explica el Aquinate, aquí es donde comienza el desorden que se extiende a todo nuestro organismo moral: “De allí que el hábito de la virtud (...) pueda corromperse por el juicio de la razón al mover en sentido contrario de cualquier modo que sea, es decir, por ignorancia, por pasión o por elección”¹⁷.

Desde el punto de vista accidental, la prudencia no se corrompe de parte del sujeto –la razón práctica- porque es incorruptible, pero sí en cuanto depende instrumentalmente del sentido de la cogitativa que le provee el conocimiento del medio singular y concreto¹⁸.

Mientras tanto, la justicia se corrompe formalmente por el vicio de injusticia y eficientemente por los actos de injusticia repetidos, los cuales proceden del defecto de la razón práctica, particularmente de la prudencia en cuanto judicante e imperante, y de la voluntad que elige el error causado por el acto imprudente. No olvidemos que el juicio, como acto propio de esta virtud, pertenece de modo directivo a la prudencia; en cambio, sólo el uso o ejecución de este juicio, a la virtud de justicia. Desde el punto de vista accidental, la justicia no se corrompe de parte del sujeto –la voluntad- porque es incorruptible, pero sí de modo instrumental: al no ser una virtud cognoscitiva, sino instintiva y virtual, las pasiones del apetito sensitivo pueden perturbar los órganos de los sentidos internos y la estimación de la cogitativa, lo que repercute en el juicio práctico-práctico de la razón prudencial¹⁹.

Finalmente, la fortaleza y la templanza son virtudes más corruptibles que las anteriores al estar relacionadas con el apetito sensitivo, tanto irascible como concupiscible respectivamente. Incluso, esta corrupción es fácil de experimentar porque en la realidad moral

¹⁶ “*Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum. In qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non recte applicat*” (THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae De Veritate*, q.17, a.2)

¹⁷ I-II, q.53, a.1

¹⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.635

¹⁹ *Ibidem*, nn.639-640

observamos que las personas intrépidas o moderadas en sus instintos, pueden volverse repentinamente temerosas o voraces e incontinentes²⁰.

La fortaleza y la templanza se corrompen formalmente por causa de los vicios de temor e intemperancia y, eficientemente, ya sea por los actos incesantes de estos vicios como por la cesación de los actos de estas virtudes. Desde el punto de vista accidental, estos hábitos buenos no pueden darse sin la prudencia, pues necesitan de la cogitativa para el conocimiento singular y su aplicación concreta: por lo tanto, la alteración de las funciones de este sentido necesariamente causarán la alteración de las funciones del apetito.

El apetito sensitivo -que actúa como sujeto de la fortaleza y la templanza- es pasible de corrupción ya que está vinculado intrínsecamente con la potencia orgánica y depende de ella para el ser y el obrar: “El apetito sensitivo –dice el P. Ramírez- es más alterable que los sentidos internos, porque estos no son -propriadamente hablando- alterables sino físicamente, por la desproporción de los (objetos) sensibles, mientras que el apetito es alterable física y psicológicamente”²¹. Como añade Santo Tomás, en el apetito hay más contrariedad que en el sentido, porque éste capta las cosas según su ser espiritual; mientras que el apetito es alterado por las cosas según su ser real, es decir, en cuanto apetecibles ya sea para el bien o el mal²².

3) ¿Cómo sucede la corrupción de los hábitos morales sobrenaturales?

Por hábitos morales sobrenaturales nos referiremos a las virtudes infusas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza que son ejercidas durante esta vida y, debido a su incoatividad, resultan pasibles de corrupción. Estas virtudes se distinguen realmente de las morales naturales porque son sobrenaturales *quoad substantiam*, al estar proporcionadas –como medios- al fin último del hombre que es la visión de Dios²³. Así como el alma vivifica a sus potencias y está conectada con ellas; del mismo modo, todos los hábitos sobrenaturales operativos (virtudes teologales, morales y dones del Espíritu Santo) están conectados con la gracia santificante: de allí que un pecado mortal sea suficiente para corromper todo nuestro organismo sobrenatural, puesto que afecta al alma elevada por la gracia.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, n.611

²¹ *Ibidem*, n.615

²² “*Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, (...) quod bonum et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum*” (I-II, q.22, a.2)

²³ “*Virtutes morales infusae debent esse intrinsece supernaturales seu quoad substantiam, et non quoad modum tantum, quia secus non esset proportio intrinseca et realis inter media et finem neque inter ordinem naturalem et supernaturalem; nam tunc ordo naturali esset melior et magis perfectus in suo genere quam ordo supernaturalis in suo*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.707)

Desde el punto de vista de la causa eficiente, debe aclararse que estos hábitos sobrenaturales son incorruptibles pues Dios no se retira del alma si antes no lo hemos expulsado libremente a través de la contrariedad de nuestros actos: “Todo pecado mortal – explica el P. Ramírez- aunque no siempre contraría al resto de las virtudes infusas, siempre contraría directamente a la caridad, porque siempre implica la contrariedad de la voluntad acerca del fin último o acerca de los medios necesarios conectados con este fin”²⁴.

La gravedad del pecado mortal no se limita sólo a un aspecto moral, es decir, substraernos de la amistad divina; sino también, implica un aspecto físico en cuanto contrariamos directamente a la caridad y nuestra voluntad se rebela contra el amor divino.

Una vez contrariada la caridad, vínculo que permite la unión del alma con Dios y que la ponen en contacto con su fin último, desaparecen el resto de las virtudes infusas que han sido vivificadas por el amor divino. Si bien y como la experiencia nos consta, las virtudes morales naturales pueden convivir con el pecado mortal; no sucede lo mismo con las virtudes morales sobrenaturales y, particularmente, con la prudencia infusa de la cual dependen la justicia, la fortaleza y la templanza infusas²⁵.

No obstante y debido a la condición caída de nuestra naturaleza, es imposible adquirir plena y perfectamente las virtudes morales naturales por nuestras solas fuerzas; siendo necesario que nuestro esfuerzo sea motivado e imperado por las virtudes morales infusas, mediante una vida fervorosa que ponga de manifiesto la condición sanante de la gracia. Aunque la tendencia connatural de la voluntad hacia el bien haya permanecido íntegra después del pecado, resulta imposible obrar todo el bien moral debido a la herida de malicia²⁶. De allí que el hombre caído no puede cumplir toda la ley natural resumida en el Decálogo y que se resume en *diligere Dei super omnia*²⁷.

Conclusión

Con gran reverencia y admiración debemos contemplar la perfección del orden sobrenatural, donde Dios infunde la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza sobrenaturales, pudiendo obrar actos meritorios a través de ellas, a pesar que nuestra naturaleza posea de modo incipiente e imperfecto las virtudes morales naturales, lo cual

²⁴ *Ibidem*, n.709

²⁵ “*Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas*” (I-II, q.65, a.3)

²⁶ *Vid.* L. LARRAGUIBEL, “La naturaleza humana herida y la gracia sanante-elevante: sus repercusiones en el ejercicio de la metafísica según Santiago Ramírez”, en *Studium: filosofía y teología* 21 (2018), pp. 45-65

²⁷ I-II, q. 109, a. 3

comprueba que los hábitos infusos pueden estar presentes en nuestra alma más allá de la presencia de disposiciones contrarias y contra las cuales debemos luchar a lo largo de nuestra vida, tal como el mismo Dios le manifestase a Santa Catalina: “¿Quiénes son los que han seguido al Verbo? Criaturas mortales y pasibles como vosotros, en lucha de la carne contra el espíritu, como lo tuvo mi glorioso pregonero Pablo y otros muchos santos, que fueron afligidos de una u otra manera. Las pasiones las permití y las permito en las almas para el aumento de la gracia y de la virtud. También ellos nacieron en pecado como vosotros y se alimentaron de los mismos manjares, y tan Dios soy yo ahora como entonces, y mi poder no ha disminuido ni puede disminuirse. Por eso puedo, quiero y sé socorrer a los que desean ser ayudados por mí”²⁸.

Luis E. Larraguibel Diez

²⁸ CATALINA DE SIENA, *El diálogo en Obras Completas* (1 vol.), introd. y trad. José Salvador y Conde, Madrid, BAC, 1996, n. 36