



**UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**El Crecimiento Personal a Través de los Hábitos
en Leonardo Polo**

**D. Francisco Manuel Villalba Lucas
2015**



FACULTAD DE FILOSOFÍA

“EL CRECIMIENTO PERSONAL A TRAVÉS DE LOS HÁBITOS EN LEONARDO POLO”

FCO. MANUEL VILLALBA LUCAS

DIR.: D. URBANO FERRER SANTOS

AÑO 2015-2016



Dr. D. Urbano Ferrer Santos, Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad de Murcia

CERTIFICA:

Que la presente tesis doctoral titulada “El crecimiento personal a través de los hábitos en Leonardo Polo” ha sido realizada por Fco. Manuel Villalba Lucas bajo mi dirección para la obtención del título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia.

Para que así conste a los efectos legales oportunos, se presenta esta tesis doctoral y se extiende la presente certificación en Murcia a 10 de Octubre de 2015.

Fdo: Urbano Ferrer Santos

Fdo: Fco. Manuel Villalba Lucas

A Pepi, María y Jorge, por mis
ausencias durante estos años.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	11
INTRODUCCION.....	13
CAPÍTULO I. PUNTO DE PARTIDA, LA PERSONA: ETIMOLOGÍA Y EVOLUCIÓN HISTORICO-FILOSÓFICA DEL CONCEPTO.	23
1.1 ETIMOLOGÍA DE LA NOCIÓN DE PERSONA	23
1.2 EL CONCEPTO GRECO-LATINO DE PERSONA Y SU EQUIVALENTE HEBREO	25
1.3 REALIDAD TEOLOGAL Y JURÍDICA SUBYACENTE AL CONCEPTO DE PERSONA	29
1.4 EL DECLIVE DEL CONCEPTO DE PERSONA EN LA MODERNIDAD Y SU REAPARICIÓN EN KANT Y HEGEL.....	36
1.5 TEMATIZACIÓN DE LA PERSONA EN LA FENOMENOLOGÍA	43
CAPÍTULO II. DEL CONOCIMIENTO OPERATIVO AL CONOCIMIENTO HABITUAL: EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL COMO ACCESO A LA PERSONA.....	57
2.1 EL CONOCIMIENTO OPERATIVO INTENCIONAL	59
2.1.1 Los sentidos cognoscitivos externos.....	65
2.1.1.1 Los sentidos externos inferiores	70
2.1.1.2 Los sentidos externos superiores.....	71
2.1.2 Los sentidos cognoscitivos internos	71
2.2 LA INTENCIONALIDAD EN EL CONOCIMIENTO	85
2.2.1 Noción tomista de intencionalidad	87

2.2.2 La intencionalidad en la Filosofía Moderna	89
2.2.3 La intencionalidad en la Filosofía Contemporánea	91
2.2.4 Visión poliana de la intencionalidad	95
2.3 EL HÁBITO: EL CONOCIMIENTO ACTUAL DE LA OPERACIÓN	102
2.3.1 “Hábito intelectual”: definición y tipología.....	103
2.3.2 Tratamiento histórico-filosófico del concepto “hábito”.....	110
2.3.2.1 Etapa Griega.....	110
2.3.2.2 Etapa Medieval.....	112
2.3.2.3 Etapa Moderna	116
2.3.2.4 La noción de hábito en Polo.....	120
2.4 EL HÁBITO EN EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL.....	127
2.4.1 Primera dimensión del abandono del límite mental: El acto de ser del universo.	136
2.4.2 Segunda dimensión del abandono del límite mental: La esencia del universo.	146
2.4.3 La tercera dimensión del abandono del límite mental: el acto de ser humano	150
2.4.4 La cuarta dimensión del abandono del límite mental: la esencia de la persona.....	158

CAPÍTULO III. LOS HÁBITOS EN LA VOLUNTAD..... 169

3.1 PLANTEAMIENTO ARISTOTÉLICO: LOS HÁBITOS PRÁCTICOS COMO VIRTUDES.	172
3.2 LA INTENCIONALIDAD DE LA VOLUNTAD.....	179
3.2.1 La intencionalidad de la voluntad en la filosofía griega.....	182
3.2.2 La intencionalidad de la voluntad en los Padres de la Iglesia y Tomás de Aquino	189

3.2.3 La intencionalidad de la voluntad en la Filosofía Moderna y Contemporánea.....	198
3.3 LOS HÁBITOS DE LA VOLUNTAD	204
3.4 LOS ACTOS VOLUNTARIOS EN TOMÁS DE AQUINO Y SU REVISIÓN EN LEONARDO POLO.....	221
3.4.1 Actos volitivos relativos a los medios:	224
3.4.2 Actos volitivos relativos al fin:.....	231
3.4.3 Revisión poliana de los actos de la voluntad.....	235
3.5 DE LOS ACTOS VOLUNTARIOS AL YO EN CRECIMIENTO.....	252
CAPÍTULO IV. LOS TRASCENDENTALES	263
4.1 DISCUSIÓN POLIANA SOBRE LOS TRASCENDENTALES CLÁSICOS.....	273
4.2 AMPLIACIÓN DE LOS TRASCENDENTALES. LA PROPUESTA DE POLO.....	280
4.2.1 El acto de ser o co-existencia	282
4.2.2 La libertad trascendental.....	284
4.2.3 El intelecto personal	289
4.2.4 Carácter donal de la persona.....	291
CAPÍTULO V. DEL SER A LA ESENCIA: MANIFESTACIONES DEL CRECIMIENTO PERSONAL	295
5.1 LA EDUCACIÓN COMO CRECIMIENTO DEL SER PERSONAL....	299
5.1.1 El concepto de educación	299
5.1.2 La educación como perfección de la persona.....	304
5.1.3 El educador en la educación	308
5.1.4 El educando en la educación: imaginación, memoria e interés.....	314

5.2 LA CULTURA COMO CRECIMIENTO DEL SER PERSONAL.....	327
5.2.1 El concepto de cultura: algunas consideraciones desde la Antropología Social y Cultural.	328
5.2.2 La Filosofía de la Cultura.	332
5.2.3 La Filosofía de la Cultura en el pensamiento de Polo	336
5.2.4 Persona y cultura: hacia una necesaria personalización de la cultura.	346
5.2.5. El amar personal y la cultura: el dar, el aceptar y el don.....	354
5.2.6 El hombre como perfeccionador perfeccionable. La acción humana en la cultura: praxis-poiesis.	361
5.2.7 La cultura, el crecimiento personal y los trascendentales personales.	370
5.2.8 La paradoja: la cultura contra la persona.....	375
5.2.9 ¿Es posible personalizar la cultura?.....	377
CONCLUSIONES.....	381
BIBLIOGRAFÍA.....	389
1. MONOGRAFÍAS DE LEONARDO POLO.....	389
3. ARTÍCULOS Y COLABORACIONES DE LEONARDO POLO	391
4. BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL.....	392
5. BIBLIOGRAFÍA WEB	410

PRÓLOGO

La definición clásica de persona como sustancia individual de naturaleza racional, aunque clara y determinante, se nos queda corta en la actualidad para definir quién somos. Es por ello que, el tema de la persona humana siempre me ha parecido uno de los más importantes a estudiar. De hecho, mi trayectoria académica ha ido por el camino de su descubrimiento progresivo, aunque quizás no con el orden que debiera o sí. Ya en las enseñanzas medias descubrí el Personalismo de la mano del Prof. Mariano Moreno Villa y en algunos contactos con el Prof. Carlos Díaz. Posteriormente, mis estudios de Teología me descubrieron a la persona humana como el ser creado semejante a Dios y, por tanto, con una dignidad tal que ninguna de las demás criaturas puede hacerle, como se suele decir, sombra. Ante esta afirmación es fácil preguntarse ¿qué es la persona humana?, ¿realmente no existe nada más valioso que la persona humana en la inmensidad del universo, ni siquiera el mismo universo?; si esto es así, ¿no será el conocimiento del ser personal uno de los conocimientos primordiales? Dicen que el asombro es uno de los fundamentos de la filosofía y a mí el misterio de la persona me asombraba, pero por aquellos años mis conocimientos filosóficos eran más bien introductorios y no me permitieron profundizar en el estudio de la persona humana.

Años más tarde, el interés por la persona persistía, lo cual me llevo al estudio de la Antropología social y cultural. Sociedad y cultura aparecieron como dos de las dimensiones más importantes, junto con la religiosa, de la persona humana y que apuntaban directamente a esta como su fundamento. Sin embargo, la persona humana en sí parecía ocultarse tras estas manifestaciones suyas, el estudio de estas revela cómo es la persona pero seguía sin aparecer quién es la persona.

La última de las posibilidades me la brindó la vuelta a la filosofía a través de la realización del Master de Pensamiento Contemporáneo en esta universidad. Un Master de investigación que me abrió la posibilidad de indagar acerca de la persona humana y

que dio como fruto una tesis de Master con el título “Dimensiones ontológicas y éticas de la persona humana” dirigida magistralmente por el profesor D. Urbano Ferrer y que supuso el punto de partida para este estudio de mayor entidad. En el proceso de elaboración de dicha tesina fue donde tuve los primeros contactos, de la mano del profesor D. Urbano Ferrer, con el pensamiento de D. Leonardo Polo, un autor desconocido totalmente para mí, que supuso un descubrimiento y un aliciente para llevar a cabo este estudio dados los planteamientos novedosos, aunque oscuros, que filosóficamente proponía.

Quiero agradecer, por tanto, a todas esas personas que pusieron en mí una semilla que ahora da fruto en esta tesis doctoral. Especialmente quiero resaltar mi agradecimiento al Dr. Urbano Ferrer Santos, por creer en mí, por su trabajo, su paciencia y su tenacidad, por convertirse en un “padre intelectual”. Sin su dirección y ayuda esta investigación difícilmente hubiera podido llevarla a cabo.

También quisiera agradecer a mi familia su ayuda y comprensión, especialmente a mi esposa Pepi y a mis hijos María y Jorge. Ellos han cargado con el peso, quizás menos satisfactorio, de mis largas horas de trabajo y estudio que conllevaban unas ausencias que espero poder resarcir a partir de ahora. Ineludiblemente esta investigación es también de ellos y a ellos está dedicada.

Finalmente, dar también las gracias a tantos y tantos amigos y compañeros que, en un momento determinado, me han dado una palabra de aliento haciendo que recobrará nuevas energías para proseguir esta investigación.

Siento no haber podido conocer personalmente a D. Leonardo Polo, el cual falleció durante el proceso de elaboración de esta tesis. Sirva también esta investigación para rendirle un sentido homenaje a uno de los últimos grandes filósofos españoles.

INTRODUCCION

LEONARDO POLO, UN PERSONALISTA SUI GENERIS

Leonardo Polo es un pensador que aúna la filosofía clásica con la filosofía moderna. Como afirman la mayoría de sus comentaristas, se fundamenta en los autores clásicos, a los que continúa, para enfrentarse a los planteamientos desacertados, en su opinión, de la filosofía moderna. Así, Aristóteles y Tomás de Aquino son sus principales fuentes clásicas de inspiración. En el pensamiento de Aristóteles fundamenta los principales aspectos de su teoría del conocimiento y de su ética. De Tomás de Aquino toma la distinción real entre ser y esencia, cuyo desarrollo tantos frutos dará, como veremos, al pensamiento poliano. Descartes también supone una piedra de toque en su filosofía que se verá completada con las discusiones que mantiene con el pensamiento de Hegel y de Heidegger.

Para Polo, los filósofos clásicos no culminan y los filósofos modernos yerran en sus planteamientos acerca del hombre y de la persona humana. De hecho, los planteamientos filosóficos modernos más bien no revelaban al ser personal sino que dificultaban tal propósito. Y es que la persona debe ocupar el papel central en el desarrollo de la filosofía y Polo creo que apuesta por ello. Así, tanto su Teoría del Conocimiento como su Antropología Trascendental parten de este planteamiento, el acto de ser personal, como un modo de ser particular, es el principio desde el que hay que interpretar y ampliar tanto la Metafísica como la Antropología.

Leonardo Polo apareció así, a la vez, como un desafío y como una oportunidad. El desafío lo supuso el adentrarme en el pensamiento de un autor difícil: por no provenir, en mi caso, directamente del ámbito de la filosofía; por tener un vocabulario específico que condensa en conceptos una serie de pensamientos e intuiciones; por tener un pensamiento unitario, al estilo de los clásicos, donde todo viene engarzado y en ocasiones, como se puede observar al leer sus obras, sin un orden lógico dando saltos de una a otra intuición o desarrollo de su pensamiento. El desarrollo, en los últimos años, del pensamiento de Polo lo han hecho ser un pensamiento en continuo movimiento y

crecimiento. Esto me ha hecho acudir, quizás en demasiados momentos, a algunos de sus más cercanos colaboradores como J. F. Sellés, Salvador Piá, Ignacio Falgueras, J. A. García González, etc., como paso previo a adentrarme en la lectura de sus textos, puesto que estos eran más claros y concisos a la hora de plasmar las ideas de Polo. Aunque también hemos advertido la dificultad de estos a la hora de hacer entendible dicho pensamiento, lo que suponía en muchas ocasiones leer en ellos lo mismo que Polo afirmaba. A veces, por ello, ha sido necesario presentar directamente los principios fundamentales del pensamiento de Polo para poder justificar o clarificar las tesis que fundamentan este estudio. No había necesidad de entrar en todos los grandes temas polianos, sino sólo en aquellos que pueden ayudarnos a entender el porqué este autor supone una nueva forma de desvelar quien es la persona.

También ha supuesto una oportunidad: de actualizar, desde el pensamiento de Polo, la filosofía de los clásicos y de ponerla en relación con la filosofía moderna y contemporánea; de estudiar a la persona humana desde un planteamiento y un método novedoso, que parte de la consideración del hombre como persona, que se revela como acto de ser distinto de su esencia, lo cual abre nuevas vías de interpretación de las diferentes manifestaciones humanas; llevar a cabo un giro antropológico, muy necesario en la actualidad, por el cual la persona pasa de ser un qué a ser un quién, con todas las connotaciones filosóficas, éticas y sociales que ello conlleva; iluminar cuestiones humanas como la educación, la cultura, la historia, el amor, etc.; y, por último, descubrir la persona desde el pensamiento de un filósofo español actual, que se encuentra dentro del ámbito de la filosofía cristiana, considerado por algunos como marginal, pero que últimamente está siendo redescubierto por los ambientes filosóficos y estudiado en universidades tanto españolas como internacionales.

Leonardo Polo, por tanto, aparece como uno de los exponentes a tener en cuenta para el estudio y descubrimiento de la persona, algo que en la actualidad, por el desarrollo de la antropología, está en alza. Aunque él no se declare personalista en el sentido estricto del término sí que, en cierto sentido y por la importancia de la persona en su filosofía, puede ser considerado y de hecho así lo hacemos como un personalista sui generis.

PLANTEAMIENTO

La persona ha de recuperar su importancia en la reflexión filosófica. Pero hay que llevar cuidado a la hora de elegir las categorías desde las cuales se pone en el centro de esa reflexión. Con Polo afirmamos que las categorías metafísicas no son suficientes para llevar a cabo esa empresa, puesto que, a lo largo de la historia de la filosofía, hemos visto cómo estas mismas categorías han oscurecido o relegado a esta a un segundo plano. Tampoco podemos utilizar solo unas categorías propiamente antropológicas, puesto que, también la propia historia nos ha enseñado que cuando se intenta por esa vía se cae en la explicación de las manifestaciones esenciales pero no se profundiza en la cuestión del ser personal. En nuestro estudio vamos a intentar aunar ambas categorías, tanto las metafísicas como las antropológicas, para mostrar la importancia real de la persona.

La utilización del método poliano del abandono del límite mental nos parece el acertado para conseguir nuestro propósito. En concreto la tercera y cuarta dimensión de este abandono: con la tercera se alcanza el ser personal y los trascendentales o radicales antropológicos, con la cuarta se alcanza la esencia de la persona. Partimos de la noción de acto de ser, propuesta por Tomás de Aquino y rescatada por Polo, como concepto fecundo que nos proporciona un principio del que extraemos potencialidades inimaginables en el ámbito de la persona humana. La persona humana es acto de ser respecto de la esencia humana, y esta, a su vez, es potencial con respecto a la persona humana.

Es por ello que planteamos, siguiendo la distinción real entre ser y esencia, la comunicación recíproca entre el ser personal y su esencia. Los trascendentales personales o antropológicos descienden y se despliegan en la esencia humana. Ciframos ese encuentro entre el ser personal y la esencia en los hábitos de la inteligencia y de la voluntad, tanto innatos como adquiridos, como medios cibernéticos de realimentación y crecimiento de la esencia humana que conlleva aparejado un crecimiento del ser personal en tanto que la persona puede ser más persona. Así, utilizando la ampliación trascendental propuesta por Polo, la libertad humana surge como disposición esencial, el

intelecto personal se revela como iluminación de la esencia y el amor donal aparece como el don inseparable tanto hacia dentro como hacia afuera. Esto nos hace proponer la posibilidad de revisar la Antropología a la luz de estos nuevos planteamientos.

Si entre ser personal y esencia de la persona se da una relación, planteamos que en dicha relación deben de poder rastrearse los trascendentales personales y que, en ello, deben de tener un papel muy importante los hábitos de la inteligencia y de la voluntad. Para ello elegimos dos de las manifestaciones esenciales más representativas: la educación y la cultura. Nuestra investigación nos lleva a ver en ellas la manifestación de los trascendentales personales y cómo los actos que en ellas se llevan a cabo procuran hábitos intelectuales y virtudes que colaboran en el crecimiento personal.

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

El presente estudio se divide en cinco capítulos. El primer capítulo contiene un recorrido filosófico acerca del concepto de persona, que nos sirve para enmarcar el estado de la cuestión sobre lo que algunos de los grandes pensadores han planteado. La persona, si bien fue de los principales objetos de reflexión filosófica, se vio engullida por el desarrollo de la propia filosofía hasta el punto de convertirse en algo secundario, objeto de la filosofía segunda como se dio en llamar a la Antropología, frente a la aparición de los grandes temas metafísicos. La incapacidad de revelar a esta a través de los conceptos metafísicos supuso su casi abandono por la filosofía, viéndose principalmente sustituida, bien por el sujeto, bien por una de sus características. Este olvido filosófico comenzó paulatinamente a restituirse en la filosofía contemporánea, esta vuelve a colocar a la Antropología entre las disciplinas filosóficas más importantes y, como resultado, el estudio de la persona cobra un renovado interés.

Es por ello que hemos creído oportuno dedicar tiempo y espacio en nuestro estudio a advertir cómo el concepto de persona ha ido evolucionando y cómo ha sido tratado y definido por los principales pensadores de cada período y corriente filosófica. Se trata, por tanto, de un capítulo introductorio que nos pone en la línea de salida de la investigación.

El segundo capítulo nos sumerge ya en el pensamiento de Polo, recogiendo los aspectos principales y novedosos de su Teoría del Conocimiento. Dicha teoría se fundamenta en una intuición que se materializará en una metodología propia que, a partir de este momento, se convertirá en el principio generador de todo su pensamiento. Polo llamará a este nuevo método el abandono del límite mental. El conocimiento operativo intencional se muestra insuficiente, luego supone un límite que hay que superar. Tal y como advierte el mismo Polo, hay más realidad en el yo pensante que en sus pensamientos, y por lo tanto es necesario trascender ese límite mental que supone el conocimiento objetivo. No se trata sólo de una metodología externa sino que, para entender a Polo, hay que abandonar propiamente el límite mental, hay que hacer nuestra dicha metodología.

El abandono del límite mental que implica el conocimiento objetivo hace aflorar otro tipo de conocimiento superior, como es el conocimiento habitual. Este conocimiento no es limitado puesto que no tiene como objeto un objeto conocido, que es lo que introduce el límite. El conocimiento objetivo, como especificamos en este capítulo, se lleva a cabo a través de operaciones cognoscitivas con las que está dotado el ser humano y según una jerarquía cognoscitiva que va desde los sentidos externos hasta la facultad cognoscitiva pasando por los sentidos internos. El límite no se sitúa en estos sentidos, aunque algunos de ellos, sobre todo los externos, son limitados debido a su soporte material, sino que el límite se sitúa en el conocimiento intelectual de los objetos, es decir, se refiere al objeto pensado y no al imaginado o percibido. Polo recurre a la célebre frase de Tomás de Aquino “*hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los pensadores*” para ilustrar esto. Si el conocimiento objetivo se lleva a cabo realizando ciertas operaciones, debe existir, por tanto, una relación directa entre el límite de este conocimiento y la operación. El conocimiento operativo es un conocimiento limitado.

Que el conocimiento operativo u objetivo sea limitado se debe, en parte, a su carácter intencional, por ello también realizamos en este capítulo un recorrido por el sentido de la intencionalidad cognoscitiva y su desarrollo en la historia de la filosofía a través de algunos autores. La intencionalidad conlleva aspectualidad, es decir,

conocimiento de aspectos de la realidad pero no la realidad en sí. Para superar el límite, por tanto, es necesario que existan unos actos cognoscitivos superiores a las operaciones, estos actos son los hábitos intelectuales. Este tipo de conocimiento esquiva la limitación puesto que no es objetivo ni aspectual y, por ello, no es limitado.

Antes de la consideración de los hábitos, a los que hacemos continua referencia en nuestra investigación al igual que Polo en su pensamiento, llevamos a cabo una referencia a la particular forma de entender el acto por Polo, derivada de un ir más allá de los planteamientos de Aristóteles y de Tomás de Aquino. Los hábitos como actos cognoscitivos son uno de los elementos novedosos y más importantes en el pensamiento de Polo, ya que considerarlos como actos es lo que le permite abandonar el límite. Son también, en nuestro estudio, el elemento principal, por cuanto nos posibilita el acceso al ser y a la esencia de la persona y, desde ahí, cifrar su crecimiento. Tal acceso se lleva a cabo según las cuatro dimensiones del abandono del límite mental que Polo plantea y que como resultado ofrecen el acceso al ser y a la esencia del Universo y de la persona humana. Principalmente importantes para nuestro estudio se revelan la tercera y la cuarta dimensión.

Como detallamos en nuestra investigación, con la tercera se alcanza al ser personal y con la cuarta se accede a la esencia de la persona. Cada una de estas dimensiones lleva aparejado un hábito, que, en el caso de la revelación de la persona tras el abandono del límite, son el hábito de sabiduría y el hábito de sindéresis respectivamente. Con el hábito de sabiduría conozco que conozco, luego el yo pensado no piensa y, por lo tanto, no es el yo que piensa, por lo que debe de haber un sujeto de ese pensamiento que se revela como el acto de ser personal. El hábito de sindéresis, por su parte, nos revela la esencia de la persona, pues al disponer el hombre de la naturaleza a través de sus hábitos, se perfecciona hacia su fin último que es el bien, primer acto con el que el hábito de sindéresis reinicia a la voluntad y la curva.

La voluntad y sus actos son los protagonistas de nuestro tercer capítulo. Se trata de una facultad oscura, olvidada muchas veces en la tradición filosófica y postergada por la inteligencia. Tal situación permite a Polo ampliar el estudio de dicha facultad

continuando a los clásicos y corrigiendo a los modernos y contemporáneos. Considerada tradicionalmente como una facultad pasiva desvelamos, apoyándonos en Polo, que se activa primariamente con el hábito de *sindéresis* por medio del cual ya no se conforma con querer sino que tiende a querer querer su fin último, el Bien. Esa pasividad es la que demanda una serie de actos constitutivos puesto que la voluntad, por sí sola no puede llevar a cabo su operación. Esto hace que se produzca la curvatura de la voluntad, pero no para encerrarse en ella, sino para abrirse a la intención de otro, es decir, a querer querer más otro.

A diferencia de los hábitos intelectuales, que se consiguen con la realización de un solo acto, los hábitos de la voluntad, tradicionalmente llamados virtudes, se consiguen por repetición de actos. Esto nos ha permitido plantear, incluso, la distinción entre estos hábitos y llamar hábitos a los de la inteligencia y virtudes a los de la voluntad, aunque tradicionalmente se hayan considerado lo mismo. A los actos voluntarios les corresponden las virtudes, y de igual manera que con la inteligencia, casi simétricamente, estudiamos el origen de esos actos, que situamos en la intencionalidad de la voluntad. Esta va más allá del deseo sensible de este u otro medio, sino que, una vez activada por su acto primario, querer querer, que da como resultado el hábito de *sindéresis*, se dirige intencionalmente hacia el fin último del ser personal, el Bien o Felicidad, orientando todos sus demás actos hacia ese fin.

Tras un repaso a los hábitos o virtudes de la voluntad más importantes, nos referimos también en este capítulo a la concepción de los actos voluntarios en Tomás de Aquino con la intención principal de introducir la revisión que sobre estos lleva a cabo Leonardo Polo. Nuestro autor parte de su concepción dual del hábito innato de *sindéresis* como *ver-yo* y *querer-yo* para reformular la doctrina tomista sobre los actos voluntarios. Así, el consentimiento antecede a la deliberación y las virtudes asociadas a esta pasan a un estadio anterior. La elección también es recompuesta pues es liberada, por Polo, del determinismo intelectual al que estaba sometida al tener que elegir entre uno u otro medio; la voluntad es libre al elegir entre unos medios o bienes parte del plexo y no tener que elegirlos a todos. La libertad es de la persona y no de los actos voluntarios.

Para terminar el capítulo destacamos la relación existente entre la adquisición de los hábitos, tanto de la inteligencia como de la voluntad, y el crecimiento personal. Dicho crecimiento no lo situamos desde la perspectiva moderna de que la persona se hace persona, sino desde la consideración de esta como acto de ser, que ya es persona, pero puede ser más persona a través de los actos de la inteligencia y de la voluntad y de los hábitos que llevan aparejadas dichas facultades.

Por ello, señalamos diferentes concepciones de ese crecimiento en algunos autores para destacar la concepción poliana. En esta, operativamente, en orden a la inteligencia, el crecimiento puede ser irrestricto pues los hábitos procuran dicho crecimiento. Este crecimiento o perfeccionamiento de la inteligencia es en el fondo activado por el ver-yo, por lo que los hábitos suscitados perfeccionan al yo en el sentido de que el que ve es un yo. Ver y yo, ver-yo, no pueden separarse de la persona y por ello el ver participa en el crecimiento personal. La perfección intelectual, desde este planteamiento poliano, no se alcanza por este ver-yo aisladamente, que comprende el intelecto, las operaciones y los hábitos propios del intelecto, sino que es propia del intelecto personal.

Y en el caso de la voluntad, el crecimiento del querer, el querer más, se lleva a cabo en el paso de unos actos a otros y en el tránsito del querer al querer hacer. El yo-quiero crece en tanto que la intencionalidad de la voluntad es querer más y en concreto querer más otro a través de los actos del propio yo-quiero. La libertad destacada en la elección, considerada como realidad personal en crecimiento, y no como simple capacidad que se hace efectiva en la elección, es la que revela a la persona y a su ser. Los hábitos, entendidos como perfeccionadores de la naturaleza humana, son considerados por Polo como la esencia. Aparece aquí lo que Polo destaca como propio y radical del ser humano: la dualidad esencia-acto de ser.

El cuarto capítulo está dedicado a los trascendentales clásicos, en un principio, a la revisión que Polo propone de ellos y a la ampliación que lleva a cabo. Si es clara la existencia de unos trascendentales metafísicos, Polo lleva a cabo la ampliación de estos trascendentales hacia unos trascendentales antropológicos. El fundamento es que si el

ser personal es distinto del ser del que se ocupa la metafísica, este tipo especial de acto de ser debe tener unos trascendentales propios: co-existencia, libertad trascendental, intelecto personal y carácter donal de la persona. Dicho descubrimiento es lo que nos proporciona un acercamiento singular, distinto y profundo a la persona, a su ser y a su esencia.

¿Cómo se manifiestan esos trascendentales personales? En el quinto y último capítulo nos ocupamos de dos manifestaciones esenciales de la persona, la educación y la cultura, porque en ellas podemos observar la manifestación de esos trascendentales a la vez que detectamos el crecimiento personal que estas dos realidades proporcionan al ser personal, a través de los hábitos que se desarrollan por la realización de los actos que las configuran. Así, la educación manifiesta los actos y los hábitos de la inteligencia y también de la voluntad, en cuanto participa de los tres tipos de saber: teórico, práctico y técnico, y, del mismo modo, más centrado en la voluntad y el querer-hacer, sucede lo mismo en la cultura. Desde aquí destacamos la posibilidad de una Antropología diferente a la tradicional y, por lo tanto, un desvelamiento de quién es la persona totalmente novedoso.

Como se puede observar, hemos intentado mantener un desarrollo de la investigación con un orden decreciente, yendo desde lo más metafísico y oscuro, como es el pensamiento y la voluntad, hacia manifestaciones antropológicas más patentes como son la educación y la cultura. Hemos intentado ir descendiendo desde el quién somos hacia el qué somos, y ver que, en la montaña, que es la persona, tan importante es la cumbre como las laderas, puesto que la persona es y solo puede ser más persona.

CAPÍTULO I

PUNTO DE PARTIDA, LA PERSONA: ETIMOLOGÍA Y EVOLUCIÓN HISTORICO-FILOSÓFICA DEL CONCEPTO.

Este primer epígrafe tiene un carácter introductorio aunque no por ello menos importante en el balance general del estudio que comenzamos. Como bien se indica, el punto de partida es la persona y esperamos que también sea el de llegada. El estudio y conceptualización de eso que llamamos persona ha tenido sus altibajos a lo largo de la historia de la filosofía, aunque, como presuponemos, se trate del concepto más importante de esta. El estado de la cuestión sobre la reflexión filosófica acerca de la persona nos sirve, como punto de partida, para introducirnos en la reflexión que Leonardo Polo desarrolla sobre ella en su pensamiento, siendo, como iremos viendo, uno de los puntos fundamentales de este.

1.1 ETIMOLOGÍA DE LA NOCIÓN DE PERSONA

El concepto persona¹ tiene un origen etimológico que todavía en nuestros días no está del todo aclarado y aceptado. La mayoría de autores sostienen, ya desde el siglo I, que el vocablo deriva de la palabra griega *prósôpon* (πρόσωπον), máscara que el actor griego utilizaba para tapar su rostro adoptando un personaje.

¹ Para un mayor acercamiento al origen etimológico de persona ver: Moreno Villa, M.: *El hombre como persona*, Caparrós Editores (Colección Esprit), Madrid, 1995, pp. 12-17 y Rovira Belloso, J. M^a: *Tratado de Dios uno y trino*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, pp. 615-638.

Tanto Boecio como S. Agustín la asocian, respectivamente, a vocablos como personar o como personare (infinitivo del verbo “persono”), que están relacionados con la idea de sonar a través de algo, en alusión a la pequeña bocina que traía incorporada esta prósôpon, y que, a modo de megáfono, servía para amplificar la voz para que esta fuese oída por los asistentes a la obra. Posteriormente comienza a designarse por “persona” al actor que lleva la máscara, ya que este desempeña un papel, un rol, confiriéndole identidad al sujeto que actúa. En el mismo sentido, algunos afirman que podría derivar de la palabra etrusca Phersua, máscara que caracteriza a Fersu, dios greco-etrusco esposo de Phersipnai o Persephone (“la que habla por sí misma”)². Otros han afirmado, en un ejercicio acomodaticio del lenguaje totalmente anacrónico, que podría significar “per se una”, en clara alusión a la formulación del concepto que realizará la patrística griega.

El derecho griego y romano es otro de los escenarios donde, para algunos, tiene su origen el concepto persona. Aquí se refería a la persona como el ciudadano de la polis, en contraposición a los esclavos y mujeres que no eran considerados sujetos de derechos. Ya en Roma se designaba a los individuos libres y autónomos, sujetos de derechos, con una palabra como caput (cabeza) antes de que apareciera el concepto persona.

Observamos, por tanto, que ni el origen teatral del término ni el jurídico están tan claros como parece y que la cuestión etimológica se ha convertido en un enigma, envolviendo a esta en un halo de confusión y de hipotéticas afirmaciones sobre su origen. Quizás un repaso de la visión histórica del concepto persona nos ayude a entender cuál puede ser, si no su origen etimológico como palabra, su origen como concepto.

² Sobre el significado de “Persefone” puede consultarse: Garibay, A. M.: *Mitología griega. Dioses y héroes*, Editorial Porrúa, México, 1989, pp. 203-204.

1.2 EL CONCEPTO GRECO-LATINO DE PERSONA Y SU EQUIVALENTE HEBREO

Los filósofos griegos³ no llegaron a conocer, como afirma Zubiri entre otros, el estricto concepto de persona, ya que su reflexión estaba guiada por una dualidad que no les permitía acceder a la realidad específicamente personal y que les llevaba a designar a cualquier realidad concreta e individual, lo objetivo, con la palabra *prósôpon*. “Entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona”⁴

Aunque ciertamente ya los estoicos (griegos y romanos) aplicaron el concepto *prósôpon* en el sentido del papel que desempeña el hombre en el escenario del mundo⁵, como ciudadano del mundo, afirmando cierta idea de igualdad entre todos los seres humanos dotados de razón, visión que en el judaísmo es ampliada al considerar que esa igualdad nos viene por ser hijos de Dios creados a su imagen y semejanza, no será hasta la llegada del cristianismo, al intentar los primeros teólogos explicar la revelación del Dios Trinitario, cuando el concepto de persona haga su irrupción en la historia.

Aristóteles entendía por hipóstasis el supuesto o substancia primera, en oposición a la substancia segunda que englobaba lo que tienen de común los individuos

³ Según algunos estudios, en la filosofía griega se pueden encontrar elementos sueltos, que luego sirvieron para elaborar el concepto de persona: Cfr., por ejemplo, Alvarez Turienzo, S.: “El Cristianismo y la formación del concepto de persona”, en: *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, Tomo I, pp. 43-78; o Nédoncelle, M.: “Prosopon et Persona dans la antiquité classique”, en: *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1948), pp. 277-300.

⁴ Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 323.

⁵ Cfr.: Sánchez de las Brozas, Fco.: *Doctrina del estoico filósofo Epícteto, que se llama comúnmente Enchiridión*, Diputación Provincial de Badajoz (Departamento de Publicaciones), 1993.

de la misma especie⁶. La persona es la dimensión sustentadora de un ser racional, y es sustentadora porque nada tiene de accidental. No sólo es substancia sino que también es subsistencia, es la hipóstasis o base sustentadora del ser intelectual.

En realidad el Estagirita toma los cuerpos naturales como modelo preferencial de la sustancia, por eso en su libro *De Anima* afirma: “*Cualquier cuerpo natural que tenga vida constituye una substancia y, propiamente, una substancia compuesta (de materia y forma)*”⁷.

En el hombre, por tanto, como ser racional, la substancia o hipóstasis personal, no sólo está constituida por lo anímico sino que también forma parte constitutiva lo que subsiste. La persona es, entonces, la subsistencia constituida por el alma como entelequia del cuerpo⁸. El alma sería el principio por el cual el hombre pasa de ser un ser en potencia a convertirse en una naturaleza concreta y determinada. En su obra *Poética*, Aristóteles señala que la persona también está dotada de carácter y ejecuta acciones: “*Las personas adquieren un modo de ser en virtud de su carácter, y son felices o no según sus acciones (...) Pero el carácter lo adquieren mediante sus acciones*”⁹.

En la *Metafísica*, Aristóteles, parece retornar al sentido etimológico teatral del término persona empleándola con el sentido de “rostro”, ya que entiende que la persona es, a la vez, el substrato corporal/racional y su representación: “*Pues bien, si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato, por ejemplo nariz, ojo, rostro, carne, hueso,*

⁶ Aristóteles: *Metafísica*, 7, 6, 2.

⁷ Aristóteles: *De Anima*, II, 1.

⁸ *Ibíd.*, II, 2.

⁹ Aristóteles: *Poética*, 6, 1450 a.

en una palabra animal...”¹⁰. Más tarde, tanto Boecio como la Escolástica utilizarán este sentido para fundamentar sus respectivas definiciones o comprensiones del concepto persona.

En el pensamiento hebreo no se da este desarrollo del concepto de persona, aquí la problemática es distinta, puesto que varios son los conceptos que, de alguna manera, encarnan lo que los pensadores griegos y latinos atribuían al concepto de persona o a partes de ella. Es decir, los hebreos tienen diferentes conceptos para designar partes de la persona pero no un concepto de persona en sí, aunque estos conceptos no señalan partes estáticas sino que son partes dinámicas que construyen una magnitud total y unificada¹¹. Estos conceptos son los de: “basar” (carne, cuerpo), “nefesh” (alma), y “ruah” (espíritu). Lo dinámico de estos conceptos hace que no se vean como partes diferenciadas del hombre, por lo que el hombre no tiene “basar”, “nefesh” y “ruah” sino que el hombre es “basar”, “nefesh” y “ruah”.

“Basar” vendría a significar carne en general pero también tiene un significado unitario: el viviente, el hombre entero. Por ello, ha sido relacionado con el concepto aristotélico de “sôma” (cuerpo). En el N.T encontramos otro término que conceptualiza esto mismo, se trata del término “sárx” que sirve para denominar la naturaleza humana. El concepto de “Nefesh” hace referencia a la nariz o a la respiración y es por lo que se utiliza incluso para designar el principio vital, lo que los pensadores griegos denominaban “psyjé”, y de ahí que también denomine al ser humano en su totalidad. Y “Ruah” es traducido por espíritu pero en el sentido de parte transcendental del hombre, lo que hace que el hombre se abra transcendentalmente hacia Dios y pueda entrar en comunión con Él.

¹⁰ Aristóteles: *Metafísica*, VI, 1026 a. En griego el texto sería: “εἰ δὴ πάντα τα φυσικα ομοίως τῷ σιμῶ λέγονται, οἷον ρις ὀφθαλμος πρόσωπον σαρξ ὄστον, ὅλως ζῶον...”. La cursiva es mía.

¹¹ Ver: “carne”, en: Bauer, J.: *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967. También: Ladaria, L. F.: *El hombre en la creación*, BAC, Madrid, 2012.

Aparte de estos tres conceptos ya mencionados, en el pensamiento hebreo existen otros que tienen una gran importancia en la consideración de la persona. Estos son: “leb” (corazón) y “paním” (rostro). El concepto “Leb” hebreo podría ser asociado con el de conciencia o con el de corazón (“kardía”), designando lo más interior del hombre¹². Para el pensamiento hebreo el corazón es el lugar donde se encuentran las facultades humanas y el fundamento del actuar humano. Este concepto también tiene un sentido unitario al denominar a todo el hombre considerando sus facultades, inteligencia y voluntad, sus apetitos y su disposición religiosa y moral.

Por otro lado, “Paním” tendría un sentido más de interpelación¹³. El estar frente a otra persona y ver su rostro, “paním el paním” (cara a cara), es lo que descubre al hombre su ser personal. Pero, para el pensamiento hebreo, este estar frente a otro no es estar frente a otro humano sino frente al Otro divino. Es Dios el que con-voca y provoca al hombre y en ese estado es donde el hombre se autopercibe como persona, tanto en su relación con la trascendencia como en su relación con los demás hombres.

La persona, por tanto, percibe que se extiende más allá de su rostro y que, junto con la interioridad y la autoposesión, las relaciones de alteridad, con Dios y con otras personas, son una nota constitutiva de su ser personal. Un rostro no sólo existe en principio para sí mismo sino que un rostro existe para otro rostro, por lo que una persona es persona ante otra persona.

¹² Cfr., Ferrer, U.: “Fe, razón, persona: de la creencia como dimensión antropológica al acto personal de fe”, en: *Open Insight*, 7 (2014), p. 50.

¹³ Para entender este sentido mejor ver: Moreno Villa, M: “*El hombre como persona*”, pp. 27-29.

1.3 REALIDAD TEOLOGAL Y JURÍDICA SUBYACENTE AL CONCEPTO DE PERSONA

El desarrollo del concepto de persona debe mucho al cristianismo e incluso podríamos afirmar que se trata de una de sus aportaciones más importantes a la historia del pensamiento¹⁴, precediendo, en este caso, la teología a la filosofía. No será hasta Tertuliano de Cartago (c. 155-222) cuando el concepto griego *prósôpon* se transforme en el concepto latino *persona*, que venía a significar, no ya cualquier realidad objetiva e individual, sino al hombre libre sujeto de derechos y deberes dentro de la *cívitas* romana. También será Tertuliano en su obra *Adversus Praxeam* el que, al distinguir entre *persona* y *substantia* en Dios (una *substantia* en tres *personas*), abra el debate sobre el sentido del concepto *persona*. Los Padres Griegos, frente a Tertuliano, preferían el concepto *hipóstasis* (lo que sostiene o sustenta algo) para designar el sentido que los latinos daban al concepto de *persona*.

La literatura cristiana de los primeros siglos conserva para la palabra *hipóstasis* el sentido de realidad objetiva y consistente. Pero cuando se le aplicaba a la esencia divina toma el sentido de esencia equiparándose a *ousía*, mientras que si se trataba de designar a las personas divinas, con el significado más restringido de *sustancia* completa, existente y subsistente, se la oponía frecuentemente a *ousía*.

Pero, mientras que en la corriente teológica occidental domina la formulación trinitaria de Tertuliano expresada en *Adversus Praxeam*, en Oriente se llevará a cabo una importante resistencia al término *prósôpon* por su reminiscencia modalista. Sabelio había hablado de tres *prósôpa* en Dios, pero no en el sentido de tres personas sino de tres modos o modalidades de presentarse el único Dios.

¹⁴ Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972, p. 227.

San Basilio contribuyó indirectamente a la introducción del concepto de *prósôpon*, aunque no admitía su uso. Sin embargo, en la Carta XXXVIII afirma: “*La ousía es lo que es común a los individuos de la misma especie, lo que todos poseen igualmente y que hace que se les designe a todos con el mismo vocablo, sin designar a ninguno en particular. Pero esta ousía no podría existir realmente más que a condición de ser completada por caracteres individuantes que la determinan*”¹⁵.

Y, en otro lugar de la misma carta dice: “*La hipóstasis no es la noción indefinida de la sustancia que no encuentra ninguna sede fija, a causa de la generalidad de la cosa significada, sino lo que restringe y circunscribe en un cierto ser, por particularidades aparentes, lo común y lo indeterminado*”¹⁶.

Con tal clarificación de conceptos, S. Gregorio de Nisa y S. Gregorio Nacianceno ya no dudan en admitir la expresión tres *prósôpa* como equivalente a tres hipóstasis al igual que ya hacían los Padres Latinos. Así queda definitivamente establecido en el dogma trinitario la equivalencia entre los términos hipóstasis y *prósôpon*; la distinción real entre el concepto de persona o hipóstasis y el de naturaleza concreta que se lleva a cabo para hablar del misterio del Verbo encarnado; y finalmente, la posibilidad de que una naturaleza concreta y completa subsista en una hipóstasis diversa de la suya.

De forma sintética, por lo tanto, cabe afirmar que para los teólogos griegos la hipóstasis se presenta como una sustancia completa y perfecta, acabada. Otras expresiones apuntan a la subsistencia como propiedad que posee la hipóstasis de ser o de existir en y por sí misma. Pertenece a la hipóstasis, entonces, la unidad sustancial y la incomunicabilidad. Es el ser completo y existente por sí mismo. La naturaleza concreta

¹⁵ San Basilio: *Ep. XXXVIII*, n° 1 y 2, en: <http://www.newadvent.org/fathers/3202038.htm>

¹⁶ *Ibid.*, n° 3.

puede existir en una hipóstasis diversa de la suya, y así entrar en comunión hipostática con ese otro sujeto, lo que daría explicación al ser de Cristo.

La diferencia entre los teólogos griegos y los latinos estriba en que, para los griegos la hipóstasis es el primer objeto del pensamiento, lo primero que se conoce, mientras que los latinos, como señala T. de Régnon, comienzan por los conceptos más universales de sustancia y naturaleza hasta descender a la hipóstasis: “*Esta discusión recaerá, pues, ante todo sobre la razón formal de la personalidad, es decir, sobre el principio de la existencia en sí, incomunicable y distinta, propia al individuo de naturaleza racional*”¹⁷.

“*Lo que para los griegos es la hipóstasis, para los latinos es la persona*”¹⁸, va a decir San Agustín. Esta homologación con los Padres griegos lleva a San Agustín a hacer suya la fórmula trinitaria fundamental. Sus vacilaciones a la hora de aproximar el término sustancia a la hipóstasis en vez de mantenerlo fijo para indicar la esencia, tienen su explicación en que la palabra subsistencia, que hubiera podido homologarse mejor a hipóstasis que el término sustancia, era desconocida en su época.

San Agustín rechaza como abusivo el término sustancia atribuido a Dios, porque hace referencia a un sujeto de accidentes, por lo que prefiere emplear la palabra esencia; es decir, San Agustín está deshelenizando la terminología empleada por la cultura en la que vive, dándole a la palabra sustancia un sentido de viveza. Aunque no rechaza la terminología de persona acuñada por Tertuliano, reconoce, no obstante, que es una analogía imperfecta, porque la distinción de las personas humanas ya parece implicar una naturaleza concreta para cada cual, mientras que en Dios sólo hay una naturaleza concreta para las tres personas. A diferencia de las palabras esencia o sustancia, que designan lo común, pero no lo singular de cada una, Agustín advierte que las palabras

¹⁷ De Régnon, T.: *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, París, 1892, p. 278.

¹⁸ Agustín: *De Trinitate*, V, 9,10.

hipóstasis o persona son aptas para la fe en el misterio, porque persona no significa una especie, sino algo singular e individual. La persona significa solo el individuo singular, y se dice de las personas divinas y también de los hombres: porque *todo hombre singular, es una persona*.

Boecio, “*El último de los romanos y el primero de los escolásticos*”, como le llama Regis Jolivet¹⁹, quiso dar a Roma la primacía cultural en todo campo, para lo cual quiso hacer latino el conjunto de doctrinas de la filosofía griega, situándose en la línea neoplatónica de Porfirio, Proclo y Ammonio, y tratando de armonizar a Platón y Aristóteles.

Boecio ha dado a la historia de la cultura, en su obra *De duabus naturis et una persona Christi*, la que sin duda es la definición más divulgada de persona: “*Si, por una parte, la persona se encuentra solamente en las sustancias, y sólo en aquellas dotadas de razón; si, por otra parte, toda sustancia es una naturaleza, es decir tiene una diferencia específica; y si, en fin, la persona no se da en los seres universales, sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: persona es la sustancia individual de naturaleza racional*”²⁰.

Hay muchas realidades individuadas (sustancias) pero sólo podemos llamar persona a la que sustenta la naturaleza racional. Boecio hace suya, en la primera parte de su definición, la tradición aristotélico-patristica del término sustancia, pero inmediatamente la asocia a la individualidad que es aquello que nos hace intransferibles ya que una persona no es nunca la otra. Mientras que en la segunda parte de la

¹⁹ Jolivet, R.: “La philosophie médiévale”, en: *Historie de la Philosophie*, Paris, 1969, p. 1225.

²⁰ Para una mejor comprensión del concepto de persona en Boecio ver: Castilla y Cortazar, B.: *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996, pp. 34-39. La cursiva es mía. También podemos encontrar un excelente análisis de esta definición en Dussel, E.: “La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica”, en: *Sapientia*, nº 83 (1967), pp. 101-126.

definición, la naturaleza racional, indica la posibilidad de la comunicación interpersonal.

Durante la Edad Media se insistirá en características de la hipóstasis tales como: la perfección, la incomunicabilidad y la existencia propia. Además se sigue profundizando en las concepciones de Platón y Aristóteles que enriquecerán el concepto que nos ocupa hasta la síntesis que realizará Santo Tomás²¹ que, dando un paso más, considerará a la persona en el orden del ser.

Santo Tomás conoce el origen teatral de la palabra persona y tendrá muy en cuenta la aportación de Boecio al que logrará superar desde dentro. Hay en su exposición una amplia presencia de todo lo que se ha escrito y enseñado en torno a la persona, pero hay una radical novedad que no se encuentra fuera de él. Para nuestro propósito es decisivo conocer las tres novedades que encierra su pensar sobre la persona: la primera, la que le viene transmitida de modo implícito en la revelación judeo-cristiana: es la verdad integral sobre el sujeto singular. La segunda es propia de Santo Tomás: la densidad ontológica del ser personal; y la tercera es la realización en la vida personal y comunitaria de ese proyecto de Dios y de esa dignidad que compete a todo hombre por ser persona.

La clave de lectura de cualquiera de los puntos decisivos de la doctrina tomista está en su metafísica, en su comprensión del ser. La novedad tomista consiste en el salto de una filosofía de la esencia a una comprensión del acto de ser. La primera obra en que ya aparece esta novedad es el tratado *De ente et essentia*, donde inicia y abre su propio sendero: el salto del ente al ser y del ser al ente, entendiendo el ser como acto.

Santo Tomás nos sitúa frente al ente en la relación hacia el ser, y al ser en el punto de partida de todos los procesos de emanación de los entes. Situado en esa

²¹ Un estudio exhaustivo de los textos en los que Tomás de Aquino trata sobre la persona puede encontrarse en Forment, E.: *Ser y Persona*, Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, pp. 15-69.

perspectiva de total novedad, da razón de la persona y la define desde el ser. La fórmula bien sencilla y densa es esta: la persona significa la realidad más perfecta, un ser concreto de naturaleza racional, que excluye toda abstracción, y solo se expresa bien en el “yo soy”.

En *De Potencia* el tema avanza con originalidad a partir del concepto de subsistente distinto, ganándose en precisión terminológica. La persona humana es “*el subsistente distinto que presta fundamento a la naturaleza humana*”²².

En la tradición doctrinal de la persona Santo Tomás descubre tres notas complementarias y en la síntesis que propone aparecen también tres notas constitutivas: la primera es la totalidad, la segunda la subsistencia y la tercera la espiritualidad.

a) **La persona es un todo singular, existente.** Solo hay persona cuando tenemos un singular perfecto existente. El ser personal queda excluido donde hay solo partes, entidades abstractas, donde no hay autonomía e independencia. La persona implica el acto de ser, y el ser en acto, por lo que se da solo cuando hay un sujeto existente, un singular real, un individuo.

b) **El ser personal es subsistente.** Aristóteles abría la pista de esta nota al decir que la substancia primera era la que en verdad es real, y tiene una primacía en el tiempo, en el ser y en el proceso de conocer. La subsistencia incluye esa primacía óptica:

²² Tomás de Aquino: *De Potencia*, q. 9 q. 4, Editorial Marietti, Roma, 1953, p. 233. Sobre las precisiones que Tomás de Aquino hace a Boecio, ver: Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002, pp. 177-178.

“*Suppositum autem et singulare in genere substantiae quod dicitur hypostasis vel substantia prima.*”²³

Por un lado excluye la dependencia en el ser, y rechaza cualquier reducción a alguno de los accidentes. No puede ser de otro, en otro, para otro, a no ser de modo relativo. La persona reclama autonomía, independencia en el ser y por ello en el obrar. Desde la vertiente positiva implica un ser en sí y no en otro.

c) **La persona implica naturaleza espiritual.** La tercera nota de la persona es decisiva. No se debe entender como diferencia específica, sino como un incremento en el ser, que ya significa la subsistencia. Se requiere en la persona un modo de ser noble, digno, excelso: la condición espiritual.

Como acabamos de ver, la construcción del concepto persona debe mucho a las confrontaciones teológicas surgidas al hilo de la definición cristiana de Dios y a las discusiones cristológicas subyacentes. Teológicamente se usó lo poco que hasta ese momento se había desarrollado el concepto para aplicarlo a Dios y para después, una vez ya formalizado según lo visto, aplicarlo al ser humano.

Para completar estas connotaciones del concepto de persona, no podemos olvidar su realidad jurídica. Ya en el s. II, y dentro del ámbito del lenguaje jurídico, el jurisconsulto romano Gayo, al igual que hiciera un siglo antes ya Cicerón, distinguía jurídicamente lo que concierne a las “personas” y a las “cosas”²⁴. Pero a diferencia de la concepción filosófica o teológica de persona, para el ámbito jurídico el concepto es entendido más genéricamente y relacionado con la comprensión de la vida práctica.

²³“El supuesto, en cambio, y el singular en el género de la substancia se denomina hipóstasis o substancia primera”. Tomás de Aquino: *Quaestiones Quodlibetales*, Quodl. II, q. 2, a. 2, citado en Castilla y Cortazar, B.: *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, p. 34.

²⁴ Cfr., Gayo: *Digesto*, I, tít. V, nº 1.

Las leyes, las normas, son una exigencia ontológica y moral de la persona debido a su carácter individual pero al mismo tiempo relacional. Además, como persona el hombre tiene una serie de derechos naturales en razón de y por su naturaleza humana, que deben ser respetados por las otras personas. La no consideración de estos derechos naturales es un atentado a la realidad personal.

Ser persona en este sentido jurídico es una dimensión del hecho de ser persona. De aquí se desprende que la persona, entendida como animal político, es el fundamento del derecho y de la justicia, ya que tales dimensiones no podrían existir sin alguien que detente lo que es suyo o sin otro que realice el acto de justicia. La persona es, por tanto, un sujeto de derechos y deberes.

1.4 EL DECLIVE DEL CONCEPTO DE PERSONA EN LA MODERNIDAD Y SU REPARICIÓN EN KANT Y HEGEL

La Escolástica y la Edad Media dan paso a la Ilustración (*Aufklärung*). La razón, abierta a la fe en la etapa anterior, se convierte ahora en la vara de medir la realidad. Para Kant representa la salida del hombre de esa “minoría de edad”, de ese “estado de tutela” al que se había visto abocado durante la Escolástica. El conocimiento y la aprehensión de la realidad se secularizan, y de ello no escapa la concepción de la persona que se separa paulatinamente de su comprensión unida a la teoría trinitaria y cristológica.

Descartes, al que podríamos considerar como el primero de los filósofos modernos, no realiza un tratamiento sistemático del tema de la persona, sin embargo, podemos encontrar en su filosofía un cambio de mentalidad. Si desde los Padres Griegos a Santo Tomás, pasando por Boecio, el constitutivo de la persona se cifraba, con matices en cada autor, en la subsistencia, en ese fundamento meta-físico por el cual los demás pueden designarme como persona y, desde mí mismo, puedo decir yo soy, con Descartes aparece un nuevo protagonista, el sujeto individual, pensante y libre, es la persona: “*Luego, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar*

que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en el que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas, se seguía muy evidentemente y ciertamente que yo existía; mientras que si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia. Conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa o lugar material; de modo que éste yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de reconocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser lo que es”²⁵.

Hasta ahora el concepto de persona se movía en un nivel metafísico, con Descartes nos introducimos de lleno en un nivel psicológico caracterizado por una absoluta separación entre cuerpo y alma. La persona, por lo tanto, ahora es el propio yo. Después del “pienso, luego existo”, el yo será el centro de la subjetividad. En la modernidad la noción de persona pasa del orden metafísico al orden psicológico.

En la obra de Leibniz la palabra persona conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como la misma cosa, que piensa en distintos tiempos y lugares, lo cual hace por medio del sentimiento que posee de sus propias acciones. La persona queda encerrada monadológicamente y reducida a yo, intentando superar el dualismo psico-físico cartesiano.

²⁵ Descartes, R.: *Discurso del Método*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, p. 72.

Para Kant²⁶, el sujeto cartesiano se convierte en trascendental ya que es deducido trascendentalmente como aquello que unifica las categorías del entendimiento. No es un sujeto que se dé aisladamente sino que aparece junto a la acción que conforma al objeto de conocimiento, por lo tanto, el sujeto cognoscente es algo cuestionable y capaz de ser analizado: puesto que el sujeto del conocimiento no está sometido a las condiciones formales precisas para que haya objeto de conocimiento. Kant invierte completamente los términos, centra su atención sobre el sujeto cognoscente y no sobre el objeto del conocimiento; el hombre, el yo personal que quiere conocer, va a ocupar un lugar central en su filosofía.

Pero la espontaneidad del acto de conocer es la que va a dificultar, al sujeto, la vivencia reflexiva de sí mismo, aunque esta vivencia reflexiva es precisa para identificar, como propio de un sujeto singular, el acto de conocer. Se entra entonces en una *“circularidad paradójica, ya que expresa la vaciedad de un yo que, en lugar de ser el núcleo real e irreplicable de la persona, se entiende como una función universal y abstracta: estamos ante un fundamento sin consistencia”*²⁷.

Entonces, Kant repropone el concepto de persona desde una perspectiva ético-moral. El alma y la dignidad del hombre, que tan problemáticos resultaban como objetos metafísicos, se le imponen con una fuerza especial como realidades morales. La persona humana es dignidad: *“La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni por sí mismo) como un simple*

²⁶ Para desarrollar el concepto de persona en Kant me baso principalmente en: Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, pp. 22-27.

²⁷ Llano, A.: *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 84.

medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello estriba precisamente su dignidad (la personalidad)”²⁸.

La persona en Kant se define como un alguien en relación con otros alguien y con Dios. Es el hecho moral, el círculo de la moralidad, lo que nos pone delante a la persona como realidad, como fin en sí, como un para sí. Señala la libertad e independencia de la persona frente al mecanicismo natural como uno de los rasgos de la personalidad. La persona es capaz de darse leyes prácticas propias a través de su razón. Se da las leyes a sí mismo, pero no de forma arbitraria, sino de manera que los hombres sean siempre “fin en sí mismos”; es un rasgo esencial de la persona: no puede ser sustituida por otra. El hombre es lo único que en el mundo es fin en sí mismo y puede ser fundamento de leyes. Su dignidad merece respeto. Su racionalidad y su voluntad autónoma lo fundamentan. El hombre como fenómeno tiende hacia lo sensible, pero la razón es capaz de elevarlo.

La separación entre deber e inclinación conforma una de las dicotomías kantianas más importantes entre el yo idéntico y autónomo, incognoscible o nouménico, y el hombre empírico o fenoménico. La actuación humana por deber, el no dejarse guiar por un conocimiento fenoménico previo de los objetos naturales, fundamenta esta fisura entre el hombre como fenómeno y el hombre como nouménico. El concepto de persona kantiano se asimila así a este sujeto nouménico, sujeto de la libertad que actúa por deber, que es fin en sí mismo precisamente por su sometimiento a la ley moral que él mismo se otorga por ser racional, aunque su singularidad no sea el fundamento de su valor sino que lo que le otorga la dignidad es precisamente dicha ley. La pregunta por la persona para Kant, por tanto, no puede significar nada, porque el yo nouménico es incognoscible.

²⁸ Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, par. 38, III, 321. Traducida por García Morente, M., Espasa-Calpe (Colección Austral), Madrid, 1983.

En algunos casos, los elementos éticos que Kant subrayó en la noción de persona se hicieron de nuevo metafísicos. Tal cosa sucede con el idealismo práctico o teleológico de Fichte, para quién el yo no es sólo persona, un centro de actividades racionales, sino también, y sobre todo, es un centro metafísico, fuente de actividades volitivas.

El sujeto trascendental fichteano²⁹ es un sujeto que se hace consciente como pura actividad. Su identidad es anterior a la conciencia empírica de los objetos, por lo que la autogénesis del sujeto es condición previa a cualquier otra identidad. Pero son precisamente estas pocas notas trascendentales que Fichte adscribe al sujeto, las que nos acercan más a la persona singular. El filósofo de Jena busca la raíz que su maestro Kant juzgaba inexpugnable: la cosa en sí (el noúmeno), aquello que serviría, de un modo comprensivo y abarcador, para reunir los dos mundos (sensible y suprasensible) a partir de un solo principio.

El yo, como principio absolutamente incondicionado, vendría a ser, pues, la unidad del acto teórico y práctico en virtud de su propia actividad. Es en la actividad espontánea donde el sujeto (*yo*) se determina voluntariamente por el objeto que pone ante él (*no-yo*), y es en ésta especie de oposición, *yo/no-yo*, donde el sujeto adquiere la conciencia práctica de sí.

Como subjetividad autoconstituyente de la objetividad de sus propias representaciones el yo es limitado por el no-yo y, al limitarlo, le confiere su verdadera realidad. Un yo puro, solo, sería indeterminado e irreal. El yo se afirma como tal frente al no-yo, en una posición que, como ya hemos dicho, es pura actividad, consistente en estarse haciendo cada vez que se propone un fin y ante tal fin.

²⁹ Cfr., Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, pp. 27-32.

Frente a la actuación por deber kantiana encontramos en Fichte una actuación guiada por el querer. Este actuar reflexivo guiado por el querer, en Fichte, consiste en que la decisión sobre el actuar se dirige, centrípetamente, hacia una actividad querida por el sujeto. Este querer es un querer autónomo, la acción no cierra el querer desde fuera, ya que el final del querer es la realización del acto querido por el yo, y no algo ajeno a él.

El proceso de personificación³⁰, que Fichte nos presenta dialécticamente, se produce porque la conciencia de individualidad va acompañada inexorablemente de otra conciencia, la conciencia de un tú. Una conciencia solitaria y auto-contemplativa no podría realizarse a sí misma como conciencia de, de la misma manera que la conciencia práctica no se entiende sin los objetos y las personas reales. El proceso de personificación supone un contacto con los seres extraconscientes, especialmente con los seres racionales y libres, a través de los cuales nos reconocemos. El mundo exterior es entonces para el yo una tarea, poner el no-yo en la actividad intencionada guiada por el querer.

Desde este autohacerse interior a nuestro proceso de personificación sólo le cabe establecer una relación con el Absoluto, con el ser de Dios, como queriendo desbordar los límites de nuestra individualidad. Para nuestro ser libres y para la actividad infinita de nuestro yo, sólo el ser de Dios puede ser el fundamento de nuestra vida. Fichte reflejará en su dialéctica el movimiento incesante de nuestra persona como un autohacerse.

Con Hegel, en mayor medida aún que en Fichte, no abandonamos el nivel psicológico de la *“persona como autoconciencia ya que considera a la substancia como*

³⁰ Cfr., Riobó González, M.: *Proceso de personificación según la dialéctica de Fichte*, Extracto de Tesis Doctoral presentada bajo el mismo nombre, Universidad de Santiago de Compostela, 1984, pp. 32-38.

sujeto”³¹, elevando este nivel a una dimensión espiritual y metafísica pretendiendo llegar a la estructura misma del ser (espiritual).

La noción de autoconciencia hegeliana supera el yo finito y empírico, como subjetividad limitada o cerrada en sí misma, ya que el yo sólo llega a la igualdad consigo mismo, después de haber superado la negación (no-yo), en un movimiento dialéctico más allá de la oposición. Comprobar estáticamente que yo soy yo, es calificado por Hegel como tautología sin movimiento, aludiendo y descalificando con ello al ser absoluto fichteano³². Por eso Hegel, que aproxima los conceptos de persona y autoconciencia³³, descalifica el individualismo con una frase lapidaria: “*Llamar individuo a una persona es la expresión del desprecio*”³⁴.

Para Hegel coinciden “*el Espíritu absoluto mismo, su libertad absoluta, perfecta, la conciencia de esta infinitud en sí, (y) la personalidad libre, perfecta*”³⁵. Incluso podemos encontrar, pues, ciertas afirmaciones hegelianas, al hablar del Derecho, que dan pie a una interpretación personalista y abierta, en el sentido de que el ser personal es aquel que halla su propia identidad en la libre autodonación, persona es un ente con voluntad libre, persona es un ente racional, todo lo que no es persona es propiedad de la persona, la persona es un fin en sí misma³⁶. Aunque Hegel aparezca

³¹ Cfr., Hyppolite, J.: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974, p. 138.

³² Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 108.

³³ *Ibíd.*, p. 284.

³⁴ *Ibíd.*, p. 285.

³⁵ Hegel, G. W. F.: *El concepto de religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 229.

³⁶ Cfr., Marías, J.: *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1985, pp. 315-316.

como un exaltador de la intimidad personal, en su obra revela un sentido muy distinto, ya que la persona es disuelta por el devorador afán del Absoluto. Por expresarlo en términos clásicos, no es que la persona se evapore por falta de sustancialidad sino que lo que falla ahora en la persona es su misma subsistencia; la persona no se mantiene, no es nada, porque el Absoluto lo es todo.

Por lo tanto, al final de la modernidad no se impuso la vía personal y existencial, sino la del idealismo, la de la idea impersonal, puesto que, según el hegelianismo, todas las cosas y todos los seres se disuelven en su propia representación.

1.5 TEMATIZACIÓN DE LA PERSONA EN LA FENOMENOLOGÍA

E. Husserl se propone desde las *Investigaciones lógicas*³⁷, la obra con que irrumpe la fenomenología, encontrar una *mathesis universalis* o doctrina general de las ciencias, cuya tarea es identificar las estructuras a priori de la realidad, desde las cuales es posible clarificar el ser esencial de los conceptos básicos de cualquier conocimiento científico en general, por ejemplo, tiempo puro, espacio, materia etc. Es un intento de refutar el psicologismo imperante que pretendía ser un modo de solucionar los problemas que planteaban la teoría del conocimiento y la ciencia, sin salir de los estrechos márgenes de un positivismo de hechos.

Parte Husserl de un enfoque trascendentalista, entendiendo el yo puro como aquello de lo que no se puede dudar y que se manifiesta en sus vivencias intencionales. Tampoco admite dudas, para el filósofo de Moravia, que la conciencia tiene una estructura esencial y necesaria separada del mundo de la actitud natural. A esta conciencia pura o yo trascendental se llega mediante la reducción trascendental

³⁷ Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*, Traducido por: Manuel Morente y José Gaos. Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1967.

husserliana que prescinde de la existencia propia del individuo cognoscente, es decir, de los elementos propios característicos del sujeto.

Es un yo que permanece constante y que, viviendo sólo en sus actos, no se confunde con ninguno de ellos ni con su suma, sino que los trasciende en su realización. Es inseparable, por tanto, de sus actos y sólo en ellos puede ser encontrado el yo puro. Se asemeja a un foco radial, un centro de irradiación de sus vivencias y a la vez punto de convergencia de las afecciones vividas³⁸. Tanto la conciencia como los actos de conciencia pertenecen, entonces, al yo puesto que este es quien ejecuta los actos y quien acota los fragmentos vivenciales que anudan y restablecen el flujo unitario de la conciencia (pasado-presente-futuro).

Con los actos que ejecuta cada yo va lográndose una estabilización que, en cierta manera, lo hace reconocible por su singularidad consciente, convirtiéndose en sujeto lógico de los predicados que son sus mismos actos, en tanto que incorporados a él e incrementables con nuevos predicados. Este yo es el yo habitual, tiene un estilo propio y esta singularizado en sus determinaciones. Pero todavía no podemos decir de él que sea persona, sujeto ontológico, porque deviene a partir del yo puro y no es más que el mero producto de los actos que el yo realiza. Sí que se acerca bastante al yo personal, puesto que la relación existente entre los predicados que lo constituyen no es meramente sumativa sino que tienen una conexión biográfico-narrativa.

Entonces, ¿es posible un tránsito a la persona singular desde el yo puro inobjetivable que vive en sus actos? Husserl va a llevar a cabo una delimitación conceptual entre el yo y la persona. El yo es un puro foco de irradiación no cualitativo, mientras que *“la persona es una unidad de determinaciones cualitativas o*

³⁸ Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, 1968, p. 315. Cfr., Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, p, 32-48.

*propiedades*³⁹. El tránsito del yo a la persona se realizará, según Husserl, recurriendo a las motivaciones y a los hábitos, elementos anteriores a la reflexión. Esto posibilitará la existencia de una mismidad oculta para la persona que precede a los actos de conciencia. Los motivos se presentan como correlatos noemáticos para una conciencia objetivante y tales que poseen peso motivacional, el cual, sin embargo, sólo puede ser eficaz para un yo consciente.

En su segundo volumen de *Ideas*, Husserl se dedica al estudio de la motivación, considerándola una relación entre la persona como yo-sujeto motivado y los objetos de su entorno: *“Por tanto, el entorno actual de una persona cualquiera no es pura y simplemente y en general la realidad física, sino sólo en la medida en que la persona es consciente de ella... Hablando con entera universalidad, el entorno no es ningún mundo en sí, sino mundo para mí, precisamente entorno del yo-sujeto de la persona, mundo experimentado por él, consciente de uno u otro modo, puesto en sus vivencias intencionales con el respectivo rendimiento de sentido”*⁴⁰.

La motivación aparece entonces como la relación existente entre las vivencias y los terminos intencionales. Se contrapone a la causalidad ya que ésta conecta las cosas naturales en cuanto existentes en sí mismas, mientras que en la relación motivación se da la intermediación de la conciencia. Husserl amplía el marco de trabajo de la fenomenología reelaborando el concepto de intencionalidad, de tal manera que en su nueva concepción tiene presente la manera como las pulsiones, las habitualidades, las convicciones, entre otras, inciden en las valoraciones y voliciones en general: *“En vez de la relación causal entre cosas y hombres como realidades naturales aparece la relación motivacional entre personas y cosas, y estas cosas no son las cosas de la*

³⁹ *Ibíd.*, Beiträge (Añadidos), p. 121.

⁴⁰ Husserl, E.: *Ideen II*, en: *Husserliana IV*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, p.185 ss, p. 231.

*naturaleza existentes en sí..., sino cosas experimentadas, pensadas o mentadas posicionalmente de algún modo, objetos intencionales de la vida personal*⁴¹.

Asimismo, cabe añadir que la toma de posición valorativa sobre la acción personal debe tener presente el campo de acción subjetivo, el “yo puedo”⁴². Este último está determinado por las quinestusias o conciencia de los movimientos corporales, las convicciones, los hábitos personales, entre otros, los cuales determinan las tomas de decisión voluntaria o resoluciones. Al “yo puedo” le sigue por lo tanto un “yo hago”, y cualquier acto procedente del yo se inscribe en esta esfera meramente formal de motivación, temporal y acumulativa, en la que consiste la sucesión de la conciencia⁴³.

Con este tránsito al yo en correlación con los motivos se pone de manifiesto, por primera vez, su relieve ontológico como persona, ya que, si los motivos se presentan como correlatos noemáticos para una conciencia objetivante, poseen también un peso motivacional que solo es eficaz para un yo consciente que no solo es polo inobjetivo de los motivos. Más bien, el yo ejerce como persona con distintas capas que son motivadas por los motivos objetivos que tiene ante sí. La relación en que consiste la motivación nos acerca más a la noción de persona cuando es entendida como una relación consciente entre actos consistentes en tomas de posición. La persona da a la motivación, por tanto, la fuerza motriz necesaria para que los motivos ejerzan su fuerza motivadora.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 189

⁴² Cabe recordar que Husserl definió a la voluntad como el “yo puedo” (*Ich Kann*), el cual está referido a las posibilidades prácticas del sujeto que determinan sus deseos y por ende sus tomas de decisiones volitivas. Cfr., *Ibíd.*, p. 258 ss.

⁴³ La motivación del “antes” por el “ahora” es lo que Husserl denomina retención, y la motivación del “después” por el “ahora” es la protensión.

Por ello, según Husserl, *“la persona representa el valor más alto, que habitualmente confiere la fuerza motivacional más alta a la decisión auténtica, válida y libre”*⁴⁴.

Tras este examen fenomenológico de la motivación surge, como necesaria, la correlación existente entre ésta y la libertad. Sin libertad no hay motivación ya que de otra manera sería una causa ejercida desde fuera, pero además sin motivación no habría libertad, ya que esta sería incapaz de actualizarse en una u otra dirección. Sin embargo no es suficiente con este correlato para acceder a una noción suficiente de persona, ya que basta con fijarse en algunos de sus atributos éticos, como la responsabilidad y el mérito, para tener que reconocerle a la persona una consistencia interna o sustancialidad, que persiste más allá de la relación consciente con lo otro, en la que se encuadra la relación libre con los motivos.

Las habitualidades son el segundo aspecto en el que Husserl se va a apoyar para dar el salto desde el yo a la persona. Estas se presentan como un tipo de hábitos que persisten en el yo, tras el acto, y que van conformándolo y determinando en él una historia autoengendradora. De entre los hábitos destacan los que están latentes en los fines inmediatos, es decir, aquellos que imprimen una dirección específica a los actos.

A través de estos se manifiesta el estilo determinado peculiar de la persona constituyendo un trasfondo biográfico. Son hábitos que unifican, que conducen a la noción de un ser finalizado desde sí, que responden a la necesidad de unidad propia de la persona humana más allá de sus fines inmediatos, que conducen a la dignidad de la persona que es fin en sí misma. Y es en este retrotraernos de los fines puestos como representados a los habituales e indeterminados, cuando se acaba encontrando al ser que es fin en sí mismo y que, en tanto que tal, se lo caracteriza como persona, fundamento de los otros fines propuestos.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 268.

Los hábitos, por tanto, hacen patente al agente personal al congregarse los actos desde un fin ya actuante que procede de la persona y no meramente mediante una ordenación pasiva. Este fin último, al que se dirige habitualmente la persona, aporta al fin particular la necesidad de cualificación moral y lo inscribe en una ordenación teleológica global.

Husserl ha reencontrado a la persona al término de un procedimiento ideativo que inicialmente se ejercía sobre las conexiones de orden esencial. Pero este ser personal no consiste en una esencia describible en actos de conciencia, sino que precede y trasciende a los actos conscientes en que se dan las esencias.

La senda fenomenológica abierta por Husserl es seguida por M. Scheler⁴⁵, quien dedica una especial y preferente atención a la persona, como ya hemos visto, en algunas de sus obras, aunque se distancia de Husserl al diferenciar el modo de donación de la persona del modo de donación del yo. Scheler establece un paralelismo entre el yo y el cuerpo propio. Así, de la misma manera que los sentidos connotan la percepción del cuerpo, el yo acompaña a las percepciones psíquicas, a modo de una totalidad de las que estas percepciones dependen. Pero el yo no es simplemente un agregado de vivencias en el tiempo, por lo que Scheler tiene en todo momento presente la inmediata vivencia del sujeto como un alguien individual. De manera que “*debemos afirmar como fenómeno incontrovertible el dato intuitivo de un yo individual vivencial, que toda vivencia acentúa de un modo peculiar por el carácter y modo individual con que es vivida y que por ello está juntamente dado en toda vivencia dada de modo adecuado*”⁴⁶. No existe,

⁴⁵ Para el desarrollo del concepto de persona en M. Scheler, Cfr., Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, pp. 48-60; Álvarez Munárriz, L.: *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler*, en: *Anuario Filosófico*, 10 (1977), pp. 9-26.; Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person*, Macmillan, Londres, 1991; Sánchez-Migallón, S.: *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 115-164.

⁴⁶ Scheler, M.: *Ética*, Editorial Caparrós, Madrid, 2001, p. 506.

por tanto, un yo separado de las vivencias ni oculto tras ellas, sino que el conjunto vivencial está unido por el entrecruzamiento de las vivencias y, el yo vivenciado intuitivo únicamente por la percepción interna, es el encargado de que éstas no se desperdigen.

Una vez aclarada la idea de yo, Scheler se propone trascender esa noción ya que *“a pesar de la importancia de lo dicho, no hemos adelantado ni un paso para el conocimiento de la personalidad. Porque el concepto de “persona” no puede lograrse desde ninguno de los conceptos y hechos fundamentales hallados hasta aquí...”*⁴⁷. Entonces se cuestiona sobre cuál puede ser el ejecutor unitario que le corresponde a la esencia de una realización de actos de clases, formas y direcciones tan esencialmente distintos. En un primer momento la respuesta parece ser el yo ya que éste se da en todas y cada una de las vivencias, pero al comprobar que el yo también puede ser objeto, es rechazado como fundamento de la unidad realizadora de actos y ve necesario un abandono del yo.

Y es que la distinción radical en el actuar humano no se produce entre el sujeto (yo) y el objeto, como pensaba Kant, sino que la distinción es entre el acto y el objeto. Un acto nunca puede convertirse en un objeto, ya que en su esencia está precisamente ser vividos en su realización y ser dados en la reflexión. Por lo tanto, nunca puede darse un acto en cualquier forma de la percepción, sea esta interna o externa. Y ya que un acto no puede ser objetivado, tampoco podrá serlo su principio unificador y realizador, por lo que se debe tratar de un puro sujeto.

Cada acto es consciente, cuando es realizado, de que es portado por alguien que los unifica y que, mediante esa ejecución, el portador adquiere conciencia de sí mismo. A este principio portador es al que Scheler llama propiamente persona: *“la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa”*⁴⁸. La tesis de

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 509-510.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 513.

Scheler es que en cualquier acto se da la totalidad de la persona, que varía en cada acto sin que se agote en cada uno o cambie con el tiempo como si fuese una cosa. La persona realiza su existencia en el vivenciar de sus posibles vivencias, aunque no se la puede aprehender en las vivencias vivenciadas ya que no es las vivencias sino el vivenciar mismo. La persona viviendo en cada uno de sus actos, impregna a todos de su peculiaridad.

Esta pertenencia al mundo de los actos, y no al mundo de los objetos, va a ser lo más característico de la persona, “*la persona es actualidad continuada*”⁴⁹, pero no se queda en sus actos sino que rebasa la direccionalidad objetivante particular que caracteriza a cada uno de sus actos. Aquí Scheler también se aparta del concepto husserliano de conciencia afirmando: “*Hay una conciencia por así decir supra aprehensiva de los objetos, que solo secundariamente se secciona en los modos de la conciencia, en el percibir, recordar o esperar, y que da a todos nuestros actos y funciones la unidad originaria del apuntar a*”⁵⁰.

Así pues, se llega a la persona, fenomenológicamente, a partir de las esencias de los actos, al reparar en que estas esencias necesitan de la persona para su plena realización y desarrollo. Mandrioni ha resumido esta idea en breves líneas de la siguiente manera: “*Operada la reducción fenomenológica sobre el abigarrado contenido del mundo externo e interno, con todos sus contenidos y funciones, sólo queda como residuo de la suspensión fenomenológica la esencia de los actos. Además, debido a la esencial referencia de los actos entre sí (proferir, amar, etc.) simultáneamente queda como residuo la esencia del ejecutor de los mismos, a saber, la*

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 150.

⁵⁰ Scheler, M.: *Teoría de los tres hechos*, en: *Obras I*, Francke, Berna, 1957, p. 471.

*persona...*⁵¹. Y al ser, para Scheler, la persona inseparable de sus actos, estos participan de la misma consciencia supraobjetiva que caracteriza al agente personal: por ello, el acto no es enteramente transparente ni siquiera para su realizador.

En la práctica esta diferencia entre el yo y la persona se advierte en que mientras que al yo le corresponden las funciones vitales orgánicas, puesto que estas no necesitan de un agente que las vivencie distinto de ellas, a la persona le corresponden los actos, porque es capaz de darles sentido, aunque incorpore en ellos funciones vitales del yo. Estas conexiones de sentido ponen en relación las esencias intencionales remitiéndolas a un portador personal idéntico que escapa al nivel de las funciones biológicas de un yo. Así, un acto se diferencia de una función en que es independiente del cuerpo, tiene una específica y peculiar temporalidad y posee una índole puramente intencional.

Los dos últimos rasgos de los actos completarían más, si cabe, el concepto de persona scheleriano, ya que la persona está y ejecuta sus actos dentro del tiempo, pero no vive en el interior del tiempo. El siguiente rasgo nos pone frente al carácter activo de la persona, que es la que ejecuta los actos, mientras que las funciones se auto-ejecutan, y frente al espíritu o esfera íntegra de los actos, llamando así a todo lo que es intencional, y dejando fuera, por esta concepción estricta de la intencionalidad, a las funciones. Así: *“La persona es ser sobreconsciente en la realización de sus actos. Nunca es objeto, de la misma forma que lo es el yo”*⁵².

Las conexiones de sentido, referidas anteriormente, se ven unificadas, según Scheler, en el agustiniano *ordo amoris* que consiste en una *“entidad valorativa, de suyo intemporal, bajo la forma de personalidad”*⁵³. Es el factor individualizador de cada

⁵¹ Mandrioni, H. D.: *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Buenos Aires, 1965, p. 112.

⁵² Scheler, M.: *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2004, p. 151.

⁵³ Scheler, M.: *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996, p. 36.

persona que permite conocerla de un modo descriptivo a la vez que, podemos medir su adecuación con sus expresiones y comportamientos personales. Éste poso individualizador, formado por los valores morales, nos daría un conocimiento de la persona por la dirección afectiva que imprimen los valores en su actuación, y no sólo eso sino que reconoceríamos en los otros una esencia individual valorativa. El personalismo fenomenológico aboca, así, a una ética personalista, que ve en la persona el valor de los valores.

Dentro de la corriente fenomenológica también he de destacar las aportaciones de la filósofa Edith Stein⁵⁴, ya que, aunque perteneciente al Círculo Fenomenológico de Munich y Gotinga junto con Husserl y Scheler, para desarrollar su concepto de persona ya no tiene que negar al yo al considerar que ambos cumplen una función distinta, reunidos en un sí mismo⁵⁵ común a ambos. Accede a la persona no desde la analogía del ser, sino desde el yo como foco de irradiación de las vivencias, en la medida en que el yo se ve sobrepasado tan pronto como topa en su interior con unas opacidades que le remiten a su ser previvencial, anterior a los actos de conciencia y a la posterior formación de sus habitualidades.

Edith Stein integra este nuevo concepto del sí mismo, de la mismidad, dentro de la concepción dinámica de la persona, salvando así la separación scheleriana entre el yo y la persona, ya que el yo dispondría de un espacio de movilidad gracias al sí mismo a la vez que la persona encontraría, por el sí mismo, su consistencia. El sí mismo aparece, por tanto, como un motivo fenomenológico, frente a Husserl que consideraba al yo una trascendencia en la inmanencia no evidente. El yo acompaña, como algo idéntico, a las

⁵⁴ El concepto de persona en E. Stein ha sido tratado profundamente por Ferrer, U.: “Noción de persona en Edith Stein”, en: *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, nº 5 (2007), pp. 34-43.

⁵⁵ Sobre las implicaciones del concepto de “sí mismo” ver: Ferrer, U.: “*sí mismo*”, en: Moreno Villa, M. (Dir): *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Editorial San Pablo, Madrid, 1997, pp. 1099-1104.

vivencias en curso pero no está el mismo en fluencia, es trascendente a las vivencias pero no puede ser delimitado por ellas como un contenido propio. La duración de las vivencias depende y se articulan en la duración-permanencia del yo. Esta bivalencia de la duración del yo es la que nos va a permitir transitar al sí mismo del que habla Edith Stein.

El sí mismo, de este modo, es la materia que debe ser conformada por el yo, pero esta materia no le es ajena sino que es como un resto de opacidad interior que el yo va sucesivamente esclareciendo: *“El hombre recibe su acuñación íntegramente por medio de la vida actual de su yo; es materia para la conformación efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el sí mismo, que puede y debe ser conformado por el yo”*⁵⁶. El yo va formando, dando forma, el sí mismo por la experiencia, las afecciones, las voluntades, etc. Descuella del sí mismo a modo de una punta de iceberg, agrupando en torno a él sus zonas oscuras, es decir, lo que llamamos mis potencias, mis hábitos, mi cuerpo, etc., pero no en sentido posesivo sino de tenencia.

Al igual que el iceberg tiene sólo una pequeña parte de él abierta a la percepción, tampoco el sí mismo se agota en el yo consciente. Pero la percepción del exterior y la del sí mismo son diferentes, mientras que la percepción del exterior varía según las diferentes posiciones o coordenadas, la percepción del sí mismo se funda en una unidad, un núcleo interior o alma, que se despliega irreversible y coordinadamente en el yo, el sí mismo y el cuerpo: *“La unidad de la persona es unidad en expansión, que va conformando a la conciencia de sí, en la que se ex-pone el yo, al conjunto disposicional de su sí mismo, que denominamos ethos o carácter, y al cuerpo, que la persona convierte en expresión e instrumento suyo”*⁵⁷.

⁵⁶ Stein, E.: *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998, p.149.

⁵⁷ Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, p. 63.

La persona humana es, por tanto, esa realidad unitaria que se expone en la autoconciencia del sí mismo. Yo, alma y cuerpo son los tres círculos concéntricos del sí mismo. El cuerpo y el alma son la irradiación escalonada a partir de la vivencia que cada yo tiene de su sí mismo. Si bien el yo es un punto movedizo y voluminoso en el espacio del alma, tiene su lugar propio en el centro de ella, y de este centro del alma es de donde proceden las decisiones últimas y desde donde se percibe la voz de la conciencia. Esta unidad del yo se expresa a través de las facultades del alma y se prolonga sobre el cuerpo, sin por ello difuminarse.

Es en el acto de la empatía donde se capta este triple nivel del hombre singular partiendo de su presencia en uno mismo. La empatía no es una función del yo psicofísico ni tampoco un acto del yo puro, sino que se trata de un acto espiritual por el cual la persona conoce, simultáneamente, el movimiento corporal orgánico, las capacidades psíquicas y la singularidad del yo personal ajenos como caracterizadores conjuntos de alguien en concreto. El yo es el sí mismo presente a la conciencia, pero con un conocimiento meramente habitual, no actual ni perfecto, debido a su inserción en la temporalidad: *“El yo es siempre actual, siempre vivo, presente y real. Por otro lado, toda la corriente de experiencia le pertenece: todo lo que está “detrás de él” y “delante de él”, donde ha estado vivo o donde estará vivo. Precisamente llamamos a esa totalidad “su vida”. Y esta totalidad en cuanto totalidad no es actual. Sólo lo que está vivo en cada “ahora” es realidad presente. La vitalidad del yo no abarca, por tanto, todo lo que es suyo; está siempre vivo en la medida en que es, pero su vitalidad no es la del acto puro que abarca su ser entero; es temporal y avanza de un momento a otro”*⁵⁸. Precisamente esta temporalidad y potencialidad del yo, y sus distintos niveles, hace que la persona no sea transparente para sí misma, ni para las otras personas.

El alma por su parte es el marco constante y exigido en la construcción del yo, fundamentando la personalización al convertirse en el portador de las vivencias y ser el

⁵⁸ Stein, E.: *Ser finito y ser eterno*, F.C.E., México, 1996, p. 50.

poseedor de unas propiedades psíquicas características. Su densidad no proviene exclusivamente de las sedimentaciones acumuladas en la vida de la conciencia, al modo del yo habitual husserliano, sino de las experiencias nuevas de sí misma. Así el lado subjetivo no está vacío, es como si se fuera llenando por los actos que realiza, sino que posee una ipseidad tal que recibe los actos sin dejar de ser él antes y después de sus vivencias conscientes.

Y el cuerpo, como medio de expresión es la zona más periférica, limita a la persona con el mundo exterior. Asocia a los otros dos círculos, el alma y el sí mismo, desde una coordinación anterior a cualquier control, e incluso a su objetivación previa como cuerpo propio. El alma no se expresa a través del cuerpo sin contar con el yo consciente ya que éste siempre puede detener la exteriorización psíquica o acuñar gestos anímicamente vacíos. El cuerpo propio nos es dado en los actos de percepción externa, incluso lo más oculto puede ser palpado. Pero existe una gran diferencia con respecto al conocimiento de los objetos ya que el cuerpo no lo puedo ver en la distancia, por lo que su conocimiento se completa con las sensaciones propias del cuerpo. Y no necesitamos identificar el cuerpo percibido con el cuerpo que percibe como siendo el mismo haciendo una síntesis identificativa sin más, pues ya previamente se identifican. El cuerpo es, por tanto, una prolongación del yo.

*“Hemos concebido a la persona, en cuanto yo que se extiende al cuerpo y al alma y que penetra con su conocimiento y domina con su voluntad, como el portado erigido por detrás y por encima del conjunto psicocorpóreo o como la forma de plenitud que lo une todo...La persona no podría vivir como yo puro. Vive de la plenitud de su esencia, que resplandece en la vida despierta, sin que jamás pueda ser del todo esclarecida o dominada. Lleva esta plenitud y es llevada igualmente por ella como por su fondo oscuro.”*⁵⁹. De este modo, la concepción steiniana sobre la persona va más allá de su tratamiento fenomenológico hasta encontrar su subsistencia ontológica, aunque

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 391-392

sin abandonar por ello la fenomenología de la que toma la peculiaridad y singularidad irreductible de cada persona patente en la conciencia de ser un yo.

Es la unidad del sí mismo lo que identifica a la persona en su unicidad. Así se manifiesta en el autodomínio, no objetivable, en tanto que a través de él la persona se atribuye sus actos a partir de la conciencia puntiforme del yo. El sí mismo es el paso del yo consciente a la persona voluminosa, con planos y dimensiones. Por consiguiente, la persona humana no sólo es el portador de su propia vida, sino también la hipóstasis o soporte de su esencia como hombre. Son dos aproximaciones a la persona, la fenomenológica y la ontológica, desde distintos ángulos pero convergentes, ya que, vida y esencia no coinciden en ella, lo cual da la posibilidad de que no todos sus actos sean efectuados por el yo consciente.

Ocurre que así como bajo el primer punto de vista Stein llegaba desde el yo consciente al núcleo personal, no abarcado por este, ahora cierra el círculo en el sentido opuesto, llegando desde la noción ontológica de hipóstasis al yo consciente, en la medida en que la singularidad no le viene a la persona de su ser sustancia, sino de su ser consciente de sí, de su yo.

CAPÍTULO II

DEL CONOCIMIENTO OPERATIVO AL CONOCIMIENTO HABITUAL: EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL COMO ACCESO A LA PERSONA

Introducir en un concepto la riqueza que la persona es y manifiesta, y a la vez que ese concepto revele tal riqueza, es, como hemos visto, una tarea difícil que a lo largo de la historia de la filosofía se ha intentado. Unas veces los conceptos con los que se quería definir esta realidad no hacían sino oscurecerla más, otras veces dicha realidad se ha abandonado o relegado a un segundo plano filosófico. Es en este punto donde nos encontramos con el pensamiento de Leonardo Polo, un pensador que aúna lo mejor de la filosofía clásica, no quedándose anclado en ella sino ampliándola en aquello que era posible, y un atrevido diálogo con la filosofía moderna y contemporánea para corregirla.

Es en esa doble vía donde Polo va a fundamentar su pensamiento. Parte de Aristóteles para apoyar los principios fundamentales de su Teoría del Conocimiento, pero creo que será la distinción real entre ser y esencia, planteada por Tomás de Aquino, y la intuición de las consecuencias que el desarrollo de esa distinción tendría en el conocimiento de la persona, el pilar fundamental sobre el cual gira su reflexión filosófica. A esto hay que unir, como decíamos, su intención de subsanar los errores de la filosofía moderna y contemporánea que se habían enrocado en el sujeto, el yo o el objeto. Si el yo pensado no piensa, entonces debemos establecer una distinción entre el ser y el pensar. El yo pensado no es, por tanto, el yo que piensa, y si hay un yo que piensa el darse cuenta de ese ser que piensa, debe tener un sujeto que lo sustente apareciendo así el ser personal, puesto que *operari sequitur esse*.

Para llegar a este tipo de conocimiento, al que denomina habitual, Polo propone una de sus principales y novedosas intuiciones filosóficas que se constituye en su método: el abandono del límite mental que supone el conocimiento operativo u objetivo. Con este método se llega, en sus cuatro dimensiones, a la revelación del ser personal y de la esencia de la persona a través de los hábitos. Como iremos descubriendo, la persona es acto de ser, lo cual no supone que no pueda perfeccionarse. La perfección, ser más persona, le vendrá esencialmente por la adquisición de los hábitos.

Podemos denominar pensamiento a aquella dimensión cognoscitiva por la cual conocemos objetos pensados en tanto que pensados. Es decir, el pensamiento es la operación cognoscitiva por la cual nuestra inteligencia se conmensura con los objetos de la realidad. Pero no todo conocimiento es objetivo, también conozco que conozco, pienso y a la vez me doy cuenta de que estoy pensando, y ese darse cuenta es un tipo de conocimiento distinto, al que denominamos hábito cognoscitivo. El hábito, por tanto, posibilita el acceso a otro tipo de conocimiento y, al no tratarse de una operación, no es de la facultad, aunque la posibilite, sino que debemos situarlo en el acto de ser personal.

Este planteamiento tiene otro punto de apoyo en la axiomática⁶⁰ de Polo. Tema que no va a ser objeto de reflexión en este estudio, aunque sí veremos reflejado en algunos puntos del desarrollo de este segundo epígrafe. Sirva mencionar que para Polo todos los axiomas referidos a la teoría del conocimiento son aplicables al conocimiento objetivo (A-H), pero no así si nos referimos al conocimiento habitual, al que son de aplicación el A-B-C. Como el conocimiento habitual no es objetivo, los axiomas referidos al objeto no pueden aplicársele y tampoco los referidos a las operaciones de la

⁶⁰ Esquemáticamente referiremos los axiomas de la teoría del conocimiento recogidos por Polo: A: El conocimiento es acto; B: La distinción entre objetos y operaciones es jerárquica; C: Las operaciones son insustituibles; D: La inteligencia es operativamente infinita; E: No hay objeto sin operación; F: El objeto es intencional; G: El objeto es formal si es precedido en el órgano por una especie impresa o retenida; y H: La inteligencia crece por los hábitos. Cfr., Sellés, J. F.: “La extensión de la «axiomática» según Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº2 (2000), pp. 73-111.

inteligencia, pues los hábitos no son operaciones de esta, sino actos del ser personal y, en concreto, del intelecto agente.

La revelación de la persona, de su ser y de su esencia, a través de la facultad cognoscitiva humana, mediante la aplicación del método del abandono del límite mental, puede considerarse la vía para continuar la reflexión sobre la persona humana. Este será principalmente el objetivo de nuestro segundo epígrafe, vamos a detenernos, pues, en el nivel operacional previo al conocimiento habitual.

2.1 EL CONOCIMIENTO OPERATIVO INTENCIONAL

Que el hombre conoce es una verdad que aparece ante nosotros indubitable. Todos los seres vivos, al menos los superiores, tenemos la capacidad de sentir, pero los seres humanos, además, tenemos la capacidad de pensar o razonar, lo cual implica el conocer. Aristóteles mismo utilizó esta capacidad distintiva, con respecto al resto de seres vivos, para caracterizar y definir al hombre como “*animal racional*” o “*animal que tiene razón*”⁶¹. Tomás de Aquino también introduce esta distinción, yendo incluso más allá al distinguir varios modos de conocer en el hombre, así dice: “*Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender, ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa*

⁶¹ Leonardo Polo afirma que: “*se puede probar con los textos de Aristóteles que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el tener (sea razón o cualquier otra cosa)*”. Cfr., Polo, L.: “Tener y dar”, en: *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, pp. 201-230. Aristóteles lo expresó en alguno de sus textos en este sentido: “*Se admite que hay tres cosas por las que los hombres se hacen buenos y virtuosos, y esas tres cosas son la naturaleza, el hábito y la razón. (...) Los otros animales viven primordialmente por acción de la naturaleza, si bien algunos en un grado muy pequeño, son también llevados por los hábitos; el hombre, en cambio, vive también por acción de la razón, ya que es el único entre los animales que posee razón*”, *Política*, VII, 12, 1332-b.

material...”⁶². Existen, por tanto, siguiendo al Aquinate, diferentes modos de conocimiento en el hombre, de los cuales el primario o elemental es el conocimiento operativo intencional y del que quedan fuera, como mínimo, el conocimiento de las propias operaciones, el conocimiento de sí mismo y el de los primeros principios.

Toda investigación ordenada y metódica exige partir de lo más genérico a lo menos universal; es así que lo más genérico en el hombre es lo que le acerca a su condición de animal, de donde proceden las potencias sensitivas, luego teniendo en cuenta la consideración de que el conocimiento es jerárquico (Axioma B), por estas debemos de empezar. Pero como la jerarquía no solo se da en el conocimiento sino también intrínsecamente entre las diferentes y diversas potencias, pide igualmente el orden y el método que de entre estas comencemos por las potencias sensitivas, no solo porque, según el orden natural, las sensitivas activan a las intelectivas, sino porque estas no pueden obrar sin la cooperación de aquellas.

Podemos afirmar que el aquí llamado conocimiento operativo intencional es el que, para la práctica totalidad de la historia de la filosofía, se conoce como conocimiento objetivo o también llamado vulgarmente conocimiento normal. Podemos notar el carácter operativo de nuestro conocimiento precisamente porque es nuestro y porque ese carácter tiene lugar desde nosotros. Esto hace a nuestro conocimiento ser accesible de una determinada manera, desde la teoría de operaciones cognoscitivas y de objetos, pero sobre todo desde la teoría de las operaciones. Así planteado, el conocimiento humano se advierte justamente como activo o, al menos, como operativo. El conocimiento humano, por tanto, se constata en cuanto que se ejerce.

⁶² “*Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei*”, Tomás de Aquino: *Summa Theológica* I, q. 87 a. 3. Todos los textos de Tomás de Aquino, de aquí en adelante, estarán tomados de: <http://www.corpusthomicum.org>

El hombre no es un ser aislado, por el contrario, su vida y su actividad están en relación continua con otros seres y consigo mismo, el hombre co-existe con la realidad. En virtud de esta co-existencia, recibe, en primer lugar, de los objetos externos que le rodean una serie de impresiones y modificaciones. Impresiones y modificaciones tanto más vivas cuanto más delicados sean sus órganos naturales. Pero la acción que el exterior ejerce sobre el sujeto humano no puede ser idéntica a la que se ejerce sobre un sujeto meramente material, es decir, no se puede inducir en él una forma sin que su actividad intervenga de algún modo, luego dicha acción del objeto solo sirve como medio para activar la facultad y posibilitar que el entendimiento opere. Y como quiera que toda operación del entendimiento se realiza mediante alguna de sus potencias, toda inmutación ejercida sobre él por algún sujeto sensible excita y determina la operación de alguna de las potencias sensitivas cognoscitivas. Que las potencias son diversas se reconoce por los diferentes actos que resultan de ellas y que son propios de cada una de ellas, no pudiendo ninguna desempeñar el papel de la otra.

Hemos hablado de jerarquía entre las diferentes potencias, pero también podemos hablar de dependencia entre ellas. Es clara la dependencia de las potencias superiores respecto de las inferiores, no lo es tanto la afirmación clásica general de que unas nazcan de otras. La primera distinción entre las potencias se establece entre aquellas que son intelectivas y aquellas que son sensitivas, quedarían fuera de este estudio las vegetativas, a las que se denomina funciones más propiamente que potencias, por no incidir de manera directa en el entendimiento humano. A estas potencias, intelectivas y sensitivas, que de un modo más correcto deberíamos denominar grupos de potencias, les corresponden respectivamente un grupo de facultades. Así, en las sensitivas distinguimos entre cognoscitivas sensibles y apetitivas sensibles y, del mismo modo, en las intelectuales distinguimos entre entendimiento y voluntad. Centraremos el estudio en estas últimas facultades intelectivas, ya que nos servirán para llegar al conocimiento habitual, y en la facultad cognoscitiva sensible puesto que nos ayudará a desentrañar y delimitar el conocimiento operativo intencional.

Previamente al estudio de la facultad cognoscitiva sensible, convendría explicar la diferencia existente entre potencias y facultades para que no se diera un salto desde

las potencias a las facultades. Además, esta distinción cobra un gran interés debido a que Polo va a fundamentar su teoría del conocimiento en la posibilidad de axiomatizar, como hemos referido, las operaciones de las potencias, cosa que no ve factible en el caso de las facultades cognoscitivas, ya que tal y como él mismo afirma “*la formulación axiomática de la facultad en su pluralidad es muy difícil*”⁶³. Más adelante, Polo va a realizar una definición de facultad como “*principio potencial de operaciones. Hay principios potenciales orgánicos de operaciones cognoscitivas*”⁶⁴, por lo que, en cierto sentido, el acto de la facultad es su operación. Toda facultad dice relación a su acto propio, por lo que no puede ser definida sino según y conforme el modo en el que aparece el acto, y es así como el acto proviene inmediatamente de la facultad respectiva por medio de él ejercida y actuada.

Si de lo anterior advertimos que Polo realiza una equiparación entre facultad y potencia de operaciones, en otro texto equipara facultad y sobrante formal⁶⁵: “*La noción de facultad indica lo que hay de potencial en el conocimiento; es decir, la facultad significa potencia. Si se trata de una facultad orgánica la potencia tiene que ser compatible con la realidad actual del órgano. (...) la forma natural del órgano no se reduce a informarlo y que la facultad es, propiamente, lo que se ha llamado sobrante formal. Si la forma natural se limitara a informar, es decir, si el órgano fuese solamente un compuesto hilemórfico actual no cabría potencia formal y, por lo tanto, tampoco facultad. Desde el punto de vista de la filosofía, para sentar la noción de*

⁶³ Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 22. Para Polo un axioma, apoyándose en Aristóteles, es una verdad con necesidad intrínseca y cuyo contrario es falso.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 166.

⁶⁵ La noción de “sobrante formal” se especifica más adelante a la hora de hablar de los sentidos cognoscitivos externos.

facultad cognoscitiva orgánica es imprescindible una potencialidad formal, un sobrante formal respecto del compuesto”⁶⁶.

Volviendo a la cuestión planteada sobre el nacimiento de las facultades, hay que tener en cuenta que las facultades nacen de la naturaleza humana y que sin el sujeto que las realiza serían impensables e imposibles: “(...) *no hay que olvidar una de las tesis centrales de Aristóteles, según la cual en términos absolutos la potencia no es anterior al acto. Por consiguiente, en su propio orden la potencia cognoscitiva orgánica es imposible sin el carácter óntico del cuerpo*”⁶⁷. De tal modo que si bien el acto proviene de la facultad respectiva, esta nace de un sujeto viviente unitario y activo. Por esto, para distinguir el diferente modo como las facultades y la naturaleza concurren a la acción, decimos que las primeras son principio próximo e inmediato del acto, y el sujeto, provisto de una naturaleza, principio mediato y remoto.

Toda facultad está orientada, por tanto, a la realización del acto, por lo que es necesario aceptar que la potencia está determinada por el acto al que se ordena. Ciertamente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las facultades sea establecida en razón de la variedad de los actos, que a su vez se establece debido a la distinción de objetos. Pues toda acción responde, bien a una potencia activa, o a una pasiva. El objeto, con respecto al acto de la potencia pasiva, es como principio y causa motora. Por ejemplo, el color, en cuanto que mueve a la facultad de la vista, es principio de visión. El objeto, con respecto al acto de la potencia activa, es como término y fin: así, el objeto de la facultad del desarrollo corpóreo es la adquisición del tamaño perfecto, fin o término del crecimiento. Por tanto, la acción se especifica tanto por su principio como por su fin o término. De modo que es necesario afirmar que las facultades se diversifican por los actos y los objetos.

⁶⁶ Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 18.

⁶⁷ *Ibíd.*

Sin embargo, hay que tener presente que lo accidental no diversifica la especie, por ejemplo, el color es un accidente, mas las especies no se diversifican por la diferencia del color, sino por la que propiamente le corresponde a la especie. Así pues, no toda diversidad de objetos constituye diferencia en las potencias del alma, sino solamente la diversidad en aquello a lo que la facultad está ordenada por naturaleza. Y como los sentidos están ordenados por naturaleza a la cualidad pasible, que, a su vez, está dividida en color, sonido y similares, por eso mismo, la facultad sensitiva del color, esto es, la vista, es distinta de la del sonido, el oído. Pero a una cualidad pasible, el color, por ejemplo, accidentalmente puede añadirse el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra. Sin embargo, las facultades del alma no se distinguen por dichas diferencias.

La facultad cognoscitiva sensible se subdivide en: sentidos externos y sentidos internos. Los sentidos externos son los responsables de la aprehensión del objeto externo, causa de la inmutación producida en el órgano por la acción del propio objeto. Inmutación que es llamada *especie impresa*⁶⁸ por los clásicos, y, más cercano a nuestros

⁶⁸ La inmutación que la facultad sensible recibe de la realidad física externa la recibe sobre el órgano, que a causa de esta inmutación sufre una alteración, es lo conocido como “especie impresa” o doble del objeto. Esta especie impresa es formal, es una forma informante que hace que el órgano inmute a la facultad. El órgano es pasivo, recibe la afección. Y es pasivo porque es material. Pero no hay que confundir dicha especie impresa con el objeto conocido ni con el acto de conocer que forma al objeto. El objeto conocido es lo que conoce la facultad por medio de la especie impresa (objeto formal quo). El objeto formal quo no es pasivo, ya que es pura semejanza intencional respecto de lo real, y es lo que inmuta a la facultad con la especie impresa. El objeto es conocido pero no así la especie impresa, que se comporta como meramente intencional respecto de la realidad física que es su causa. La especie impresa no da a conocer toda la realidad física que inmuta el órgano; si así fuera, sería idéntica al objeto conocido y entonces no conoceríamos.

días, es llamada por Zubiri *impresión*⁶⁹. Los sentidos internos, por su parte, perciben esa inmutación causada en el órgano por la acción del objeto externo. Es decir: con los sentidos externos percibimos el agente externo que modifica a nuestro organismo; con los sentidos internos percibimos el cómo nuestro organismo ha sido modificado.

Aunque los sentidos externos e internos se diferencien por su objeto respectivo, bien hay que tener en cuenta que son complementarios. La clasificación clásica distingue cinco sentidos externos: tacto (que es más bien un complejo de sentidos), gusto, olfato, oído y vista. En los internos distingue: sensorio común, memoria, imaginación y cogitativa. Siguiendo metódicamente la división de menos a más, vamos a ocuparnos en primer lugar de los sentidos externos y después de los internos.

2.1.1 Los sentidos cognoscitivos externos

En primer lugar, y como es fácilmente constatable, los sentidos cognoscitivos externos, y con ellos sus correspondientes potencias sensitivas, están localizados en un órgano material; pues como quiera que la sensibilidad ha de ser excitada y movida por la acción de un objeto externo corpóreo, claro es que nada material podría inmutar al sentido si en este no existiera en un órgano corpóreo también. Para tal cometido, el órgano corpóreo particular de cada sentido debe de encontrarse en su natural estado, sano y no afectado de accidental incapacidad, ya que ha de servir de instrumento a la potencia sensitiva correspondiente.

⁶⁹ “Impresión” significa para Zubiri “afección”. El objeto afecta físicamente a los sentidos, a diferencia de la inteligencia que Aristóteles caracteriza como “inafectada” e “impasible”. Pero para Zubiri la “afección” no agota la esencia de la “impresión”, ya que esta solo nos presencionaliza aquello que nos afecta. Por este momento de alteridad en afección, las impresiones no son meras afecciones subjetivas y lo sensible aparece como un dato para la intelección de lo real.

La razón, aparte de clásica, es obvia, pues debe darse entre el agente y el paciente algún tipo de asimilación cuando se realice el acto⁷⁰. Ahora bien, los sentidos no sólo se distinguen por corresponder a un determinado órgano, pues es posible encontrar varios sentidos o facultades en un mismo órgano, con lo cual considerados todos serían indiscernibles. Esto nos lleva a afirmar que: *“los órganos son para los sentidos y no al revés; y también que los sentidos son más, entendiendo por “más” superiores a los órganos (...) Los sentidos se diferencian por sus actos, y estos por sus objetos”*⁷¹.

Siendo el objeto propio de cada facultad lo que la determina y distingue, debemos comenzar el examen de la sensibilidad externa investigando cuál sea su objeto propio. Pero aquí utilizamos la palabra objeto, como afirma L. Polo, en un sentido preciso: *“Muchas veces se habla de objeto como cosa, pero objeto significa estrictamente lo conocido en tanto que conocido, cuando se conoce operativamente”*⁷². El objeto no es la realidad, el objeto es intencional, remitente, no semejante, por lo que no es aquello que se siente sino aquello por lo que se siente. Es forma desligada de la realidad material. De naturaleza inmaterial, no es por tanto algo físico sino que su naturaleza es intencional, y por ello parcial, lo cual nos lleva a afirmar que no puede derivar de la realidad física sino del conocimiento. Se da una simultaneidad entre el objeto físico y el objeto de los sentidos externos, así el objeto es objeto al sentirlo el

⁷⁰ Si los objetos materiales obrasen inmediatamente sobre sentidos desprovistos de órganos corpóreos, esa asimilación sería imposible; porque si los objetos materiales han de obrar conforme a su naturaleza propia, no pueden sino producir una inmutación material; y como este tipo de inmutación no cabe en la naturaleza de los sentidos, que es inmaterial, resulta una falta de completa unidad de acción entre el sujeto que siente y el objeto material sentido.

⁷¹ Sellés, J. F.: *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1997, p. 30. Versión autorizada por el autor en: www.filosofaperu.wordpress.com

⁷² Polo, L.: *Nominalismo, realismo e idealismo*, (4ª Ed.), Eunsa, Pamplona, 2001, p. 174.

acto de sentir, no antes. Conocer es conocer algo. Ese algo que conocen los sentidos externos es el objeto, o dicho de modo más preciso: los sentidos externos conocen algo de los objetos (objetos aquí en el sentido de cosas), algo de realidad, pero no la realidad. Apoyándonos en Zubiri diríamos que ese algo de realidad son datos que sirven como “*primaria vía de acceso a la realidad*”⁷³.

Entendemos por sensibilidad externa los cinco sentidos con que aprehendemos los objetos externos. En efecto, al objeto sensible externo lo percibimos, o en cuanto está dotado de color (vista), o de sonido (oído), o de olor (olfato), o de sabor (gusto), o de resistencia (tacto). De modo que cada sentido percibe en el objeto sensible una cualidad, y cada uno se emplea en descubrir en el objeto sensible externo la cualidad sensible que está destinado a percibir en él.

Una cuestión nos asalta en este punto, ¿están realmente las cualidades en los cuerpos, o son meras modificaciones subjetivas? Locke⁷⁴ y Descartes⁷⁵ respondieron distinguiendo entre cualidades primarias y cualidades secundarias, o también entre objetivas y subjetivas respectivamente, lo que llevo a la filosofía moderna a deducir que los cuerpos realmente solo tienen propiedades como la extensión y la figura (cualidades primarias), propiedades en principio innegables, ya que existe una cierta correspondencia entre estas cualidades de los objetos y las ideas que suscitan en la mente. Tales cualidades, totalmente cuantitativas, “*son totalmente inseparables de un cuerpo, sea cual fuere el estado en el que se encuentre, y de tal naturaleza que las conserva de manera constante en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda experimentar*”⁷⁶. Mientras que, el calor, el sabor, etc., (cualidades secundarias)

⁷³ Zubiri, X.: “*Notas sobre la inteligencia humana*”, en: *Asclepio*, nº 18-19 (1966-67), p. 343.

⁷⁴ Locke, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 2005.

⁷⁵ Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, Libresa, Col. Anthropos, 1967, p.136.

⁷⁶Locke, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 113.

“no son nada en los objetos mismos”⁷⁷ sino propiedades subjetivas: modificaciones internas, potencias, que acompañan al acto de nuestra sensación. Por otro lado, se puede responder a dicha cuestión afirmando, sin más, que dichas cualidades están realmente en los cuerpos, y que realmente la hierba es verde, la miel es dulce y el mármol es frío, lo cual parece repugnaría a los versados en metafísica. Dos respuestas, por tanto, dispares, pero que por distinto camino se acercan a la cuestión de la realidad de las cualidades sensibles. Veamos⁷⁸.

Consideradas en acto, las cualidades secundarias (dulce, color, etc.) no están sino en el sujeto que siente, pues, así consideradas, implican una modificación de la sensación, ya que la sensación de suyo no es ni amarga ni dulce, ni fría ni cálida, sino que estas cualidades la acompañan en cuanto se muestran en el órgano por cuyo medio se realiza la sensación. Y es así que los cuerpos, en el acto de la sensación, son el término sentido, no ya el principio que siente; luego por esta parte tienen razón quienes argumentan la no realidad objetiva de las cualidades secundarias.

Pero, si bien las cualidades secundarias consideradas en acto son modificaciones del sujeto sensitivo, no podrían ser sentidas si en los cuerpos no hubiese aptitud para suscitar esa sensación, de aquí que cuanto menos deben estar en potencia en los mismos cuerpos. Admitimos pues, con Aristóteles, que si bien las cualidades secundarias no están en acto en los cuerpos, al menos deben de estar como aptitudes y disposiciones efectivas. Aunque pensemos que una cosa posee actualmente una cualidad, por ejemplo el ser salada, una cosa no es salada en acto sino que potencialmente tiene una aptitud real de suscitar esa sensación.

Ante la dificultad de distinguir estas cualidades en cuanto acto o en cuanto potencia, algunos caen en el error de pensar que esas cualidades no se encuentran en

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ Cfr., Llano, A.: *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 210 ss.

potencia en los cuerpos sólo porque no están en acto, y otros igualmente yerran al pensar que las cualidades se encuentran realmente del primer modo en los cuerpos, cuando están del segundo modo, es decir, en potencia. Nuestros sentidos realmente perciben la realidad de los cuerpos, negar esta percepción y su objetividad, es caer en el idealismo o en el escepticismo. Ciertamente la vista no ve el objeto salvo porque el objeto tiene un color; el oído oye porque el objeto tiene sonido; etc.

J. F. Sellés indica una serie de componentes necesarios de la sensación, que nos sirve a manera de resumen para fijar lo anteriormente dicho: *“En el sentir hay que diferenciar, por consiguiente, estos componentes: a) La realidad externa física que inmuta (...). b) El medio real por medio del cual lo afecta (...). c) El soporte orgánico de la facultad, potencia o sentido que es afectado (el ojo, por ejemplo). d) La facultad sensitiva entera, que no es sólo material, orgánica, sino que posee un sobrante formal⁷⁹ (ej.: la facultad de la vista no se reduce al ojo, sino que da para más: precisamente para ver). e) Lo que los clásicos llamaban especie impresa (...). f) El objeto sentido, que no es la realidad física, ni la especie impresa sino el conocimiento intencional de ella, es decir, lo conocido de ella por el sentido (ej.: los colores). g) El acto de sentir, que conoce lo real según el objeto”*.⁸⁰

⁷⁹ Nota introducida por mí. Para la idea de sobrante formal: Cfr., Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, pp. 176-181; y Tomo II, pp. 18-40. La noción de sobrante formal, apuntada ya por Santo Tomás, es importante a la hora de distinguir entre las facultades orgánicas y las inorgánicas. Para las primeras el sobrante formal es clave, las segundas son puro sobrante formal. La forma, en sentido clásico, no se agota en configurar la materia. La forma "que sobra" de ese configurar la materia es principio de actividades, de operaciones ligadas a la materia organizada, a los órganos. El ser personal potencia, refuerza o añade un plus de potencialidad, que le permite ser sujeto de actividades no ligadas directamente a un órgano. Pues bien, Polo llama "sobrante formal" a la forma natural del órgano, pues no se reduce a informarlo. Las facultades propias del hombre están en un sobrante formal no sometido a condiciones materiales.

⁸⁰ Sellés, J. F.: *Curso breve de teoría del conocimiento*, p. 30.

Una vez explicitado el objeto de los sentidos externos, veamos ahora una sucinta explicación de cada uno de ellos. En esta exposición se mantiene una de las líneas expositivas de la teoría del conocimiento poliana, como es la jerarquía en el conocimiento. Dicha jerarquía cognoscitiva, se basa en la separación: más se conoce cuanto más separadamente se conoce, también es aplicable a los sentidos externos, pudiendo así distinguir entre sentidos externos inferiores y sentidos externos superiores. Clasificándolos jerárquicamente de menor a mayor, en orden a su cognoscibilidad, los podríamos explicitar así:

2.1.1.1 Los sentidos externos inferiores

a) El sentido del tacto: Es el sentido más bajo. Se trata de una cualidad múltiple, cuyos sensibles son lo caliente y frío, lo duro y lo blando, lo rugoso y lo liso, y lo húmedo y lo seco, distribuidos fisiológicamente en varios receptores, internos y externos, a lo largo de todo el cuerpo, que es su órgano propio. Es el sentido que menos distancia debe tener con el cuerpo exterior puesto que, al no tener medio por el cual percibir, el mismo órgano es el medio y por ello debe conocer por contacto o en distancias cortas. Es el sentido más básico y necesario, pero a la vez el menos cognoscitivo.

b) El sentido del gusto: Su soporte orgánico es la lengua. Es más cognoscitivo que el tacto pues puede conocer sensibles que el tacto no puede, los sabores. Al igual que el tacto conoce por contacto, utilizando su mismo soporte orgánico, la lengua, aunque necesita de un medio húmedo (salivación) para poder actuar.

c) El sentido del olfato: Las terminaciones nerviosas de la nariz parecen ser su soporte orgánico, las cuales están más desarrolladas en algunos animales. Es el encargado de percibir los olores, utilizando como medios los gases y los líquidos. Aunque parece tener cierta relación con el gusto, este sentido conoce a distancia, por lo que vence en cierta medida al espacio, lo cual le da una mayor capacidad cognoscitiva al poder percibir sensibles lejanos, mientras que tacto y gusto se concentran en lo más próximo.

2.1.1.2 Los sentidos externos superiores

a) **El sentido del oído:** Desarrollado también más en algunos animales que en los humanos, su soporte orgánico es el oído y el medio que utiliza son los gases y líquidos. Con este sentido percibimos los sonidos, por lo que es más cognoscitivo que los anteriores ya que vence todavía más el espacio, la distancia, diferencia matices, etc. Es un sentido extremadamente importante porque con él percibimos la voz.

b) **El sentido de la vista:** Su soporte orgánico es el ojo. También algunos animales lo tienen más desarrollado. Como medio utiliza los gases y los líquidos, y su objeto propio son los colores. Es el más alto y más cognoscitivo de los sentidos externos por vencer al espacio y al tiempo, y por ser el que más aspectos percibe de la realidad. Para actuar y percibir necesita de la luz.

Existen, a su vez, varias realidades sensibles que pueden ser percibidas por varios sentidos externos, a estas realidades se les conoce con el nombre de sensibles comunes y son: el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño. Y aunque estos sensibles comunes puedan percibirse por varios sentidos, unos perciben mejor que otros, lo cual da noticia de su jerarquía, de que unos son más cognoscitivos que otros. Supuesto que toda potencia sensitiva tiene que existir en un órgano, claro está que ninguna es capaz de advertir su propia sensación por especie alguna de reflexión sobre sí misma, luego toda potencia sensitiva es irreflexiva. Existe, por tanto, algo que los sentidos externos no conocen, empezando por sus propios actos, lo que nos permite hablar de los sentidos internos.

2.1.2 Los sentidos cognoscitivos internos

Dado que a toda potencia la determina su acto y a este su objeto, claro está que para conocer una facultad, no basta conocer su objeto, sino que es preciso conocer también sus actos y su modo de obrar. Y más necesario es este segundo conocimiento, porque si bien la potencia manifiesta una relación esencial a su objeto propio, este al fin

es extrínseco a ella; mientras que el acto le es intrínseco, ya que es el que la actúa y perfecciona.

La sensación es un acto inmanente que se realiza y termina en el sujeto sensitivo, puesto que este, en el acto de sentir/conocer, no sale fuera de sí. Platón va a dar pie a la tesis por la cual se piensa que la intuición no implica la actividad de conocer, sino que, en la intuición, toda la actividad le corresponde a lo intuitivo, que es lo que se hace presente mientras que el acto de conocer es pasivo. En este sentido, Polo describe dos acepciones del concepto *intuición*, una que considera correcta y otra incorrecta: “*Si por intuición se entiende el conocimiento inmediato, no discursivo, como el de un color, es decir, de algo cuyo aparecer no exige mediación (...) puede decirse que, cuando vemos, cuando tocamos, o cuando concebimos, intuimos. Este sentido de la intuición es correcto. Pero si por intuición se entiende que la actividad y el protagonismo del conocimiento corre a cargo de lo conocido, hay que excluirlo: sin acto de conocer no se conoce nada y eso quiere decir que no hay nada conocido...*”⁸¹.

Por otra parte, so pena de admitir el absurdo de que se dé sensación sin término sentido, es necesario admitir que la sensación supone la intuición, en el primer sentido poliano, de los cuerpos que están fuera del sujeto sensitivo. ¿Cómo se comunican objeto y sujeto? Dos son las posibilidades. La primera de ellas admitiría una comunicación del objeto al sujeto tal y como es físicamente el primero, lo cual parece absurdo pues el sujeto, en el acto de sentir el objeto, lo debería de absorber física y realmente. La segunda posibilidad, más plausible, plantearía la necesidad de que sujeto y objeto se comuniquen por medio de algo que haga las veces de objeto físicamente real y tal que sea ese algo o especie sensible lo que inmute a los sentidos.

Esta especie sensible es, por tanto, el medio, y no el fin u objeto, por el que se lleva a cabo la sensación. Dicha especie, como ya hemos visto, informa a la potencia

⁸¹ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, p. 53.

sensitiva, pero ella misma no puede ser objeto de la sensación, pues no puede sostenerse que sea forma constitutiva de una acción aquello mismo sobre lo que la acción versa. Ninguna potencia sensitiva es capaz de advertir su sensación por especie alguna de reflexión sobre sí misma, siendo por ello irreflexivas. Los sentidos externos no se refieren a sí mismos, el ver no se ve, precisamente por contar con soporte orgánico, que es lo que impide la autorreferencia, porque la materia no es autorreferente.

La posición contraria de Locke⁸², que afirma que los sentidos no perciben más que las imágenes de los objetos sensibles, dará como resultado la aparición de dos errores en este sentido: por un lado, el idealismo empirista y, por otro, el escepticismo. El primero asevera que los cuerpos no son sino simples imágenes y meras modificaciones de nuestro entendimiento, sin realidad intrínseca alguna; el segundo, que no hay motivo racional alguno para afirmar la existencia real de los cuerpos.

El error parte de la consideración de que entre objeto sensible, especie impresa o especie sensible media una vinculación concomitante, cuando lo que realmente vincula es la causalidad pura. De hecho, la impresión orgánica es efecto de la acción del objeto sensible sobre los órganos corpóreos; de aquí que entre la misma impresión y la sensación haya una relación idéntica a la que, en el acto de la sensación, media entre el sentido y el objeto sensible. Si la sensación no es única y exclusivamente efecto de la actividad del objeto sensible sobre el sentido, también debe mediar vínculo, de causalidad, entre la sensación y la impresión, término de la acción del objeto sensible. Así es el vínculo de conexión y causalidad que media entre la impresión y la sensación: esta no puede explicarse sin aquella, y supuesta aquella, es necesaria la existencia de esta. Por eso tan absurdo es concebir sensación sin impresión, como pensar que los sentidos pueden ponerse en ejercicio sin que a ello los determine la acción del objeto sensible.

⁸² Cfr., Locke, J: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pp. 633-642.

Si con los sentidos externos adquirimos un tipo de conocimiento, por el cual conocemos algo de la realidad, el conocimiento humano no se queda ahí, sino que ahora entran en juego los sentidos cognoscitivos internos, jerárquicamente más cognoscitivos que los anteriores, que clásica y tradicionalmente se han denominado: sensorio común, imaginación, memoria y cogitativa.

Son, como afirma J. F. Sellés⁸³, facultades con base orgánica que permiten tener conocimiento de aquello que se oculta a los sentidos externos. Ahora bien, la base orgánica de los sentidos internos más altos es diferente a la base orgánica de los sentidos externos, ya que mientras el órgano de los sentidos externos tiene limitaciones (se oyen sonidos de una determinada frecuencia mientras que otros no, el ojo soporta una cierta cantidad de luz, etc.), el órgano de los sentidos internos, aun siendo igualmente material, tiene limitaciones pero puede crecer y hacer crecer la facultad asociada cuanto más conocimiento se adquiera. Oír podemos oír hasta cierto límite, pero imaginar podemos imaginar cada vez más si queremos.

El sensorio común capta los actos propios de nuestros sentidos externos, la memoria retiene los objetos sensibles conocidos por la sensibilidad externa, la imaginación reobjetiviza esos objetos y es capaz de transformarlos, y la cogitativa se encarga de valorarlos. Veamos cada uno de estos sentidos internos más profundamente, sabiendo que también su disposición en este texto se debe a su jerarquía cognoscitiva, empezando de menor a mayor.

a) El sensorio común: Cuatro son las opiniones filosóficas acerca de esta facultad cognoscitiva. Según los Estoicos, el caso de Diógenes Laercio, y Neoplatónicos, sentir la sensación, conocer el acto de la sensibilidad, es una operación que el entendimiento realiza sin mediación de potencia alguna. La sensación se realiza

⁸³ Cfr., Sellés, J. F.: *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 264-269; *Curso breve de teoría del conocimiento*, pp. 36-40.

forzosamente partiendo de las potencias sensitivas pero, una vez realizada, el entendimiento tiene sensación inmediata. Doctrina errónea pues postula un salto de una a otra orilla, de lo material a lo inmaterial, sin contar con ningún puente. Otra opinión es la que afirma que uno e idéntico es el acto con que nuestros sentidos sienten y tienen el sentimiento de su propia sensación, es decir, que el acto sensitivo es único. Ciertamente parece imposible admitir esta opinión ya que es difícil que una operación pueda tener simultáneamente como intención dos aspectos tan diferentes como la sensación y el sentimiento. Esta opinión errónea, conocida como sensualismo⁸⁴, viene de confundir sensación y sentimiento. Además, con esta identificación entre el acto de la sensación y el sentimiento de ella, tampoco sería explicable este sentimiento; porque si hemos dicho que cada sentido siente de un modo determinado, ninguno podría tener como objeto propio más que las determinadas sensaciones para las que cada cual es principio, es decir, que un sentido no tendrá el sentimiento de lo que pasa en otro, lo cual conllevaría la inexistencia de un sentimiento único de todas las sensaciones de los sentidos.

Esta segunda opinión es generadora de otras dos, lo que nos hace completar las cuatro, en cuanto a la consideración diferente de la facultad unitiva de las sensaciones. Unos la entendieron como principio intelectual, otros como una facultad cognoscitiva de naturaleza sensitiva, no intelectual. La sensación, pues, aparece como un hecho complejo que resulta de la intrínseca unión y conexión de una cosa inmaterial (acto) con otra material (inmutación orgánica). Esta segunda opinión, aunque denostada por algunos filósofos modernos que o no la han entendido bien o no han profundizado en ella, es la que sin embargo nos parece más acertada para explicar este sentido cognoscitivo interno. Veamos.

⁸⁴ El sensualismo es una doctrina filosófica que defiende que todos los fenómenos psíquicos superiores tienen su origen último en los sentidos. Gnoseológicamente es una forma de empirismo, aunque más radical puesto que para el empirismo el conocimiento no se reduce solo a la percepción sensible, mientras que para el sensualismo la percepción sensible es el único modo de conocimiento. Entre los autores que han defendido esta opinión destacamos a Epicuro, Hobbes, Condillac, Feuerbach, etc.

El sensorio común, también conocido como percepción o conciencia sensible, es la facultad que capta o siente los actos propios de los sentidos externos, es decir, por esta facultad conocemos que oímos, que vemos, que olemos, que tocamos, etc. Tiene soporte orgánico, ya que la localizamos en parte del sistema nervioso del cerebro. No debe confundirse con el sentido común, que es un uso de la razón práctica.

Como objeto tiene a los actos sensitivos de los sentidos externos y, aunque los percibe todos, en común, no los considera como uno solo sino que los distingue, lo que da idea de su jerarquía sobre estos. El sensorio común percibe lo que tienen en común pero, como cada uno de los actos de los sentidos forma objetos sensibles diferentes, capta o siente que cada acto es diferente, por lo que el objeto también ha de serlo. La experiencia y observación demuestran esto con total claridad. Cuando veo un palacio, gusto un pedazo de azúcar y oigo un trozo de canción, siento o percibo sensiblemente estas tres sensaciones de una manera simple y simultánea, pero a la vez siento que son sensaciones distintas o diferentes. En cada uno de los tres sentidos externos solo hay una sensación que le es propia y peculiar, y sin embargo, yo siento a la vez las tres sensaciones, y las siento como distintas a pesar de su simultaneidad o coexistencia. He aquí la función propia del sensorio común. Santo Tomás resume en estas pocas palabras lo que llevamos expuesto de este sentido externo: “*Praeter quinque sensus externos, qui cognoscunt propria sensibilia, datur etiam alius sensus internus, qui dicitur sensus communis, qui discernit sensibilia quorumcumque sensuum ad invicem, et ad quem referuntur, sicut ad communem terminum omnes apprehensiones (perceptiones vel sensaciones) sensuum*”⁸⁵.

J. F. Sellés afirma en este sentido que el objeto propio del sensorio común es la diferencia, “*es imposible conocer objetos distintos como distintos por los propios sentido externos. El sensorio común vence ese límite, pues conoce la diferencia entre cualidades distintas a la vez (...). La aludida diferencia (que no la noción de diferencia,*

⁸⁵ Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.

*que es racional) es el llamado sensible por accidente, es decir, lo que no capta como propio ningún sentido externo. Esa diferencia no es ningún objeto (ningún color, ningún sonido, ningún movimiento, etc.), pues lo que capta directamente no son objetos sino la distinción de actos. Un acto no es un objeto y no se conoce a modo de objeto*⁸⁶. Si el sensorio común no conoce objetos sino actos, la cuestión que se plantea es ¿qué inmuta entonces al sensorio común?, ¿cuál es su especie impresa? Al ser los actos algo inmaterial, no físico, ni orgánico, la respuesta, como el mismo autor apunta, sólo puede ser: ninguna.

Dicha respuesta nos plantea otros interrogantes: si esto sucede ya a este nivel cognoscitivo, ¿qué no sucederá en la inteligencia?, ¿no es lógico, entonces, que ella también sea capaz de captar actos y no sólo objetos e ideas? Se nos abren entonces las puertas a la irrupción de los hábitos intelectuales, a la vez que se cierran para la consideración materialista del conocimiento.

Que los actos no sean físicos o materiales no significa que no sean reales, puesto que somos más conscientes de ellos que de los propios objetos que captan los sentidos externos. Pero no los memoriza, sino que conoce los actos cuando estos se dan, lo cual la convierten en una facultad inferior a los demás sentidos internos a la vez que descubre su dependencia de un sustrato orgánico.

El sensorio común aparece pues como el puente que une los sentidos externos con los sentidos internos. De los primeros es su soporte, su principio y su fin gnoseológico; para los segundos, es su causa, su canal de abastecimiento, no pudiendo ejercer sus actos propios los superiores si no conoce el sensorio común, aunque natural y cognoscitivamente los otros (imaginación, memoria y cogitativa) sean superiores a él.

⁸⁶ J. F. Sellés: *Curso breve de teoría del conocimiento*, pp. 36-37

b) La imaginación o fantasía: Dados ya como un hecho que sentimos los objetos sensibles exteriores y el sentimiento de esas sensaciones, también se nos presenta como un hecho cierto que aun después de pasada la impresión externa y habiendo desaparecido el objeto sensible que la suscitó, el entendimiento es capaz de representarse el mismo objeto aunque no lo tenga delante. Esta facultad especial es, la que llaman los filósofos, imaginación o fantasía. Dos observaciones haremos respecto de ella, una respecto a su objeto propio y otra respecto a las leyes que regulan su actividad. Antes veamos algunos aspectos más generales.

Imaginación deriva de imágenes, etimológicamente viene de “facere imagines”, “imagineum confectio”, y es que esta facultad nos permite formar imágenes o asociar imágenes, remitentes o no a objetos físicos, estén estos presentes o no lo estén. Aunque también tiene soporte orgánico, pues se localiza en el cerebro, sin embargo, es superior cognoscitivamente al sensorio común. A diferencia de este, su soporte orgánico no está totalmente constituido, de tal forma que la imaginación puede crecer biológicamente durante más tiempo que su órgano. E igual que el sensorio común, carece de especie impresa o realidad que inmude al órgano, por lo que su objeto son objetos previamente formados a los cuales esta facultad retiene.

Al tratar del objeto propio de la imaginación o fantasía, debemos de decir que este es la imagen, pero no la imagen como objeto de la vista (objeto-vista), sino lo imaginado (objeto-imagen). Para entender esto es necesario refutar algunas opiniones filosóficas que, en conjunto, afirman que son objeto de la imaginación o fantasía, no sólo las cosas sensibles que aprehendemos con los sentidos externos, sino también las operaciones intelectivas. De manera que, como por ejemplo piensa Kant, la imaginación o fantasía debe representar también percepciones, juicios, raciocinios, actos volitivos, etc. Pero semejante teoría parece absurda si tenemos en cuenta que no puede ninguna potencia tener como objeto un objeto diverso por su naturaleza del que la potencia misma aprehende cuando ejerce sus actos. Pues bien, si el objeto que la experiencia nos presenta como término de la imaginación o de la fantasía es corpóreo y material, porque, en efecto, a los objetos materiales nos los imaginamos dotados de cantidad y de proporción, siendo imposible imaginarlos de otro modo, accidentes que solo se dan en

lo corpóreo, la conclusión es que el término imaginado no puede ser sino material o relacionado con algo material⁸⁷.

Todo hecho singular y sensible relacionado con nuestra conciencia, cae por consiguiente bajo el dominio de la imaginación. Y si los actos intelectivos y volitivos son inmatrimales, no pueden por ello ser objeto de la imaginación o la fantasía. Característico, por tanto, de la imaginación es la reobjetivación. Forma o asocia nuevas imágenes pero sin intención de tiempo, las presencializa, mejoradas, regladas y proporcionadas. Hay que rechazar de plano aquí la teoría representacionista. Teoría que ha caracterizado a la epistemología desde Escoto y Ockam, pasando por Descartes, Leibniz, y especialmente desde Locke y Hume, hasta el mismísimo Kant y Hegel, constituyendo un dogma indiscutible para la filosofía moderna, y que afirma que solo conocemos de la realidad la copia, representación o trasunto que de ella se nos ofrece en el entendimiento a través de nuestras representaciones sensibles e intelectuales, siéndonos la realidad en sí inaccesible.

Tales representaciones internas de la imaginación serán verdaderas cuando haya en la realidad externa un fenómeno u objeto material que se corresponda con ellas⁸⁸. Esta teoría desconoce por completo la intencionalidad del objeto conocido, y es que

⁸⁷ La experiencia interna nos revela y demuestra suficientemente que existe en nosotros esta facultad, toda vez que podemos representarnos y como percibir de nuevo los objetos sensibles que alguna vez hemos percibido con alguno de los sentidos, aunque no se hallen presentes, y también los fenómenos internos, como el dolor o la alegría, relacionados con objetos sensibles y experimentados en tal circunstancia u ocasión.

⁸⁸ Con la insalvable dificultad de que tal concepción toscamente adecuacionista de la verdad nunca podrá ser validada, porque para ello sería necesario tener un acceso extra-representativo a la realidad externa, acceso que se postula imposible, o bien lograr que una segunda representación nos asegure que la primera y la realidad exterior coinciden, lo cual aboca a un proceso al infinito o a un círculo vicioso, como Frege demostró a finales del siglo XIX y comienzos del XX, con la parcial anticipación de Brentano y la también parcial adhesión a este anti-representacionismo por parte de Husserl.

conocemos según el objeto, no al objeto, pero esto no significa que no conozcamos la realidad tal como es en sí puesto que el objeto es intencional, pura remitencia a lo real. No se conoce solo una representación del objeto sino que se conoce la realidad.

En cuanto a la forma de actuación de la imaginación o fantasía, hay decir que dicha facultad solo actúa tras la acción de los sentidos. Imaginar algo solo puede suceder después de que ese algo haya sido aprehendido por los sentidos y convertido en imagen. Y en esto entra en juego la jerarquía cognoscitiva de los sentidos externos, ya que son más fáciles de imaginar aquellos objetos materiales que son percibidos por los sentidos externos superiores y, más difícil, aunque posible, aquellos percibidos por los inferiores⁸⁹. Es más fácil imaginar el color de una rosa, que su olor, o su tacto.

La experiencia psicológica nos enseña que la imaginación en el hombre abraza dos funciones importantes: representar simplemente las cosas sentidas anteriormente, es decir, reproducir y percibir de nuevo los objetos o fenómenos sensibles por medio de sus especies o representaciones sensibles, y, en segundo lugar, formar representaciones de nuevos objetos sensibles, es decir, combinar las representaciones o especies antes

^{89c}*Est autem alia ratio, quia visus plures differentias rerum demonstrat; quia sensibilia corpora praecipue per visum et tactum cognoscere videmur, et adhuc magis per visum. Cuius ratio ex hoc sumi potest: quod alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt, et non in ipso consistunt: sicut sonus est a corpore sensibili, ut ab eo fluens et non in eo manens: et similiter fumalis evaporatio cum qua et ex qua odor diffunditur. Visus autem et tactus percipiunt illa accidentia quae rebus ipsis immanent, sicut color et calidum et frigidum. Unde iudicium tactus et visus extenditur ad res ipsas, iudicium autem auditus et odoratus ad ea quae a rebus ipsis procedunt, non ad res ipsas. Et inde est quod figura et magnitudo et huiusmodi, quibus ipsa res sensibilis disponitur, magis percipitur visu et tactu, quam aliis sensibus. Et adhuc amplius magis visu quam tactu, tum propter hoc quod visus habet maiorem efficaciam ad cognoscendum, ut dictum est, tum propter hoc, quod quantitas et ea quae ad ipsam sequuntur, quae videntur esse sensibilia communia, proximius se habent ad obiectum visus quam ad obiectum tactus. Quod ex hoc patet, quod obiectum visus omne corpus habens aliquam quantitatem aliquo modo consequitur, non autem obiectum tactus".* Tomás de Aquino: *Metafísica*, lib. I, lect. I, 8.

recibidas, modificándolas en diferentes sentidos y de modos varios, hasta representar objetos o cuerpos sin realidad objetiva. Por razón de la primera función, conviene a esta facultad, en rigor, el nombre de imaginación con el cual es designada generalmente, y por razón de la segunda función le conviene más bien el nombre de fantasía, porque es una aparición o reaparición de las especies o imágenes de los objetos. Sin embargo, se suelen usar indistintamente estos dos nombres.

Pero de aquí no se infiere, como piensan algunos filósofos modernos⁹⁰, que la imaginación y la fantasía sean dos facultades distintas; pues lo que constituiría su distinción sería una distinción formal de sus objetos respectivos, y el objeto de la imaginación no es formalmente distinto del de la fantasía.

Uno de los errores más trascendentales, y al mismo tiempo más generalizados también en la filosofía moderna, es la identificación de la imaginación con el entendimiento, o sea su clasificación entre las facultades intelectuales. Apenas hay filósofo en la modernidad que, al tratar de la imaginación, no la enumere y clasifique en términos más o menos explícitos entre las facultades intelectuales, confundiendo lastimosamente el orden sensible con el orden intelectual, y abriendo la puerta, tal vez de una manera inconsciente, a las teorías sensualistas. La denominación de facultad intelectual debe reservarse al entendimiento y a la voluntad, si no se quiere borrar la distinción esencial y primitiva entre las facultades de conocimiento que competen a los animales y las especiales o propias del hombre como ser racional. Por otra parte, las ideas pertenecen al entendimiento y no a la imaginación, sobre todo cuanto se trata de ideas existentes en la inteligencia. Las ideas que existen en la inteligencia solo pueden ser combinadas por esta inteligencia o razón, y no por la imaginación, cuya fuerza de combinación solo puede aplicarse a las especies o representaciones sensibles y singulares, que constituyen su objeto. Tampoco la imaginación actúa bajo los

⁹⁰ Cfr., Wolf, C.: *Psicología empírica*, part. I, c. 4, Hildesheim, Olms, 1968, §. 144, 188.

dictámenes de la voluntad, ya que, al no formar por su actividad hábitos, puede actuar al margen de la voluntad.

c) La memoria sensible: Es un sentido interno más cognoscitivo que la imaginación. Si la imaginación o fantasía se limita a reproducir un objeto que ya antes conoce total o parcialmente, no implicando esto su reconocimiento, la memoria es aquella facultad por cuyo medio se verifica la reproducción de un objeto junto con el reconocimiento de haberlo conocido antes. Esta facultad añade, pues, a la imaginación la intención de pasado, no entendiéndose esto como que el objeto recordado por la memoria haya existido pero no exista ya en el acto en el que se lo recuerda, sino como que al reproducirse dicho conocimiento en la memoria sensible, lo sea bajo la connotación del tiempo pasado en el que fue adquirido, es decir, que reconozca dicho conocimiento como conocimiento antiguo adquirido en un tiempo pasado.

Memoria sensible e imaginación se diferencian, por tanto, en que sus actos respectivos no son mutuamente reducibles, recordar en una e imaginar en la otra. Ni sus objetos tampoco, pues si para la imaginación su objeto era la imagen, para la memoria sensible su objeto es el recuerdo de asuntos sensibles y particulares, lo cual indica que son facultades distintas. Pero al igual que el sensorio común y la imaginación el soporte orgánico de la memoria se sitúa también en el cerebro.

Aunque sus objetos son los recuerdos, la memoria sensible no conoce el pasado en tanto que pasado, sino que lo conoce en presente al presenciarlo. Por ello es una facultad sensitiva: por el mero hecho de reproducir la memoria las imágenes bajo la condición de pasadas, necesita reproducir, junto con la imagen, el tiempo pasado en el que los sentidos externos la adquirieron; pero si sólo reproduce bajo la condición de tiempo pasado en general, ejerce su acto imperfectamente, de tal modo que tal acto no sirve de norma para señalar su objeto propio. Reproducir determinadamente el tiempo pasado es reproducir tal o cual tiempo, y el tiempo pasado así reproducido no puede ser objeto del entendimiento, ya que el entendimiento prescinde del tiempo en su acto de conocer; luego por su propia naturaleza el objeto de la memoria no puede ser aprehendido sino por una facultad sensitiva.

Ninguno de los sentidos internos es afectado por el tiempo en lo referente a sus actos y objetos, cosa contraria a la que sucede con su soporte orgánico, al que sí le afectan el tiempo y el movimiento (un objeto que es percibido poco tiempo o que pasa ante nosotros rápidamente es más difícil de imaginar y recordar posteriormente). También en esta facultad influye la jerarquía cognoscitiva de los sentidos externos, siendo más fácil de recordar lo visto que lo oído o lo olido. Es una facultad selectiva en su actuar, no recogiendo la totalidad de los aspectos de la realidad que llegan a ella por los sentidos externos, sino que, para no colapsarse con diferentes tonalidades, texturas, tonos, etc., selecciona aquello que mejor servirá posteriormente al pensamiento.

Cuando hablamos de memoria hay que distinguir entre memoria sensible y memoria intelectual. A la primera es a la que nos referimos en este apartado, como una facultad de los sentidos cognoscitivos internos que se ocupa de conocer que un objeto que nos representamos por la imaginación ya había sido conocido antes, en el pasado. Mientras que la memoria intelectual tiene otro objeto distinto, luego es una facultad o potencia distinta, como es recordar pensamientos de la razón o asuntos que se han querido por la voluntad. Ocupan a la primera objetos sensibles y particulares, mientras que a la segunda objetos inmateriales y universales.

d) La cogitativa: La cogitativa es una facultad, superior a la imaginación, con soporte orgánico, se sitúa en la corteza cerebral, y que añade a esta la proyección de futuro, es decir, la posibilidad de realizar proyectos. Por ello, su objeto propio son las intenciones concretas futuras, y en el sentido de que realiza una valoración de estas intenciones es en el que se le puede llamar estimativa⁹¹.

⁹¹ Como esta facultad también está presente en los animales, para realizar una diferenciación entre el hombre y los animales, los medievales llamaron estimativa a esta facultad para referirla a los animales. La estimativa animal también realiza una valoración de la realidad, el león valora previamente el esfuerzo necesario para cazar a su presa y si ese esfuerzo es compensado, pero no en sí sino solo para sí, es decir, como término de una de sus pasiones o instintos.

Esta facultad no solo percibe lo útil, nocivo, contrario en los objetos singulares, sino que discierne estos objetos por medio de una comparación imperfecta y como espontánea, pero relativa y circunscrita siempre a objetos sensibles singulares.

La cogitativa valora lo percibido por los sentidos externos y lo retenido por la imaginación y la memoria. Tras esta valoración, o juicio particular⁹², lleva a cabo una elección, dependiendo de si esa valoración o estimación es positiva o negativa, que le sirve de fundamento para la elaboración de proyectos futuros concretos. Y como el futuro es, para el hombre, mucho más relevante ontológicamente que el pasado, esta facultad es superior cognoscitivamente a la imaginación y a la memoria. Por ser superior, utiliza a la imaginación valiéndose de sus objetivaciones para que posteriormente la razón las utilice en la formación de abstractos. Es por ello que podemos afirmar que cumple una función clave en la activación del entendimiento y que, sin su mediación, este no podría conocer. Pero también utiliza a la memoria ya que, para la elaboración de intenciones futuras, necesita de la comparación entre objetos presentes y pasados.

Aparte de su relación con el entendimiento, la cogitativa también guarda relación con la voluntad, pues si dicha facultad realiza una valoración del bien, y la razón que se apoya en ella para conocerlo es la denominada razón práctica, también se servirá de ella la voluntad, ya que, si una, la cogitativa, conoce el bien real físico concreto, la voluntad tiene por objeto el bien real en sí. Como la voluntad se sirve de la cogitativa por ser potencia superior, esta se doblega al poder de la voluntad.

⁹² Este acto propio de la estimativa, no solo es juicio instintivo, sino además singular y concreto objetivamente, lo cual basta para establecer y manifestar la distancia que separa este juicio, del juicio como acto del entendimiento o de la razón; toda vez que este no solo es un juicio racional y no instintivo como aquel, sino que puede ser universal y abstracto objetivamente. Los antiguos Escolásticos le daban algunas veces el nombre de razón particular, “ratio particularis” o también el de cogitativa. Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Theologicae*, I, q. 78, a. 4.

Tras llevar a cabo este repaso a las operaciones cognitivas tanto de los sentidos externos como de los sentidos internos, nos damos cuenta de que este tipo de conocimiento, operativo u objetivo, no nos proporciona un conocimiento de la realidad en sí pues aparece como parcial. Los sentidos externos nos proporcionan una serie de datos, un *algo*, parciales de la realidad: colores, sabores, sonidos, olores, tacto, pero en modo alguno la realidad tal cual es. Los sentidos internos, de la misma manera, también son parciales y nos proporcionan lo particular y propio de cada uno de los sentidos: percepciones, imágenes, recuerdos, valores, pero tampoco la realidad tal cual. Ni siquiera podemos pensar en la conjunción de ambos conocimientos y de lo que proporcionan como forma de conocer la realidad, ya que existe una dependencia y una jerarquía entre ambos. El conocimiento operativo u objetivo es, por lo tanto, limitado y tras él todavía sigue existiendo más realidad en una mosca que todo el conocimiento objetivo que tengamos o podamos tener de ella.

2.2 LA INTENCIONALIDAD EN EL CONOCIMIENTO

¿Por qué el conocimiento operativo u objetivo es limitado? La respuesta a esta pregunta se encuentra en otra de las características de este tipo de conocimiento, el conocimiento operativo es parcial y limitado porque es “intencional”⁹³. La noción no es nueva para la filosofía aunque sí que en los últimos tiempos se ha recuperado para ella. Que el conocimiento operativo es intencional vendría a significar que la actividad de este conocimiento remite a un objeto, por el cual el hombre puede conocer algo de la realidad que le rodea. No debe de confundirse con la noción de intención referida a la voluntad, sino que en teoría del conocimiento se refiere más a remitencia, a que el conocimiento remite a algo, lo cual caracteriza también su limitación.

⁹³ Del latín *in-tendere*, tender hacia.

El término intencionalidad necesita de unas precisiones de entrada⁹⁴, porque ha tenido diferentes significados a lo largo de la historia de la filosofía y tiene además varias acepciones en el lenguaje contemporáneo. El adjetivo intencional, al cual está asociado el término en cuestión, tiene comúnmente tres diferentes acepciones:

1. Pertenciente o relativo a la intención.
2. Deliberado, hecho a sabiendas.
3. (Fil.) Dícese de los actos referidos a un objeto y de los objetos en cuanto son término de esa referencia.

Por lo que se refiere en cambio a otro término conectado con el anterior, intención, su definición es la siguiente: Determinación de la voluntad en orden a un fin.

Dos son, por tanto, los principales significados de intencionalidad. Uno, exclusivo del ámbito filosófico, expresa la relación entre la mente humana y los objetos de la realidad, y el otro se refiere al uso que se hace de la voluntad en la acción humana libre y responsable. Un breve repaso histórico, sobre su tratamiento filosófico, puede hacernos entender mejor esta noción, dado que es difícil expresar adecuadamente el contenido gnoseológico que encierra el concepto.

Como decía, se trata de una noción antigua, pues ya aparece en la filosofía griega, pero el uso que del concepto se hacía se acerca más a la intencionalidad de la voluntad. Aristóteles cifraba tal intencionalidad en el alma cuando considera que el alma es de algún modo, intencionalmente podríamos decir, todas las cosas⁹⁵. Tomás de

⁹⁴ Ver: “Intencional” e “Intención” en: *Diccionario de la lengua española*, XXI Ed., Real Academia Española, Madrid 1992, p. 1177.

⁹⁵ Cfr., Aristóteles: *De anima*, II, 8, 431b-432a.

Aquino⁹⁶ se acerca bastante a la noción tal y como la vamos a utilizar en este estudio. La intencionalidad aparece como el elemento clave en la teoría del conocimiento tomista, aunque no hace un tratamiento sistemático de ella, entendiéndola como la manera en que las formas en el conocimiento se identifican con, o remiten a, la forma presente en la sustancia que el hombre conoce. Así entiende la intencionalidad como: “*el carácter peculiar de la posesión cognoscitiva de una forma, por la que el sujeto que conoce se asemeja a lo conocido, entendiendo "asemejarse" en el sentido aristotélico fuerte de hacerse uno con lo conocido.*”⁹⁷

2.2.1 Noción tomista de intencionalidad

La noción tomista de intencionalidad se apoya en los filósofos árabes como Avicena y Averroes, que a su vez lo tomaron de Aristóteles. Aunque este último no usase este término en sus escritos, podemos encontrar textos en Tomás de Aquino que vinculan a ambos autores en lo tocante a esta noción, sobre todo cuando ambos comprenden el conocimiento como captación y posesión de formas y cuando se refieren al conocimiento como coactualidad entre el cognoscente y lo conocido. Hay que señalar, sin embargo, que son más abundantes en Tomás de Aquino las referencias a la intencionalidad de la voluntad que a la intencionalidad cognoscitiva, pero sus pocas alusiones a esta última son nada despreciables para su comprensión.

Tomás de Aquino introduce el término “ser intencional” para explicar cómo la forma de las cosas (dada su visión hilemórfica de la sustancia) está presente, es en la mente del hombre, de modo que esta remite a la realidad material de la cual la forma conocida se tomó. Así, el intelecto tiene, en cierta manera, la capacidad de convertirse

⁹⁶ Para una visión general de la noción de intencionalidad cognoscitiva en Tomás de Aquino, ver: Moya, P.: *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 105 (2000).

⁹⁷ Moya, P.: *La intencionalidad como elemento clave de la en la gnoseología del Aquinate*, p. 23.

en todas las cosas, pero no de manera real, sino intencional, pues posee la forma de lo que ha sido conocido: *“La diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce”*⁹⁸.

Considera diferente la intencionalidad según se refiera a las cosas materiales, lo sensible, que es individual y concreto, o las intelectuales, las ideas, que son universales. La acción natural o física tiene una dirección agente-paciente, mientras que el conocimiento no se rige por este mismo esquema, pues no hay propiamente en él una relación acción-pasión, sino una actualización por la que lo conocido es poseído por el cognoscente, existiendo cognoscitivamente en él. *“Al tratar del conocimiento sensible, se refiere Tomás de Aquino de un modo directo a la intencionalidad haciendo ver que es necesario que el que conoce reciba la forma de lo conocido. Para comprender adecuadamente esta recepción de la forma, hay que tener en cuenta que a veces la forma la recibe el paciente del mismo modo que está en el agente, es decir, la recibe de un modo material, por ejemplo, el aire padece por el fuego. Y otras veces, como en el caso del conocimiento ya sea sensible o intelectual, la forma se recibe en el paciente según un modo de ser distinto del que tiene en la cosa sensible, es decir, se recibe sin la materia.*

En estos casos, si seguimos el modelo agente-paciente de la causalidad natural, el paciente se asemeja al agente en cuanto a la forma y no en cuanto a la materia. Así, el sentido recibe la forma sin la materia. Dice entonces el Aquinate que la forma se halla de un modo diferente en el sentido y en la cosa sensible: “pues en la cosa sensible tiene una realidad natural, en el sentido, sin embargo, un ser intencional o espiritual”.

⁹⁸ *“Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente”*, Tomás de Aquino: *Summa Theologicae*, I, q. 14, a. 1.

*Y añade: “Y es que el sentido se asemeja a lo sensible en cuanto a la forma, pero no en cuanto a la disposición de la materia”*⁹⁹. Según esto, el Aquinate concibe el conocimiento, por tanto, como una posesión intencional de lo conocido y como remitencia a lo conocido. En el caso de la intencionalidad referida al conocimiento sensible está aparece como una limitación de dicho conocimiento, debida a la objetualización, mientras que referida al conocimiento intelectual, la intencionalidad es una perfección. Más adelante, al tratar el conocimiento intelectual, veremos esta divergencia.

2.2.2 La intencionalidad en la Filosofía Moderna

Hasta la llegada de la filosofía moderna con Descartes, que pone el conocimiento en el centro de la investigación filosófica, la intencionalidad se aceptaba implícitamente. Al cambiar el modo de concebir la aproximación del hombre, o bien, de la conciencia, al mundo, se diluye la intencionalidad. El “cogito” de Descartes es un pensamiento sin objeto, el “cogito” no necesita remitencia o intencionalidad alguna para ser postulado. En cambio, para Husserl la conciencia se conoce a sí misma simultáneamente con la percepción que esta tiene de lo conocido, y no de manera aislada o independiente de ese conocimiento¹⁰⁰. Berkeley, que profesa un idealismo parcial, niega la trascendencia del conocimiento sensible, pero acepta la capacidad de conocer objetos inmateriales, o corpóreos, por lo que aceptaría una especie de intencionalidad parcial.

Kant, partiendo de su idealismo trascendental, niega la posibilidad del conocimiento humano de las cosas. Lo conocido es causa de la percepción. “Lo que las cosas en sí mismas son es, según Kant, humanamente imperceptible, y no sólo en algún

⁹⁹ Moya, P.: *La intencionalidad como elemento clave de la gnoseología del Aquinate*, pp. 20-21.

¹⁰⁰ Cfr., Ferrer, U.: “Reducción e intencionalidad a partir de la Fenomenología”, en: *Anuario Filosófico*, nº 2 (1978), pp. 27-50.

aspecto, sino de un modo absoluto”¹⁰¹. Sin embargo, a la vez Kant daba un cierto sentido intencional a la realidad al calificarla de empírica y al considerarla esencialmente objetual. Pero esta aproximación intencional a la realidad no es tal, sino que se trata simplemente de algo inmanente.

Franz Brentano tomó la noción de intencionalidad de la filosofía medieval y la introdujo en el pensamiento moderno. En su obra *Psicología desde el punto de vista empírico* da al cogito cartesiano un contenido, o una referencia. Brentano, apoyándose en Aristóteles, define la intencionalidad como la propiedad distintiva de los fenómenos psíquicos frente a los fenómenos físicos: la propiedad lógica de referirse a un objeto. Dicha definición da pie a lo que se conoce como “Tesis de Brentano” y en la que se afirma que un hecho psíquico es irreducible a un hecho físico. En su libro escribe: “¿Es que acaso hay alguna determinación positiva que valga siempre para todos los fenómenos psíquicos? [...]. Los psicólogos antiguos señalaban la afinidad particular y la analogía que se establece entre todos los fenómenos psíquicos, de la cual no participan los fenómenos físicos [...]. Todo fenómeno psíquico se caracteriza por aquello que los escolásticos medievales llamaron la in-existencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros, con expresiones no del todo carentes de ambigüedad, definiremos como referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (que no significa una realidad), o como objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como objeto, aunque no siempre del mismo modo. En la presentación hay algo que es presentado; en el juicio algo viene aceptado o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el deseo, deseado, etc.”¹⁰²

La intencionalidad, por tanto, hace que conciencia y fenómeno tengan una relación recíproca y que se requieran necesariamente. La intencionalidad también dota

¹⁰¹ Cfr., Millán-Puelles, A.: *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 46.

¹⁰² Brentano, F.: *La Psicología desde el punto de vista empírico*, Traducción de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935, p. 81

de un nuevo significado a algunos fenómenos psíquicos tales como la representación, el juicio, etc., a la vez que sirve de criterio de distinción entre ellos, por ejemplo, su concepto de juicio se aleja del concepto de creencia de la filosofía de Hume.

2.2.3 La intencionalidad en la Filosofía Contemporánea

Ya en el s. XX, un discípulo de Brentano, Edmund Husserl, va a fundamentar su filosofía en la intencionalidad. Según Urbano Ferrer: *“Ha sido Husserl quien ha emprendido la tarea de describir, hasta en sus últimos pormenores, cada una de las modalidades de intención cognoscitiva”*¹⁰³. Si para Brentano la intencionalidad no pasaba de expresar formalmente el rasgo diferenciador entre lo psíquico y lo físico, sin aclarar su carácter sintético en relación con los objetos, para Husserl, dado que los actos de conciencia se especifican siempre por algún objeto, es lógico que la diversificación en estos lleve consigo la diversificación en las intenciones o actos que les corresponden.

Así, podemos hablar de diferentes modalidades de intencionalidad cognoscitiva: La primera y básica es la intencionalidad objetivante, se trata de aquella que simplemente hace presente un objeto. Consta de diferentes especies que resultan de la diferente intención de cada una de ellas: percepción, recuerdo, imaginación y significación¹⁰⁴. La segunda, y en la que pueden resumirse las demás especies, es la intencionalidad fundada. Hay formas de intencionalidad en las que el objeto ha aparecido ya en parte en otros actos, siendo en los nuevos actos edificados sobre los primeros donde se despliega enteramente. Se trata de una referencia de la conciencia a una objetividad sobre la base de otra objetividad ya dada. Dentro de esta modalidad intencional podemos hablar de: intencionalidad noemática (de ideas) o remisión de un

¹⁰³ Ferrer, U.: “Modalidades de la intencionalidad cognoscitiva”, en: *Anuario Filosófico*, nº 10 (1977), pp. 59-91.

¹⁰⁴ Para ver cómo entiende Husserl cada una de estas especies Cfr., Ferrer, U.: “Modalidades de la intencionalidad cognoscitiva”, especialmente las pp. 60-66.

objeto compuesto a la serie de objetos de los que ha resultado; intencionalidad longitudinal o coimplicación, en la conciencia, de los tres momentos temporales y, por fin, intencionalidad mediata, cuyo término no es inmediatamente y en su originalidad hecho presente (tales los objetos de uso, el conjunto de la cultura y el alter ego)¹⁰⁵.

Husserl propone, para obtener la intencionalidad, el método de la reducción eidética: pone entre paréntesis la realidad que no se muestra a la conciencia y sólo tiene en cuenta los polos de la relación intencional: la conciencia y el fenómeno. Para la fenomenología husserliana el yo se dirige intencionalmente hacia lo que el mismo sujeto ha constituido como objeto de conocimiento, por tanto, la subjetividad es absoluta y la realidad, el mundo, relativo¹⁰⁶.

Heidegger, Scheler, E. Stein, Sartre, etc., siguieron la estela de Husserl, aunque cada uno de estos pensadores adaptó el pensamiento del maestro a su propia filosofía. Así, Heidegger añade consideraciones ontológicas al sistema fenomenológico¹⁰⁷. Siguiendo a Husserl, Heidegger señala que la caracterización de toda vivencia, de todo comportamiento anímico, como intencional, significa que toda vivencia en cuanto tal es un dirigirse a algo. El representar es siempre un representar algo; el recordar es un recordar algo; el juzgar es un juzgar sobre algo; se espera, se ama, se odia algo. La intencionalidad no es una propiedad que se añada a la percepción sólo en ciertos casos, sino que la percepción es en sí misma, de suyo intencional, independientemente de que lo percibido se dé o no realmente. En su determinación del sentido fenomenológico de la intencionalidad como estructura de las vivencias, Heidegger no sólo niega que la intencionalidad sea una relación real entre dos entes, un sujeto psíquico y un objeto

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 71-87.

¹⁰⁶ Cfr. Millán-Puelles, A.: *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p. 9.

¹⁰⁷ Cfr., Silvestre, C. di: “La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger”, en: *Anuario Filosófico*, nº 27 (2004), pp. 329-359.

físico, sino que también niega que la intencionalidad sea una “propiedad” de un ente determinado, el psiquismo humano. El dirigirse-a no es para Heidegger una propiedad óptica sino que constituye el “ser” de todo comportamiento (vivencia).

Scheler introduce la intencionalidad en el tema de los valores. Sartre confunde conciencia con intencionalidad, y Stein estudia la intencionalidad relacionada con la empatía y en el binomio conciencia-cuerpo.

Desde otra corriente filosófica como es la analítica y desde la filosofía del lenguaje, J. Searle se ha ocupado también del concepto de intencionalidad, sobre todo destaca su argumento de “La habitación china” y la introducción de la intencionalidad en el estudio social. Aunque Searle parte de la definición de intencionalidad de Brentano, y acepte que esta siempre es mental, no está de acuerdo en que sea lo distintivo de lo mental. Puede haber estados mentales que no tengan por qué ser intencionales, es decir, acerca de algo.

Por ello, Searle, quizás apoyándose en Rickert y Husserl¹⁰⁸, define la intencionalidad como: *“aquella característica de ciertos estados mentales y eventos que*

¹⁰⁸ H. Rickert, y también Husserl en *Ideas I*, plantean la objeción de que no es necesario que se dé la relación intencional en toda percepción, como lo demuestran los casos de la percepción engañosa o de la alucinación. Estos son procesos psíquicos en los cuales se percibe algo pero sólo presuntamente, pues aquello que se percibe no existe en absoluto. De manera que en estos casos no corresponde al proceso anímico en el sujeto un objeto real: se trata de un percibir que no entra en relación con algo fuera de él. En vista de estos indiscutibles hechos psicológicos, que muestran que el objeto real puede faltar en cierto tipo de percepciones, no se debería afirmar que toda percepción es percepción de algo realmente existente, es decir, que la intencionalidad, el dirigirse a algo dado como tal, sea un carácter necesario de toda referencia intencional, ya que puede no ser una verdadera percepción, sino solo presunta.

*consiste en estar dirigidos hacia, referirse a, ser acerca de, o representar otras entidades o estados de cosas*¹⁰⁹.

Así, según defiende Paolo Arcara: “*Searle define la intencionalidad como una especie de representación; sin embargo, este término no es utilizado en el sentido tradicional o en el sentido más reciente dentro del contexto de la psicología cognitiva o de la inteligencia artificial, como si se tratara de re-presentar un objeto que había tenido una presentación precedente, o de un dibujo o imagen, a través de los cuales uno se relacionaría con la realidad. El autor no quiere comprometerse con ninguna pretensión ontológica detrás del término representación, dejando así las consideraciones en un ámbito puramente lógico. El significado de representación es tomado, por semejanza con los actos de habla, desde el estudio anterior de la filosofía del lenguaje*”¹¹⁰.

Vemos, por tanto, que aunque Brentano enlazó el objeto como término intencional de la conciencia con la noción medieval de intencionalidad y con los antecedentes aristotélicos de esta doctrina, esta vinculación no se da en los tratamientos contemporáneos, particularmente en los de la filosofía analítica, de la intencionalidad cognoscitiva. Por lo que podemos afirmar que la noción contemporánea de intencionalidad no es la misma que manejaban los medievales.

Leonardo Polo se va a mostrar en continuidad con a la interpretación aristotélico-tomista del conocimiento como coactualidad entre el cognoscente y lo conocido, sosteniendo que lo real en tanto que real es diferente al objeto pensado puesto que no comparece de igual manera en la mente. Hay una disparidad según Polo entre lo

¹⁰⁹ Searle J.: *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 1.

¹¹⁰ Arcara, P.: “La mente en John Searle: Intencionalidad y causalidad”, en: *Cuadernos de Filosofía*, nº 18 (2008), p. 224.

que conocemos y el modo como está en la mente lo conocido. Esta interpretación le llevará a enfocar de un modo peculiar la intencionalidad.

2.2.4 Visión poliana de la intencionalidad

Polo afirma: “*El objeto es la intencionalidad pura o, mejor, la pura intencionalidad o solo intencionalidad*”¹¹¹. Para explicar su interpretación de la intencionalidad, Polo recurre a dos ejemplos: el del espejo y el de la fotografía.

En el caso del ejemplo del espejo, la imagen del espejo no es la cosa real. El espejo presenta o representa la cosa, pero no es la cosa. En este sentido Polo dice: “*Presentar la cosa significa que la imagen no consiste en ella misma, sino en el presentar. No consiste en cosa: presenta la cosa, pero no es la cosa*”¹¹². Pero este ejemplo solo sirve para entender simbólicamente lo que es la intencionalidad. Porque si vemos en el ejemplo del espejo una acción análoga de lo que se produce en el entendimiento, nos llevaría a pensar en el conocimiento como algo pasivo: la imagen se proyecta se proyecta en el espejo pero el espejo no realiza ningún acto. El ejemplo especular sí nos hace ver que así como en el espejo la cosa no está en su ser real, del mismo modo en el conocimiento la cosa tampoco está en su ser real sino intencional. Desde este carácter irreal de la imagen es posible entender mejor la intencionalidad. La intencionalidad es irreal, y es por ello que siempre es un puro remitir, por lo que podemos decir que esta irrealidad que menciona Polo es la referencialidad, pues toda relación se constituye en el remitir.

Para evitar la pasividad, la intencionalidad pura ha de ser considerada desde el acto. El entendimiento tiene algo que no se da en el espejo, se trata del acto mismo de conocer. En el conocimiento hay acto de conocer y por eso hay intencionalidad, porque

¹¹¹ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, p. 102.

¹¹² *Ibíd.*, p. 103.

sin el acto de conocer no hay objeto y el objeto es fruto, no en sentido físico, de la intencionalidad. Estamos ante la objetualidad de lo conocido, que no es “algo”, sino que solo tiene significación en el plano del conocimiento.

Aparece aquí entonces de lleno la concepción aristotélica del conocimiento como hacerse el alma todas las cosas. El acto cognoscitivo hace que se superen dos aspectos: en primer lugar, la incomunicación con el mundo y, en segundo lugar, el límite del sujeto, dado el orden físico del conocimiento operativo, llegando así a ser, de algún modo, lo otro, lo conocido. La condición básica para que esto acontezca es que se encuentren dos actos: el de conocer y el de la realidad, entendida como objeto. En ese encuentro, de orden cognoscitivo, la intencionalidad es la iluminación con la que el acto cognoscitivo ilumina la realidad: *“La intencionalidad es el momento de la luz (...), luz iluminante de aquello que la causa, a que se refiere intencionalmente”*¹¹³.

La intencionalidad aparece, entonces, como un añadido a lo físico que posibilita que sea conocido como objeto, ya que de por sí lo físico no es conocimiento ni conocido. Polo lo expresa así: *“(...) ya que de suyo lo físico no es intencional. Esto es lo mismo que decir que la realidad física no es cognoscible en acto, o bien, que la cosa es conocida en potencia y su ser conocido en acto corre a cargo del conocer. Sin acto de conocer no hay intencionalidad. Lo físico tiene la posibilidad de ser conocido, pero ello mismo no es conocimiento ni conocido alguno”*¹¹⁴.

El segundo ejemplo utilizado por Polo es el de la fotografía. Son ejemplos muy parecidos, ya que ambos se refieren a la representación. La diferencia estriba en que la fotografía se encuentra en un soporte físico (cartulina).

¹¹³ *Ibíd.*, p. 129.

¹¹⁴ Polo, L.: *Curso de Teoría del conocimiento*, Tomo II, p. 140.

La fotografía nos ayuda a entender la intencionalidad en el sentido de que la fotografía remite al fotografiado, una fotografía siempre es fotografía de. Es claro que en la fotografía no se encuentra la realidad del fotografiado, sino la remitencia a esa realidad, aunque sea la primera vez que vea al fotografiado. Por lo tanto, al igual que la intencionalidad, la fotografía nos remite a la cosa pero sin mediar tiempo ni espacio, por el propio parecerse a la cosa.

La cartulina supone la desventaja de este ejemplo, pues para entender bien la intencionalidad debemos separar la fotografía de su soporte físico, es decir, quedarnos con lo intencional, con lo que remite a lo fotografiado. Eso sería la intencionalidad cognoscitiva, una fotografía separada de la cartulina. Prescindir de lo físico para quedarnos con la forma, propiamente el acto de conocer tal como lo expresaba Juan de Santo Tomás: “*Intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format*”¹¹⁵.

Una simple semejanza intencional requiere prescindir de la cartulina, porque la cartulina no es intencional. Pero tal prescindir no corre a cargo de la semejanza misma. La semejanza no es capaz de separarse, sino que ha de ser separada, y ello significa que ha de ser "formada" de acuerdo con su separación, ya que dicha separación no era de ninguna manera en la realidad física. Así pues, el acto cognoscitivo no hace nada físico, ningún efecto, pero al prescindir forma o, mejor, sólo prescinde en tanto que forma, puesto que forma y nada más. Sólo en este sentido el objeto es una forma: no una forma

¹¹⁵ El texto completo de Juan de Santo Tomás dice así: “*Ex quibus patet pertinere ad ipsum intellectum suo actu, qui est intelligere, formare sibi objectum in aliqua similitudine repraesentante, et intra se ponere ibique unire per modum tenrúni seu objecti ad quod intelligere terminatur: sicut per speciem impressam unitur, ut principium determinans intellectum ad pariendam notitiam (...) Ille autem actus, quo formatur objectum est cognitio: cognoscendo enim format objectum, et formando intelligit: quia simul format, et formatum est, et intelligit: sicut visus videndo formaret parietem, simul videret, et formaret objectum visus*”. (*Cursus Theologicus*, disp. 32, art. 5, n. 13). El texto está citado en: Canals Vidal, F.: “*Sobre la esencia del conocimiento*”, PPU, Barcelona, 1977, p. 239, nota 17, de donde he tomado la referencia.

formada, esto es, hecha, sino un parecerse. Esto nos remite a la especie impresa, que gráficamente define Polo como “*una forma cuya cartulina es el órgano de la facultad*”¹¹⁶.

Dicho separar la especie impresa del soporte orgánico se entiende mejor si se compara a algo así como un iluminar prescindiendo. Si se “acaba” el iluminar se acaba la precisión (el prescindir), y lo que queda no es una intencionalidad, sino una forma en una materia. En este sentido puede conducir a confusión, pienso, el que se emplee a veces en terminología escolástica la expresión *semejanza intencional* para hacer referencia a la especie impresa, pues, insistimos, sin el acto de conocer, lo que queda no es la intención, la representación u objeto, sino la especie impresa. Sin objetivación del color, lo que queda no es el órgano “coloreado”, sino la especie impresa (el color no es la especie impresa).

Polo advierte del error de ver en la intencionalidad un paso intermedio entre el conocimiento y la realidad. La intencionalidad no tiene realidad propia, ya que su realidad es el remitir a (*esse ad*). No se forma un objeto intencional que después se conoce, sino que en el mismo acto de conocer se conoce, y se conoce formando, y este formar del conocer mismo es la intencionalidad, “*(...) ya que entre el conocer y lo conocido no hay mediación, y el objeto no es un efecto en que cese el acto o se detenga*”¹¹⁷.

También habla Polo de la intencionalidad como símbolo, pero a diferencia del símbolo físico, el objeto no es una cosa que remita a, sino que su ser consiste en esa remisión. No es que no exista, no se niega su existencia, existe como la cosa pero en vez de ser real es intencional. La intencionalidad no la entiende Polo como algo en sí

¹¹⁶ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, p. 108.

¹¹⁷ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, 2ª Ed., Eunsá, 1987, p. 122. En la 3ª Ed., de 2006, p. 107, refiriéndose a lo mismo dice: “*(...) y el objeto es un término transitante*”.

mismo, sino solo en su relación o referencia a la cosa a que remite. El hacer inteligible al objeto se identifica con el acto del entendimiento. Para clarificar esto, Polo recurre a diferentes formas de explicar el in- de intencionalidad: como “hacia” y como “en”, el propio entendimiento¹¹⁸. Con esta diferenciación se explica mejor y se supera la tensión existente entre el esse in y el esse ad del conocimiento.

Frente a esta visión de la intencionalidad como relación que se establece entre el conocimiento y la realidad, se podría contraponer la objeción idealista: no puedo conocer la realidad porque conozco la representación de la realidad, la cual no puedo traspasar. Y si no la traspaso, no puedo estar seguro de que la representación se parezca a la realidad. Así que no sé nada de la realidad y sólo puedo conocer la representación. Es como quedarse quieto delante del espejo poliano conociendo la imagen especular y eso ser lo único que conozcamos. Claro que, con esta postura, la intencionalidad no tendría cabida en el orden cognoscitivo.

La objeción idealista se ilustra con la escena platónica del mito de la caverna: se ve lo reflejado pero no lo real y, por lo tanto, al estar el hombre encadenado, no puede saber si lo reflejado es representación de lo real o no. Además, en este ejemplo, el conocimiento terminaría en el reflejo.

¿Qué pasaría si introducimos la intencionalidad en la caverna? Pues en primer lugar, que el conocimiento no terminaría en el reflejo (el objeto) sino que seguiría y terminaría en la realidad que es conocida según el objeto, es decir, intencionalmente. No se conoce la realidad según que esta existe realmente, pero si se conoce el objeto que, en cuanto intencional, remite a esa realidad. La realidad se posee entonces intencionalmente, no realmente. La respuesta a la objeción idealista sería que el conocimiento no termina con el conocimiento del objeto. El objeto no se forma para ser

¹¹⁸ Polo, L.: *Curso de Teoría del conocimiento*, Tomo I, pp. 133-135. Este “in” tiene un sentido, y se trata, de un “in” de in-manencia como plantea Polo.

entendido sino para entender. El acto terminativo no es entender el objeto, sino que formando se entiende la cosa.

Se conoce porque el objeto remite, al ser intencional, a la cosa. En la medida en que el objeto es intencional y remite, se conoce por medio de él. El ser objeto consiste en remitir. El objeto nos envía a la realidad en cuanto que podemos decir que el objeto es el parecerse de la realidad. Ese parecerse es la cosa conocida, que a su vez nos remite o envía a la cosa (real) y por lo tanto podemos decir que conocemos la cosa. Según Polo, el objeto es lo que en rigor es visto, pero no es posible ver el objeto sin ver en él la cosa, y esto es porque el objeto es en sí mismo intencional. Por lo tanto, no hace falta para conocer, como afirma el idealismo, conocer el objeto y la realidad. Basta con conocer el objeto puesto que este me hace conocer la realidad, ya que el objeto es intencionalmente la realidad. El conocimiento, entonces, no necesita de copia de las cosas, de representaciones, sino que está medido por la realidad¹¹⁹.

No hay más intencionalidad que realidad, por lo que el objeto no es toda la realidad, sino sólo una parte de la realidad. Y es que la intencionalidad no va a por la realidad entera, sino que solo ilumina una parte, un aspecto, una dimensión de ella. Solo aquel o aquellos aspectos de la realidad para los que he efectuado un acto intencional son iluminados, los otros aspectos o dimensiones de la realidad permanecen a oscuras y a la espera de su propio acto intencional para salir a la luz. Cómo no ejerzo de golpe todos los actos de los que es capaz una potencia, en este caso cognoscitiva, no conozco la realidad entera de la cosa, puesto que no ejerzo todos los actos intencionales. En este sentido es en el que afirmamos que el conocimiento humano no agota la realidad, lo cual pareciera dotarlo de una cierta limitación, al ser la intencionalidad aspectual y no llevar a cabo una conmensuración entre el objeto y el acto, verdadera medida del conocimiento.

¹¹⁹ Cfr., *Ibíd.*, pp. 127-133.

El pensamiento de Polo, por tanto, aparece como una nueva perspectiva de la intencionalidad, siendo fundamental para entender lo específico de la referencialidad en el conocimiento. Al caracterizar de “irreal” tanto a la intencionalidad como al objeto, evita el peligro del idealismo y su representacionismo, y a la vez da cuenta de la naturaleza del acto cognoscitivo.

Aunque parezca extraño, no es raro encontrar, en la historia de la filosofía, autores que han mantenido la limitación de nuestro conocimiento. Es decir, se ha tenido la conciencia de que el hombre es incapaz de aprehender la realidad, al menos entera, en términos cognoscitivos. A Platón se le considera el precursor, al romper la unidad parmenídea entre ser y pensar. Y ya, un ejemplo más cercano, entre tantos, lo encontramos en el mismo Husserl, para el que se debía realizar una reducción dejando la realidad fuera, entre paréntesis. En el polo contrario, negando tal limitación, podemos encontrar a Hegel para el que “*todo lo real es racional*”¹²⁰.

Leonardo Polo se encuentra parcialmente dentro de ese primer grupo de autores, pues acepta la limitación de nuestro conocimiento operativo por su carácter intencional, pero intenta superar ese límite. El objeto intencional representa la barrera, el límite, que, supuestamente, el conocimiento, en tanto que objetivo, no puede superar. Para Polo, el hombre no solo conoce el objeto sino que, a la misma vez e inseparablemente, en el mismo acto, conoce la operación que permite el conocimiento del objeto. Es decir, nuestros sentidos, tanto externos como internos, inmutados por la realidad, conforman una especie impresa que tras el acto de conocer se convierte en objeto intencional que remite directamente a la realidad, a la cosa conocida. Y en ese mismo acto de conocer no sólo conozco el objeto intencional, un aspecto de la realidad al que me he dirigido con la operación, sino que también conozco la operación, es decir, a la vez que conozco

¹²⁰ Cfr., Hegel, G.W.F.: *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975, especialmente el *Prólogo*. Y ese “todo” es la verdad: “*lo verdadero es el todo*”, en: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1985, p.16. Por ello no tendría sentido hablar de un aspecto desconocido de lo real.

lo dulce, lo verde, etc., también conozco que conozco esas cosas. Sin embargo, no se trata de un mismo conocimiento, el primero versa sobre realidades físicas, las cosas, mientras que el segundo versa sobre algo inmaterial, la operación, y por lo tanto no pueden encontrarse en un mismo nivel al no ser su objeto el mismo.

2.3 EL HÁBITO: EL CONOCIMIENTO ACTUAL DE LA OPERACIÓN

Reveladas las limitaciones que nos impone el conocimiento operativo intencional, el hombre necesita más, puesto que su interés es conocer la realidad tal cual es y con el conocimiento sensible solo accede al conocimiento de parcelas o aspectos de esa realidad y, por lo tanto, no adquirimos un conocimiento absoluto. Si este conocimiento operativo se logra poniendo en juego una serie de operaciones o actos cognoscitivos, tal y como afirma Polo, *“entonces, puesto que los objetos se conocen ejerciendo operaciones, la limitación del conocimiento objetivo debe estar estrechamente unida con la operación”*¹²¹.

Hemos visto que el conocimiento es jerárquico (Axioma B) y que para cada operación cognoscitiva existe su acto correspondiente (Axioma E). También hemos visto que en el acto de conocer no solo conozco lo intencional sino que también conozco, a la vez, la operación: conozco y a la misma vez, simultáneamente, conozco que conozco. Pero este segundo conocer debe de ser jerárquicamente superior al acto cognoscitivo que me procura un conocimiento aspectual, puesto que versa sobre el acto inmaterial del que depende el objeto y me aporta un conocimiento mayor que las operaciones, aunque sea dependiente de ellas desde el punto de vista de sus actos u operaciones intencionales.

¹²¹ Polo, L.: *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, 1997, p. 176.

El conocer humano, por tanto, no se reduce a conocimiento intencional. Si esto es así, y la mayor parte de la filosofía tradicional así lo sostiene, entonces el conocimiento de la realidad requiere unos actos cognoscitivos superiores a las operaciones que nos proporcionan un conocimiento objetivo. Estos actos cognoscitivos superiores, según la línea argumentativa poliana, serán superiores jerárquicamente a las operaciones sensibles, puesto que aportan un conocimiento mayor, pero dependientes de los anteriores en cuanto que necesitan del conocimiento que estos aportan. Estos actos cognoscitivos superiores son los hábitos, aunque Polo advierte que: “*la filosofía clásica admite que el conocimiento habitual es un conocimiento en acto. Pero que los hábitos son actos cognoscitivos superiores al conocimiento operativo, no es una tesis aceptada por ella*”¹²².

La consideración de los hábitos como actos cognoscitivos superiores es la piedra angular de la teoría del conocimiento poliana. Por ello, vamos a determinar cómo Polo relaciona los actos cognoscitivos con los hábitos intelectuales. Ineludible parece a la hora de afrontar esta cuestión las referencias a Aristóteles y Tomás de Aquino, lo que nos servirá también para conocer el diálogo que Polo establece con dichos autores y la novedad que introduce su propuesta. Además, también creo pertinente un repaso a la consideración que el concepto de hábito ha tenido en la historia de la filosofía, principalmente a través de los autores que lo han desarrollado.

2.3.1 “Hábito intelectual”: definición y tipología

El término hábito tiene diferentes acepciones. Lo podríamos definir de forma general y tradicional como una disposición estable para obrar de una manera determinada. En concreto y referidos al conocimiento podríamos decir que se trata de “*una perfección intrínseca y permanente del conocimiento humano que nos capacita*

¹²² *Ibíd.*, p. 177.

*para conocer más y mejor*¹²³. Conciernen, por tanto, a las facultades o potencias operativas humanas. El hábito sería aquello que facilita y agiliza la actuación de las facultadas y potencias operativas (el paso de la potencia al acto). Gracias a él se actúa y/o se piensa con facilidad, con prontitud, espontáneamente. Los hábitos, en este sentido, tienen una especial importancia para el ser humano ya que sin ellos el sujeto carecería de estabilidad, de agilidad y de precisión en el aprender y en el obrar.

Hábito deriva del latín “habitus” y traduce el griego “éxis”, que significan modo de ser, disposición, comportamiento, en una palabra el acto convertido en actitud. Como sustantivo, el concepto “hábito” deriva de un verbo que significa tener (“habere” en latín y “echein” en griego). De aquí deriva la visión tridimensional del hábito como “tenencia” (en sentido categorial), “cualidad” y “disposición”, que a su vez se subdividen en diversas acepciones¹²⁴. Aristóteles y Santo Tomás de Aquino pueden ser considerados como “*los mayores hexiólogos, o estudiosos de los hábitos, de toda la historia de la filosofía*”¹²⁵, e incluso Aristóteles como su descubridor e introductor en el discurso filosófico. Además de disciplinas filosóficas como la teoría del conocimiento y la ética, tratan también de los hábitos otras disciplinas como la psicología y la pedagogía.

No debemos confundirlos con lo que conocemos con el nombre de habilidades, ya que, si bien la dinámica de formación puede ser la misma, estas se subordinan a las potencias superiores, ya que las habilidades aparecen en el nivel psico-físico y se deben a facultades de naturaleza estrictamente psico-física. En este mismo sentido se distinguen también de las “costumbres”, de naturaleza psicosomática y mecánico-

¹²³ Sellés, J. F.: “*Hábito*”, en: González, A. L. (Ed.): *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, 2010.

¹²⁴ Un estudio de estas tres dimensiones definitorias del hábito lo encontramos en: Sánchez, E.: *La esencia del hábito según Aristóteles y Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 107 (2000).

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 7.

repetitiva. Un sentido de hábito, del que prescindimos en este estudio, pero que tienen una innegable relevancia antropológica, es el último de los accidentes extrínsecos, que equivale significativamente a “llevar puesto” o “ir armado”. Este sentido del “hábito”, como se verá más adelante, se puede asimilar a las “tenencias”, pero advirtiendo que mientras que en Aristóteles este sentido ocupa un lugar muy secundario, Zubiri y Polo lo rehabilitan; Zubiri, por ejemplo, lo llama “habitud” y lo establece a distintos niveles.

Una forma de diferenciar los hábitos es atendiendo a su origen. Así, tenemos que los hábitos se originan de varias maneras, en razón de su ser natural o sobrenatural. Nos podemos encontrar, de este modo, con hábitos innatos, es decir congénitos al hombre, como la inteligencia de los primeros principios y la *sindéresis*, de los que hablaremos más adelante; o con hábitos adquiridos, o sea conseguidos mediante el ejercicio; la repetición de un acto o de varios actos induce el hábito. Otro tipo de hábitos son los infundidos por Dios, fruto de la acción habilitante de la gracia.

Con los hábitos se puede crecer o decrecer como persona. Los hábitos mejoran la esencia del hombre y por tanto colaboran con su progresiva humanización; así, los hábitos intelectuales producen un mayor conocimiento, más saber, y los hábitos de la voluntad un mejor querer. También se pueden perder los hábitos, o que su acción se vea debilitada por el desuso. Es bueno o malo el hábito que conforma a la libertad respectivamente con un valor o con un dis-valor. En el primer caso hablamos de virtud y en el segundo de vicio. Los hábitos buenos realizan a la persona en relación con el fin, los malos la des-realizan o ralentizan su realización. Hacen a la persona moral, como si la revistieran, dicen Aristóteles y Santo Tomás, de una segunda naturaleza. San Pablo, en su carta a los Colosenses, invita a los primeros cristianos a “desvestirse” de los hábitos viciosos del hombre viejo y a “revestirse” de los hábitos virtuosos del hombre nuevo (Cfr., Col 2,8-12).

Los hábitos son perfecciones de consecución gratuita, por ello están abiertos a cualquier persona y su crecimiento en la persona es irrestricto. Ahora bien, dicho crecimiento, que es propio y exclusivo del hombre, hay que llevarlo a cabo, no es algo que se herede por naturaleza, es ordenado y direccional. Así, por ejemplo, la

inteligencia crece según su naturaleza y en orden a un fin, que en su caso es el conocimiento de la verdad. Los hábitos intelectuales son, por tanto, el incremento de la inteligencia en el conocimiento de la verdad. Sellés, glosando a Polo, lo expresa de esta manera: *“La naturaleza racional humana la hemos recibido, pero no nos la han dado hecha, sino abierta, susceptible de mejora. El crecimiento de ésta según su propio modo de ser se lleva a cabo por los hábitos. Por consiguiente, el hábito es absolutamente necesario para el perfeccionamiento de nuestra naturaleza. Si el hábito es, por tanto, el premio con que el hombre se puede dotar a sí mismo, no a su persona, sino a su naturaleza, la naturaleza premiada ya está perfeccionada y, por consiguiente, ya no está en estado de mera naturaleza. No es la misma realidad un hombre sin hábitos que con ellos. Por eso, a ese nuevo estado, que ya no es natural sino adquirido, conviene llamarlo de otro modo para distinguirlo de la nuda naturaleza. Siguiendo la sugerencia de Polo se le puede llamar esencia”*.¹²⁶

Al igual que el acto de conocer y el objeto de conocimiento, los hábitos cognoscitivos son inmateriales. Es por ello que la inteligencia es susceptible de hábitos, porque entendida como facultad es inorgánica. El problema que plantea la inmutación física de una facultad inorgánica se supera con la noción de intelecto agente. Dicha inmaterialidad de los hábitos, unida a la progresiva ayuda del intelecto agente, es lo que hace posible que la inteligencia se perfeccione irrestrictamente. Una perfección que, como decíamos, se añade a la naturaleza, pero de la cual no puede dotarse ella misma y que depende, por tanto, de la esencia humana, es decir, de la persona: *“El hábito es la mayor manifestación de la persona humana en la esencia humana”*¹²⁷.

Los hábitos, decíamos, atañen propiamente a las facultades superiores humanas: al entendimiento y a la voluntad. Los hábitos del entendimiento persiguen el

¹²⁶ Sellés, J. F.: *Curso breve de Teoría del Conocimiento*, pp. 61-62.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 62.

conocimiento teórico, como es el caso de la ciencia y la sabiduría, y se llaman cognoscitivos o especulativos; los segundos, los hábitos de la voluntad, se relacionan con la actividad práctica y se llaman apetitivos u operativos, donde podemos encontrar hábitos como la justicia, la prudencia, etc. La voluntad, como inclinación y apetito, al estar en potencia es pasiva respecto a su objeto. Por ello, el incremento de los hábitos de la voluntad viene determinado por la naturaleza del objeto y por una repetición de los actos, de modo que su incremento es irrestricto. Sin embargo, los hábitos intelectuales pueden adquirirse por un solo acto y no admiten incremento: *“El hábito dice relación en primer lugar a la facultad, a la naturaleza del ser, al sujeto en el cual inhiere, pero dice orden también al acto, porque mediante la posesión del hábito se actúa mejor. Los actos operativos, pues, no son lo último, porque son para los hábitos. Los hábitos son lo último de la potencia. En la razón el hábito es el que nos permite conocer nuestros actos. No es un conocimiento de objeto, y por tanto no es intencional, puesto que la intencionalidad corre a cargo del objeto, no del acto. Conoce el acto”*¹²⁸.

Los hábitos dependen, por tanto, de su acto correspondiente. Teniendo esto en cuenta podemos realizar una breve y aclaratoria clasificación de los hábitos intelectuales, tanto de los adquiridos como de los innatos. En el entendimiento, según la clásica clasificación que debemos a Aristóteles, caben dos tipos de hábitos adquiridos: los hábitos de la razón teórica y los hábitos de la razón práctica. Los hábitos teóricos incrementan el conocimiento de actos que se refieren a la verdad y se adquieren mediante el conocer. Los prácticos, por su parte, perfeccionan la razón y la disponen al conocimiento de actos que miran a la operación externa, y la forma de adquirirlos es práctica mediante el obrar.

Los hábitos de la razón teórica englobarían el hábito de conciencia, el hábito abstractivo, el hábito generalizante, el hábito conceptual y el hábito judicativo o de ciencia. Por parte de los hábitos de la razón práctica nos encontramos con el hábito del

¹²⁸ Ibid., p. 61.

concepto práctico, el hábito de eubulia, el hábito de synesis, el hábito de prudencia y el hábito de arte. Sucinta y brevemente, exponemos a continuación la referencia de cada uno de estos hábitos a su acto o tema correspondiente.

Dentro de los hábitos teóricos, el hábito de conciencia se adquiere por el acto de darnos cuenta de que estamos pensando; el hábito abstractivo es el conocimiento en acto de que abstraemos y, según Polo, sería el hábito responsable del lenguaje: “*La conciencia, ciertamente, no es el hablar, por lo que el lenguaje como articulación nace en el nivel de la abstracción*”¹²⁹; el hábito generalizante, una de las líneas operativas tras la abstracción, es el acto de darse cuenta de las propiedades comunes de los objetos, es el hábito, por tanto, propio de las ciencias positivas; la otra línea operativa tras la abstracción es el hábito conceptual, por medio de este hábito nos damos cuenta de que realizamos actos de concebir confrontando la presencia mental con lo real; y, por último, dentro de los hábitos teóricos, el hábito de ciencia, también conocido como hábito judicativo, que conoce los actos de juzgar de la razón teórica, distinguiendo los juicios verdaderos o falsos que esta lleva a cabo en la pugna entre la presencia mental y lo real físico.

En lo que a los hábitos prácticos se refiere, se trata de unos hábitos que aseguran al hombre saber actuar bien en cada ocasión y que, por lo tanto, facultan para conocer si nuestros actos son correctos o corregibles. Así, el hábito del concepto práctico es el conocimiento del acto por el que conocemos el bien y actuamos por él; el hábito de eubulia (“eu”: bien y “boulesis”: voluntad) o también llamado hábito de consejo es un acto de la razón por el que nos damos cuenta que, cuando actuamos, sopesamos el bien en los múltiples medios para conseguir un fin, es decir, por medio de este hábito conocemos los actos deliberativos y cómo discernir los que conducen a la consecución de un fin; el hábito de synesis, sensatez en español, permite darnos cuenta de los juicios o sentencias prácticas que resultan más creíbles y acertados para atinar en lo práctico; el

¹²⁹ Polo, L.: *Curso Teoría del Conocimiento*, Tomo II, p. 207.

hábito de prudencia, aunque más cercano a la voluntad, es un hábito de la razón práctica, puesto que con él conocemos la distinción entre actos imperativos de la razón que obligan con más o menos potencia a actuar; y, por último, el hábito de arte es un hábito por el que nos damos cuenta de que debemos perfeccionar las cosas que producimos.

Por otra parte, para la filosofía clásica, los hábitos innatos son el hábito de los primeros principios y el hábito de la sindéresis. El hábito de los primeros principios, también conocido como “intellectus”, es el responsable de que conozcamos los primeros principios, es decir, aquello que es fundamento de lo que la razón conoce y, a la vez, de que ella conozca. Es como una luz que ilumina lo superior a la razón y que le permite, aun sin conocer lo superior, que ella actúe. Por tal motivo, es el fundamento del hábito de ciencia, ya que este deduce conclusiones que dependen del conocimiento intuitivo e indemostrable, por parte del hábito de intelecto, de los primeros principios.

El otro hábito que clásicamente se considera innato, como decíamos, es el hábito de la sindéresis¹³⁰. Se trata de un hábito activador de dos potencias: la razón práctica y la voluntad. Por medio de este hábito conocemos el estado de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad en relación, respectivamente, a la verdad y al bien. Polo, en este sentido, lo desglosa en un Ver-Yo y un Querer-yo. Es, en el fondo, el que nos proporciona el conocimiento de lo que llamamos ley natural y, por lo tanto, del modo de ser propio de la naturaleza y del fin del ser humano.

¹³⁰ Santo Tomás lo formula diciendo: “*bonum est prosequendum et faciendum et malum est vitandum.*”, en: *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2

2.3.2 Tratamiento histórico-filosófico del concepto “hábito”.

El concepto de hábito ha tenido un tratamiento desigual a lo largo de la historia de la filosofía¹³¹. Desde su descubrimiento y uso por parte de la filosofía clásica y medieval hasta su práctica desaparición en la filosofía moderna y contemporánea, el concepto de hábito, sobre todo nos referimos a los hábitos intelectuales, ha sufrido de desidia y dejadez, debida, en gran parte, a su equiparación y asimilación con “sus hermanos” los hábitos de la voluntad, mucho más prácticos y operativos.

De los textos de Polo se desprende que la historia de la filosofía, en relación al tratamiento de los hábitos y de las virtudes, se puede dividir en tres etapas: 1. Etapa Griega: descubrimiento de la índole del hábito; 2. Etapa Medieval: revalorización de las virtudes frente a los hábitos intelectuales; y 3. Etapa Moderna: olvido de los tipos y naturaleza de los hábitos intelectuales y de las virtudes. Algunos podrán aducir la reposición de las virtudes en *La Metafísica de las Costumbres* de Kant, pero he de decir que se trata de una visión debilitada de la virtud, una rebaja de esta por la que Kant se está refiriendo más a ciertos deberes que a lo que los clásicos denominaban virtud¹³².

2.3.2.1 Etapa Griega

El pensamiento del sofista Gorgias imposibilitaba la aparición del concepto “hábito”, ligado al pensamiento, al fundamentar en el lenguaje su filosofía. Para él la realidad no se puede expresar a través del lenguaje, por lo que tampoco se la puede pensar, ya que se piensa con el lenguaje, tal y como lo contempla en su famosa sentencia “*del ser no se puede hablar, pues no se puede pensar, y si se pudiera pensar*”

¹³¹ Un repaso extenso sobre el tema, que nos va a servir de fundamento, lo podemos encontrar en: Sellés, J. F.: *Hábitos y virtud I*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 65, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998. Ver también: Selles, J. F.: “*Hábito*”, en: González, A. L. (Ed.): *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, 2010.

¹³² Cfr., Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, p. 34.

no se podría decir”. Gorgias encierra, por tanto, al pensamiento en una habitación con alguna ventana pero con la puerta hacia el conocimiento del ser totalmente cerrada: “Gorgias es el que imposibilita seguir pensando, pues señala que llega un momento en el que el pensar es imposible, al menos en una de sus vías, y se llega con ello al mutismo. Sobre el ser no se puede decir nada. Si el pensamiento deriva del lenguaje, el ser es impensable”¹³³. Si no se puede explicar el pensar, mucho más difícil resultará explicar, mediante el lenguaje, el hábito, es decir, el pensar que se piensa.

Sócrates es el primero que se acerca al tema de los hábitos tras la interiorización de las virtudes (la areté había ido ligada antes a la consecución del éxito en la vida pública o en el combate) y la consideración de estas como perfecciones, llevadas a cabo por la inteligencia, encaminadas a la consecución del bien. Su discípulo Platón, apoyándose en este descubrimiento de su maestro, va a fijar su atención, además de en las virtudes morales, en los hábitos de la inteligencia.

Aristóteles define el hábito como “*cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento*”¹³⁴, y en la *Ética a Nicómaco*¹³⁵, al hablar de la felicidad nombra una serie de hábitos, una primera clasificación que ha quedado como clásica y que se fundamenta en el doble uso de la razón, del alma racional, los hábitos dianoéticos, a saber, la sabiduría, la inteligencia, la ciencia, la prudencia y el arte. Los tres primeros pertenecen al entendimiento teórico y vienen a ser una memoria intelectual, los otros, la prudencia y el arte, forman parte del entendimiento práctico. Sin embargo, el Estagirita sigue denominando con el término “virtudes” tanto a los hábitos de la voluntad como a los de la inteligencia, así Aristóteles presenta en su *Ética a*

¹³³ Sellés, J. F.: *Hábitos y virtud I*, p. 13.

¹³⁴ Aristóteles: *Metafísica*, V, 1022 b, 19.

¹³⁵ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, cap. I.

Nicomáco la noción general de virtud, rechazando que pueda ser una pasión o una facultad e identificándola con los hábitos.

Para Aristóteles que la virtud no sea ni una pasión ni una facultad sino un hábito, quiere decir que aparece no por naturaleza sino como consecuencia del aprendizaje, y más exactamente de la práctica o repetición. La práctica o repetición de una acción genera en nosotros una disposición permanente o hábito, de ahí que la tradición aristotélica hable de una segunda naturaleza para referirse a los hábitos, que nos permite de forma casi natural la realización de una tarea. En este sentido, los hábitos adquiridos procuran el crecimiento cognoscitivo de la inteligencia del hombre, por lo que se trata de unas perfecciones inmateriales que posibilitan un conocimiento irrestricto.

2.3.2.2 Etapa Medieval

Tomás de Aquino señala, con Aristóteles, al que sigue en este aspecto, que el hábito es una especie de cualidad: “*así como lo que determina la potencia de la materia en el orden sustancial de la existencia se llama cualidad, así lo que determina la potencia del sujeto en el orden accidental de la existencia se llama cualidad accidental*”¹³⁶. Por lo que se trata de una determinación que apunta a la misma naturaleza del sujeto y que se refiere a su buena o mala disposición.

Es decir, el hábito dice relación a la naturaleza del sujeto del hábito, pues es una perfección del sujeto. Y, si dicha naturaleza “*consiste en la tendencia del acto, síguese que el hábito implica principalmente orden a la acción. Pero es evidente que la naturaleza y razón de la potencia es ser principio del acto. Por eso, todo hábito que*

¹³⁶“*Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis*” Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a 2.

*tiene por sujeto una potencia implica principalmente orden al acto*¹³⁷, entonces la primera especie de cualidad es el hábito, antes que la potencia. Es por ello que el hábito puede ser considerado como el conocimiento actual de la operación, pues antes de que la operación de conocer se realice de nuevo ya conocemos que conocemos y que podemos conocer. En este sentido, puede decirse que *“el hábito en cuanto tal, no pertenece al orden de los objetos, ni es causa del conocimiento de cosa alguna, en la manera de un objeto conocido, sino a la manera de una disposición formal mediante la cual el sujeto conoce”*¹³⁸.

El hábito, por tanto, como cualidad es un acto que perfecciona a la facultad y, en ese sentido, se puede considerar como un principio de operaciones. En el caso de los hábitos cognoscitivos, la facultad que se perfecciona con ellos es la inteligencia disponiéndola estos a que lleve a cabo los actos que le son propios. Pero, si tenemos en cuenta la operación, el hábito entonces es potencia, como lo es la facultad. Polo lo expresa así: *“Pues no solamente conocemos ahora, ejerciendo operaciones, sino que lo que hemos conocido intelectualmente lo podemos volver a conocer, y está como una memoria en nosotros, como un thesaurus, un tesoro al que podemos acudir, pero sin ser un conocimiento en acto ejercido. Con otras palabras, cuando los hábitos se ponen en relación con la inteligencia, que es la única facultad cognoscitiva susceptible de hábitos, se suele decir que los hábitos tienen carácter de acto en tanto que perfeccionan*

¹³⁷“*Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.*” Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a 3.

¹³⁸“*Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit, et ideo ratio non sequitur.*” Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 87, a 2.

la facultad; pero que respecto de las operaciones tienen carácter potencial, o sea, que no son actos cognoscitivos en sentido estricto, porque se asimilan a la potencia, son perfecciones de la potencia. En tanto que se entienden como perfecciones de la potencia, tienen un carácter de acto en el orden constitucional, pero no en el orden del ejercicio. Perfeccionar la facultad no significa ejercer un acto cognoscitivo; se considera que los actos cognoscitivos en sentido propio son las operaciones”¹³⁹.

Podríamos decir que Tomás de Aquino solucionó el problema considerando al hábito como “acto primero” y a la operación como “acto segundo”. Deja, sin embargo, sin explicar qué tipo de acto es el conocimiento habitual, presentándose entonces dos disyuntivas: puede haber acto como operación o como “entelécheia”. Volvamos de nuevo a Aristóteles.

Aristóteles habla del acto y de la potencia como diferentes modos de ser, pero a su vez no considera el acto en un solo sentido, sino que también considera diferentes sentidos del acto. No todos los actos son iguales y en este tema el léxico aristotélico es complejo¹⁴⁰. Cuando Aristóteles se refiere al acto distingue entre “enérgεια” y “entelécheia”. Con el primero designa al acto como perfección sin más, mientras que con el segundo, un compuesto de *en-télos-échein*, designa lo que ha tenido su fin, lo que ha llegado a su desarrollo o perfección final, es el acto actualizado, llegado a su fin por la actualización de toda su potencialidad. La noción de acto como “entelécheia” y como “enérgεια” aparece en un texto en el que se diferencia la situación del hombre despierto que conoce en acto y del hombre dormido que no deja de ser hombre por no estar conociendo¹⁴¹; habida cuenta de esto, es necesario que exista otro tipo o sentido del acto

¹³⁹ Polo, L.: *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, p. 178.

¹⁴⁰ Un buen estudio sobre este tema, basado en textos aristotélicos, lo podemos encontrar en: Yepes, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1992.

¹⁴¹ Aristóteles: *Protréptico*. Fragmento 14. Para las citas del *Protréptico*: Cfr.: Ross, W. D.: *Aristotelis fragmenta selecta*, Biblioteca Oxoniense, Oxford, 1964.

distinto del conocer, es decir, de la “enérgia”. Aquí es cuando Aristóteles descubre un sentido del acto exclusivo del conocer en el que lo conocido es simultáneo con el conocer, concluyendo que todo acto que no sea “enérgia” será entonces enteléquico. Esto, en definitiva, supone que Aristóteles identifica la potencia intelectual, principio de la “enérgia”, con el acto de la realidad al margen del conocimiento.

Tomás de Aquino sí introdujo un sentido del acto que distinguía el acto de la realidad, cuando no es pensada, y el acto de la “enérgia”: hablamos del “actus essendi”. Con ello el Aquinate parece indicar que la misma noción de “enérgia” implica también la de acto de ser, pues el acto de la operación debe tener un principio activo. Esto explicaría la potencialidad que Aristóteles admitía en el hombre dormido, dado que el principio de operaciones, es decir, la facultad es distinta al “actus essendi”, manteniendo exclusivamente una relación de potencialidad con respecto a él.

La distinción real “esse-essentia”, que Santo Tomás descubre, va a servir de elemento esclarecedor de las dificultades que Aristóteles introduce con los diferentes sentidos del acto. La tradición filosófica, por tanto, llevo a cabo una asimilación del hábito a la facultad teniendo como referencia la distinción aristotélica entre “enteléchia” y “enérgia”, por la que todo acto que no posea las características de la “enérgia” se reduce a “enteléchia”. En cierto sentido, el Aquinate logró cierta rectificación y clarificación con el descubrimiento del “actus essendi”, aunque en él no aparece una teoría de los hábitos en consonancia con la noción de acto de ser. Es por lo que queda en el aire el estatuto de los hábitos referidos al “actus essendi”, principio este notablemente activo. En este sentido, el hábito se compulsa con la facultad, es visto como potencia ordenada a perfeccionar la facultad, y por ello es interpretado de modo enteléquico, resultando del todo contradictorio con la misma índole de la inteligencia.

El cristianismo y más especialmente la Patrística, inclinaron la balanza hacia el estudio de los hábitos de la voluntad frente a los hábitos de la inteligencia. Durante la época medieval, debido a la recuperación del legado aristotélico, hubo algunas clarificaciones acerca del concepto de hábito intelectual, pero siempre conjugadas y a la

par que el desarrollo de las virtudes. Este es el caso de S. Agustín y especialmente de San Jerónimo que descubrió un nuevo hábito al que denominó “sindéresis”.

2.3.2.3 Etapa Moderna

Del descubrimiento, aunque el concepto ya se dibujara en el sentido común filosófico, del hábito cognoscitivo por Aristóteles y su posterior desarrollo en la filosofía tomista, se pasa a un alejamiento y olvido de este concepto por parte de corrientes filosóficas que ya no ponen su mirada en el pensamiento, en el pensar, sino en el objeto pensado, bien en su vertiente material (nominalismo, empirismo, positivismo, etc.) o ideal (idealismo, fenomenología, etc.). J. F. Sellés diferencia este doble acercamiento al objeto pensado: *“Si uno no se queda en el pensar, lo que le importa son, o bien las realidades empíricas, o bien los objetos pensados como tales, pero si se queda en los objetos pensados como pensados, esto es, en las ideas, es absolutamente imposible descubrir qué sea un acto de pensar, y correlativamente y en mayor medida, qué sea un hábito de la inteligencia.(...) Buena parte de la filosofía moderna y contemporánea se puede describir, en consecuencia, como una oscilación entre el empirismo y el idealismo. (...) Y en ambas actitudes ¿qué pasa a fin de cuentas con el pensar? Que se ha olvidado su índole, y con él la de los hábitos”*¹⁴².

Esta doble actitud frente al objeto pensado, como señala Sellés, sienta las bases del porqué de la pérdida de la noción de hábito en los planteamientos modernos y contemporáneos. Y si tal pérdida no se ha llevado a efecto totalmente, sí que los hábitos se han difuminado al no haberlos distinguido netamente de otras capacidades o disposiciones.

¹⁴² Sellés, J. F.: *Hábitos y virtud I*, p. 17. Dentro de los intuicionistas-empiristas-objetualistas sitúa corrientes como el nominalismo, empirismo, positivismo, neopositivismo, y buena parte del pragmatismo. Y entre los idealistas, que se quedan en el objeto pensado como objeto, nombra al racionalismo, idealismo y a la fenomenología en sus comienzos.

En su búsqueda del yo personal, Husserl establece que la persona es un sujeto de habitualidades, y, en este sentido, habla de dos tipos de hábitos personales. Por un lado, estarían los hábitos sedimentados o también hábitos pasivos, que son fruto del peso que la acción del hombre ejerce sobre sí mismo: *“Hay que observar que este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad, sino que, en virtud de una ley de la “génesis trascendental”, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él”*¹⁴³. Según Husserl, entonces, si decido ser de una determinada manera, el acto de decidir desaparece pero queda en mí la decisión tomada de tal manera que *“yo soy de la opinión correspondiente”*¹⁴⁴.

Por otro lado, nos encontramos otro tipo de hábitos, que configuran lo que Husserl llama un “carácter personal”. Se trata de los hábitos biográficos, que cumplen con la finalidad de dar unidad propia a la vida humana por encima de los fines particulares que nos proponemos: *“en cuanto el yo, en virtud de una propia génesis activa, se constituye en sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, se constituye consiguientemente en un yo personal “estable y duradero” (...). Y aun cuando las opiniones en general sólo son relativamente duraderas, y tienen su modos propios de mutación, (...) el yo acredita en medio de semejantes mudanzas un estilo permanente, un “carácter personal”*¹⁴⁵. Es lo que entendemos por sentido de la vida, salvaguardando la libertad del hombre pues estos hábitos teleológicos no rebajan la libertad personal sino que la acrecientan al abrir nuevas posibilidades.

Con todo esto, podemos afirmar que si bien Husserl emplea la noción de hábito, lo hace como elemento que destaca al yo personal, hace del yo un sujeto personal, equiparado a motivaciones finalistas. La limitación de la noción de “hábito” en Husserl

¹⁴³ Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 2005, p. 111.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 112.

viene dada porque los considera bien pasivos o bien como fines implícitos, a diferencia de lo que ya hemos referido de los hábitos cognoscitivos en acto.

Otro autor, de la misma línea realista que Polo, como es Zubiri tampoco lleva a cabo una actualización del concepto de hábito, sino que, deudor del pensamiento fenomenológico, los presenta como capacidades, en este caso, con las que el hombre se enfrenta a la realidad. Para esta capacidad Zubiri utiliza el término “habitud”, con la que quiere señalar no una acción porque lo propio de esta es ser comportamiento mientras que lo propio de la habitud es ser enfrentamiento con las cosas, que hace posible el juego de suscitación y respuesta¹⁴⁶. *“El hombre tiene que habérselas con eso que llamamos cosas reales. Necesita, en efecto, saber, lo que son las cosas o las situaciones en que se encuentra. Sin compromiso ulterior, llamamos inteligencia a la actividad humana que procura este “saber”. El vocablo designa aquí no una facultad sino una serie de actos o actividades. Es decir tomamos “inteligencia” no κατά δύναμιν sino κατά ενεργειαν*”¹⁴⁷. El modo de presencia de las cosas, como condición para la intelección, es determinante de la habitud: *“...es menester que las cosas reales nos estén presentes en un modo especial de enfrentarnos con ellas. En este sentido, las cosas reales no nos están presentes, sino desde nosotros mismos, es decir, según un modo nuestro de enfrentarnos con ellas*”¹⁴⁸. Precisamente a ese modo de enfrentarnos, a este modo de habérselas con las cosas es a lo que Zubiri denomina habitud.

Para Zubiri, la habitud según la cual el animal se enfrenta con los estímulos es la sensibilidad, mientras que la habitud con la que el hombre se enfrenta con las realidades es la inteligencia. Estas habitudes son distintas, ya que mientras la primera esta encorsetada – pues las respuestas de los animales a los estímulos están prefijadas –, la

¹⁴⁶ Cfr., Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998, p. 19.

¹⁴⁷ Zubiri, X.: *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982, p.101.

¹⁴⁸ *Ibíd.*

habitud de la inteligencia, al contrario, al no estar prefijada abre un gran abanico de respuestas a los estímulos o al modo de habérselas con la realidad, de ahí la dimensión liberadora de la inteligencia. La cuestión surge porque en el hombre se dan las dos hábitos: tiene sensibilidad, como los animales, y también inteligencia. Para entender su unidad, hay que tener en cuenta que son irreductibles en el modo de habérselas en la estimulación misma.

En el acto de la intelección, según Zubiri, se trataría de aprehender las cosas como realidades y desde aquí es desde donde la inteligencia concibe, juzga, etc., es decir, ejecuta sus actos forzada por el enfrentamiento con la realidad misma de las cosas. Por tanto, la aprehensión de las cosas como realidad es el acto elemental de toda actividad intelectual. Pero en realidad no es un acto, sino una hábitud; concebir, juzgar, proyectar, etc., son, en cambio, actos de comportamiento intelectual. Zubiri insiste en la consideración de la inteligencia como hábitud, ya que considera que el modo de haberse, de enfrentarse con la realidad, es ámbito de realidad y por lo tanto posibilidades de realidad sentiente. El modo de realización se hace inteligible desde un análisis de actualización-realización y no a la manera aristotélica, abstracción-predicación.

Desde el planteamiento zubiriano, este aprehender las cosas como realidad es un acto exclusivo de la inteligencia: la inteligencia sólo ejecuta actos desde lo que se actualiza, o sea desde “la realidad”. Por muchas complicaciones que pueda presentar lo estímulo, siempre sería algo que formalmente consiste en suscitar una respuesta, jamás será formalmente algo que es “*de suyo*”¹⁴⁹. Es el acto radical de la inteligencia: la aprehensión de algo como real. Es el punto preciso en que surge la intelección en cuanto tal. En el hombre, la organización funcional es tal que el elenco de posibilidades de respuesta adecuada a la suscitación, no queda siempre asegurado por su organización funcional: el hombre es animal hiperformalizado.

¹⁴⁹ Cfr., Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, p. 27.

La esencia de la intelección, desde este punto de vista, es mera “presentación”. Presentación física, no meramente intencional, ni correlato noemático de una noesis. La intelección, por tanto, no es un acto de noesis sino un acto cuyo fin es producir el mero “quedar” de las cosas como realidades, como algo “de suyo”¹⁵⁰. El “dato-de”, con el que nos enfrentamos por la intelección, pasa a ser “dato-para” más intelección de la realidad, es decir, para más actualización.

De lo expuesto podemos concluir que para Zubiri la noción clásica de “naturaleza” queda reducida a “dotes”, de ahí que la categoría de habitud en Zubiri va a sustituir en muchos análisis a esta categoría clásica de “naturaleza”. Al hablar de los recursos y en su referencia a las posibilidades, entiendo que ese modo que tiene el hombre de habérselas con la realidad en forma de recursos, y su ejecución de los mismos desde sí mismo, empieza a poner en claro que la categoría de habitud va suplantar a la de naturaleza, como descripción de los hechos de una realidad viva, como es el caso del hombre. La habitud zubiriana queda lejos del concepto clásico de hábitos intelectuales, estableciendo entre ellos una brecha, que entiendo semejante a la existente entre la mano y el martillo, ya que mientras el hábito es una posesión esencialmente personal la habitud es una herramienta.

2.3.2.4 La noción de hábito en Polo

Todo lo anterior denota una pérdida y oscurecimiento progresivo del sentido y de la naturaleza de los hábitos intelectuales tal y como aparecieron, y se desarrollaron, en la época clásica. Pérdida de la que L. Polo se hace eco y cuya recuperación en diálogo con Aristóteles y Santo Tomás, pero trascendiéndolos al incluir planteamientos de la filosofía moderna y contemporánea, le servirá para darles a los hábitos un papel más relevante en el conocimiento.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 29.

Lo que Polo incorpora al pensamiento filosófico es la concepción del hábito como un acto de carácter cognoscitivo, pero que, sin embargo, no ofrece las características de la operación, de la “enérgia”. El hábito no solo se refiere a la acción sino que también es acto. Por lo tanto, aunque tenga un carácter perfectivo para la facultad, no por ello debe asimilarse a ella. Ante esto, la pregunta que se plantea es ¿qué conocimiento es superior, el que nos aporta la operación cognoscitiva o el que nos proporciona el hábito cognoscitivo? Parece claro que si el hábito es entendido como el conocimiento actual de la operación, entonces este debe ser superior jerárquicamente, que no independiente del de la operación, por tratarse de un conocimiento que conoce algo superior a lo que conoce la operación. Conocemos, y esto ya es importante, pero conocer que conocemos está un escalón por encima en la jerarquía gnoseológica, debido sobre todo a la inmaterialidad del conocimiento del hábito, ya que el objeto se corresponde con la operación. La operación cognoscitiva no se conoce a sí misma, no es autorreferente, y en este sentido es limitada aunque desconoce, por ese desconocimiento de sí, tal limitación¹⁵¹. Esto mismo, que ya hemos visto para el conocimiento operativo intencional, sirve a L. Polo de punto de partida para caracterizar al conocimiento habitual.

Para Polo¹⁵², el objeto pensado sería lo que hay ya inmediatamente abierto y el pensar, por su parte, estar en lo abierto inmediatamente, ya. Esto quiere decir que el objeto es lo que hay, lo que está presente ante nosotros, el supuesto, la unicidad, la

¹⁵¹En ello consiste uno de los aspectos del “límite mental”, en que la operación no conoce que es limitada. El “límite mental” y su abandono es el gran descubrimiento metodológico de L. Polo. Más adelante explicitaremos que es y cómo afecta a la noción de hábito.

¹⁵² Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo II, p. 63 ss. En el estar-en, el “en” tiene sentido direccional y presencial, por tanto, hace referencia a la intencionalidad. Por otro lado el “ya” tiene un sentido de simultaneidad, de no estar precedido: el pensar y lo pensado son simultáneos, se conmensuran y por lo tanto como dice Polo “entre el pensar y lo pensado no existe un trayecto”. En cuanto al concepto “abierto” habría que asimilarlo, según Polo, a los conceptos de “apertura” o de “umbral”.

mismidad. Pero lejos de ser esta presencia del objeto una ventaja, dicha objetividad supone un límite con un doble sentido: 1) es limitado porque es intencional, se refiere al objeto, y esta referencia operativa supone aspectualidad puesto que cada operación tiene su propio objeto; y 2) es limitado puesto que no se puede alcanzar un máximo pensable o un conocimiento absoluto, recuérdese que la operación no se puede conocer a sí misma.

Esto, según Polo, manifiesta abiertamente la falta de paridad entre pensar y ser: *“Voy a enunciar ahora la tesis más importante, a mi juicio, acerca del pensar en acto: si se lograra abandonar por completo la mismidad, pensar y ser podrían ser considerados conjuntamente. Considerados conjuntamente, ni el ser puede ser lo único, ni el pensar puede ser lo único, ni el pensar puede ser lo mismo que el ser, ni el ser lo mismo que el pensar, ni el pensar puede ser tampoco lo mismo.”*¹⁵³. El objeto, desde este punto de vista, no es real, no es un resultado del conocer. El conocer no tiene consecuencias, no produce nada, sino que lo que se da es una conmensuración con su objeto, según la fórmula de Juan de Santo Tomás: *“Intellectus format intelligendo et intelligit formando”*, es decir, *“el intelecto entiende formando y forma entendiendo”*. La operación se oculta, queda relegada a mera hipótesis. La operación se esconde tras lo presente que queda puesto de frente, explicitado, mientras que ella se convierte en un supuesto: *“El ocultamiento lleva inmediatamente a la noción de suposición; se supone ocultándose. El ocultamiento juega, digámoslo así, a favor del objeto como su suposición. La presencia del objeto es la suposición otorgada del objeto; pero la suposición del objeto solamente es posible si equivale al ocultamiento de la presencia, puesto que la suposición es a favor del objeto: lo supuesto es el objeto”*¹⁵⁴.

¹⁵³ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo III, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 179. Esta tesis me parece que puede ser considerada el hilo conductor de los volúmenes II y III del *Curso de Teoría de Conocimiento* de L. Polo.

¹⁵⁴Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo II, p. 105.

Suponer equivale a ocultarse porque lo manifiesto es el supuesto. La operación se oculta porque manifiesta el objeto. El objeto es lo que se destaca. La operación, por tanto, dispensa de la necesidad de ser real al objeto y permite de ese modo que este se ciña simplemente a ser lo que hay inmediatamente abierto, lo cual le exonera de su realidad física real.

Este límite en el conocimiento está irremediablemente unido a la intencionalidad, *“el estatuto del objeto pensado no se puede establecer desde el punto de vista de la distinción óptica cuya razón de ser es la finitud (...) el pensamiento supera la pluralidad intramundana, y que tal superación es una unificación (que) ha de entenderse en términos de posesión final, (que) en cuanto es unificante respecto de una separación que radica en la finitud, es la intencionalidad”*¹⁵⁵. Desde la intencionalidad, entonces, la semejanza mencionada entre el ser y el pensar desaparece parcialmente, coincidiendo ambos según el uno. El ser y lo intencional se unifican. Cuando Polo define la intencionalidad como *“la intelección en acto de la realidad”*¹⁵⁶ quiere afirmar que la intencionalidad remite a lo real, pero que, si por otro lado, se le otorga al ser la suposición del objeto, entonces es cuando se llega a confundir el objeto con el ser.

El acto de conocer operativo le confiere al objeto la presunción, pero no lo convierte en real, no le da la existencia. El objeto intencional se convierte en lo supuesto por la suposición, y dicha suposición exige la existencia de algo superior a ella que, de alguna manera, faculta al conocimiento de lo que es primero. Eso superior es el conocimiento habitual. En este sentido, un hábito intelectual no es simplemente perfeccionador de la inteligencia por haber ejercido una operación, sino que el hábito intelectual es el conocimiento de la operación.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 132.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 146.

Volviendo a la jerarquización de nuestro conocimiento, nos encontramos con un conocimiento superior al operativo intencional, se trata del conocimiento habitual: que tiene por tema, no ya el objeto pensado, sino la operación por la cual llegamos a ese conocimiento, y que tiene como fruto una serie de hábitos intelectuales. Polo lo expresa así: *“por encima de cualquier operación, existe el acto de conocer la operación, el cual no es una operación. Eso es lo que, ante todo y hablando de manera global, es un hábito intelectual”*¹⁵⁷. Lo que salva la distancia entre el conocimiento operativo y el conocimiento habitual es el entendimiento agente. El entendimiento, o intelecto, agente ilumina los objetos de la sensibilidad interna, elaborados por el conocimiento operativo, y, así, una vez iluminados los eleva al plano inteligible. Es entonces cuando la inteligencia pasa al acto, se actualiza y ejerce la “*enérgeia*”.

Si conocemos la operación, es decir, si conocemos que ejercemos actos intelectuales y no solo tenemos conocimientos de objetos, entonces, la iluminación del intelecto agente no puede reducirse a las especies impresas. En este punto, al tratar sobre el origen de los hábitos, Polo hace suya la teoría aristotélica sobre el entendimiento o intelecto agente, continuándola y ampliándola: *“¿Qué dice Aristóteles acerca del entendimiento agente? Admitamos que, para que una facultad se ponga en marcha, se necesita lo que se llama especie impresa. Pues bien, no hay ninguna especie impresa sensible que pueda serlo de la inteligencia, porque lo corpóreo no puede inmutar a lo incorpóreo; la inteligencia es inmaterial. Ahora bien, como la inteligencia es una tabula rasa, una potencia pura de conocer, si consideramos es potencialidad suya, debemos admitir que, para ejercer sus actos la inteligencia requiere alguna especie impresa. Pero esa especie impresa no puede proceder directamente de la sensibilidad o ser una influencia directa de lo corpóreo. Por tanto, tiene que existir una*

¹⁵⁷ Polo, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 10 (1993), p. 62.

luz que eleva lo sensible a nivel inteligible... (y que) proporciona a la inteligencia su propia especie impresa, con lo que esta puede pasar al acto, a la enérgeia”¹⁵⁸.

Si se da una “reditio”, es decir, una reflexión por la que conocemos que se conoce, entonces ese conocimiento no es intencional, sino habitual. *“Ahora bien, si el intelecto agente ilumina los fantasmas, ¿por qué no va a iluminar también la operación? La operación no se puede iluminar a sí misma. Sería lastimoso (...) no conocer que ejercemos actos intelectuales, o solo conocer objetos. Pero, además, es este el caso: conocemos que conocemos, es decir, conocemos la enérgeia, la operación que se está ejerciendo (que no se conoce a sí misma). (...) Según esto, el hábito es ante todo el conocimiento de la operación intelectual”¹⁵⁹.* Por tanto, el tema propio de los hábitos es el acto: *“el conocer habitual es, por lo menos, el conocimiento de algún acto, aunque no sea del acto de ser”¹⁶⁰.*

Polo señala que el hábito actúa o viene a ser como una especie de memoria que retiene y continuamente actualiza la experiencia de la vida intelectual la cual, por referirse a actos perfectos (praxis áteles), conserva lo extratemporal, a diferencia de los actos cognoscitivos del conocimiento sensible como, por ejemplo, la memoria que guarda lo temporal, sobre todo lo referido al pasado¹⁶¹. Es por ello, y ya lo hemos referido, por lo que Polo sostiene que los hábitos son actos cognoscitivos y defiende que, jerárquicamente, el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo porque su tema no es intencional sino que es el conocimiento de algo primero, del acto.

¹⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ Polo, L.: *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 65.

La operación cognoscitiva, superando en este punto a Aristóteles, por tanto, no es “*el acto por excelencia en el orden cognoscitivo mismo, pero no por alusión a la “entelécheia” como acto constitucional*”¹⁶², sino por referencia al acto de ser que no tiene un sentido meramente sustancial, introduciendo un nuevo sentido de acto, tomado de la filosofía tomista y sobre todo basado en la distinción real. Si hay un acto superior a la operación, no enteléquico, que es el acto de ser, con respecto al cual la operación pertenece al orden esencial, también cabe otro acto superior a la “*enérgeia*”, y potencial respecto al “*actus essendi*”, que es el hábito, el cual conoce la “*enérgeia*”.

El hábito, entonces, se presenta como perfección de la facultad, pero debemos de tener en cuenta que, en cuanto acto cognoscitivo, tiene su origen en el entendimiento agente, una iluminación que aporta el objeto (“*especie impresa*”) propio a la inteligencia, que hace que esta conozca la operación y la capacita, al mismo tiempo, para ejercer operaciones superiores. De este modo, el hábito conecta la facultad y el “*actus essendi*”. Conexión que conlleva aparejada un encauzamiento de la libertad, una relación del “*actus essendi*” con la naturaleza. La libertad aporta una posibilidad de crecimiento, al poner en comunicación las iniciativas del “*actus essendi*” con la “*natura*” y, por tanto, de obtener un conocimiento superior al alcanzado con el conocimiento operativo. Dicho conocimiento, como venimos explicitando, es el conocimiento habitual: “*un hábito intelectual no es simplemente el perfeccionamiento de la inteligencia por haber ejercido una operación, sino que el hábito intelectual es el conocimiento de la operación*”¹⁶³.

La distinción de operaciones y hábitos, en la que, en parte, Polo fundamente su teoría del conocimiento, evidencia que junto a la jerarquía operativa, que desglosamos ya en el primer epígrafe, se da también una jerarquía de los hábitos. A cada operación le

¹⁶²Polo, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, p. 17.

¹⁶³Polo, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, p. 60.

sigue un hábito y cada hábito, a la manera de peldaños, posibilita la realización de una operación superior, lo cual conlleva un conocimiento superior. El abandono del límite forma parte de dicha jerarquía intelectual: *“se pasa de la conciencia consecutaria (de saber que se ejerce la enérgeia) a iluminar la enérgeia. Y más allá de iluminar la enérgeia, se ilumina que es límite y que, por tanto, existen prioridades superiores a ella. Esas prioridades superiores son los primeros principios, los cuales son conocidos habitualmente. Es así como se conoce el actus essendi”*.¹⁶⁴

Desde el límite, por tanto, no parece posible revelar la distancia entre el pensar y el ser, por lo que hace falta postular un acto superior. Desde ese acto se detecta el límite, y una vez mostrado es cuando puede superarse dicho límite y abandonarlo. El abandono del límite vendrá dado, entonces, por el conocimiento de la operación.

2.4 EL HÁBITO EN EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

Tras la fundamentación del hábito como el conocimiento actual de la operación cognoscitiva, nos surge una nueva dimensión a la que hacer frente y es, como hemos visto en estas últimas páginas, la relevancia que los hábitos intelectuales adquieren a la hora de entender, clarificar y determinar, uno de los grandes temas polianos como es el límite mental. Una intuición filosófica mediante la que Polo establece puentes entre el ser y el pensar, aunando todo el bagaje de la filosofía clásica pero sin olvidar las importantes cuestiones que este tema ha despertado en la filosofía moderna y contemporánea. Unos puentes que no hacen sino establecer una serie de relaciones entre la teoría del conocimiento, la metafísica y la antropología filosófica, que incitan a dar un paso adelante en el pensamiento filosófico.

Para Polo, la “conmensuración” de objeto y acto lleva aparejada dos situaciones: por un lado, y ya destacado anteriormente, la ocultación del acto de conocer que se lleva

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 64.

a cabo por el énfasis puesto en la manifestación del objeto; y por otro lado la circunstancia de que la operación no es un límite sino que se puede ir más allá de la operación por dos vías: la primera, que considera la potencialidad de la facultad que sustenta las operaciones y por la que podemos decir que “se ve y se sigue viendo”, es decir, el acto no agota la capacidad cognoscitiva de la facultad¹⁶⁵; La segunda vendría marcada por la prosecución cognoscitiva en operaciones y hábitos, y más concretamente por la superación que supone el hábito intelectual frente a la consideración de la operación.

Este asunto, en el que de algún modo confluyen la fenomenología, Zubiri y Polo, al proponerse la vuelta a la realidad yendo más allá del objeto, se convierte en tema central de la teoría del conocimiento. La respuesta poliana a esa vuelta al objeto es su teoría del abandono del límite mental, entendiendo por límite mental el conocimiento operativo de la razón, es decir, ese modo de conocer que procede según operaciones inmanentes, las que, al conocer, forman un objeto¹⁶⁶. En dicha teoría se afana en distinguir el hábito, como acto cognoscitivo, de la operación, donde el hábito intelectual aparece como un acto con más intensidad porque saca a la luz lo que la operación ha ocultado¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, pp. 65-67; ver también pp. 130-131. En la p. 95, expresa lo siguiente: “*Dada la pluralidad de operaciones cognoscitivas y la noción de conmensuración la posesión del fin no puede ser la plenitud del conocimiento.*”

¹⁶⁶Cfr., Esquer, H.: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; Piá, S.: “Sobre el límite mental. En torno a El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº 3 (2001), pp. 177-185; García, J.: “El abandono del límite y el conocimiento”, en: Falgueras, I., García, J. A., Yepes, R.: *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 11 (1994), pp. 27-60; Posada, J. M.: “Trascender la presencia”, en: *Studia Poliana*, nº 2 (2000), pp. 9-50.

¹⁶⁷ Cfr., Esquer, H.: “Actualidad y acto”, en: *Anuario Filosófico*, nº 1 (1992), pp. 145-163.

Por ello, la operación cognoscitiva según la cual el conocer en acto es lo conocido en acto, conlleva, dada la estricta conmensuración, congruencia o co-actualidad, es decir, una “ocultación del acto” en la manifestación de lo conocido como objetivo. Esto supone conceder a lo conocido como real aquellas categorías propias de lo conocido en cuanto conocido (atemporalidad, simultaneidad, etc.), es decir, otorgar a la realidad las categorías del objeto conocido operativamente.

Pero como este conocimiento operativo es parcial en la comprensión de la realidad si solo se apoya en la presencia, es necesario sobrepasar no solo al objeto sino también a la operación que lo aprehende, ya que el conocer no es propiamente solo una operación. El conocimiento humano es más que operativo, ya que, como se ha explicado, el conocimiento de la operación necesita de una iluminación del acto que tiene como consecuencia un conocimiento superior: el conocimiento habitual. Esa iluminación es justamente el hábito; y gracias a los hábitos se crece intelectualmente. Esta prosecución operativa que sigue a la abstracción tiene, según indica Polo¹⁶⁸, dos direcciones: una, “generalizante”: “Según la primera línea operativa se declara la insuficiencia del abstracto respecto de la inteligencia, o, lo que es igual, que el conocimiento de los abstractos no agota la capacidad de la inteligencia”¹⁶⁹; la otra, propia de la “razón”: “(...) la prosecución racional no deja “atrás” a las determinaciones abstractas, sino que profundiza en ellas. Es una prosecución más intensa que cabe llamar insistente, que “explora” los abstractos y no los declara insuficientes, con vistas a una generalización (...). La razón es, más bien, un quedarse en los abstractos para ir hacia el fondo (...). Por eso suelo decir que la prosecución racional procede en la forma de explicitación. Se explicita lo implícito en el

¹⁶⁸ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo II, p. 208; *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo III, pp. 25-42.

¹⁶⁹ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo III, p. 25.

*abstracto*¹⁷⁰; y tanto en una como en otra línea propositiva lo que queda oculto por la presencia se hace patente.

Es por ello que podemos concluir que: “*el conocimiento habitual es la clave explicativa del conocimiento intelectual humano. El hábito aparece como un acto intelectual, que permite explicar el progreso intelectual a partir de la abstracción, el conocimiento de la operación y la posibilidad de deshacer la confusión de lo mental con lo real*”¹⁷¹. Y desde aquí, una vez detectado el límite, abandonarlo.

Leonardo Polo propone una novedosa metodología para la filosofía, es lo que llama “abandono del límite mental”: “*detectar el límite mental no descalifica el conocimiento objetivo ni obliga a ceder ante el límite; antes al contrario, cabe abandonarlo e inaugurar con ello un método*”¹⁷². Para Polo, a lo largo de la Historia de la Filosofía, muchos han sido los pensadores que han detectado ese límite. Así, en la antigüedad, por ejemplo, Aristóteles. San Agustín y Sto. Tomás, en la Edad Media. En la modernidad, Descartes, Kant y Hegel, se toparon con él. En la época contemporánea, destaca Bergson, que es el que más lo detecta, pero también lo podemos encontrar en Heidegger, Wittgenstein, etc. Sin embargo, para Polo, la detección de dicho límite, por parte de estos pensadores, no se ha realizado en condiciones que pudiera abandonarse, y si en algún caso las condiciones se han dado, no se ha llevado a cabo el paso del abandono. Por eso, muchos de los pensadores que lo detectaron, después de detectarlo, sucumben a él.

¹⁷⁰ Ibid., p. 39.

¹⁷¹ Murillo, J. I.: “Distinguir lo mental de lo real. El Curso de teoría del conocimiento de Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº 1 (1999), p. 82.

¹⁷² Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo II, p. 153.

Dicho método da cabida a una teoría del conocimiento humano que va más allá, como ya se ha explicitado anteriormente, que el simple objetivismo científico, puesto que su punto de partida, es decir, el darnos cuenta de que la presencia mental supone en sí un límite, es la conmensuración de la operación intelectual con su objeto, es decir, la objetividad misma. La limitación del ejercicio teórico de la inteligencia se detecta en la objetividad, tan apreciada por la filosofía moderna desde el racionalismo al positivismo.

El conocimiento habitual, sin embargo, supera tal objetividad, es decir, la correspondencia exacta entre la operación intelectual y su objeto, la cual es intencional y, por tanto, es lo que constituye su limitación. Por eso los hábitos nos permiten acceder a los temas más altos del conocimiento humano; o sea, a los que superan la conmensuración con la potencia operativa de su inteligencia. Si esta superación está, de algún modo, ligada a la dimensión corpórea del hombre, entonces podemos considerar la posibilidad de que el hombre aspire a trascenderse y anhele ir más allá de su limitada experiencia sensible.

El límite de nuestro conocimiento objetivo es la presencia mental, la presencia de objetos ante la mente humana: *“La presencia mental tiene un carácter de límite peculiar: es aquel peculiar límite en virtud del cual el conocimiento intencional no es el conocimiento absoluto (...) la presencia mental es el límite mental”*¹⁷³.

Para Polo la limitación de nuestro conocimiento objetivo intencional se puede mostrar desde un doble cuestionamiento a nuestro conocimiento, que nuestro autor presenta en dos tesis. La primera tesis que manifiesta el límite se asienta sobre el principio de identidad: *“A es A, supone A”, es decir, la dualidad de objetos “Aes”no es una profundización en A. A queda invariada y, precisamente por eso, tiene que ser duplicada. Objetivar es suponer el objeto, darlo por conocido. Esto lo expreso también*

¹⁷³ *Ibíd.*, pp. 151-152.

diciendo que “A” está supuesta”¹⁷⁴. La suposición del objeto evidencia que el pensar exige a lo pensado de su existencia real, dicha existencia real se da por supuesta dado que el objeto es intencional.

La segunda tesis dice así: ““el yo pensado no piensa”. Si lo estrictamente irrenunciable del yo es pensar, lo que expreso como ver yo, un yo pensado no es propiamente un yo. A la pretensión de entender el yo como pensado la llamo suposición del yo”¹⁷⁵. El yo, por tanto, no comparece en el pensar. Aparece entonces otro límite en nuestro pensamiento, se trata del conocimiento de la propia existencia cognoscente, dado que por mucho que nos podamos llegar a conocer somos distintos a ese conocimiento, la persona pensada no es la persona real y por tanto, en el hombre, el pensar y el ser no se corresponden sino que el hombre piensa (*cogito*) y además es (*sum*).¹⁷⁶

Para superar, pues, estos límites de nuestro conocimiento y que este se libere del objetivismo idealista y nominalista al que ha sido encadenado por la filosofía moderna, Polo propone cuatro dimensiones del abandono del límite¹⁷⁷. Estas cuatro dimensiones son deudoras de la distinción tomista entre ser (*esse*) y esencia (*esentia*), pero no se quedan ahí sino que inciden en el orden de la libertad humana. Las dos primeras dimensiones se estructuran en torno al conocimiento del ser y la esencia de la realidad

¹⁷⁴ Polo, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 214.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 215.

¹⁷⁶ Cfr., Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 199.

¹⁷⁷ Un resumen conciso y claro sobre las cuatro dimensiones del abandono del límite mental lo podemos encontrar, de puño y letra del mismo Polo, en su libro *Antropología Trascendental. La persona humana*, Tomo I, 2ª Ed., Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 107-116. Las cuatro dimensiones del abandono del límite se dirigen cada una de ellas a una temática diferente, aunque guardan un orden jerárquico que nada tienen que ver con el orden expositivo que más bien guía la conveniencia del estudio de una antes que de otra.

extramental, del fundamento del mundo, y las otras dos dimensiones se ordenan al ser y la esencia del cognoscente, es decir, al ser personal.

Polo lo expresa de la siguiente manera: “¿qué se entiende en concreto por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas: 1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la existencia extramental. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la esencia extramental. 3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar “lo que es-además”. Se trata ahora de la existencia humana. 4) Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de no-sí-mismo. Es el tema de la esencia humana”¹⁷⁸.

Las cuestiones que nos asaltan ahora son varias e importantes: ¿Qué tiene que ver el hábito con el límite mental?, ¿Cómo afectan a la superación del límite mental los hábitos intelectuales? En “*Lo intelectual y lo inteligible*”¹⁷⁹, Polo asocia ya el límite mental con la operación intelectual y el abandono del límite lo relaciona con el conocimiento habitual. Esto es así porque Polo interpreta los hábitos cognoscitivos como elementos desarrolladores de la inteligencia. Los hábitos cognoscitivos realimentan la inteligencia involucrando un crecimiento de su capacidad. Incremento que permite a esta una ganancia cognoscitiva que la eleva más allá de la objetividad.

Los hábitos son para Polo, como ya hemos observado en el epígrafe anterior, lo que ilumina las operaciones. Dicha iluminación parte del intelecto agente, que no solo se limita a ilustrar las imágenes sensibles, sino que también, y a la vez, la operación intelectual ejercida es iluminada por él. Desde este punto de partida podemos entonces afirmar que límite y abandono concuerdan respectivamente con las operaciones cognoscitivas y con los hábitos intelectuales, que son inobjetivos.

¹⁷⁸ Polo, L.: *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 383.

¹⁷⁹ Polo, L.: “*Lo intelectual y lo inteligible*”, en: *Anuario filosófico*, n° 15 (1982), pp. 103-132.

Las cuatro dimensiones del abandono del límite mental tienen en los hábitos intelectuales a sus valedores. Son dichos hábitos los que, por llevar a cabo un conocimiento superior al conocimiento objetivo, hacen progresar el conocimiento perfeccionándolo y permitiendo, a la vez, la superación del objetualismo.

La primera dimensión del abandono del límite mental alude al hábito de los primeros principios. A la segunda dimensión le competen los hábitos adquiridos, sobre todo y especialmente aquellos que conllevan un progreso de la razón mediante la abstracción y a través del concepto, del juicio y del raciocinio. La tercera dimensión toma como referente al hábito de sabiduría y la cuarta al hábito de la sindéresis. Sin embargo, existe una diferencia entre los hábitos objeto de las dimensiones del abandono del límite mental que hay que explicitar: los hábitos referentes de la primera, tercera y cuarta dimensión, son hábitos innatos, personales, mientras que los hábitos de los que se ocupa la segunda dimensión son hábitos adquiridos.

A la vez, los hábitos no están en un mismo plano sino que existe entre ellos una jerarquía que depende del objeto de conocimiento propio de cada hábito. Polo señala dicha jerarquización, a lo largo de su obra, de mayor a menor: el hábito jerárquicamente superior sería el de sabiduría, a este le seguiría el hábito de los primeros principios. Menor sería la sindéresis o hábito de los principios prácticos universales de la acción moral. La sindéresis, a su vez, incluiría a los hábitos adquiridos.

Algunos estudiosos del pensamiento de Polo discuten la relación que establece entre el abandono del límite y los hábitos innatos. Para Salvador Piá¹⁸⁰, es necesario diferenciar el abandono del límite mental de los hábitos innatos o personales, por una razón que tienen que ver con la consciencia que se tiene de cada uno, que para Piá es diferente. Mientras que del abandono uno es consciente y libre de llevarlo a cabo o no, de los hábitos innatos o personales parece que no somos tan conscientes de que los

¹⁸⁰ Cfr., Piá, S.: *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 178 ss.

tenemos debido a que son estables y universales. Propone Piá por ello un método antropológico dual que explicita con dos actos cognoscitivos: darse cuenta y advertir.

El primero equivaldría al abandono del límite mental y el segundo al hábito. Si tomamos como ejemplo la primera dimensión del abandono, la dualidad sería: darse cuenta de la insuficiencia del objeto (abandono del límite) y advertir los primeros principios (hábito de los primeros principios).

Frente a Piá, García González establece que: *“No es una cuestión baladí ni de especialistas, o una disputa bizantina, el atribuir el abandono del límite mental a la inteligencia, o a la esencia humana (que es lo que, en definitiva, afirma Piá: “sostengo la siguiente tesis: el abandono del límite mental es un método intelectual de la esencia humana” (p. 233)) en lugar de asimilarlo a los hábitos llamados innatos, propios del intelecto personal, que está más bien en el orden del ser. Con todo, no todos los hábitos personales están en el orden del ser; propiamente sólo el hábito de sabiduría se corresponde temáticamente con el ser personal y con la libertad trascendental; el de los principios extiende la libertad personal a temas más altos que ella, y la sindéresis a temas inferiores a ella, dando lugar así a la esencia de la persona humana”*¹⁸¹.

Veamos ahora el planteamiento de la metafísica desde el abandono del límite mental. Para Polo la existencia humana es “fundamental”, ya que entiende por fundamento¹⁸², en sentido metafísico, aquello que trasciende la intencionalidad cognoscitiva. Y es que, desde el punto de vista realista, en el momento en el que distinguamos pensar y ser, no hay más remedio que afirmar que este es el fundamento de

¹⁸¹ García González, J. A.: “Leonardo Polo: Dimensiones inobjetivas del saber (Primera parte)”, en: *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol. 2, nº 15 (2007), pp. 101-118.

¹⁸² En varios de sus libros, *“El acceso al ser”*, *“El ser I: La existencia extramental”*, Polo habla del “ser principal”, sin embargo en *“Evidencia y Realidad en Descartes”* para referirse a lo mismo Polo utiliza más el término “fundamento” que el de “principio”.

aquel. Teniendo en cuenta esta precisión y las anteriores vamos a centrarnos en el análisis de las cuatro dimensiones del abandono, tal como las plantea Polo, y su relación con los hábitos, sin olvidar también resaltar la novedad poliana, respecto a la filosofía clásica, en la concepción de los temas propios de cada dimensión del abandono. Se trata de acceder mediante un nuevo modo de conocer a los temas centrales de la realidad: el acto de ser del universo, la esencia del universo, el acto de ser humano y la esencia humana.

2.4.1 Primera dimensión del abandono del límite mental: El acto de ser del universo.

La primera de las dimensiones del abandono del límite mental se dedica al conocimiento del ser extramental¹⁸³, es decir, al conocimiento del ser del universo físico. Polo toma de Tomás de Aquino su distinción real entre “esse” y “essentia”, y dependiente de esta toma de postura afirma que el conocimiento objetivo no alcanza a conocer el ser. Hay que trascender el acto abstractivo por su suposición de la realidad, y en su abandono nos abrimos a la realidad extramental activa, es decir, a los actos de ser reales. En cierto sentido podríamos decir que el conocimiento objetivo es más claro, pero el habitual es más constante ya que no se puede “suspender”.

El hombre quiere conocer la realidad y por tanto quiere conocer el ser de las cosas, no a la manera parmenídea porque como hemos visto el ser no es el ser pensado y si nos quedamos con este último, sólo accedemos a una especie de reflejo intencional del ser real. Entonces, ¿cómo se conoce el “esse”? Ante esta cuestión que se plantea, no tenemos más remedio que volver a las consideraciones metafísicas clásicas sobre el ente.

¹⁸³ Para la advertencia de la existencia extramental, Cfr., Polo, L.: *El Ser I (La existencia extramental)*, 2ª Ed., Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 71-81.

Cuando hablamos de ente, las nociones que inmediatamente aparecen en nuestro pensamiento son las de “cosa” o “algo”, pero enseguida salta a la vista que estas nociones objetivizan o cosifican al ente, y en este sentido, y según lo visto en los apartados anteriores, nos quedaríamos sin conocer del todo debido al carácter parcial del conocimiento objetivo. La siguiente noción que va muy ligada al ente es la de “sustancia”, y para hablar de la sustancia debemos volver a Aristóteles y sobre todo a su formulación judicativa o predicativa del principio de contradicción.

El sustancialismo aristotélico considera la “sustancia” desde el plano predicamental. Para Aristóteles la unificación de objetos del conocimiento en un predicado con sentido tiene que partir del conocimiento de la prioridad entre los diferentes objetos de conocimiento que forman lo predicado: uno tiene que officiar de sujeto (“sustancia”) y los otros son accidentes. Y la unificación en un enunciado, que consta de sujeto y predicado, no se lleva a cabo “per accidens” sino que debe estar justificada por un previo conocimiento de la “sustancia” como sujeto real. Pero a la “sustancia”, como sujeto de predicados, no le competen todos los predicados ya que, si esto fuese posible, tanto el lenguaje como el conocimiento estarían embarullados. Para Polo, Aristóteles lo piensa de esta manera: “*el principio de contradicción es la justificación de una estructura caracterizada de esta manera: el sujeto representa a la sustancia, y los predicados a los accidentes*”¹⁸⁴.

Aristóteles soluciona, pues, el problema del conocimiento de la realidad con las “categorías”: debe de haber unos principios organizativos configurantes para que de una sustancia podamos decir lo que podemos decir y no podamos decir lo que no se le puede atribuir¹⁸⁵. Estos principios configurantes, las “categorías” eliminan la azarosidad y la accidentalidad en el pensamiento y en lo predicado. El principio de contradicción

¹⁸⁴ Polo, L.: *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, p. 190.

¹⁸⁵ Esto lo formula Aristóteles (libro IV de la *Metafísica*) en función del “Principio de Contradicción”: “*No se puede predicar a la vez, lo mismo y lo distinto, de lo mismo*”.

aristotélico no es sino el principio de la sustancia, pues el carácter fundamental de la sustancia es necesario e imprescindible para poder pensar algo, la “cosa”. En este sentido podemos decir que el principio de contradicción es una condición a priori de nuestro pensamiento, necesaria para pensar y que por tanto podríamos considerarlo como un hábito innato, *“connatural, inherente a nuestro pensar (...) intrínseco, como una condición a priori, como un hábito innato, de tal manera que sin él no podríamos pensar”*¹⁸⁶.

Por otro lado, Aristóteles también realiza otra importante contribución a la comprensión del ente y es su consideración de la “cosa” en acto: la “cosa” está en acto, no en potencia. Y el “esse” no es otra cosa que la “cosa” en acto, es decir, el ser es siendo. Y este siendo, que es existencia, no es algo que podamos conocer mediante la abstracción sino que es algo que suponemos, que intuimos, pero que no podemos predicarlo y, si lo hacemos, a lo más que podemos referirnos es a una energía, o fuerza, que hace ser al ente. En este sentido, la existencia empieza a ser considerada por Aristóteles como una especie de causa. Y en su explicación al problema de la sustancia la existencia, la cosa en acto, es la causa eficiente por la que la esencia es la causa formal que hace que tal existencia sea lo que es.

Pero esta pretendida solución aristotélica no soluciona el problema del conocimiento de la realidad, a la cual desde esta posición seguimos sin conocer realmente: *“La existencia no se predica de nada, carece de sujeto, porque, si el sujeto preexiste, es que esta supuesto, pensado, pero no es real. Por tanto, la existencia no es “causa” eficiente, ni formal, ni de ningún otro tipo y, por supuesto, tampoco es el sujeto de ella misma: no es en-sí”*¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Polo, L.: *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, p. 192.

¹⁸⁷ Corazón, R.: *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 97.

La entrada del “acto” en la concepción de la sustancia no hace sino enmarañar más las posibilidades del conocimiento de la realidad en tanto que real, otra cosa es el conocimiento de la realidad en tanto que pensada. Lo pensado se conoce como ser pensado, pero la dificultad estriba, volvemos a insistir, en conocer lo real. La relación entre el acto y la sustancia no puede ser del tipo accidente-sustancia. El acto no puede ser entendido como un accidente de la sustancia ni como la sustancia misma, ya que la sustancia pensada es universal y lo que hace que esta se individualice es el acto. Si no hubiese distinción entre sustancia y acto, no habría distinción de seres, todos los seres serían el mismo, existiría un único ser.

Tomás de Aquino, y a pesar de su avance, se queda estancado en el ente. Entiende el ente como un compuesto de acto de ser y de esencia, pero el acto de ser del que habla el Aquinate es uno y el mismo para el universo y para el hombre, y lo único que los determina es la esencia. Sin embargo, Polo, yendo más allá que Tomás de Aquino, diferencia actos de ser: uno es el acto de ser del universo, cuyo conocimiento compete a esta primera dimensión, y otro diferente es el acto de ser personal, competencia de la próxima dimensión del abandono. Y estos diferentes actos de ser Polo los fundamenta en la irreductibilidad de la persona al universo, y en la necesidad de una esencia propia para cada uno de estos actos de ser que propicie, por ejemplo, el crecimiento personal gracias al perfeccionamiento de la esencia del hombre. Por lo tanto, la noción de acto se relaciona con el modo de ser en tanto que se distingue ser en acto de sustancia primera: *“el acto no es una sublimidad especulativa de cualquier tipo. Sin más, el acto advertido es el acto como existencia (...) Por eso, conocer el acto significa acto. El acto como existencia es, sin más, lo conocido como acto”*¹⁸⁸.

Si la sustancia es entendida como “cosa”, a lo máximo que aspiramos en el conocimiento es a conocer la sustancia segunda, es decir, la forma sustancial. Y esta “cosa”, o forma sustancial, no es sino el objeto propio del conocimiento intencional, que

¹⁸⁸ Polo, L.: *El ser I*, p.149.

como ya hemos referido reiteradamente se queda corto en el conocimiento de la realidad, pues está referido solo aspectualmente a lo real. La vía de la sustancia nos lleva a un callejón sin salida en el conocimiento de la realidad como tal, a no ser que dejándonos llevar por el representacionismo optemos por conformarnos con la salida nominalista o con la idealista. ¿Cómo accedemos entonces a lo real sin pensarlo? Si pensamos el ser lo objetivamos y entonces caemos en la limitación, por lo que el ser real debe de ser extramental.

Aquí, entonces, es donde aparece sistemáticamente el conocimiento habitual de los primeros principios como abandono del límite. En efecto, mientras el principio de contradicción, en su formulación aristotélica, se expresa en un juicio que opone contradictoriamente afirmación y negación, y en este sentido supone la objetivación mental de sustancia y accidentes como sujeto y predicados (“*no se puede afirmar y negar a la vez P de S*”), la no contradicción de lo real es la que excluye realmente, no en un enunciado objetivo, el no ser: es el comienzo que no cesa, ya que entonces desembocaría en lo que no es, ni es seguido, pues sólo podría ser seguido por lo que no fuera él.

El planteamiento que Polo presenta, en este punto, puede formularse en un sentido concatenado: la existencia extramental precede al conocimiento humano. La verdad que posee el conocimiento es posterior al ser del que procede; por lo tanto, la verdad es consecuencia del ser y entre ambos debe mediar una secuencia real; esa secuencia real es la existencia, que sirve de fundamento de la verdad. Ese paso real de lo anterior a lo posterior es “persistir” y por ello Polo llama “persistencia” a la existencia

mundana¹⁸⁹. Aun cuando aceptemos que se dé ese proceso o actividad, real-temporal, entre la existencia y la verdad, tal actividad, es evidente que no puede conllevar cambios ni producir efectos en el cognoscente.

El principio de no contradicción, como primer principio, se advierte y se hace expreso, por tanto, concentrándose en él. Es un conocimiento habitual que poseemos en acto, no está supuesto como una evidencia primera en los juicios particulares (es el sentido aristotélico del conocimiento habitual), sino que se dirige como acto de conocimiento al acto de ser persistente, desviando la atención de los objetos pensados. El principio de no contradicción, tal y como lo entiende Polo, es la exclusión real, no meramente pensada, del no ser¹⁹⁰.

Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles, entiende que el conocimiento de los primeros principios es el conocimiento de los principios del conocimiento, no el conocimiento del ser. Para él, el conocimiento de los primeros principios se debía a la iluminación realizada por el intelecto agente. Pero estos “principios” ¿son reales o son lógicos? Polo da el paso que los dos grandes filósofos, Aristóteles y Tomás de Aquino,

¹⁸⁹ Cfr., Polo, L.: *El ser I*, pp. 155-200. Hay que tener en cuenta que Polo también señala que el persistir no lo toma en sentido temporal y por ello lo diferencia de nociones como durar o como permanecer. Ver también: Polo, L.: *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, pp. 244-246, donde dice: “Si se abandona la suposición, el principio de no contradicción deja de estar obligado a excluir la oposición contradictoria, y esto significa persistencia: acto primero que persiste. Describo el persistir como el principiar primero, suelo hablar de comienzo, que ni cesa ni es seguido. Nótese que si un primero, un acto de ser, comenzara, pero cesara, sobrevendría la nada, el no acto, y ello es propiamente lo contradictorio”. Y, en *Antropología Trascendental I*, expone: “El acto de ser del universo es un primer principio al que llamo persistencia, y al que describo como comienzo que ni cesa ni es seguido. Es el primer principio de no contradicción. Llamo al acto de ser divino Origen: es el primer principio de identidad. La vigencia entre estos dos primeros principios es el tercer primer principio, al que llamo principio de causalidad trascendental”, p. 112.

¹⁹⁰ Cfr., Polo, L.: *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, pp. 245-246.

no llegaron a dar afirmando que el conocimiento de los primeros principios es el conocimiento del ser: “*si los primeros principios son reales, y el hábito correspondiente tiene que ver con el intelecto agente, ese hábito será el conocimiento del ser, no de la enteléchia, sino de lo primordial como acto de ser (...) El hábito de los primeros principios es el conocimiento en acto de los primeros principios, y los primeros principios son actos, son reales; por eso, el conocimiento de los primeros principios es el conocimiento del actus essendi (...)*”¹⁹¹.

Polo pugna con otros filósofos que han formulado el principio de contradicción, pero la propuesta de estos (Parménides, Aristóteles, Tomás de Aquino, Ockam, Leibniz, Descartes, Kant) le parece una objetivación del mismo, por ello a la formulación de estos autores la denomina “principio de no contradicción” y no considera dichas formulaciones como conocimiento habitual del principio de contradicción.

Esta es la novedad que propone Polo, novedad metodológica pero no tanto en el plano de la ideas puesto que: “*en parte no es ninguna novedad puesto que, al menos desde Aristóteles, se habla del hábito de los primeros principios como de aquél que permite conocerlos de una manera casi innata pues se conocen de un modo “natural”*”¹⁹². El hábito de los primeros principios es un modo de conocer distinto y más elevado pues permite abandonar el límite mental. El principio de no contradicción, por tanto, como primer principio, y su hábito asociado, nos dan a conocer el acto de ser del universo. Gracias a ellos podemos conocer el universo en cuanto real. Y es que, si el conocimiento humano se conmensura con el ser cuando lo conoce de verdad, por otro lado, también afirmamos que el saber se distingue existencialmente del ser, porque uno es una cualidad y el otro no, entonces el ser extramental de lo conocido, en cuanto que

¹⁹¹ *Ibíd.*, pp. 187-188.

¹⁹²Corazón, R.: *El pensamiento de Leonardo Polo*, p. 100.

se muestra distinto de la verdad poseída al conocerlo, pasa a percibirse como soporte de esa verdad conocida.

Una vez abandonado el límite y conocido el ser del universo, para Polo *“el “ex” de la existencia no es un “con” de consistencia”, ni un “sub” de subsistencia, pero si un “per” de persistencia. Es decir, existencia significa persistencia (...) El esse (no la esencia) de la criatura es existere si existere es persistere”*¹⁹³.

Sin embargo, si como comienzo es a partir de la nada y tiene a la vez que excluirla en todo su transcurso, es porque existe otro primer principio complementario que conocemos como principio de identidad. Decir que una cosa es idéntica a sí misma significa que una cosa es una cosa. Podemos decir que una cosa cambia constantemente, sin embargo, sigue siendo ese mismo objeto, pues si no fuese así, no podríamos decir que ese objeto ha cambiado. Todas las cosas, por mucho que cambien, tienen algo que las identifica, un sustrato lógico que nos permite identificarlas en la totalidad de sus diversas situaciones. La identidad es una ley de nuestro pensamiento, ya que este reclama buscar la identidad de las cosas.

Para este principio no cuenta la nada y a la vez es el acto de ser como origen. La identidad no existe en tanto que sigue existiendo ni en tanto que comienza, tampoco se distinguen partes en ella, como por ejemplo un llegar a ser o cualquier composición interna, sino que, como idéntica, es simple. Si, por el contrario, la identidad la pensamos objetivamente, la estamos refiriendo a algo determinado y, al excluir todas las otras determinaciones, estamos mezclándola o maclándola con el principio de contradicción.

*“El verdadero conocimiento del principio de identidad es habitual”*¹⁹⁴ afirma Polo, ante las formulaciones, que él considera objetivas, que este principio ha tenido a

¹⁹³ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo II, pp. 114-115.

¹⁹⁴ Polo, L.: *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, p. 205.

lo largo de la historia de la filosofía, como por ejemplo: la formulación monista de Espinoza y Hegel: sólo el todo es real; hay una única realidad, y eso es la identidad. Para Polo: “*El primer principio de identidad no se puede confundir con la totalidad*”¹⁹⁵, pues esta confusión derivaría en un monismo o en un panteísmo, al considerar la identidad como parcialidades.

Existe otra manera, según Polo, de comprender la identidad no considerándola como totalidad sino más bien como mismidad: “*ser idéntico es ser lo mismo que se es*”¹⁹⁶, pero tal consideración no es aplicable al principio de identidad, puesto que la mismidad corresponde a cada uno de los objetos y en este sentido se trata más bien de una característica del objeto que no tiene más remedio que pensarse a la vez que se piensa el objeto y que es lo mismo que cuando se piensa el objeto: “*Algo no se extiende más allá de sí; por eso, algo y mismo son equivalentes. Según esto, resulta que, entendida como lo mismo, la identidad prolifera, por ser una característica de lo pensado, más no un primer principio. El objeto es pensado mismamente o, de lo contrario, no se piensa de ninguna manera; la mismidad pertenece al conocimiento operativo, a la *enérgeia*, a la operación inmanente*”¹⁹⁷. De aquí concluye Polo que la mismidad está relacionada con el principio aristotélico de contradicción.

Pero para Polo no son estos los únicos dos primeros principios sino que existe un tercer primer principio, que se entiende como la mutua vigencia de los dos principios anteriores pero no como una deducción de ambos sino como el hábito por el que los conocemos, se trata del principio de causalidad trascendental. El conocimiento de dicho principio, por tanto, también es habitual y las diferentes formulaciones objetivas que ha

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 206.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 208.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 211.

sufrido lo han deteriorado hasta asimilarlo al conocimiento operativo reduciéndolo a la ley causa-efecto.

Las objetivaciones a las que han sido sometidos estos primeros principios los han alejado del conocimiento habitual situándolos en el conocimiento operativo, que si bien no es un conocimiento deficitario en su objeto, sí que es limitado en cuanto a lo trascendental se refiere y por lo tanto insuficiente para el conocimiento de los primeros principios. Parece, según Polo, que volviendo al realismo aristotélico este conocimiento habitual es posible: *“si se es realista, los primeros principios se han de considerar como el conocimiento del ser en tanto que primero. Por tanto, los primeros principios no pueden tener un valor meramente lógico, y su conocimiento no es meramente objetivo”*¹⁹⁸.

El descubrimiento de Tomás de Aquino de un tercer sentido del acto es el punto de partida como ya aludíamos en anteriores páginas. Si en Aristóteles distinguimos el acto como “enérgeia” y el acto como “entelécheia”, en Tomás de Aquino encontramos un tipo de acto superior a estos: se trata del “actus essendi” o acto de ser. Pues bien, para Polo, el conocimiento habitual que aportan los primeros principios es el conocimiento del acto de ser: *“Los primeros principios son la intelección insistente, concentrada, del acto de ser, o del ser en tanto que primero”*¹⁹⁹.

Por lo tanto, la liberación de los primeros principios del límite al que estaban sometidos, el conocimiento objetivo, y su consideración de primeros principios habituales reveladores de, según el realismo, el primer trascendental, el ser, es lo que nos faculta para conocer el ser extramental, porque *“los primeros principios son el conocimiento del primer trascendental: el conocimiento humano del ser, y, aceptando*

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 225.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 226.

*que el acto es lo primero, un conocimiento del acto de ser (...), los primeros principios son la comprensión rigurosa de la primariedad trascendental del ser*²⁰⁰.

El conocimiento de los primeros principios no se puede llevar a cabo, por tanto, con un conocimiento operativo. “*Debe existir un acto superior a la enérgeia con el cual sea posible conocer lo primero en sentido trascendental*”²⁰¹, ese acto cognoscitivo superior es el hábito de los primeros principios, por el cual conocemos el ser extramental.

2.4.2 Segunda dimensión del abandono del límite mental: La esencia del universo.

Si la existencia extramental del mundo, el ser, es para Polo objeto de la primera dimensión del abandono del límite mental, la segunda dimensión del abandono tiene por objeto el otro gran tema de su metafísica: la esencia del universo²⁰², es decir, el encuentro de la esencia extramental.

Para Polo si el ser extramental es fundamento, la esencia extramental, teniendo en cuenta la distinción real tomista esse-essentia, es “*la principialidad dependiente, es decir, la principialidad predicamental. Por eso, la esencia extramental son las cuatro*

²⁰⁰ *Ibíd.*

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 227.

²⁰² Polo plantea específicamente esta cuestión en: Polo, L.: “La cuestión de la esencia extramental”, en: *Anuario Filosófico*, nº 4 (1971), pp. 273-308. En este estudio Polo plantea cuales van a ser las grandes líneas en las que se va a apoyar en su reflexión sobre la esencia del universo, o extramental, como concausal. En el IV volumen de su *Teoría del Conocimiento* (lo que debía de haber sido *El Ser II*), podemos encontrar un desarrollo más extenso y maduro del tema, ya que, en dicho volumen, Polo establece para el conocimiento de la esencia real una operación mental, la razón.

*causas en tanto que concausales, o sea, en concausalidad*²⁰³. Pero hay que llevar cuidado a la hora de entender esta distinción real, ya que se debilitaría si se introduce el límite mental puesto que, tal y como lo postula Polo: “*la distinción real ser-esencia no permite decir que el ser sea originario. Por eso, la criatura ha de comenzar y seguir siendo sin culminar: la ausencia de culminación equivale a la esencia, que por ese se dice realmente distinta del ser. La esencia es la perfección que se corresponde con el ser que no culmina; por eso, se dice que se distingue del ser como la ponencia del acto*”²⁰⁴.

El ser, por tanto, siguiendo a Polo, no es causa de la esencia. La existencia no tiene un carácter fundante de la esencia, en todo caso la esencia, referida a la existencia, no sería sino su admisión extramental: si el ser pensado existe en la realidad, entonces debe tener una esencia, pero esta no es causada ni por el ser ni por la existencia. La esencia extramental, una vez abandonado el límite mental, queda entonces explícita a través del orden predicamental, es lo que Polo denomina “*explicitación*”²⁰⁵: una especie de vuelta de lo pensado a su realidad mediante la razón. Lo que en el conocimiento objetivo quedaba oculto por implícito, se hace explícito.

Se trata de separar el pensar del “objeto” pensado. Esto implica una pérdida de la intencionalidad a la hora de conocer la realidad física, esta ya no se muestra en abstracto sino tal cual es. Aparece ahora en toda su potencialidad. Ahora, a diferencia de lo que ocurría en la primera dimensión del abandono, una operación cognoscitiva, la razón, debe “envilecerse” para conocer las causas físicas que son inferiores a ella. Se produce, por tal situación, una “*pugna*”, como lo denomina Polo, entre la operación cognoscitiva y los primeros principios predicamentales. Fruto de tal “*pugna*”, nos encontramos ante

²⁰³ Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 156.

²⁰⁴ Polo, L.: *Antropología Trascendental I: La Persona Humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 134.

²⁰⁵ Cfr., Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo IV, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 83-89.

las causas predicamentales pero estas no pueden ser poseídas por la operación por ser físicas, por lo tanto, para que la “*pugna*” sea posible los hábitos adquiridos de la razón (hábito abstractivo, hábito generalizante, hábito conceptual y hábito judicativo) deben mantener la manifestación de la presencia mental y: “*en tanto que esta es a priori respecto del objeto con que se conmensura (...) si esta manifestación se mantiene (...), la presencia mental puede separarse del objeto, y en esta medida, compararse con las prioridades físicas que son inferiores a ella (...) En tanto que explícitas, las causas no son inteligibles en acto, a diferencia de los objetos pensados*”²⁰⁶.

Al no poder ser conocidas las causas en acto, se produce lo que Polo llama “*compensación*”: “*la aparición de objeto con la que se suspende la explicitación*”²⁰⁷, es decir, una objetivación de la causa que conduce a una visión por separado de cada una de ellas, por lo que se pierde su comprensión como concausalidad. La concausalidad no ha de entenderse como que las cuatro causas sean causas unas de otras, sino que se dan conjuntamente tal y como explica Polo al hablar del concepto: “*las causas predicamentales son siempre concausales, son, como dicen los clásicos, causas ad invicem, causas entre sí (...) Explicitada la concausalidad cuádruple, lo que se guarda implícito es el fundamento de la concausalidad. El fundamento es el implícito de la concausalidad predicamental entera. Cuando se ha explicitado la concausalidad cuádruple, todas las causas, pero no por separado, sino conjuntamente, se puede pasar al fundamento...*”²⁰⁸.

La teoría clásica de las causas, tanto intrínsecas como extrínsecas, se muestra entonces, desde esta óptica, insuficiente para la explicación del ente. Este ya no puede

²⁰⁶ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 113.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 121.

²⁰⁸ Polo, L.: *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 169 (2004), pp. 77-78.

ser explicado como la unión del ser y la esencia como causa material y formal respectivamente, sino que hay que tener presente la concausalidad y con ella el requerimiento de unas causas a otras: la materia requiere de la forma, la causa eficiente como causa del movimiento y de la transformación necesita de una materia informada y, por último, la causa final requiere de las anteriores para ser causa²⁰⁹. Esta es la razón por la que para Polo no es posible la objetivización de una causa o cosificar las causas por separado puesto que una se explica necesariamente mediante el concurso de las otras.

Por lo tanto, si se quiere conocer la concausalidad, es decir, la esencia física o extramental, el universo material, hay que abandonar el límite mental que supone dicha objetivación o cosificación de las causas. Dicho abandono se lleva a cabo con los hábitos adquiridos de la razón teórica, especialmente con el hábito judicativo o juicio con el que conocemos las cuatro causas. Tras la abstracción y su hábito correspondiente, una de las vías operativas de la razón confronta el abstracto con la realidad física, se produce la “pugna” entre la presencia mental y lo real, apareciendo el concepto y su hábito correspondiente tras la iluminación del acto por el que la razón, como decíamos, se rebaja para conocer lo real físico. Estos actos cognoscitivos dan paso al juicio, un acto por el cual la pugna o confrontación anterior se ve intensificada y que da pie al conocimiento de la concausalidad²¹⁰. Al razonar, por tanto, lo que se conoce es la concausalidad, es decir, la esencia extramental.

²⁰⁹ Polo lo explica de este modo: “*Se puede ser causa de cuatro maneras: formal, material, eficiente y final. Pero para ser causa de cuatro maneras tienen que darse unas en referencia a las otras, pues de lo contrario no son causas: causae sunt causae ad invicem (...) Esto significa ante todo que ninguna causa es suficiente, necesita de las otras, requiere de las otras*”. Ver: Polo, L.: *El conocimiento del universo físico*, 1ª Ed., Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 79-80.

²¹⁰ Cfr., Polo, L.: “La cuestión de la esencia extramental”, pp. 285-291. También en *Antropología Trascendental I*, p. 113.

Y para Polo, la esencia extramental es el universo físico, puesto que no podemos decir que se trate de una sustancia ni de una naturaleza, ya que la sustancia aparece con la bicausalidad hilemórfica y la naturaleza aparece como una concausalidad triple, mientras que el universo es tetracausal, es la concausalidad cuádruple unificada por la causa final. Sustancias y naturalezas hay muchas, pero el universo es uno por ser una la causa final que lo ordena a su perfección, por ello con él se agota el orden predicamental. Polo lo explica de la siguiente manera: “*la esencia extramental se describe como la unidad de orden cumplida*”²¹¹, si se da la concausalidad cuádruple, “*pero el orden no se cumple por entero, porque ese cumplimiento corre a cargo de causas distintas. Por eso la esencia extramental es potencia y se distingue del acto de ser*”²¹².

2.4.3 La tercera dimensión del abandono del límite mental: el acto de ser humano

La tercera dimensión del abandono del límite mental nos lleva a alcanzar la coexistencia. A diferencia de las otras dos dimensiones del abandono ya expuestas, la tercera dimensión toma el límite mental como punto de partida. Una vez detectado el límite, hay que despegarse de la operación abstractiva para conocer que nuestra intimidad difiere, por ser superior, a la operación inmanente.

Algunos analistas del pensamiento de Polo, citando al propio Polo, afirman que esta tercera dimensión es más teológica por la necesidad de recurrir al orden sobrenatural para explicarla y entenderla bien²¹³. La filosofía moderna prescinde de Dios en aras de lograr una autonomía plena del hombre, pero esto para Polo no hace

²¹¹ Cfr., Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 112.

²¹² Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, p. 183. Ver también: *Antropología Trascendental I*, p. 112.

²¹³ Cfr., Corazón, R.: *El pensamiento de Leonardo Polo*, pp. 171-175.

sino llenarla de contradicciones y en cierto sentido tapar lo verdaderamente personal: la intimidad. Una vuelta al sentido cristiano de persona, apoyado en la salvación y el conocimiento que Dios tiene de cada quien, va a ser el punto de partida de la Antropología Trascendental poliana: el estudio de la persona humana.

“El yo pensado no piensa”, esta es la expresión que Polo glosa y de la que parte para explicar esta tercera dimensión del abandono. Pensar y ser se diferencian, y es que el pensar no se da en sí y por sí, por lo que indica que alguien es el que piensa, que alguien existe además del ente.

Lo importante de lo anterior es el carácter de “además” que caracteriza a la existencia humana por oposición a los entes pensados y que Polo expresa así: *“el carácter de además abandona el límite mental de la manera más estricta y, por eso, es la dimensión del abandono del límite mental que encierra más dificultades. En cierto modo, las otras dimensiones del abandono del límite mental no excluyen el conocimiento objetivo de su temática (...) En cambio, la co-existencia es solidaria con el carácter de además, por lo que es imposible su traducción intencional. La noción objetiva de persona no tiene nada que ver con ella. El carácter de además solo se alcanza desafiándose de la presencia mental”*²¹⁴, es decir, con el conocimiento objetivo no se alcanza a la persona porque la persona es un “además” de lo que ese conocimiento nos puede proporcionar de ella. Al no existir para su conocimiento la posibilidad de intencionalidad (autoreferencia), en el conocimiento de la persona no nos es posible encontrar una ceñida adecuación entre la operación mental y el objeto pensado.

Por tanto, el yo pensado u objeto del pensamiento no es el yo pensante puesto que, al primero, le falta la aptitud básica para la autoreferencia, luego el yo pensado no piensa, es decir, no se puede pensar el yo: *“Lo pensado nunca es el yo, porque el yo es*

²¹⁴ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 187, nota 56.

*más bien aquello de lo que depende lo pensado, o a lo que existencialmente se refiere. Ello no impide que logremos un cierto autoconocimiento; pero sí muestra, respecto de él, el carácter de además que caracteriza a la existencia cognoscente*²¹⁵. En el fondo, esto no quiere más que decir que, en el conocimiento de la persona, el yo carece de réplica en su interior.

Pensar el yo no está mal pensado si se piensa el yo como pensante, y esto es así porque el pensante trasciende lo pensado, es decir, el cognoscente excede al propio conocimiento y, por tanto, son diferentes el ser de la persona y el pensar. En esto estriba entonces el carácter ya citado de “además”, y no es que el hombre no pueda pensarse sino que su ser no consiste en pensarse, su ser personal es “además”. En este sentido, la existencia personal que se alcanza como “además” tiene una cierta condición cognoscitiva, como parece desprenderse de algunos textos de Polo en los que parece destacar que el conocimiento es el ser del hombre: *“el conocimiento operativo es el conocimiento inferior. Por encima de él existen (...) otro tipo de actos cognoscitivos, de los cuales podemos destacar (...) el conocimiento (...) como esse hominis*²¹⁶, aunque rigurosamente hablando el existente humano no puede conocerse: yo no me conozco sino que a lo sumo alcanzo a conocerme siendo ese alcanzarme algo interminable.

Al abandonar, por tanto, el límite mental en la apreciación de la persona es cuando se llega a la existencia personal por alcanzamiento pero sin término. La persona humana significa por ello alcanzar a co-ser, no es que se conozca la existencia personal sino que esta se alcanza. Alcanzar aquí expresa acompañamiento, como una especie de continuo alcanzar sin, como hemos dicho, término²¹⁷. Este alcanzar acompañando

²¹⁵ García González, J. A.: *“El abandono del límite y el conocimiento”*, p. 57.

²¹⁶ Cfr., Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, p. 150.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 184.

muestra ese carácter de “además” con el que Polo caracteriza a la persona y que describe como “*futuro sin desfuturización*”²¹⁸.

Con co-existencia no se quiere decir ni más ni menos que existencia personal. La persona es co-existente con el universo, y aunque el universo no se encuentre a la misma altura existencial que esta, puesto que el universo no co-existe y no puede responder a la persona en el mismo plano, dicha co-existencia sirve para ratificar la existencia. Esta diferencia en lo co-existencial entre la persona humana y el universo material, no debe llevarnos, por tanto, a un desprecio de la existencia material sino que, por el contrario, nos eleva a la condición de perfeccionadores del mismo. Desde este punto de vista afirmamos, por tanto, que la existencia personal trasciende al universo.

“Además”, la existencia personal es co-existencia, por que no puede reducirse ni a conocer operativamente ni a cualquiera de las acciones que lleve a cabo. Ni el pensar ni la acción, ni ambas juntas, agotan lo que es la persona humana por lo que ambas dimensiones no pueden ser más que manifestaciones del ser personal. De nuevo, desde este punto de vista podemos afirmar que la persona trasciende, es “además” de su pensar y de su obrar.

Llegamos así, con Polo, a la consideración de la existencia personal como un acto cognoscitivo, puesto que este carácter de “además” es de naturaleza cognoscitiva.

Zubiri, como ejemplo de otra vía, plantea una graduación de la presencia de la realidad propia en la persona que revela a esta desde la relación que establece con sus acciones. Para Zubiri “*lo que hace es conseguirse, la consecución de sí mismo*”²¹⁹. Así aparecerían gradualmente el me, el mí y el yo, pero partiendo de que se trataría de un

²¹⁸ Cfr., Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 114. Para Polo el “futuro” se expresaría con el alcanzar mientras que la “desfuturización” vendría indicada en la ausencia de término.

²¹⁹ Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, p. 662.

modo de posesión no objetiva, por cuanto la persona desde su nacimiento ya es consciente de su ser personal.

Con el me nos hacemos presentes en las acciones. Esto configura la aparición del mí en tanto en cuanto hago más esas acciones, lo cual posibilita que me diferencie de ellas y que me identifique como sujeto unificador de ellas, no como sujeto consciente sino como sujeto de vivencias por las cuales actualizo mi ser. Así aparece el yo o yo mismo como absoluto-relativo, absoluto por ser distinto de la realidad, pero no separado por lo que es relativo: *“Este ser, expresado en el me, en el mí y en el yo, no es mi realidad, sino la actualidad de mi realidad en cada uno de los actos de mi vida. No es un ser independizado de la realidad. El ser de la realidad sustantiva consiste en revertir por identidad a la realidad de quien es acto segundo. Y esta reversión en identidad es lo que metafísicamente he llamado la intimidad”*²²⁰. El problema que encontramos en Zubiri es que no plantea cuál es el hábito por el que se conoce esa presencia de la persona, es decir, por el que se conoce la co-existencia²²¹.

La visión poliana va más allá. Polo propone que ese carácter de “además” nos proporciona un punto de partida para alcanzar los trascendentales antropológicos, pero no se queda ahí sino que a la vez propone una ampliación de estos para conocer a la persona, tanto su ser como su obrar. Al descubrimiento y desarrollo de estos trascendentales antropológicos, revisados a la luz del abandono del límite mental, volveremos más adelante.

²²⁰ Zubiri, X.: *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, p. 224.

²²¹ Está diferencia entre Polo y Zubiri ha sido destacada por U. Ferrer: *“Según ello, mi realidad personal tiene un rostro bifronte: es algo que me ocurre realmente (manifiesto cada vez que conjugo la acción de caerme, darme un paseo..., como destacó acertadamente Zubiri), pero es también aquello de lo que sé de un modo habitual como pertinente a mí y que muestra la coexistencia de la persona a sus distintos niveles (lo cual no está explicitado en Zubiri)”* (Ferrer, U., “Coexistencia y trascendencia”, *Studia Poliana*, 14 (2012), p. 42).

¿Qué hábito es el que se encarga de conocer el acto de ser personal? De este papel se encarga un hábito innato: el hábito de sabiduría, al que Polo denomina “*intellectus ut co-actus*” en la tesis que defiende y que dice así: “*el intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona (...) En tanto que el intellectus ut actus puede ser en cierto modo todas las cosas, las “hace” inteligibles; Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso lo llamo intellectus ut co-actus*”²²².

Gracias al hábito de sabiduría el hombre conoce que su ser coexiste con diferentes regiones de la realidad: con el ser del universo, con el ser de otras personas y con el ser divino. A la vez, el hábito de sabiduría destaca el carácter dual del hombre, compuesto de ser y esencia, donde la esencia no se reduce a ser una copia del acto de ser personal puesto que esta no es persona. Lejos del reduccionismo que acarrea la Filosofía Moderna, donde acto de ser personal y esencia se identifican en aras de una autorrealización de la persona, apostamos por que se produzca, en línea con el pensamiento antropológico de Polo, también en Antropología, una distinción real entre ser y esencia.

Desde este punto de vista, el hábito de sabiduría nos permite saber que somos conocer en cuanto ser personal, pero esto no es un conocimiento del ser personal sino más bien una remitencia al ser personal que obtenemos por nuestro conocer personal. El hábito, entonces, nos proporciona el conocimiento de que somos un conocer personal

²²² *Ibíd.*, p. 115. Polo se encarga del estudio del hábito de sabiduría precisamente en este tomo I de su *Antropología Trascendental*.

diferente a los demás, y a la vez único, pero que busca la réplica de otro conocer personal que le permita conocer su sentido personal aunque no completamente²²³.

Y es que el carácter de “además” convierte a la persona en inabarcable, el tema desborda por completo a la capacidad del hábito: conocemos que somos personas, pero no conocemos por completo la persona que somos. Se abre la puerta, por tanto, a la co-existencia con Dios.²²⁴

Si el carácter de “además” caracterizaba a la persona como co-existente, de tal manera que este carácter era la persona, ahora considerando este carácter como método de conocer la co-existencia podemos hacer equivalente el carácter de “además” con el hábito de sabiduría, y desde aquí afirmar que la existencia humana se conoce con el

²²³ El universo no puede contestarnos porque no es persona, otra persona sólo me daría la certeza de mi existencia pero no podría decirme quién soy yo como persona. El último miembro de la tríada co-existencial parece pues que debe de aportar la solución: el hábito de sabiduría me permite conocer la relación de mi ser personal con el ser personal de Dios, y desde esa dualidad inidentica, pero personal, saberme dependiente y a la vez conocerme como ser personal. Esta sería una forma de acceder a Dios desde la co-existencia de la persona humana. Para concretar esto ver: Ferrer, U.: “Coexistencia y trascendencia”, *Studia Poliana*, 14 (2012), pp. 37-53.

²²⁴ Salvador Piá lo expresa del siguiente modo: “*el conocimiento que el intelecto personal tiene sobre sí corre a cargo del hábito de sabiduría. Sin embargo, ese método al ser inferior al intelecto no da razón última de la persona humana, no dilucida plenamente quién soy: por eso (...) en sentido absoluto, el hombre permanece inédito desde sí. En correlación con esto también se ha señalado que la persona humana no encuentra intelectualmente la réplica de que carece en su interior: el hábito de sabiduría no es la réplica de la persona humana por la sencilla razón de que –al ser inferior- no es persona, sino acto translúcido según el cual conozco que soy persona. Desde aquí se deduce que la dualidad del intelecto humano reclama un método que esté a su altura, o sea, un método que también sea persona. Si el intelecto personal es incapaz por sí solo de llegar a saber quién es, parece congruente sostener, atendiendo a su carácter dual, que tiene que ser una persona distinta quién le revele la radicalidad de su co-existencia. Por consiguiente, únicamente en la medida en que me auto-transciendo intelectualmente puedo llegar a conocer quién soy*”. Ver: Piá, S.: *El hombre como ser dual*, pp. 400-401.

hábito de sabiduría²²⁵. Es por ello por lo que en esta tercera dimensión del abandono del límite mental se dice que tema y método son solidarios: el método, el hábito de sabiduría, es el acto de conocer, y el tema, el ser de la persona, es lo conocido, aunque en este caso lo conocido no se llegue a conocer del todo, puesto que, al no poder ser objeto pensado, trasciende al método²²⁶.

Pero no sólo somos conscientes de que nuestro ser es cognoscente por medio del hábito de sabiduría, sino que este hábito también nos informa de que el intelecto agente se ve incrementado al dualizarse con los llamados radicales personales o trascendentales: la coexistencia, la libertad y el amar. Si bien es cierto, según Polo, que con el hábito de sabiduría no llegamos a conocer la existencia personal (el intelecto personal), sí que gracias a él advertimos que la persona co-existe con Dios y que esa apertura es irrestricta tanto por la libertad como por el carácter donal de la persona.

²²⁵ Cfr., Sellés, J. F.: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, nº 3 (2001) p. 76. En la cita nº 13 refiere como Polo lo expresa: “*La existencia humana, se alcanza. Yo diría que gnoseológicamente es el hábito de sabiduría: ese el modo como se alcanza la existencia humana*”, en: *Curso de antropología trascendental*, México, 1987, lección 3, 16 (pro manuscrito).

²²⁶ Salvador Piá lo expresa también tajantemente: “*el hombre por sí mismo nunca podrá llegar a saber plenamente quién es, porque el método nunca alcanzará la identidad con su tema*”. Ver: Piá, S.: *El hombre como ser dual*, p. 310.

La persona, por tanto, cuando pretende conocerse concluye que no puede conocerse a sí misma, por lo que *“la persona humana es el segundo sentido del acto de ser: se distingue de los primeros principios porque la persona se “secundariza” radicalmente”*²²⁷, lo cual la hace dependiente de Dios²²⁸ y destinada a la trascendencia. Ambas cosas son, en definitiva, el único conocimiento que la persona puede alcanzar de sí misma.

2.4.4 La cuarta dimensión del abandono del límite mental: la esencia de la persona.

Con la cuarta dimensión del abandono del límite mental nos enfrentamos con el tema de la esencia humana. Después de alcanzar el acto de ser personal ahora estudiamos lo potencial del hombre, teniendo en cuenta la apuesta que, junto con Polo, hemos realizado por el tratamiento separado también en Antropología entre acto de ser y esencia. Una vez alcanzado y esclarecido el acto de ser personal se accede ahora a la esencia, según la dinámica propuesta por Polo, nunca al revés. Junto con la tercera dimensión del abandono, esta cuarta dimensión, conforma, por tanto, la dupla encargada de revelar la realidad humana, de alcanzar los temas antropológicos.

Con la dimensión anterior se alcanza el ser personal desaferrándose de la presencia mental, no prescindiendo de ella sino partiendo de ella. Pero, aun con ello, no se alcanza un conocimiento total de la persona, lo que hace plantearse una vuelta atrás, una vuelta al límite y un demorarse en él que se hace posible precisamente por ser distinta del carácter de “además”. Esta dimensión del abandono conlleva una dilatación

²²⁷ *Ibíd.*, p. 192.

²²⁸ En este sentido Polo utiliza las palabras del maestro Eckhart al indicar que el Hijo de Dios es el Verbo, y el hombre el adverbio. Cabe entonces con más motivo la utilización del “además”, pues el mismo Polo advierte que este adverbio expresa la pura adverbialidad, y por eso “además” expresa la co-existencia creatural con Dios. *Ibíd.*, p. 114, nota 119.

cognoscitiva en la operación inmanente, para darnos cuenta de cómo la conocemos y examinarla, entrando en juego los hábitos adquiridos tanto en su conocimiento como en su contraste con la realidad. La existencia de los hábitos adquiridos nos informa de la naturaleza de nuestra razón y de su carácter perfeccionante, lo cual nos encamina al conocimiento de la esencia humana.

Polo caracteriza a esta cuarta dimensión como “demora creciente” y así la describe: “*la cuarta dimensión (...) abandona el límite según la demora creciente que el límite permite. La demora en el límite mental es su explicación*”²²⁹. Si, como hemos visto, la esencia extramental, con consausalidad triple, aparece como la perfección de las naturalezas físicas, tetra-causales, siendo esta su causa final o unidad de orden, en el caso de la esencia humana este empuje perfectivo es llevado a cabo por los hábitos. La esencia humana es la perfección de la naturaleza humana, pero no tiene un carácter terminativo sino que es un empuje perfectivo creciente y no final.

“*La esencia del hombre es el perfeccionamiento intrínseco de una naturaleza, el cual se corresponde con el acto de ser co-existencial*”²³⁰, dirá Polo. Los hábitos son los encargados de dicho perfeccionamiento y tal movimiento se explica como disponer. Si la persona humana carece de autorréplica en el caso de sus acciones, puesto que estas no constituyen el fin de su naturaleza, entonces podemos afirmar que el hombre dispone de sus acciones y dichas acciones se subordinan a él. La esencia del hombre es, por tanto, activa respecto del acto de ser personal.

Insistimos de nuevo en la distinción entre acto de ser y esencia en el hombre. Ambas dimensiones no son equiparables, como no son equiparables el acto y la potencia. El acto de ser personal es acto mientras que la esencia es potencial, aun siendo

²²⁹ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 116. Ver también: Polo, L.: *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 2007, p. 153.

²³⁰ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 116.

activa. Gracias a ella la persona activa sus potencialidades, inteligencia y voluntad, usando como llaves activadoras a los hábitos y más específicamente a las virtudes y dando lugar en consecuencia a diferentes “yoes”, dependientes del grado de activación de las potencialidades que se origine.

Aparece entonces, por tanto, la distinción entre el yo y la persona. Para Polo “yo significa persona humana vertida hacia la esencia”²³¹. En otro texto explicita todavía más esta idea: “la persona considerada hacia la esencia, es decir, en tanto que la esencia depende de ella, se designa como yo. El yo es una dualidad: por una parte, ver-yo; por otra parte, querer-yo”²³². En consecuencia, el yo es el ser del que se dispone potencialmente, pero no es el ser que realmente se es. La persona en más que su yo, es irreductible a él. Reducir la persona a su yo es un reduccionismo que atenta contra la persona y contra su conocimiento.

Conocer el yo no significa conocerse como persona y por ende “la perfección de su naturaleza no es la perfección del ser personal”²³³, es decir, la persona humana no está limitada por su disponer, por su yo, por su esencia, sino que para la persona esto no es más que oportunidades de crecimiento y de perfeccionamiento. El carácter de “además” queda, por tanto, salvaguardado, puesto que la persona es “además” de su yo, de su esencia dispositiva.

¿Cómo conocemos la esencia humana? Al ser la esencia humana inmaterial, en su conocimiento nos tropezamos con el límite que caracteriza al conocimiento objetivo. Es decir, para el conocimiento de la esencia humana no nos es posible utilizar ni el

²³¹ Cfr., Polo, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades* (pro manuscrito, cap. VI, p. 148). En: Polo, L.: *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170 (2004), p. 14.

²³²Polo, L.: *Quién es el hombre*, p. 177.

²³³ Cfr., Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, p. 189.

conocimiento sensible ni el racional (abstracción). Necesitamos, por tanto, un tipo de conocimiento superior a los anteriores y que sea el responsable de nuestro conocimiento acerca de nuestra propia inteligencia y de nuestra voluntad. No conoceremos en plenitud la esencia humana pero sí conocemos que tenemos inteligencia y voluntad, sus dos principales potencialidades. Y este conocer dichas potencias y conocer que son potencias es un conocimiento superior al conocer propio de la razón.

Como ya hemos visto en las dimensiones del abandono anteriores, para Polo este tipo de conocimiento superior es el conocimiento habitual y el hábito que sirve al conocimiento de la esencia humana es el hábito innato de la *sindéresis*²³⁴. El concepto de *sindéresis*, según Polo, deriva etimológicamente de *sintereo* que significa vigilar con atención acompañando²³⁵. También puede significar observar, conservar, guardar. Se suele afirmar que es la capacidad para pensar o juzgar con rectitud y acierto.

En la historia de la filosofía²³⁶ el término “*sindéresis*” aparece ya en la época de los neoplatónicos y se difunde, posteriormente, gracias a un comentario que S. Jerónimo hace a los primeros versículos de la profecía de Ezequiel. Para Aristóteles este hábito no existe, puesto que para él la función del hábito de la *sindéresis* la realiza el hábito de los primeros principios.

²³⁴ L. Polo explica su visión de la *sindéresis* y de sus dos miembros: ver-yo y querer-yo, en: Polo, L.: *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*. Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 28-238.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 161, nota 115.

²³⁶ Para un breve repaso del concepto de *sindéresis* en la historia ver: Molina, Fco.: “El yo y la *sindéresis*”, en *Studia Poliana*, nº3 (2001), pp. 35-38; Molina, Fco.: *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 82 (1999). Cfr., también, Ferrer, U.: *Filosofía Moral*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1997, pp. 253-254.

Tomás de Aquino es verdaderamente quien desarrolla e introduce la noción de *sindéresis* como un hábito innato del conocimiento, frente a otras corrientes que lo definían o lo clasificaban como una facultad y no un hábito de una facultad. El Aquinate habla de este hábito en estos términos: “*la sindéresis es el hábito de los primeros principios prácticos, paralelo al hábito de los primeros principios del intelecto especulativo y dependiente, como éste, del intelecto agente*”²³⁷. Para los escolásticos, la *sindéresis* se convierte en el hábito que facilita la comprensión de las verdades morales, primeros principios generales de la acción moral, por parte de la inteligencia práctica. Lo diferencian así de la conciencia que actúa determinando si una acción es buena o mala.

Y esta forma de entender la *sindéresis* es la que ha perdurado hasta nuestros días, fundamentalmente porque los hábitos intelectuales, como tema filosófico, desaparecen del horizonte de la filosofía por su apuesta voluntarista. Así, por ejemplo, es frecuente referirse a la *sindéresis* como una virtud que tiene por objeto juzgar rectamente. Su consideración no pasaría de ser una ley ética o moral equiparable al imperativo categórico kantiano.

Polo, partiendo del pensamiento tomista, retomará la cuestión de la *sindéresis* allí donde Tomás de Aquino la dejó. Recogiendo lo ya apuntado por el Aquinate pero continuándolo y actualizándolo. Su exposición supone una visión renovada de la *sindéresis*, apareciendo esta como el hábito que sirve de convergencia a la inteligencia y la voluntad, quedando solucionado uno de los problemas que Tomás de Aquino no trató y que por lo tanto quedaba todavía sin explicar. Desde esta consideración nueva de la *sindéresis*, como punto de convergencia, su relación con la esencia humana queda explicitada: el hábito innato de la *sindéresis* es el encargado de activar las dos “laderas” o facultades o potencias, *ver-yo* (inteligencia) y *querer-yo* (voluntad), de la esencia humana. Y es que, aunque el hábito de la *sindéresis* lo sea de los primeros principios

²³⁷ Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dis. 24, q. 2, a. 3; dis. 39, q. 3, a. 1 ad 2.

morales y gracias a él nos demos cuenta de la conciencia, en dicha activación de la esencia también se activa la inteligencia.

Si la esencia es activada por la sindéresis, este hábito perfecciona la esencia en orden a su fin. Los primeros principios morales, por tanto, conducen a la naturaleza humana hacia su perfección esencial. La ley natural contenida en estos primeros principios junto con la inteligencia, que aporta contenidos racionales, conforman una guía de actuación para la persona. Pero sabemos y conocemos que la persona en su actuación a veces comete errores que la conciencia denuncia. Es entonces cuando la conciencia ayudada por los juicios de la razón tiende a enmendar dicho error siendo iluminada, esta última, por el hábito de la sindéresis. Por ello es un hábito intelectual, pues su función es iluminar para clarificar los argumentos que la razón ofrece a la conciencia y así corregir el error producido en la actuación. Se trata, por tanto, de una potencia superior a la razón pues la sindéresis ilumina a esta y se da cuenta de ella: *“la sindéresis es una luz iluminante, pero no de objetos, pues no es una operación cognoscitiva, sino un hábito innato”*²³⁸, y en otro texto dice lo siguiente: *“La sindéresis es un hábito innato que ha de considerarse en orden a la voluntad y a la inteligencia. Por tanto, la sindéresis es el ápice de la esencia del hombre. Designo este ápice con la palabra yo. El yo no es idéntico con la persona humana, sino el ápice de la esencia del hombre en tanto que depende de la persona”*²³⁹. De aquí se desprende que, para Polo, el yo y la sindéresis coinciden. El yo es el hábito de la sindéresis en tanto que del yo emanan las operaciones cognoscitivas.

Sellés lo expresa de esta otra manera: *“saber, por ejemplo, que tenemos la facultad de la razón a nuestra disposición no es conocimiento racional ninguno, sino ver a esa potencia desde un conocimiento superior a ella. Esa instancia cognoscitiva*

²³⁸ Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, p. 173, nota 151.

²³⁹ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 154.

superior equivale para Polo al hábito innato de la sindéresis, al que él denomina el yo, y del que distingue dos vertientes, una que permite conocer, activar, a la inteligencia, a la que llama ver-yo, y otra que permite conocer, activar, a la voluntad, a la que designa como querer-yo”²⁴⁰.

Gráficamente quedaría así:



La inteligencia, el ver-yo, da explicación de las potencias y de los hábitos intelectuales adquiridos, pero que los explique no quiere decir que los constituya. Suscita pero no constituye, dirá Polo. La diferencia entre el ver-yo y las potencias y hábitos intelectuales adquiridos es una cuestión de grado. Lo que ilumina debe ser superior en grado a lo iluminado: *“Ver-yo es una iluminación global; los hábitos intelectuales adquiridos son iluminaciones manifestativas; y las operaciones son iluminaciones intencionales de acuerdo con los objetos con los que se conmensura al poseerlos. Pero, repito, ninguno de esos grados de iluminación es constituido por los otros”²⁴¹.*

También el querer-yo es luz iluminante, pero en este caso dirigida a la voluntad nativa, potencia pasiva, en su relación trascendental con el bien: *“Pero dicha*

²⁴⁰ Sellés, J. F.: “Claves del pensamiento de Leonardo Polo”, en: Caballero Bono, J. L. (Ed.): *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2008, p. 277.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 158.

*iluminación es constitutiva del primer acto voluntario (...) Y como querer-yo ilumina la voluntad de acuerdo con la índole propia de esta, es decir, como relación trascendental con el bien, al constituir el primer acto voluntario también ilumina el bien*²⁴². A diferencia del ver-yo, el querer-yo no difiere de los actos que funda, por lo que se conforma un continuo unido por el querer más.

En cuanto al Yo, está claro que no es la persona ni tampoco es el sujeto de las operaciones intelectuales o volitivas. Si esto fuese así, deberíamos afirmar la existencia de, al menos, dos yoes: el yo intelectual y el yo volitivo, pero de lo que se trata al diferenciar entre el ver-yo y el querer-yo no es de dos yoes diferentes, sino de dos formas diferentes de iluminar por parte de la sindéresis. La persona, por tanto, es algo más que su yo, es “además” en la terminología poliana. Sí que la persona se manifiesta externamente como un yo o como diferentes yoes²⁴³, pero eso no es la persona, sino en todo caso el ápice de su esencia, no su ser. El yo personal debe ser entendido, entonces, teniendo en cuenta la dimensión intelectual y la dimensión práctica, como la coherencia o unidad vital, característica de la presencia mental, que la persona vierte en su esencia a través del hábito de la sindéresis²⁴⁴. En este punto, Polo distingue entre el “yo real” y el “yo ideal”: el “yo real” es lo que activa a la esencia humana, en especial a la inteligencia y a la voluntad, mientras que el “yo ideal” es la proyección de nuestra personalidad, es decir, es lo que pensamos que somos. Ambos no pueden identificarse,

²⁴² *Ibíd.*, pp. 158-159.

²⁴³ Estos “yoes” es lo que podríamos denominar desde la psicología como diferentes personalidades. Por eso es posible realizar las tipologías humanas, en tanto en cuanto algunas personas coinciden o adoptan personalidades semejantes pueden ser agrupadas bajo esas mismas características. La persona, sin embargo, es totalmente diferente una de otra, única e irrepetible, incomunicable. Precisamente esta incomunicabilidad hace que aunque sea posible conocer el yo, la personalidad, es más difícil conocer la persona que se es.

²⁴⁴ *Cfr.*, Molina, F.: “El yo y la sindéresis”, p. 56.

ya que esto conllevaría la posibilidad de un autoconocimiento total, lo cual cuando hablamos de la persona resulta difícil.

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho en este apartado, una vez abandonado el límite mental mediante el hábito de la sindéresis, según esta cuarta dimensión del abandono se “detecta” la esencia humana como diferente a la esencia del universo. Pero a la vez se concluye que, si bien ambas esencias pueden describirse como un “disponer”, la esencia humana hay que definirla, y así lo hace Polo, como un disponer indisponible. La explicación de esta tesis poliana, que en este apartado sólo queda indicada, se llevará a cabo más adelante cuando se establezca la relación existente entre la sindéresis y el crecimiento personal.

* * *

A modo de conclusión y recopilación de este extenso apartado, sobre las dimensiones del abandono del límite mental, podemos afirmar lo siguiente: Nos encontramos de lleno con la metodología poliana del abandono del límite mental, que se apoya en la distinción real entre ser y esencia, y donde método y tema son solidarios o se confunden. Es decir, partiendo de un método común: el abandono del límite mental, se aborda el conocimiento del ser y la esencia de los diferentes existentes por medio de cuatro dimensiones²⁴⁵: La primera, parte de la “exclusión” del límite mental para poder advertir, entonces, el ser extramental o ser del universo a través del conocimiento de los primeros principio de la realidad. En la segunda se produce una “pugna” con el límite mental para hallar la esencia extramental caracterizando a la realidad física como tetracausal. La tercera se caracteriza por “desaferrarse” del límite mental para alcanzar el ser personal y definirlo como co-existencia en dos sentidos: hacia fuera y hacia

²⁴⁵ Cfr., Piá, S.: *El hombre como ser dual*, p. 47, nota 2.

dentro. Y la cuarta, que Polo denomina “demora creciente”, es un demorarse, un persistir en el límite mental para llegar a la esencia humana.

La relación criatura-Creador junto con la concepción del conocimiento intelectual como aquello que caracteriza al ser humano y en definitiva a la persona, es lo que Polo consigue vincular con un método peculiar y propio. Metafísica y Antropología se unen, y esta unión sirve para el desarrollo y evolución de ambas disciplinas que a partir del pensamiento poliano quedan vinculadas.

Es en la clarificación de la doble distinción ser/pensar y ser/obrar, que establece la metodología del abandono del límite mental, donde aparecen con renovada importancia los hábitos intelectuales: el hábito de los primeros principios, los hábitos adquiridos de la razón, el hábito de la sabiduría y el hábito de la sindéresis. Son el porqué del darnos cuenta de la existencia del ser y de la esencia del universo y de la persona. Podríamos decir que se trata de la dotación intelectual que la persona posee para descubrir la realidad que le rodea y para llevar a cabo su crecimiento esencial. Es por ello reseñable esta puesta en valor de los hábitos intelectuales en el pensamiento poliano.

CAPÍTULO III

LOS HÁBITOS EN LA VOLUNTAD

En los albores de la filosofía, pensadores como Sócrates y Platón, ya incidían en la importancia de educar a los ciudadanos desde niños en la voluntad. En el lenguaje coloquial escuchamos muchas expresiones que hacen referencia a la voluntad: que alguien tiene o no tiene fuerza de voluntad. De esto se desprende que la voluntad es una especie de fuerza que puedes tener o no, o que se posee en cierto grado: unas veces más y otras, menos. Y, en parte, esta consideración acierta, ya que la voluntad es una capacidad, una potencia, esencial de la naturaleza humana, pero que todo hombre posee por el hecho de ser un ser humano. Por lo tanto, todos los seres humanos poseemos voluntad. Otra cosa distinta es cómo la llevamos a efecto.

Llamamos generalmente voluntad a aquello que nos permite tener actos de querer, a la fuerza que descansa en nuestro interior gracias a la cual dirigimos nuestra conducta y con la que somos capaces de realizar los fines de los que somos conscientes. La tradición aristotélico-tomista la consideraba una facultad del alma, la psicología actual una capacidad de la mente. Como es propia del ser humano, y este ser se caracteriza por su ser racional, entonces la facultad volitiva tiene que estar en relación con la otra gran capacidad humana: la inteligencia.

Muchos han visto en ambas facultades las dos caras de una misma moneda, siendo la moneda la persona humana. Lo cierto es que la voluntad y el conocimiento tienen una profunda relación, aunque cada una de estas facultades humana tenga su propio objeto. La voluntad está impregnada de conocimiento, tanto que un acto de la voluntad está en relación con el grado de conocimiento que se tenga. Los actos de la voluntad serán tanto más plenos cuanto más conocimiento tenga una persona.

“Todos los hombres desean ser felices”, luego, el fin del hombre es la felicidad. La felicidad (eudemonía o eudaimonía) es la vida completa del hombre, la realización de todo su potencial, su perfección. Y, como hemos visto, lo más peculiar del hombre es su alma racional, luego el conocimiento será fundamental para ser feliz. La voluntad, por tanto, es la facultad humana que nos permite, a través de sus actos, conseguir el fin o bien deseado. El intelecto presenta a la voluntad una realidad mental o física apetecible, y la voluntad elige quererla o no. Si lo quiere, entonces actúa en consecuencia.

Si en el capítulo anterior decíamos que el objeto intencional es el objeto del conocimiento, la facultad volitiva, al ser una facultad distinta, tiene un objeto diferente. Toda facultad está determinada por su objeto propio, y dicho objeto es tendencial para la facultad a la que especifica. En el caso de la facultad volitiva, su objeto propio es el bien.

El fin último de la facultad volitiva, por tanto, es el Bien puro y perfecto, es decir, un Bien absoluto que aparece a la inteligencia como un deseo²⁴⁶. La voluntad lo busca habitual e inevitablemente, y dicha búsqueda supone el motor que mueve a la voluntad a actuar. Todos los bienes que de alguna manera colaboren a la consecución de ese supremo Bien serán deseados también por la voluntad. Ante estos bienes es ante los que se sitúa la voluntad, recordemos que el Bien absoluto es un ideal presentado por la inteligencia, pero esto no significa que necesariamente tenga que quererlos todos²⁴⁷. La voluntad los reconoce a todos como bienes, pero sólo manifiesta puntual inclinación hacia aquellos que en ese momento necesita para llevar a cabo su acción²⁴⁸. Los bienes

²⁴⁶ Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1; I-II, q. 10, a. 1; *De Veritate*, q. 22, a. 5.

²⁴⁷ *Ibid.*, I, q. 82, a. 2.

²⁴⁸ Esto será tratado más adelante cuando nos refiramos a la variación que Polo introduce en el lugar que ocupan los actos del consentimiento y la deliberación.

“secundarios”, entonces, tienen su razón de bien en tanto en cuanto contribuyen al Bien absoluto, así estos bienes se convierten en medios para conseguir dicho Bien²⁴⁹.

En primer lugar, antes de comenzar con el desarrollo de los hábitos propios de la voluntad, me parece necesario puntualizar o incidir en la cuestión sobre si los hábitos de la voluntad, es decir, las virtudes, pueden denominarse hábitos en sentido pleno o si existe alguna diferencia con los anteriores hábitos de la inteligencia. Polo los diferencia²⁵⁰, aunque también puedan ser considerados virtudes los hábitos intelectuales adquiridos. Sin embargo, pueden considerarse distintos en cuanto su consecución es diferente: los intelectuales con un solo acto, los voluntarios con la repetición de actos. Los hábitos voluntarios se adquieren por actos cuya intención es el bien, luego tienen relación con la moral y por ello se denominan virtudes morales. Por otro lado, señala Polo también, la relación entre los hábitos de la voluntad es más estrecha que entre los hábitos intelectuales, así que entre aquellos se da una jerarquía y una circularidad patente, en la medida que unos necesitan de los otros y la perfección de uno tiene carácter sistémico para los demás. Y, por último, los hábitos intelectuales están más unidos a su acto y a la operación que los hábitos de la voluntad, que pueden ser adquiridos o perfeccionados por actos muy diversos.

Por tal motivo, aunque consideremos a ambos como hábitos, entendemos que existen unas diferencias entre ellos lo suficientemente importantes para posibilitar una diferenciación, hábitos intelectuales-virtudes, que no vamos a llevar a cabo en este estudio pero que dejamos indicada puesto que está presente en el pensamiento de Polo.

²⁴⁹ *Ibíd.*: I-II, q. 1, a. 6.

²⁵⁰ Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, pp. 175-177.

3.1 PLANTEAMIENTO ARISTOTÉLICO: LOS HÁBITOS PRÁCTICOS COMO VIRTUDES.

Como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, al hablar de manera general del hábito, podemos considerar a Aristóteles su descubridor e introductor en el discurso filosófico y, por lo tanto, como uno de los mayores hexiólogos. A su vez, Aristóteles contribuye, con su distinción entre razón teórica y razón práctica, a establecer una distinción entre los hábitos de la razón teórica, de los que ya nos hemos ocupado, y los hábitos de la razón práctica. Del esbozo de estos últimos como virtudes se encarga Aristóteles, principalmente, en los libros I y II de su *Ética a Nicómaco*²⁵¹, pero sin perder de vista su relación con la Política o filosofía práctica. Estos libros tienen una temática general que es la Felicidad o Bien²⁵² del hombre como fin último de las acciones humanas, y dentro de este hilo conductor se introducen los hábitos prácticos o virtudes como instrumentos para conseguir el fin último o los fines mediales que conduzcan a la consecución del fin último.

Partiendo de la distinción²⁵³, que Aristóteles sistematiza, entre razón teórica (conocimiento de la verdad) y razón práctica (conocimiento de lo bueno) y conforme a la tradición aristotélica, el saber que más directamente interesa a la consecución de la

²⁵¹ Para el estudio de esta obra nos hemos servido de la edición de Alianza Editorial, con introducción, traducción y notas de Calvo Martínez, J. L., Madrid, 2010.

²⁵² Para Aristóteles el Bien es aquello a que todas las cosas tienden o aspiran (“*thagathón, hóu pánta ephietai*”, en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a, 2-3.)

²⁵³ Aunque antigua, la primera sistematización lógica de los distintos usos de la razón se la debemos a Aristóteles, especialmente a su *Metafísica*, que distinguía tres tipos de saberes: el teórico (relativo al conocimiento de la verdad), el práctico (relativo a la acción entre individuos y ciudadanos) y el poiético (relativo a la producción de objetos). En este estudio dejamos de lado este último, aunque haremos algunas referencias a él al tratar de formular una teoría de la cultura desde los hábitos.

Felicidad o Bien del hombre no sería propiamente el saber teórico, cuyo objetivo es la verdad de nuestros conocimientos, pero, sí, el saber práctico o “sabiduría práctica”, teniendo en cuenta que ésta se preocupa de la operación o acción humana partiendo de su dirección al fin último, a través de la deliberación, la elección y la ponderación de sus consecuencias. Por consiguiente, la razón práctica se preocuparía esencialmente de la acción que puede ser considerada moral, esto es, correspondiente al carácter virtuoso del ciudadano.

Para Aristóteles, existiría también un vínculo entre los dos usos de la razón: el teórico y práctico, teniendo en cuenta que, a pesar de ser distintas, la vida práctica sería la condición necesaria de la vida teórica, aunque esta sea el fin último de la existencia. Por esto, en la visión aristotélica, existen principios o fundamentos tanto en la teoría como en la práctica, siendo los primeros formulados por vía deductiva y los segundos por vía inductiva. Si existen los actos propios de la razón teórica y sus hábitos correspondientes, deben existir, de igual modo, unos actos y sus hábitos correspondientes en la razón práctica. Es decir, la razón o sabiduría práctica tiene que contar con unos actos y unos hábitos propios y diferentes a los de la razón teórica.

En la *Ética a Nicómaco*, principalmente en el Libro II, IV-V-VI, se trata de qué sea la virtud (*areté*) ética: “*la virtud es una condición media*”²⁵⁴. A diferencia de Sócrates y Platón, no basta con saber qué sea la virtud, sino que hay que practicarla: “*es acertado decir que el hombre se hace justo por el hecho de realizar acciones justas (...)*”²⁵⁵, es decir, no basta con saber que fumar es malo, sino que hay que dejar de fumar a base de voluntad. El intelectualismo socrático no basta y el solo conocer no conlleva

²⁵⁴ Cfr., Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a.

²⁵⁵ Cfr., *Ibíd.*, II, 4, 1105b.

la acción u operación sino que es necesario la participación de la voluntad: “*para adquirir las virtudes el conocimiento tiene escaso o ningún valor*”²⁵⁶, dirá Aristóteles.

El Estagirita defenderá, a grandes rasgos, que la virtud es un hábito²⁵⁷, que es un modo de ser, que se adquiere buscando siempre el equilibrio, el justo medio. No basta, por tanto, con hacer algo bien un día, sino que hay que convertir la buena acción en un hábito a base de repetirlo. Es más, no es un estado al que hayamos de llegar en algún momento, sino que es el proceso: “*toda virtud no sólo hace que esté en buena disposición aquello de lo que es virtud, sino que también lleva bien a cumplimiento su actividad, (por tanto) la virtud del hombre sería el estado gracias al cual el hombre llega a ser bueno y gracias al cual realiza bien su propia actividad*”²⁵⁸. Este estado procesual es lo que podemos denominar búsqueda de la felicidad. No es la virtud por tanto, en este sentido, ni una pasión ni una facultad, o capacidad, puramente potencial o ya actualizada²⁵⁹.

La felicidad, entonces, no podrá consistir ni en el placer, ni en la riqueza, ni en la fama, ni en el honor, etc., pasando por lo tanto a depender de nosotros mismos. La felicidad no se encuentra en la posesión o contemplación de objetos, o en la admiración por parte de otros, pues, si esto fuese así, entonces las decisiones no dependerían de

²⁵⁶ *Ibíd.*

²⁵⁷ “*Las virtudes (...) las recibimos después de haberlas ejercitado primero (...) de esta manera nos hacemos justos realizando acciones justas y valientes (...) Más aún: toda virtud se origina como consecuencia y a través de las mismas acciones (...) Bien, en una palabra: los hábitos se originan a partir de actividades correspondientes. Por ello hay que realizar actividades de una cierta clase, pues de acuerdo con las diferencias entre ellas se siguen los hábitos*”. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Libro II, I, 1103b.

²⁵⁸ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106a-1106b.

²⁵⁹ *Cfr.*, *Ibíd.*, II, 5.

nosotros. Ahora bien, diría Aristóteles, si podemos disponer de esos bienes (fines mediales) que nos proporcionan placer, no hay que desdeñarlos pero sin olvidar que no podemos depender de ellos y que por encima de ellos existe un bien superior que es la felicidad a la que debemos tender. Es cierto que el hombre disfruta de y con los placeres, y esto por naturaleza le sobreviene por compartir el alma sensitiva con los animales²⁶⁰.

En este sentido, para Aristóteles, la virtud reside en la realización de una función, o actividad específica del hombre, de la mejor manera posible: “*en general, para aquellos de quienes hay una función y actividad, parece que el bien y lo correcto reside en la función, así parecería también en el hombre (...)*”²⁶¹. La virtud aristotélica se acerca bastante al sentido de “excelencia”, como perfección en la función o actividad y logro, por tanto, del fin al que estas tienden. Así, un “buen” cuchillo es aquel que corta bien. Y el “buen” hombre, el virtuoso, es aquel que saca el máximo de su condición de hombre. La virtud del hombre consistirá, por tanto, en la perfección del uso de su función propia, la razón, en el desarrollo completo de su alma racional. La felicidad o Bien último al que aspira el hombre vendría dado por el ejercicio de la virtud o, utilizando palabras del mismo Aristóteles: “*la actividad de acuerdo con la virtud*”²⁶², que en el caso del hombre es la actividad racional o del alma, de acuerdo a virtud.

Pero, como dejábamos entrever más arriba, el hombre no es solamente racional, sino que, en su alma, hay también una parte irracional: los apetitos, la facultad de desear, etc. Es por ello que, según lo visto, Aristóteles diferencia dos tipos de virtudes:

²⁶⁰ Cfr., *Ibíd.*, I, 5-13.

²⁶¹ Cfr., *Ibíd.*, I, 7, 1097b.

²⁶² Cfr., *Ibíd.*, I, 7, 1098a.

las de la razón considerada en si misma (virtudes dianoéticas) y las de la razón otorgando rectitud a la facultad de desear (virtudes éticas)²⁶³.

a) Dianoéticas (intelectuales): son las virtudes que se adquieren por medio de la enseñanza y que atañen al conocimiento tanto teórico como práctico. Así destacamos: la “sophia” o sabiduría, que consiste en saber diferenciar entre lo verdadero y lo falso. La prudencia o inteligencia práctica²⁶⁴: imprescindible para la ética, pues es la capacidad de escoger los mejores medios para alcanzar un fin y donde se establece el mencionado término medio. El arte: como capacidad de saber hacer o producir de manera racional. La comprensión o intelección: que para Aristóteles es el conocimiento de la finalidad que tiene un objeto, la percepción de su potencialidad. Y la ciencia: la adquisición de un conocimiento exacto y razonado de las cosas.

b) Éticas (morales): son las virtudes que se refieren a la justa moderación en los placeres y los temores, a como nos relacionamos con los demás y a la formación de nuestro carácter. Este tipo de virtudes se adquieren por costumbre, a base de repetir el acto, y manifiestan cómo es la persona examinando su actuación: “*una virtud de esta clase es aquella que realiza las mejores acciones en relación con los placeres y los dolores; y, vicio, lo contrario.*”²⁶⁵ Así, piensa Aristóteles, decimos que una persona es virtuosa cuando actúa con templanza, valentía, generosidad, etc., y, por el contrario, la llamamos viciosa si actúa de forma contraria.

²⁶³ Cfr., Ibíd., I, 13, 1103a, 4-10; II, 1. Las virtudes éticas son tratadas en III (6-12), IV y V, y las virtudes dianoéticas en el VI.

²⁶⁴ En cierto sentido, esta idea aristotélica de inteligencia práctica es lo que más tarde desarrollaran Santo Tomás de Aquino y Kant como “razón práctica”.

²⁶⁵ Cfr., Ibíd., II, 1104b-1105a.

Las virtudes morales son las que ahora nos interesan. Este tipo de virtudes tienen que ver con la manera de ser, con la costumbre: “(La virtud) *moral se origina a partir de la costumbre (...) ninguna de las virtudes morales se origina en nosotros por naturaleza (...) sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, estamos capacitados naturalmente para recibirlas y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre*”²⁶⁶. Pero para considerar moral una acción no basta, como hemos visto, que se conozca la virtud, sino que son necesarias otras condiciones que Aristóteles considera más importantes. Una de estas es la elección, de tal modo que para que un acto sea considerado moral, dicho acto, tiene que ser consecuencia de una elección. Un acto que no sea el resultado de una elección previa no puede calificarse de moralmente bueno o malo.

La virtud, por tanto, puede ser considerada un hábito selectivo que fundamentalmente consiste en la elección razonada de una posición media para nosotros y según las circunstancias. Toda acción o pasión, como ya venimos advirtiendo, posee como tres situaciones: exceso, defecto y término medio, y en elegir, razonadamente, el justo término medio reside precisamente la virtud. Por eso, su definición si tenemos en cuenta su esencia sería que la virtud es medio; pero si queremos definirla teniendo en cuenta su relación al bien y a la perfección, entonces podemos decir que la virtud es cumbre o extremo²⁶⁷.

También podemos decir que la virtud es un hábito porque no basta con que una persona haya elegido lo debido una vez para que la consideremos virtuosa, sino que sólo podemos hablar de persona virtuosa cuando en repetidas acciones esta persona revela un carácter virtuoso. No hay que olvidar la situación (condicionantes, determinantes) a la hora de actuar, por lo que se necesita experiencia, toda una vida, viene a decir

²⁶⁶ *Ibíd.*, II, 1, 1103b.

²⁶⁷ *Cfr.*, *Ibíd.*, II, 6.

Aristóteles. La tarea del hombre es que las buenas acciones no sean una excepción en su obrar, sino transformarlas en hábitos para que así se conviertan en virtudes: “*Las virtudes, en cambio, las recibimos después de haberlas ejercitado primero (hábito)...de esta manera nos hacemos justos realizando acciones justas y valientes*”²⁶⁸.

Este carácter virtuoso es el que presenta, por ejemplo, el hombre prudente. Y es que el término medio se ha relacionado muchas veces con la prudencia. Pero, como advierte el propio Aristóteles, el justo término medio no está estandarizado sino que, más bien, depende de algunas circunstancias que hacen que se deslice hacia uno u otro de los extremos según esas circunstancias lo determinen. No es lo mismo si te hiere alguien como tú a que lo haga un niño o un deficiente. La respuesta, por prudencia, no ha de ser la misma en esos casos. Aquí es donde entra en juego la razón, en su forma de prudencia, para saber dar una respuesta proporcionada, media, ajustada a cada uno de los casos²⁶⁹. Es precisamente por esta ayuda intelectual por la que consideramos a las virtudes éticas como incompletas. En las virtudes éticas existe una clara alusión a la prudencia, que es virtud intelectual.

La virtud de la prudencia sólo puede lograrse a través de la experiencia pues, como decíamos, se supedita al contexto y al momento. No es algo propio de los jóvenes, afirmará el Estagirita, y sus errores son fruto precisamente de esa falta de experiencia. Para Aristóteles, la sabiduría (razón teórica) y la prudencia (razón práctica) son las virtudes máximas que debe ambicionar el ser humano si realmente su fin último es alcanzar la felicidad.

²⁶⁸ *Ibíd.*, II, 1, 1103a.

²⁶⁹ Como dice el mismo Aristóteles: “*también es propio de cualquiera y fácil el encolerizarse y el dar dinero y gastarlo, pero con quién, y en qué medida, y cuando, y para qué, y cómo, ya no es propio de cualquiera ni tampoco fácil*”. *Ibíd.*, II, 9, 1109a.

3.2 LA INTENCIONALIDAD²⁷⁰ DE LA VOLUNTAD

En el capítulo anterior exponíamos, en uno de los epígrafes, la intencionalidad del conocimiento, ahora, dado que la voluntad es una potencia distinta del conocimiento, vamos a referirnos a la intencionalidad de la voluntad y a sus hábitos. Es una tesis mantenida a lo largo de la Historia de la Filosofía que entendimiento y voluntad son facultades que se caracterizan por ser intencionales, pero no sólo ellas como facultades sino que también lo son sus respectivos actos y operaciones. La voluntad tiene un objeto diferente y sus hábitos han de ser, por tanto, diferentes. Lo cual nos lleva a afirmar que la intencionalidad de la voluntad es diferente a la intencionalidad del conocimiento. Ambas potencias son intencionales pero de modo diverso, por eso podemos decir que inteligencia y voluntad son potencias o facultades asimétricas.

Tomás de Aquino dejó sentado que tal diferencia se debe a que la intencionalidad de la inteligencia es “de semejanza” y la intencionalidad de la voluntad es “de alteridad”. O dicho de otro modo, la intención de la inteligencia es conocer y la intención de la voluntad es querer. En la inteligencia, como ya hemos visto en el capítulo I, el objeto conocido es intencional, apunta, respecto a la cosa, mientras que en la voluntad, el querer es intencional respecto del objeto o persona querido. La intencionalidad se da, entonces, en el mismo acto de conocer o en el acto de querer y la diferencia es importante: *“la operación del intelecto consiste en que las cosas inteligidas están de algún modo en aquél; (...) la voluntad, cuya operación consiste en que la voluntad tiende hacia la cosa misma”*²⁷¹. Por ello, la realidad está o afecta de

²⁷⁰Los términos *intención*, *intencional* e *intencionalidad*, los uso aquí en su sentido etimológico estricto: se trata de palabras compuestas y derivadas de la preposición “*in*”: lugar a donde, y del verbo “*tendere*”: tender o dirigirse.

²⁷¹“(…) *fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit*” Cfr., Tomás de Aquino: *De Potentia*, q. 6, a. 9, ad 3.

algún modo al alma, y el ente que está en el alma, dice Santo Tomás, o está en el entendimiento o está en la voluntad²⁷², pero la forma de estar en una u otra facultad es, como decimos, diferente²⁷³.

En el conocimiento, como ya hemos expuesto, el objeto conocido es asimilado por el entendimiento y se produce una identificación con la cosa conocida. El objeto conocido está en el que conoce produciéndose lo que Santo Tomás denomina “adecuación” entre la realidad, la cosa, y el intelecto. Sin embargo, cuando de la voluntad se trata no se produce dicha adecuación sino una propensión o inclinación del volente hacia la cosa o persona deseada en tanto que otra y exterior a él, y en tanto que las quiere por que se le presentan como buenas. La intencionalidad de la voluntad, por tanto, es pretenciosa y quiere poseer una realidad que no tiene y que le parece buena.

Una diferencia más que podíamos establecer entre el diferente modo de intencionalidad del entendimiento y de la voluntad es la naturaleza de sus objetos. Mientras que en el entendimiento la intención es hacia objetos abstractos y universales, en la voluntad los objetos a los que se tiende son concretos y particulares. Pero esto no es en realidad una diferencia entre ambas formas de intencionalidad puesto que los objetos deseados o apetecidos por la voluntad son precisamente eso por su finalidad, es decir, que son queridos precisamente por su razón de bien. Y así de la misma manera

²⁷² “*Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione*” en: Tomás de Aquino: *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 68, n. 2.

²⁷³ Así afirma Santo Tomás: “(...) *cognitio est secundum motum rei ad animam, amor autem secundum motum animae ad res; et ideo cognitio mensuratur tantum ex parte cognoscentis, sed amor est ex parte utriusque. Non enim dicitur magis cognoscere, quia majorem rem in esse alicui cognoscit, sicut dicitur magis diligere, cui majus bonum inesse vult. Unde non est simile de dilectione et cognitione*” en: Tomás de Aquino: *In III Sententiae.*, d. 32, q. 1, a. 4, ad 3.

que el conocimiento conoce lo universal pero también lo particular, la voluntad puede querer lo particular por lo universal²⁷⁴.

En el conocer lo conocido está en el cognoscente, mientras que en el querer lo querido es distinto a la persona que quiere y por eso mismo la voluntad predispone a quererlo. Tal predisposición se fundamenta principalmente en que lo querido se apetece por considerarse bueno. La voluntad se inclina o se vincula a un bien, a un bien que es real, que se encuentra en la realidad, y que la persona no posee. Y aunque lo querido sea algo concreto, la voluntad se inclina a ello enmarcándolo en el proyecto de conseguir el fin último: el Bien. Para Tomás de Aquino la intencionalidad volitiva es por una parte una especie de relación²⁷⁵ y por otra un tener²⁷⁶, ambas cosas importantes a la hora de entender y caracterizar a las facultades humanas. La voluntad se caracteriza por ambas cosas, en tanto que podemos decir que por naturaleza apunta al bien y tiene propensión natural al bien²⁷⁷. Por eso, para el Aquinate, la voluntad y sus actos tienden constantemente hacia un objeto, ya sea algo o alguien. Si la voluntad no fuera intencional, careciese de objeto o no deseara, entonces no sería voluntad.

Para la filosofía contemporánea, todo lo que pertenezca al ámbito de lo mental o se enmarque dentro de una actividad de la mente, ya sea cognitiva o volitiva, es

²⁷⁴ Cfr., Ferrer, U.: “La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, nº 16 (1977), pp. 529-539.

²⁷⁵ Cfr., Tomás de Aquino: *In I Sententiae*, d. 30, q. 1, a. 3, ad 3.

²⁷⁶Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Theologiae.*, I, q. 37, a. 1, ad 2.

²⁷⁷ “*Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter*” en: Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 59, a. 2, co.

intencional puesto que todo pensamiento es pensamiento de algo y por tanto refiere a un objeto²⁷⁸.

Cómo ha sido vista por los principales filósofos de la Historia de la Filosofía, la voluntad y su intencionalidad, será ahora el tema de este apartado para concluir con la innovación que, a este respecto, plantea el pensamiento de Leonardo Polo.

3.2.1 La intencionalidad de la voluntad en la filosofía griega

En la filosofía antigua, la intencionalidad se toca tangencialmente y sobre todo aparece cuando se trata del estudio de la voluntad. Sócrates, que es el filósofo que hace girar el interés naturalista de las escuelas filosóficas anteriores hacia la actividad humana, especialmente a las relaciones interpersonales que se establecían en la polis. Es por ello considerado el padre de la Ética, ya que, aplica a este campo de las relaciones humanas la razón y comienza a considerar a esta como base de toda conducta ética. La virtud, para Sócrates, consiste en conocimiento: la voluntad está determinada por la iluminación de la razón, que como tal obra inspirada por el conocimiento.

Sócrates no admite, por tanto, que la voluntad pueda querer el mal a sabiendas de que se trata de mal, es decir, nadie realiza el mal voluntariamente, por lo que todo mal proviene de la ignorancia, o sea, es fruto del error. La persona que se ha formado el hábito de conocer y evaluar el bien y el mal, en cada circunstancia, tiende al bien y rehuye el mal.

Parte Sócrates, entonces, en su consideración de la voluntad, de la premisa de que la voluntad humana tiene un sentido, que es racional, guiada por la razón, y su meta,

²⁷⁸ Cfr., Anscombe, E: *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991.

su fin, es el conocimiento del bien²⁷⁹. La voluntad, entendida como facultad pasiva, necesita ser iluminada por la razón para actuar. Es decir, la voluntad no se decide sino por aquello que la razón, inspirada por el conocimiento, le señala.

La intencionalidad de la voluntad, según Sócrates, estará guiada por la razón y se dirigirá a conocer el bien, y la consecución de este conocimiento representará la perfección humana. El conocimiento del bien se convierte en Sócrates en el fin supremo, y la filosofía nos enseña a lograr ese bien, que finalmente nos proporciona la virtud y de ahí la felicidad.

A pesar de esto, el intelectualismo moral que se desprende del pensamiento Socrático nos lleva a una paradoja²⁸⁰: si el conocimiento del bien conlleva obrar bien, el conocimiento del mal, lógicamente, conllevará igualmente obrar mal. De tal modo que quien obre el mal a sabiendas, voluntariamente, será menos malo que el que lo realice involuntariamente, por ignorancia. Pero Sócrates, en el mismo diálogo con Hippias, descarta la posibilidad de que tal hombre sea una posibilidad real, es decir, que exista realmente una persona que elija conocer el mal y realizarlo voluntariamente.

Sócrates rechaza la posible independencia de la voluntad en el caso de poder conocer el bien y no desearlo. Si conocemos el bien la voluntad se dirige a él inexorablemente y no puede darse una mala voluntad derivada del conocimiento del

²⁷⁹ Un ejemplo de este pensamiento lo tenemos en el texto del Protágoras: “«Si entonces, dije yo, lo agradable es bueno, nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, si puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y el superarlo, nada más que sabiduría. (...) ¿Qué entonces? ¿Ignorancia llamáis a esto: a tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia? (...) Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes»”. Platón, *Protágoras*, 358b-d”

²⁸⁰ Tal paradoja podemos encontrarla planteada y desarrollada en el diálogo platónico *Hippias Menor*.

mal, aunque del sentido común y de la lógica así parezca desprenderse. Puede existir una voluntad mala e incluso las personas pueden desear algún mal, pero ese mal, en el momento de ser deseado, no es conocido como tal. Al afirmar que la maldad es consecuencia de la ignorancia, no de la voluntad, se afirma que no hay hombres malos, sino ignorantes. Esto no lleva a la conclusión de que la voluntad no es libre, sino que está sujeta al conocimiento.

Su discípulo Platón, va a incluir la voluntad entre las potencias del alma²⁸¹. En la división tripartita del alma que realiza Platón, la voluntad es considerada una facultad intermedia entre la razón, facultad que rige o debe regir al hombre, y los deseos simples o apetitos. Por tanto, para Platón, la voluntad no es ni una facultad racional ni una facultad irracional sino algo intermedio²⁸².

Desde este punto de vista, la intención de la voluntad no es la satisfacción de los meros deseos o el dejarse llevar por los deseos, esto no significa el ejercicio de la voluntad, ya que el deseo concierne más bien al alma sensible y la voluntad, en cambio, concierne al ámbito de lo inteligible. Si el ámbito de lo inteligible está formado por las ideas, estas serán hacia donde se dirija la voluntad, y si en este orden de las ideas existe una jerarquía entre ellas entonces la voluntad se dirigirá con mayor fuerza hacia las ideas superiores, de entre las que destaca la idea de Bien como superior a las demás.

²⁸¹ Lo que Platón entiende por voluntad, en el fondo, no es una facultad o potencia totalmente distinta del nous. Consideramos, por tanto, que no podemos hablar propiamente de un concepto de voluntad en Platón, aunque en nuestro texto lo utilicemos como tal. A lo sumo Platón habla del deseo que todo hombre experimenta, por lo que apenas encontramos en la teoría platónica del amor algún rastro de la voluntad. En todo caso, se trata de una concepción del querer (eros) cercana al intelectualismo y que está lejos de las concepciones medievales y modernas de la voluntad que más tarde abordaremos.

²⁸²Cfr., Platón: *El Banquete*, 201 d-212 b, Ed. Icaria, Barcelona, 1996. Sobre todo el diálogo entre Sócrates y Diotima.

En Platón de alguna manera continua el mismo planteamiento que realiza Sócrates, pero su intelectualismo es ya más moderado. Contempla la posibilidad de que el bien atraiga a la voluntad pero en su camino se encuentra con el acto de la deliberación que es un acto que pertenece al entendimiento. Es a este al que le pertenece deliberar sobre lo bueno y lo malo fundamentando el obrar de uno u otro modo. La intencionalidad de la voluntad en Platón no es, por tanto, ciega sino que se encuentra mediada por el entendimiento.

Aristóteles, como ya hemos visto en el apartado anterior, tiene rasgos y detalles platónicos aunque es mucho menos intelectualista, dándole una importancia mayor a la voluntad pero sin desvestirla de su carácter racional o conforme a lo racional²⁸³. Si la razón como potencia rectora tiene mucha importancia en la acción humana, para Aristóteles, los deseos (orekxis: deseo y boulesis: deseo racional o entendimiento deliberativo) también son un factor muy decisivo en dicha acción²⁸⁴. Ambas potencias son necesarias, por tanto, para la acción. El deseo dirige la acción hacia su fin (telos) y la razón es la que además de conocer el fin, propone los medios para alcanzarlo. El problema es que los fines propuestos no sólo apuntan al fin último sino también a objetivos más a corto, medio o largo plazo. Si esto, como se confirma en nuestra experiencia, es así, entonces una cosa es el deseo del fin último y otra el deseo de fines más cercanos. Así el Estagirita afirmaba: *“Decir que nadie es voluntariamente miserable ni dichoso involuntariamente, parece por un lado verdadero y por otro*

²⁸³ Autores como McIntyre, sin embargo, no ven en la filosofía aristotélica elementos que conformen un concepto de voluntad: *“Aristóteles, como cualquier otro autor antiguo pre-cristiano, no tenía un concepto de la voluntad, y no hay espacio conceptual en su esquema para tan extraña noción”* Cfr., McIntyre, A. C.: *Three Rival Versions of Moral Inquire*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1990, p. 111.

²⁸⁴ *“En cualquier caso, estos son los dos principios que aparecen como motores: el deseo (orekxis) y el intelecto (nous)”*. Cfr., Aristóteles: *De Anima*, III, 10, 433 a 9-10.

*falso*²⁸⁵, lo cual le abre el camino para notar cierta independencia, en algunos actos, de la voluntad e incluso otorgarle cierta primacía puesto que refiere al fin y motiva a su consecución²⁸⁶.

Aristóteles soluciona esta grieta que se produce, por las diferencias o disputas entre la dimensión intelectual (*nous*) y la dimensión apetitiva (*oreksis*) en la voluntad considerando a una de las potencias irracionales del hombre, no sensitiva, como racional por participación²⁸⁷. Dicha potencia interna, como destacábamos en el anterior apartado, tiende al bien, y por ende a la felicidad del hombre, apoyándose para su consecución en la razón y más concretamente en el juicio deliberativo de esta, seguido por la decisión. Por ello, para Aristóteles, la voluntad es la virtud, o motor, por la que el alma se dirige intencionalmente a su bien propio. Pero no al modo como lo hace el deseo sino teniendo en cuenta los condicionamientos que le plantea el intelecto. La disputa, según Aristóteles, entre estas dos dimensiones humanas se produce por la percepción del tiempo que cada una de ellas lleva aparejada: el fin último, el bien, la felicidad, se pierde de vista al no verse inmediatamente satisfecho el deseo de este, mientras que los fines próximos, al realizarlos, producen placer y satisfacción. Por eso el hombre tiende a estos, a veces, más denodadamente ya que el goce del fin último se pierde en el tiempo²⁸⁸.

²⁸⁵ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1113b-1114a.

²⁸⁶ Aristóteles lo dice expresamente en el *De Anima*: “la observación muestra que el intelecto (*nous*) no mueve sin deseo (*orekxis*): la *boulesis* (deseo racional) es, desde luego, un tipo de deseo, y, cuando uno se mueve en virtud de un razonamiento (*logos*), es que se mueve en virtud de una *boulesis*”. *Ibíd.*, *De Anima*, III, 10, 433 a 23-24.

²⁸⁷ Cfr., Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 13.

²⁸⁸ Aristóteles: *De Anima*, III, 10, 433 b 5-10.

Ahora bien, cuando hablamos de deseo (oreksis) no solo nos referimos a los deseos “irracionales”, sino que también integramos a los de origen racional (boulesis), puesto que algunos de nuestros deseos pueden seguir los dictámenes de la razón y ser acordes con ella, pero en otras ocasiones pueden serle contrarios. Por eso Aristóteles distingue tres categorías de oreksis: la epithymia (deseo placentero)²⁸⁹, el thymos (impulso temperamental) y la boulesis (deseo racional o de lo bueno)²⁹⁰. La diferencia entre ellas estriba en que una va unida a la facultad racional y a expectativas a largo plazo (boulesis), otra al logro de necesidades biológicas humanas (epithymia) y otra a satisfacer deseos emocionales (thymos)²⁹¹. Creo que para nuestro trabajo, el concepto aristotélico que encaja con lo que entendemos por voluntad sería el de boulesis²⁹²: un tipo de deseo que surge de la potencia intelectual humana, al que habría que añadirle otra consideración aristotélica como es la elección (proairesis)²⁹³.

²⁸⁹ Ibid, 414 b 6.

²⁹⁰ Aristóteles: *Retórica*, I, 10, 1369 a 2-3.

²⁹¹ Cfr., Aristóteles: *Ética a Eudemo*, II, 7, 1223 a 26-27; *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1111 b10-12; *De Anima*, II, 3, 414 b 2 y III, 432 b 5.

²⁹² Para conocer más acerca del concepto de boulesis en Aristóteles y las discrepancias que ha creado en algunos de sus más importantes comentaristas ver: Hernández Muñoz, F.: “Aproximación al concepto de “boulesis” en Aristóteles”, en: *Actas del VII Congreso español de estudios clásicos*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 176-177.

²⁹³ El concepto de “proairesis” es bastante importante a la hora de entender el sentido que Aristóteles le da a la voluntad (boulesis) ya que la elección es el elemento que reúne a la facultad cognoscitiva y la facultad desiderativa, por lo que puede considerarse como elemento precursor de la voluntad. La diferencia entre boulesis y proairesis estriba en que la boulesis se refiere al fin, mientras que la proairesis, la elección, se refiere más a los medios necesarios para la consecución del fin. Cfr., Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, III, 2-3; *Ética a Eudemo* II, 10, 1225b. El mismo Aristóteles formula en *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b, una breve definición de la proairesis: “*la proairesis es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y tal principio es el hombre*”.

La voluntad aristotélica puede ser entendida, en este sentido, como un apetito intelectual que tiene, por naturaleza, a los veredictos de la razón como sus consejeros. O, en otro sentido, entender la voluntad como un apetito más de la razón, donde lo deseado es deseado en tanto que conocido y por lo tanto no se desea nada que antes no haya sido conocido, tal y como posteriormente afirmará el pensamiento escolástico: “*Nihil volitum nisi praecognitum*”. Lo primero será por tanto conocer, después vendrá el deseo y por último llevar a cabo lo que la voluntad ha elegido (proairesis) gracias al apoyo deliberativo de la razón.

Esto, en cierto sentido, suena a socrático y Aristóteles, sin embargo, se despega del comentado intelectualismo socrático. La clave de este alejamiento se encuentra en su consideración de las virtudes éticas que, como ya hemos visto, se desarrollan en la persona por la unión del conocimiento práctico y el hábito. Es decir, la virtud no aparece sólo por el conocimiento, sino que a este hay que añadirle la repetición del acto (hábito) y la educación del carácter, tarea de la voluntad, para que el acto sea acorde con lo que la prudencia aconseja: “*las acciones, cuyos principios están en nosotros, también dependerán ellas de nosotros y serán voluntarias (...) Quizás un individuo es de un carácter tal como para no ser diligente, pero ellos son los culpables de haber llegado a ser tales por vivir descuidadamente y ser injustos (...), la actividad en cada una de las cosas los hace de tal clase (...) Por consiguiente, es sencillamente de un hombre carente de sentido el ignorar que los hábitos se originan, en cada actividad, por el hecho de realizar ejercicio (...), de las acciones somos dueños nosotros de principio a fin, pues conocemos lo particular, pero, en cambio, de los hábitos sí lo somos del inicio, pero su incremento en particular no es reconocible (...). Sin embargo, son voluntarias por el hecho de que dependerían de nosotros utilizarlas de esta manera o de esta otra*”²⁹⁴.

²⁹⁴ Cfr., Ibid., III, 5.

3.2.2 La intencionalidad de la voluntad en los Padres de la Iglesia y Tomás de Aquino

La aparición del cristianismo va a resultar importante para el desarrollo de la voluntad. A partir de ahora y hasta la Ilustración, las relaciones existentes entre la razón y la voluntad van a sufrir una fuerte teologización sin olvidar los pasos dados, en este tema, por toda la filosofía anterior.

San Agustín será uno de los primeros en aunar el pensamiento cristiano con las teorías filosóficas precedentes, sobre todo con Platón, Plotino, Aristóteles y los Estoicos. Aunque el concepto de voluntad es importante en la obra de San Agustín, no podemos encontrar una explicación de lo que él entendía por tal facultad y solo, a grandes rasgos, vislumbramos en su concepción retazos de autores precedentes. Lo que se ha denominado en San Agustín “filosofía de la voluntad” lo podemos encontrar disperso en algunas de sus obras más importantes, principalmente en *De libero arbitrio*, en las *Confessiones* y en el tratado *De Trinitate*.

Como cristiano, el mal para Agustín no puede provenir de Dios así que lo definirá, contra los maniqueos, como carencia de bien desactivando la posibilidad de que actúe como principio. La voluntad respaldada por la libertad, al resolver las posibilidades de acción que se le plantean al hombre, será entonces la causa del mal²⁹⁵. Por tanto, el mal realizado es causado por la voluntad libre del hombre: “*me esforzaba por entender lo que había oído decir, que el libre albedrío de la voluntad es la causa de que nosotros obremos mal, y tu recto juicio era la causa de que lo padeciéramos*”²⁹⁶.

²⁹⁵ Cfr., Agustín de Hipona: *Del libre albedrío*, I, 1, 1, en: *Obras completas de San Agustín*, Vol. III, BAC, Madrid, 1963.

²⁹⁶ *Ibid.*, *Confessiones*, VII, 3.5, en: *Obras completas de San Agustín*, Vol. II, 1979.

La voluntad es una facultad humana que San Agustín aprehende con su entendimiento y de la que tiene una certeza absoluta: “*para nosotros mismos, nuestra voluntad es conocidísima (notissima); pues ni siquiera sabría que yo quiero, si no supiera qué es la voluntad misma. Y así, la voluntad se define de este modo: la voluntad es un movimiento del espíritu (animus), en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo*”²⁹⁷. Para él ese “querer” o “no querer” alguna cosa dependía absolutamente de él, que era el que quería o no quería tal cosa. La voluntad se convierte así, para San Agustín, en una de las facultades más importantes del hombre, en conexión con las otras facultades humanas²⁹⁸, puesto que regula y guía todos nuestros actos deliberativos, pasa a ser la “fuente” de la acción humana: “*donde hay una voluntad, hay un camino*”²⁹⁹. De tal manera que si el libre albedrío de la voluntad no interviene en el acto, este acto no se puede decir que sea libre y, por tanto, tampoco que sea humano³⁰⁰.

Como la deliberación se fundamenta en el conocimiento, San Agustín ve en la ignorancia a uno de los grandes adversarios de la voluntad, por lo que encontrar la

²⁹⁷ “*Nobis autem voluntas nostra notissima est; neque enim nescirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas est animi motus, cogente nullo, adaliquid vel non amittendum vel adipiscendum*”. Agustín de Hipona: *De duabus animabus, contra manicheos*, lib. X, cap. 14. En: *Obras completas*, Vol. XXXI, BAC, Madrid, 1994.

²⁹⁸ U. Ferrer ha puesto de relieve esta función integradora o unificadora de la voluntad en la vida psíquica y moral: Cfr., Ferrer, U.: “La voluntad como condición de unidad psíquica y moral”, en *Anuario filosófico*, nº 13/1 (1980), pp. 143-154.

²⁹⁹Cfr., Djuth, M.: “Where there is a Will, there is a Way: Augustin on the *recta via* and the Good Will’s Origin before 396”, en: *The University of Dayton Review*, 22, nº 3 (1994), p. 237-250.

³⁰⁰ Existen actos humanos en los que la voluntad, por sí, domina tales actos sin que nuestra participación se aprecie demasiado como son los actos de nuestro cuerpo. Los que nos interesan aquí, son los actos en los que la voluntad pierde su dominio por el ejercicio del libre albedrío.

verdad se convierte en algo prioritario para no errar en la deliberación e inducir al mismo error a la voluntad. La ignorancia y los malos hábitos, algunos de ellos inconscientes, no destruye a la voluntad, sólo la aprisiona y no le permite llevar a cabo sus actos propios, como ya dejó sentado San Pablo en su carta a los Romanos 7, 19: “*de hecho, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero*”. Esta perversión de la forma propia de actuar la voluntad, lo que podríamos llamar con Frankfurt “ambivalencia volitiva”³⁰¹, es el pecado, una inclinación del hombre hacia lo sensible y mutable cuando su verdadera inclinación debiera ser hacia lo supremo e inmutable, es decir, Dios³⁰².

La diferencia entre la concepción de la voluntad en San Agustín y lo que considerábamos voluntad en Aristóteles, la boulesis, se hace ahora patente. La “ambivalencia volitiva” agustiniana hace que aparezca un titubeo entre fines deseables. Sin embargo, la boulesis aristotélica, en cuanto sujeta a la deliberación y a la elección, se refiere más a los medios en tanto que estos conducen al fin. Para el de Hipona, la elección no es al modo como definía la proairesis, una elección deliberada de medios conducentes a un fin, sino que la elección era entre querer y no querer. Entre querer una cosa y no querer otra, luego la voluntad está igualmente implicada en ambos actos. Este no querer no puede ser categórico puesto que es imposible no querer absolutamente nada. Ya en el no querer se encuentra el querer, el querer no querer: “*era yo el que quería, y era yo el que no quería: era yo. Pero mi querer no era pleno y mi no-querer*

³⁰¹ Frankfurt, H. G.: “La más tenue de las pasiones”, en: *Necesidad, volición y amor*, Katz, Madrid, 2007, p. 162.

³⁰² Para comprender mejor la propuesta paulina sobre el problema de la voluntad puede ser útil la explicación de Arendt, H.: *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 296-304.

*tampoco era pleno. Por eso contendía conmigo mismo, y me desgarraba a mí mismo. Y este desgarrar se hacía contra mi voluntad*³⁰³.

La voluntad libre del hombre está llamada a realizar el bien, el mal es una posibilidad que se le ofrece, debido a la caída en el pecado original, pero no es ciertamente lo suyo, por eso Dios nos ha hecho libres. Agustín piensa que los actos humanos están mediatizados por un querer que acerca al hombre a Dios, que es su fin propio, a través de una serie de medios contingentes. La voluntad es, por tanto, la inclinación humana. Una inclinación que se fundamenta en el amor³⁰⁴: la voluntad mueve todas las facultades y actos humanos, y a la vez el amor es lo que mueve a la voluntad otorgándole un sentido, una finalidad y una unidad a todo lo que el hombre libremente realiza³⁰⁵.

¿Cómo se supera la “ambivalencia volitiva”? San Agustín, en las *Confesiones*, deja sentado que la solución al conflicto que se le presenta a la voluntad se encuentra en

³⁰³ “(...) *ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram: nec plenevolebam nec plenenolebam. Ideo mecum contendebam, et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito qui demfiebat*”. Agustín de Hipona: *Confesiones*, lib. VIII, 10, 22.

³⁰⁴ San Agustín llama a esta inclinación “ordo amoris” tal y como manifiesta en este texto: “*el amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es orden en el amor*”. Cfr., Agustín de Hipona: *De civitate Dei*, 15, 22. Ver también: Arendt, H.: *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001.

³⁰⁵ En el *De Trinitate*, San Agustín realiza una clara analogía entre la voluntad humana y la tercera persona de la trinidad. Así como el Espíritu Santo es el Amor subsistente, procedente del amor entre el Padre y el Hijo, así la voluntad humana encuentra su total realización en el amor, funcionando como nexo de las demás facultades y otorgando una organización y dirección a la persona.

el amor. Ordenar todo al amor, “Ordo amoris”, y transformar la propia voluntad en amor como factor unificador³⁰⁶.

Con esto, San Agustín quiere, por un lado, destacar que no es suficiente con el conocimiento de la verdad sino que también es necesario amar la verdad, lo cual nos inclina de una manera más incisiva hacia su búsqueda con el fin de poseerla. Por otro lado, considera que la virtud no consiste en solo amar sino en amar con orden. Cuando no se ama rectamente, no se tiene en cuenta los juicios de la voluntad, entonces el hombre se confunde y realiza el mal. A la virtud compete entonces modificar tal desorden haciendo que el hombre utilice bien los bienes y los males, apuntando todo hacia el fin último. Esta concepción agustiniana de la voluntad, que en cierto sentido le otorga sino una primacía si una importancia grande en la vida de la persona, será la base del pensamiento voluntarista que otros filósofos posteriores desarrollaran.

Otro Santo Padre que trató en sus escritos el tema de la voluntad y que lo hizo aportando algunos elementos nuevos fue Juan Damasceno. Principalmente trata el tema de la voluntad y de la libertad dentro de las controversias cristológicas de su época, concepción que posteriormente va a influir en la concepción tomista de la voluntad.

Juan Damasceno va a definir la voluntad como una potencia humana apetitiva, innata y racional y a la cual da el nombre de thesis. Al considerarla como apetito racional, la liga, por un lado, al plano intelectual y, por otro, resalta que se trata de una potencia particularmente humana, que es del ser racional. Se separa esta concepción de la voluntad de la boulesis aristotélica, quedando esta última para determinar la volición y dejando thesis para denominar a la potencia volitiva en sí.

San Buenaventura es otro de los santos Padres que va a dar una gran importancia al tema de la voluntad. Tomará ambos términos e interpretará boulesis como la voluntad

³⁰⁶ San Agustín expresa así este ordenamiento al amor: “*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*”, Agustín de Hipona: *Confessiones*, lib. XIII, cap. 9, 10.

deliberativa y thesis como la potencia o voluntad natural. No las considera como diferentes voluntades sino como diferentes modos de querer. Contemporáneo a San Buenaventura será San Alberto Magno, el cual va a desarrollar lo expuesto por Juan Damasceno aceptando los diferentes modos de presentarse que según este último tenía la voluntad: voluntad natural (thesis), voluntad deliberativa (rationalis) y voluntad general o apetito (boulesis). Esta voluntad general o apetito general no puede ser sobre el fin sino a los sumo sobre los medios puesto que: “ninguna potencia meramente apetitiva, esto es, cuyo acto no es aprehender sino ser afectado por un objeto, discierne algo u ordena; y todo discernimiento u ordenación procede de una aprehensión precedente”³⁰⁷, por lo que entonces la boulesis no puede apetecer el fin sino los medios, puede valorarlos, examinarlos y discernirlos, y el único que puede apetecer el fin es el sujeto del apetito.

Encontramos entonces una diferenciación, en Alberto, entre el conocimiento por un lado y la voluntad por otro. La operación intelectual y la operación volitiva son diferentes, y, para el autor, la intelectual tendría cierta preeminencia sobre la volitiva, además de que la intelectual tendría un carácter más activo y la voluntad un carácter más pasivo.

Todos estos autores son importantes aparte de por sus aportaciones al tema por su influencia en el pensamiento de Tomás de Aquino³⁰⁸. Este recogerá el testigo de sus

³⁰⁷“Si vero quaeratur quare voluntas, βούλησις, non sit de eo quod est ad finem, dicendum quod nulla potentia appetitiva tantum, id est cuius [actus] non est apprehendere sed affici circa obiectum, distinguit aliquid vel ordinat; et omnis distinctio vel ordinatio est ex praecedentiapprehensione”. Alberto Magno: *Summa de creaturis*, II, q. 3, a. 2. Tomado de: García-Valiño, J.: *La voluntad humana en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga, 2010, p. 203, nota 491.

³⁰⁸ Para una mejor comprensión del pensamiento de Tomás de Aquino sobre la voluntad ver: Alvira, T.: *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 17. También: García-Valiño, J.: *La voluntad humana en Tomás de Aquino*. Málaga, 2010.

antecesores y contemporáneos para afinar y corregir, en algunos casos, sus concepciones acerca de la voluntad. Esto, le hará caer en la cuenta que el tema de la voluntad no es un tema sencillo y que, por lo tanto, no había sido estudiado y desarrollado, hasta sus días, tanto como lo podía haber sido el tema de la inteligencia. Lo cual había dejado sin descubrir algunas de las dimensiones de la voluntad³⁰⁹.

Tomás de Aquino desarrollará su concepción de la voluntad apoyándose en la tradición aristotélica y en la tradición patristica, que aunaba filosofía y cristianismo. Como uno de los principales comentaristas de Estagirita, piensa que el concepto de boulesis es, para Aristóteles, la voluntad ya que considera que para él la voluntad es una capacidad, un deseo, racional diferenciándolo así del apetito de los sentidos³¹⁰. También adopta de los santos Padres³¹¹, en concreto de Juan Damasceno, el concepto de thesis que bien podía significar la potencia volitiva natural o el simple querer (simplex velle).

³⁰⁹ Polo, L.: *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario filosófico, nº. 50 (1998), p. 7.

³¹⁰ Cfr.: Tomás de Aquino: *De Veritate*, q. 22, a. 4.

³¹¹ La mayoría de los santos Padres griegos van a distinguir entre una voluntad natural y una voluntad racional o deliberada.

Esta visión sobre la clasificación de las potencias o facultades del alma humana será importante en la distinción que Tomás de Aquino va a realizar, en el querer humano, entre voluntas ut natura y voluntas et ratio³¹².

El Aquinate diferencia dos actos en la voluntad³¹³, como decimos: la voluntas ut natura y la voluntas ut ratio: “*el término voluntas es tomado a veces por potencia, y a veces por acto. Pues bien, si la voluntad es tomada como acto, entonces es necesario afirmar en Cristo, por parte del alma racional dos voluntades, esto es, dos especies de actos de la voluntad. Pues la voluntad (...) es del fin y es también de las cosas que son para el fin, y se inclina de diverso modo a éstas y a aquél. Pues al fin se dirige de un modo simple y absoluto, como tendiendo a algo que es bueno en sí mismo; pero a lo que es para el fin, la voluntad se inclina con cierta comparación previa, porque aquello tiene bondad por su ordenación a otra cosa*”.

³¹²El Aquinate expresa así la diferencia entre la thelesis y la boulesis: “*thelesis, según el Damasceno, es la voluntad natural, es decir, la que naturalmente se mueve hacia algo según la bondad absoluta en ello mismo considerada; boulesis, en cambio, es el apetito racional que se mueve hacia algún bien en orden a otro. Con otras palabras, los maestros llaman a esto voluntas ut natura y voluntas ut ratio, respectivamente*”. (“*Thélesis, secundum Damascenum, est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in ipso consideratam; boulesis autem est appetitus rationalis qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius. Et haec duo aliis nominibus a Magistris dicuntur “voluntas ut natura” et “voluntas ut ratio”*”). Ver: Tomás de Aquino: *In Sentencia III*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1.

³¹³ Esta distinción la lleva a cabo a la hora de discernir la voluntad de Jesucristo, así lo expresa el Aquinate: “*(...) voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiat pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim (...) et est finis, et est eorum quae sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum, in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 3.

Lo importante de esta distinción estriba en que hay un desplazamiento desde la voluntad como potencia, como facultad, a la voluntad entendida como acto. Y es que la voluntad puede presentarse como acto de una doble forma ya que es posible querer una cosa de dos formas diferentes: querer el fin o querer algo como medio para conseguir un fin.

El primer modo de querer es lo que denomina voluntas ut natura, es decir, la voluntad en sí, y al otro modo lo denomina voluntas ut ratio o voluntas electiva, cuya intención son más los medios en tanto que dirigen a un fin³¹⁴.

Tomás de Aquino también considera a la voluntad como potencia o facultad humana que junto con la potencia o facultad intelectual conformarían el alma humana³¹⁵. Esta forma de comprender la voluntad es deudora de la tradición agustiniana, y Tomás de Aquino la presenta en alguno de sus textos: “*la voluntad quiere querer, y quiere que el entendimiento entienda, y quiere la esencia del alma, y así respecto de las otras (potencias). (...) también la misma voluntad, cuando versa sobre las potencias del alma, (...) inclina cada una a su propia operación. Y así, la voluntad mueve al modo de una causa agente no sólo las realidades exteriores, sino también las*

³¹⁴ “La elección se distingue de la voluntad en que ésta última, hablando con propiedad, se dirige al fin, mientras que la elección se fija en los medios. Y, de esta manera, la simple voluntad equivale a la voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*), mientras que la elección se identifica con la voluntad como razón (*voluntas ut ratio*), y es un acto propio del libre albedrío”. En: Tomás de Aquino: *Summa Theologiae.*, III, q. 18, a. 4. A este concepto es al que se refiere Aristóteles con prohairesis, por lo que la prohairesis aristotélica es la voluntas ut ratio tomista. Tomás de Aquino pone como ejemplo de estos dos modos de querer el querer la salud (*voluntas ut natura*) y el querer tomar medicamentos para curarse (*voluntas ut ratio*)

³¹⁵ U. Ferrer ha reflexionado sobre la voluntad como “centro y síntesis de la vida psíquica”, en otro artículo: Ferrer, U.: “La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, XVI (1977), pp. 529-539 (Cfr., principalmente, pp. 532-535).

*mismas potencias del alma*³¹⁶. En las *Sententias* y en la *Summa Theologiae* también presentará a la voluntad en los mismos términos: “*la voluntad es el motor de las demás potencias: pues entendemos porque queremos (entender)*”³¹⁷. Aun así, el pretendido voluntarismo que parece desprenderse de tales tesis no es tal, puesto que el Aquinate no llega a conceder una función tan significativa a la voluntad como pareciera.

Pero esta consideración, de gran importancia, no es pertinente en este estudio, aunque de manera tangencial hagamos uso de ella, puesto que resulta más interesante y pertinente el estudio de la voluntad como acto para determinar cuáles son los hábitos derivados, y desde aquí remitirnos al crecimiento personal que tales hábitos constituyen.

3.2.3 La intencionalidad de la voluntad en la Filosofía Moderna y Contemporánea

Dando un salto a la filosofía moderna, nos encontramos con dos modos de abordar el tema de la voluntad. Por un lado está la visión racionalista, con Descartes y Leibniz a la cabeza, y por otro lado nos encontramos a los empiristas Hobbes y Hume. Para Descartes, aunque encuadrado entre los racionalistas, la voluntad es una facultad por la que se afirman o se niegan los juicios. Este cometido de la voluntad hace que todo acto de la inteligencia no sea sino, en el fondo, un acto de la voluntad, lo cual nos lleva a un voluntarismo. El acto intelectual inconsciente se convierte, en la filosofía cartesiana, en un acto voluntario y por tanto consciente y querido. Para Descartes el hombre es voluntad.

³¹⁶ “(...) voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. (...) et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, (...) inclinatur unamquamque in propriam operationem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires”. En: Tomás de Aquino: *De Veritate*, q. 22, a. 12, co.

³¹⁷ “*Voluntas est motor aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus*”. En: Tomás de Aquino: *In Sententia I*, d. 6, q. 1, a. 3, expos. Cfr., *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 3, co.

Otro racionalista como Leibniz³¹⁸, va a reducir este voluntarismo cartesiano a sólo lo considerado como bueno por el intelecto. Es decir, se desea o se quiere aquello que es percibido como bueno por el pensamiento. Si se escoge algo distinto es por la imperfección de nuestra libertad: “*es una imperfección de nuestra libertad el que podamos escoger el mal en lugar del bien, un mal mayor en vez de uno menor, el menor bien en vez de uno mayor*”³¹⁹. Leibniz entiende la voluntad como un impulso: “*un impulso (conatus) que sigue al juicio (opinio) del agente acerca del bien y del mal*”³²⁰, esto hace que podamos diferenciar en la voluntad la fuerza del deseo, el impulso hacia lo querido, y la opinión o juicio de la razón. Lo particular en Leibniz es que el pensamiento es precisamente el impulso, puesto que el pensamiento conoce el bien, lo mejor, impulsa hacia la perfección. La voluntad, por tanto, nunca obra sin un motivo. La voluntad sería una especie de impulso guiado por la inteligencia y la libertad una “*spontaneitas intelligentis*”³²¹ que la persona descubre en sí mismo y por la que actúa voluntariamente. Por ser el hombre inteligente prevalece el mejor motivo, el motivo más fuerte.

³¹⁸ Cfr., Torralba, J. M.: “La racionalidad práctica según Leibniz”, en: *Anuario filosófico*, nº 36/3 (2003), pp. 715-742.

³¹⁹ Leibniz, G. W.: *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1946, § 319.

³²⁰ “*Voluntas est conatus qui sequitur opinionem boni vel mali praesentem in conante*”, en: Leibniz, G.W.: *Textes Inédites II*, Ed. de Gaston Grua, PUF, Paris, 1998, p. 513.

³²¹ “*Libertas est spontancitas intelligentis, itaque, quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente, altius assurgit et liberum appellatur*”. En: Leibniz, G. W.: *Opera Philosophica*, Instruxit Johann Eduard Erdmann, Scientia Verlag Aalen, 1974, p. 669.

La voluntad y la razón, entonces, no son dos facultades distintas sino una misma facultad. Voluntad y razón coinciden en tanto que impulso. La diferenciación real entre acto y facultad desaparece en el pensamiento de Leibniz, reduciéndose a una diferenciación mental. La persona desea, apetece, quiere, porque tiene una facultad para ello, pero realmente no ejerce ningún tipo de dominio sobre el acto en sí de querer o apetecer puesto que esto le viene ya de cierto modo determinado.

La concepción de la voluntad para un empirista como Hobbes, hay que enmarcarla dentro de su psicología mecanicista. Así desde esta perspectiva, Hobbes considera que en el hombre no se da finalidad en su acción sino que toda acción humana se debe de entender como guiada por la causalidad. La felicidad no es tanto un fin, desde esta óptica, sino un acto que causa placer frente a otro que causa dolor.

Hobbes hace una distinción entre actos involuntarios y actos voluntarios, pero entre ellos no existe una diferencia esencial sino sólo una diferencia de grado. Para él, los voluntarios no son sino unos actos más complejos que los involuntarios y ambos están lejos de tener que ver con la libertad o el libre albedrío como se había defendido en épocas anteriores. La voluntad, entonces, aparecería como una especie de propensión movida por el cerebro ante determinados estímulos externos. Frente a estos estímulos la voluntad guiada por la razón desearía lo más placentero y rechazaría lo doloroso.

Hume también es de la misma opinión. Para él, el libre arbitrio es lo mismo que el azar y que la casualidad. Creemos que somos libre en nuestro actuar porque no vemos determinación en las causas externas y pensamos que lo que determina nuestros actos son causas internas. Para Hume la voluntad está relacionada con las pasiones, y son estas las que determinan al hombre en su actuar. Por ello la verá como una de las principales consecuencias de la consideración del dolor y del placer. Pero no es una

pasión más ya que es necesario comprender su naturaleza y sus propiedades para explicar las demás pasiones³²².

Hume define así la voluntad como la “*impresión interna que sentimos y de que somos conscientes cuando a sabiendas hacemos que se produzca un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestro espíritu.*”³²³

De algún modo Hume entiende también la voluntad como una facultad, ya que con el concepto pasión nos podemos referir tanto a una facultad, por ello no es una pasión más, como a sus diversos actos. Entonces podríamos llamar a la facultad “voluntad” y a sus diversos actos pasionales “voliciones”. Las voliciones serían entonces resultado de la consideración de lo placentero y lo doloroso, y la voluntad sería la facultad necesaria para explicarlas. Y desde esta perspectiva, la definición anterior cobra un nuevo sentido ya que no se trataría de la voluntad lo que Hume define sino más bien la volición. Esto no es sino fruto de intentar forzar la situación para empirizar lo inmaterial.

Kant va a poner el acento, en su no muy clara concepción de la voluntad, en el contenido moral de esta. Introduce en su discurso el concepto de “buena voluntad”³²⁴, recuperando la paradoja socrática: si sólo es realmente malo quien obra mal a sabiendas, sólo puede ser realmente bueno quien obre bien sabiéndolo. Para Kant entonces sólo cuando se actúa por deber y no conforme al deber es cuando se actúa moralmente bien. Desde una posición dualista va a concebir la voluntad dependiendo del enfoque del que parta: o bien actuando en el mundo sensible o bien actuando en el inteligible,

³²² Cfr., Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Libros en la red, Servicio de publicaciones Diputación de Albacete (www.dipualba.es/publicaciones), 2001, p. 292.

³²³ *Ibíd.*

³²⁴ Cfr., Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 7-8.

recogiendo la equivocidad del concepto tal como venimos observando. Distingue así, en la voluntad, dos aspectos o direcciones³²⁵: con la heteronomía de la voluntad, Kant se refiere a la voluntad que se deja llevar por los apetitos sensibles y que de alguna manera crea una ilusión de libertad cuando los realizamos, además de ser una voluntad poco firme pues debe someterse al deseo en cada momento. Por otro lado habla Kant de la autonomía de la voluntad, cuando la voluntad se deja guiar por los dictámenes de la razón y el hombre es capaz de generar sus propias leyes.

Kant otorga a la voluntad un papel prioritario sobre la razón, por ello la define como una “*especie de causalidad de los seres vivos en cuanto son racionales*”³²⁶. Hay que tener en cuenta en esta definición la gran importancia que la categoría “causalidad” tiene para Kant, apareciendo aquí como uno de los ingredientes fundamentales de la voluntad. La voluntad para Kant es esencialmente causalidad y no un estímulo o deseo, ya que el deseo supone la existencia de un fin distinto al acto de desear y una causa, sin embargo, crea un fin inmanente que libera a la voluntad de su vinculación a un objeto extralibitativo. Causalidad intelectual y volitiva se diferencian, la primera ejecuta una cadena de causa-efecto hacia el infinito, mientras que la volitiva genera el objeto deseado. Por ello no es de extrañar que Kant ligara la verdadera causalidad a la acción humana.

Otra de las características dadas a la voluntad por Kant es la libertad. En consonancia con lo anterior la voluntad libre es la que está libre de las inclinaciones o pasiones a las que se ve sometida por el mundo sensible. Esta consideración de la voluntad y de la libertad es imprescindible para fundamentar su autonomía de la moral ya que si existiesen inclinaciones volitivas entonces la moral sería heterónoma. La

³²⁵ *Ibíd.*, p. 50

³²⁶ *Ibíd.*, p. 70

voluntad se da a sí misma la ley y actúa por sí misma, sin determinación alguna más que ella misma.

Schopenhauer mantendrá en cierto sentido esta misma concepción de la voluntad y se arroga el llevar a cabo el giro metafísico definitivo que colocará a la voluntad por encima de la razón. Para él la voluntad es aquella cosa en sí que funda metafísicamente la realidad y que se manifiesta como una fuerza inconsciente en unas cosas y consciente en otras. Así la define como: “*la esencia íntima de todas las cosas*”³²⁷ y en otro lugar afirma que “*la voluntad como cosa en sí no es su causa, sino la esencia misma de las cosas*”³²⁸, en este sentido la vida misma es manifestación de la voluntad.

Para Schopenhauer la voluntad no es una especie de causa eficiente que crea la realidad, sino más bien una especie de principio indeterminado y ciego que es el fundamento metafísico de lo objetivo, real y determinado. Como principio indeterminado es independiente totalmente de la razón y no un resultado de la inteligencia. Su giro especulativo consistirá en poner a la razón como dependiente de la voluntad, lo cual le acarreará varios problemas prácticos en su planteamiento filosófico. La realidad es fruto de una voluntad ciega e irracional que busca, a través de sus múltiples objetivaciones empíricas, unificarse en el hombre en una especie de hilo conductor que es la voluntad de vivir.

Nietzsche, por su parte, aunque reniega de los planteamientos de Kant y Schopenhauer, tiene bastante de ellos al concebir la voluntad como una realidad que se genera a sí misma y que quiere su propio querer. Para Nietzsche la realidad es la manifestación de la voluntad, ser no es más que querer ser, por lo que la voluntad se revela como la verdadera esencia de la realidad.

³²⁷ Schopenhauer, A: *El Mundo como Voluntad y Representación*, Obras completas de A. Schopenhauer, Tomo I, Edición de Eduard Grisebach, Leipzig, p. 633.

³²⁸ *Ibíd.*

Voluntad y realidad comparten el cambio y el devenir y, la única determinación posible en ambas es su propio querer, un querer libre. Como en Kant, la voluntad nitzscheana no se somete a lo querido o a un fin deseado, sino que se desobjetiviza, se libera de esa vinculación objetual, y sólo quiere su propio querer, es lo que Nietzsche llama “voluntad de poder”.

Por el contrario, no concebirá a la voluntad de poder como cosa en sí puesto que para ello en sí no es más que expresión de sustancias objetivas independientes del sujeto, y, por lo tanto, se trata de una mera creencia o superstición que ha surgido por planteamientos pasados que han falseado la relación cognoscitiva del sujeto con el objeto.

Pero este concepto de voluntad en Nietzsche es equívoco puesto que con él no se refiere a lo que la tradición filosófica ha entendido habitualmente por voluntad. Para Nietzsche la voluntad no es la facultad humana donde reside la capacidad volitiva, sino que para él se trata de la mera manifestación de las fuerzas internas o pulsiones humanas, tanto orgánicas como inorgánicas.

3.3 LOS HÁBITOS DE LA VOLUNTAD

Si somos capaces de realizar actos voluntarios es porque existen unos hábitos propios de la voluntad. Los hábitos de la voluntad tradicionalmente han recibido, como hemos explicado antes, el nombre de virtudes. A partir de ahora en el texto me referiré a

estos como virtudes³²⁹ morales, para, de algún modo, diferenciarlos de los hábitos de la inteligencia y de los hábitos innatos.

Las virtudes morales son los hábitos de la voluntad. La voluntad realiza ciertos actos que tienen su correspondencia en diferentes hábitos, las virtudes morales, que la perfeccionan. Los hábitos intelectuales perfeccionan a la potencia intelectual, las virtudes morales, por su parte, perfeccionan a la potencia apetitiva. Es por lo que podemos decir que existe una relación directamente proporcional entre las virtudes morales y la voluntad: el hombre virtuoso posee más voluntad que el hombre que carece de virtudes. Tal perfeccionamiento no es algo que se genere dentro de la propia voluntad, puesto que, como potencia pasiva (*voluntas ut natura*), incluso necesita de ayuda para comenzar a actuar, sino que se trata de algo que sucede tras su puesta en acción. Frente a la voluntad natural, esencialmente pasiva, la virtud aparece como una disposición activa.

Las virtudes morales son, por ello, hábitos que perfeccionan y potencializan a la voluntad, unas perfecciones habituales y estables³³⁰ de la voluntad que, en estrecha

³²⁹ No quiero con esto decir que las virtudes no sean hábitos, lo son en tanto en cuanto perfeccionan una facultad humana que en este caso es la voluntad. Aristóteles lo afirma taxativamente en *Ética a Nicómaco*, II, I: “*Las virtudes...no pueden ser sino hábitos o cualidades*”. Pero también establece el Estagirita la distinción ya mencionada entre los hábitos de la inteligencia y los de la voluntad: los primeros son fruto de un solo acto, mientras que los segundos son fruto de una serie repetida de actos (Cfr, *Ética a Nicómaco*, II, I). También los distingue en cuanto al “sujeto” de uno y otro hábito. También Tomás de Aquino diferencia entre hábito intelectual y virtud, aunque el uso equipare a ambos hábitos también el uso llama a los hábitos de la voluntad virtudes. Polo también lo hace, como hemos apuntado al inicio del capítulo.

³³⁰ Aunque pueden perderse por el no uso o verse atenuadas por su contrario el vicio.

relación con la razón³³¹, regulan y ordenan nuestros actos y nuestras pasiones. Su forma de adquisición, como ya adelantó Aristóteles, es la reiteración de los actos propios de cada virtud. Pero una vez adquiridas se retroalimentan y fortalecen cada vez que repetimos ese acto habitualmente.

Como su fin último es el bien, lo bueno, la perfección que generan se dirige hacia ese fin. Luego su intención principal es operar con mayor facilidad y agrado hacia lo que es bueno, hacer lo que es bueno. Y esto, no es más que recompensar a la voluntad el precio pagado por su activación devolviéndola a la senda de su fin propio poniéndola en orden. Las virtudes morales son, por tanto, una especie de rectificación en la intención de la voluntad para que esta no considere como fines suyos los fines mediales propios de los apetitos sensibles. Por ello es necesario que la voluntad tenga virtudes (hábitos) que reconduzcan a su fin, el bien, a la voluntad³³².

³³¹ Tomás de Aquino lo expresa así: “*Las virtudes morales son ciertos hábitos que disponen a las potencias apetitivas para obedecer prontamente a la razón*” (“*Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliquantulum rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, in quantum rationi conformatur*”) Cfr., *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2, co. Y en otro texto: “*En la parte apetitiva es necesario poner hábitos de virtud para que obedezcan fácilmente a la razón*” (“*Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi*”) Cfr., *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 3, co.

³³² Dicha reordenación y reconducción no se puede hacer sin contar con la ayuda de la razón. Por lo que, en cierto sentido, en la razón también se dan esos hábitos aunque se reconozcan solamente como hábitos por participación y no en rigor. Tomás de Aquino sostiene esta tesis: “*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*” (“*In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis aprehensivis, non est habitus per se; sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis, ut supra dictum est*”), Cfr., *Ibid.*, I-II, q. 56, a. 5, co.

Tal situación acontece por la intencionalidad de alteridad propia de la voluntad. Las virtudes humanas tienen por objeto, como ya vimos al diferenciarlas de los hábitos intelectivos, las realidades externas, las acciones exteriores³³³, las pasiones sensitivas³³⁴. Tomás de Aquino denominará materia remota de las virtudes morales a estas realidades externas, para diferenciarlas de su materia próxima, las pasiones y las operaciones³³⁵.

¿Cuáles son esas virtudes morales que perfeccionan la voluntad? Clásicamente³³⁶ se ha considerado que las principales virtudes humanas, que agrupan a toda las demás virtudes, son: la prudencia (hábito de prudencia), la justicia (hábito de justicia), la fortaleza (hábito de fortaleza) y la templanza (hábito de templanza).

Todas las demás virtudes del ser humano, Tomás de Aquino realiza una clasificación de unas cincuenta derivadas, no son más que desarrollos de estas cuatro principales, por lo que, clásicamente, se les ha llamado también virtudes cardinales³³⁷. La clasificación de estas cuatro virtudes cardinales procede de los estoicos, aunque el sustrato teórico, de lo que más tarde serán estas cuatro virtudes, lo encontramos en *La*

³³³Ibíd., *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 180, a. 2, sc.

³³⁴ Ibíd., *Quodlibetum* 6, 10, n. 17.

³³⁵ Ibíd., *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, c, ad. 3.

³³⁶ Tomás de Aquino las clasifica así en este texto: “*Por tanto, entre las virtudes cardinales la primera es la prudencia; la segunda, la justicia; la tercera, la fortaleza; la cuarta, la templanza. Y después vienen las demás virtudes*” (“*Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has, ceterae virtutes*”). Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, a. 12.

³³⁷Un buen tratado de conjunto sobre las virtudes morales y teologales es el Pieper, J.: *Virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1977.

República de Platón³³⁸. Platón va a establecer, sin embargo, una jerarquía en la adquisición de dichas virtudes. Se debe, según Platón, empezar por la prudencia, ésta viene del ejercicio de la razón, después la fortaleza que se adquiere de ejercer las emociones o el espíritu de arrojo, más tarde la templanza, que viene de dejar que la razón ordene los deseos, y, una vez adquiridas las anteriores, deviene la justicia.

Aristóteles³³⁹ rompe en cierto sentido con ese intelectualismo, pero sigue manteniendo dicha clasificación de las virtudes, introduciéndola y haciéndola participe de su división del conocimiento entre razón teórica y razón práctica. San Agustín las considerará a las cuatro, desde la óptica cristiana, en consonancia con las virtudes teologales y relacionadas con el amor (“Ordo amoris”)³⁴⁰.

³³⁸ En este punto, Platón se encuentra influenciado por el intelectualismo socrático. No es extraño que al igual que Sócrates identifique prudencia con sabiduría. Platón equiparó las cuatro virtudes cardinales con las clases de gobierno de la ciudad descrita en *La República*, y con las facultades del hombre.

³³⁹ Cfr., Aristóteles: *Ética a Nicomaco*, II-VII. Ver también: *Retórica*, V.

³⁴⁰ San Agustín: *De moribus Ecclesiae catholicae*, lib. I, cap. xv, 21 PL, 32, 1322. Donde dice: “En cuanto a las virtudes que llevan a la vida bienaventurada, afirmo que no otra cosa son que la cifra y resumen del amor de Dios. A lo que se me alcanza, las cuatro formas de la virtud proceden de cuatro formas que en cierto modo reviste el amor. Aquellas cuatro virtudes las describiría yo, sin vacilar del modo siguiente: templanza es el amor que se mantiene incólume para su objeto; fortaleza es el amor que todo lo soporta fácilmente por causa de aquello que ama; justicia es el amor que observa el orden recto, porque sólo sirve al amado; prudencia es aquel amor que es clarividente en todo lo que le es favorable o dañoso. Pero no hablo yo de un amor cualquiera, sino del amor a Dios, al bien supremo, a la suprema sabiduría y unidad. Así podemos formular con mayor precisión aquellas definiciones diciendo: templanza es el amor que se mantiene íntegro e incólume para Dios; fortaleza es el amor que, por Dios, todo lo soporta ligeramente; justicia es el amor que sólo sirve a Dios y por esto pone en su orden debido todo lo que está sometido al hombre; prudencia es el amor que sabe distinguir bien entre lo que le es ventajoso en su camino hacia Dios y lo que puede serle un obstáculo”. Tomado de: Häring, B.: *La ley de Cristo I*, Herder, Barcelona, 1961, p 527.

Pero, sin duda, el más preciso desarrollo de las virtudes cardinales lo lleva a cabo Tomás de Aquino³⁴¹. Para el Aquinate, estas virtudes y sus derivadas son las encargadas de “refinar”³⁴² las operaciones de las pasiones y las operaciones de la voluntad. Para él, las virtudes eran lo máximo a lo que el hombre puede aspirar, es decir, llevar a término las posibilidades humanas tanto naturales como sobrenaturales.

Dicho refinamiento tiene la función de influir en la voluntad para que esta se incline hacia lo que la razón cree adecuado. La forma de adquirir dichas virtudes, como ya indicó Aristóteles, es mediante la repetición de actos. Esto crea en el hombre habilidades para obrar en dicha dirección. Tomás de Aquino, al igual que Aristóteles, entiende la virtud como el justo medio. Se trataría de un intermedio entre dos polos: el exceso y el defecto, al cual se llega teniendo en cuenta la deliberación entre los diferentes juicios de la razón, la singularidad del o de los sujetos y las circunstancias que rodeen la acción.

Si como afirmamos las virtudes morales refinan, perfeccionan, las facultades apetitivas, entonces, este puede ser un criterio para diferenciarlas según perfeccionen al apetito inferior o al apetito superior, es decir, la voluntad. Según esto tendríamos: como perfeccionadora de la voluntad a la virtud de la justicia o hábito de dar a cada quien lo que le corresponde. Y, por la parte del apetito inferior, estarían: la fortaleza que domina las pasiones hacia los bienes complicados de obtener y las pasiones hacia los males que necesariamente debemos de evitar. Y la templanza, que inclina el apetito hacia los bienes que la razón considera beneficiosos para conseguir el bien último a la vez que

³⁴¹ Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II.

³⁴² Podría haber utilizado aquí el concepto “perfeccionar” pero, dado que las virtudes o hábitos de la voluntad tienen la función de reordenar a dicha facultad humana hacia su fin propio alejándola de otros fines secundarios o mediales, me ha parecido oportuno utilizar el concepto “refinar” puesto que según una acepción de la RAE viene a significar: “*Perfeccionar algo adecuándolo a un fin determinado*”, lo cual sintetiza lo anteriormente expresado.

nos aleja de los bienes contrarios que nos alejan de ese fin propuesto. La prudencia y la justicia regulan las dos facultades espirituales del alma; la templanza y la fortaleza dominan los apetitos sensuales e irascibles.

La prudencia, no está considerada una virtud que derive de un acto volitivo o pasional, sin embargo, su importancia y su presencia entre las virtudes morales procede de ser el nexo de unión entre razón y voluntad. La prudencia pertenece como hábito a la razón práctica. La razón teórica y la práctica conforman ambas una sola potencia que es la razón, aunque la prudencia participa también de la potencia volitiva. La prudencia, entonces, es un hábito compartido entre ambas facultades, es el préstamo que la razón otorga a la voluntad para que descubra cuál es nuestro verdadero bien y así esta se incline hacia los medios lógicos que ayuden a conseguirlo.

Veamos pues, de manera más concreta, cada una de estas virtudes cardinales³⁴³:

A. La Prudencia

Terminológicamente la palabra prudencia parece que procede del verbo “*provideo*”³⁴⁴, que viene a significar lo que en español decimos con el verbo prever que procede del latín *praevidēre* (ver con anticipación, conocer, conjeturar por algunas señales o indicios lo que ha de suceder, disponer o preparar medios contra futuras

³⁴³ No voy a tratar en este estudio de las virtudes derivadas de las virtudes cardinales ya que, considero que con la explicación de estas cuatro queda reflejado la existencia y el valor de los hábitos en la voluntad. El orden de exposición lleva implícita la jerarquía existente entre las virtudes cardinales.

³⁴⁴ Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 55, a. 1, ad 1. Allí expone: “*Nomen prudentiae sumitur a providendo*”. Aristóteles, sin embargo, habla de la prudencia como *phronesis* (sabiduría práctica, prudencia) que vendría a significar “comprender”, la habilidad para pensar cómo y por qué debemos actuar para cambiar nuestras vidas para mejorar. Cfr., Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, VI, 5

contingencias). Su etimología nos indica ya, en cierto sentido, que la prudencia tiene relación con el conocimiento³⁴⁵.

En el lenguaje común, esta virtud se ha identificado con la cautela o con el actuar cuidadosamente, e incluso con la inacción a favor de evitar un mal mayor. Sin embargo, la prudencia es mucho más que eso. Lo suyo no es tanto analizar las acciones o ponderar las diferentes actuaciones o valorarlas para decidirse por una, sino ejercer presión a la voluntad para que se realice aquella que una vez llevada a cabo la reflexión y la deliberación se considere ajustada al bien final querido. Es, pues, una virtud imperativa, que invita, por lo tanto, a lo contrario, a la actuación en búsqueda de nuestro verdadero bien. La prudencia habilita a la razón para llevar a cabo esa búsqueda, teniendo en cuenta las circunstancias y discerniendo en cada momento los medios adecuados para conseguirlo. La prudencia señala el camino del bien y regula el entendimiento práctico, es por ello que dirige a las demás virtudes morales, mostrándoles las pautas y la proporción para actuar en la consecución del bien querido.

La importancia de la prudencia radica entonces en que es el hábito por el cual sabemos lo que hay que hacer o lo que hay que dejar de hacer en cada situación, en aras de conseguir el bien último del hombre. Con ella conseguimos la habilidad de resolver

³⁴⁵ Cfr., Sellés, J. F.: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino I*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90 (1999), p. 17. En este estudio también podemos encontrar las obras de Tomás de Aquino en las que expone su concepción y el desarrollo de la prudencia, estas son: *In IV Sententiarum*. Específicamente en distinciones nº 33, cuestiones nº 2 y 3, del comentario al III libro; *Summa Contra Gentiles*, libro III, especialmente cap. 35; *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 47-56 y II-II ps., q. 182; *De Virtutibus*, q. 1 y 5; *In Ethicorum*, VI.

los casos que se nos presenten, dispongamos o no del tiempo debido de reflexión³⁴⁶. Es considerada, por ello, como la medida tanto del saber como del querer.

La virtud de la prudencia permite convertir el conocimiento que tenemos de la realidad en un hábito del bien, por ello reúne tanto a la razón teórica como a la práctica. Este es el origen de su supremacía entre las virtudes: el bien implica la verdad, y la verdad implica al ser. Para obrar bien primero hay que conocer, y conocer la verdad de la realidad implica que podremos actuar bien. El conocimiento objetivo de la realidad es, pues, decisivo para obrar con prudencia. Si se conoce la realidad objetivamente podemos decidir lo que quiero y lo que no quiero, así como lo que debo y lo que no debo hacer. Actuar bien es actuar conforme a la realidad, por lo que se necesita un conocimiento veraz de esa realidad. Por ello, todas las demás virtudes dependen directa o indirectamente de la prudencia, y en segundo plano de igual forma también dependen los vicios. El prudente puede ser justo, fuerte y templado, siquiera lo sea solo de un modo incoativo, ya que para serlo de un modo efectivo ha de realizar los actos de estas virtudes (esta es la circularidad a que se refiere Aristóteles entre la prudencia y las otras virtudes morales³⁴⁷). El imprudente es el que, de alguna forma, no tiene un conocimiento veraz de la realidad tal como es, por lo que la subjetiviza egoístamente dejando de lado el fin último, y cayendo en hábitos negativos o vicios.

Según Tomás de Aquino³⁴⁸, son tres los actos de la prudencia, aunque el último de estos es el acto más propio y principal de esta. Así tenemos: a) El consejo, por el que consulta, delibera o investiga los medios y las circunstancias para obrar virtuosamente;

³⁴⁶ Está claro que un mayor tiempo de reflexión ayuda a ser prudente puesto que así sopesas y agotas todas las opciones para resolver el problema. La prudencia es la madre de la ciencia, es un refrán que así lo atestigua.

³⁴⁷ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144 b.

³⁴⁸ Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, q. 153, a. 5, co.

b) El juicio, o conclusión sobre los medios hallados, resolviendo cuáles deban emplearse u omitirse aquí y en este momento; c) El imperio, u orden de llevar a cabo el acto aplicando a la operación lo aportado anteriormente por el consejo y el juicio³⁴⁹. La prudencia, por tanto, es más ejecutiva que valorativa³⁵⁰.

Y tres son las virtudes derivadas o potenciales de la prudencia, relacionadas directa o indirectamente con sus actos: a) La “eubulia”³⁵¹ o buen consejo, que delibera acerca de los medios más aptos para conseguir el fin querido; b) La “synesis”³⁵² o sensatez, por la cual se juzga según las leyes establecidas; y c) La “gnome”³⁵³ o juicio equitativo, que lleva a cabo un juicio cuando el caso no está previsto por la ley. Contrarios a la virtud de la prudencia son la imprudencia, por exceso, y la negligencia, por defecto.

³⁴⁹ *Ibíd.*, *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 4, b, ad 3.

³⁵⁰ Tomás de Aquino lo afirma así: “*Se dice que la prudencia es preceptiva de la obra, no sólo conciliativa y judicativa*” (“*Dictum est enim supra in sexto, quod prudentia est praeceptiva opera et non solum consiliativa et iudicativa*”), *In Ethicorum*, l. VII, q. 10, n. 3; “*La prudencia no sólo es buena conciliativa, sino también buena judicativa y buena preceptiva*” (“*Ad tertium dicendum quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva*”), *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 5, ad 3.

³⁵¹ Tomás de Aquino: *In Ethicorum*, l. VI, cap. 8, n. 18.

³⁵² *Ibíd.*, l. VI, cap. 9, n. 6.

³⁵³ Diferenciándola de la synesis Tomás de Aquino dice de la gnome: “*la synesis importa el recto juicio acerca de aquellas cosas que acontecen de modo plural, pero la gnome importa el recto juicio acerca de la dirección de lo justo legal*” (“*Sicut ergo synesis importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt, ita gnomyn importat rectum iudicium circa directionem iusti legalis*”). *Ibíd.*, l. VI, cap. 9, n. 9.

B. La justicia

Del griego “dikaiosyné”, procede de “dike” que significa lo justo, por lo que “dikaiosyné” parece significar la realización de lo justo. Se traduce al latín por “Iustus”, de donde deriva la palabra latina “justitia”, y ésta, a su vez, proviene de “ius” que viene a significar “lo justo”, “lo debido”, también “el derecho”. Clásicamente la virtud de la justicia se refiere a que se ha de dar al otro lo que le es debido, con equidad respecto a los individuos y al bien común. La justicia se ha definido, por tanto, como la constante y firme voluntad de dar a cada uno lo que le es debido³⁵⁴.

El acto de justicia se basa en dar a cada uno lo suyo. Para Platón, la justicia será la virtud fundamental pues es el factor que coordina a las demás y de la cual las demás derivan. Aristóteles afirmará de la justicia que es: “*la disposición por la cual los hombres son capaces de realizar acciones justas y por la que suelen obrar rectamente y lo desean*”; “*es la virtud perfecta*”³⁵⁵.

El estagirita recalcará en su visión de la justicia que el acto justo debe ser voluntario. Como virtud, es la medida, el justo medio, entre el exceso y el defecto. Para Tomás de Aquino³⁵⁶, la justicia es, un modo de conducta, un hábito por el cual el hombre que lo posee, empujado por su voluntad, da a cada cual su derecho³⁵⁷. Al ser

³⁵⁴ Tal definición la debemos a Ulpiano: “*Justitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi*”, *Digest.*, lib. I, tit. 1, leg. 10.

³⁵⁵ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, V, 1.

³⁵⁶ Cfr., García López, J.: “La Justicia”, en: *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 137-155.

³⁵⁷ “*habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1

considerada una virtud debe tratarse de un hábito adquirido, de una propensión adquirida, estable y permanente, de la voluntad.

La justicia, en cuanto a su sujeto, la voluntad, aparece entonces como una inclinación permanente de esta que le lleva a realizar actos de intención, elección y uso activo, con rapidez y facilidad. Pero si nos atenemos a su objeto, lo justo, entonces se trata de una inclinación, voluntad firme, de dar a cada uno su derecho. Se trata, como decimos, de una perfección de la voluntad, puesto que esta naturalmente tiende al bien pero, para tender al bien de los demás, necesita de un incremento que es lo que le otorga la virtud de la justicia como hábito adquirido.

Dar a cada uno lo que le es debido conlleva un cierto conocimiento de la realidad y una adecuación a esta³⁵⁸, por lo que existe una relación directa entre el acto de justicia y la prudencia. La prudencia, que expresa en forma de conducta la realidad objetiva, convierte un acto en justo conformando dicho acto a la realidad debida al prójimo. La justicia, por tanto, ligada a la prudencia, se convierte en el fundamento de la posibilidad real de ser bueno. Tal virtud eleva a la prudencia, de tal modo que podíamos decir que se trata de la forma de prudencia más elevada. Aristóteles confirma dicha sospecha al afirmar que: “*muchas veces se piensa que la justicia es la más sobresaliente de las virtudes.*”³⁵⁹

La subjetividad, entonces, como al igual que en la prudencia, es enemiga de la justicia. La justicia confiere a la voluntad un recto sentido y, sacándola del subjetivismo, la ajusta a la realidad. Sólo el hombre que conozca objetiva y verazmente la realidad puede ser justo. Su voluntad se inclinará a querer y a realizar actos justos, y como el hombre es un ser social el ser justo será un objetivo, un fin, del hombre en su relación

³⁵⁸ Aristóteles lo afirma de este modo: “...*la justicia es la única de las virtudes que es un “bien ajeno”, porque “es-para-otro”: realiza lo que conviene...*”. *Ibíd.*, 1130a

³⁵⁹ *Ibíd.*, 1129b.

con los demás. Esto traerá una clasificación de la justicia dependiendo de dichas relaciones sociales³⁶⁰. Así tenemos: a) la justicia conmutativa o justicia propiamente dicha: regula los modos de trato entre individuos observando rigurosamente el principio de igualdad. Aristóteles la denomina “*justicia sinalagmática o aritmética*”. b) la justicia distributiva: regula las relaciones entre el Estado y el ciudadano, es decir, regula los deberes de la sociedad para con el individuo en cuanto miembro de ella. Supone unos deberes por parte de quien dirige la comunidad y unos derechos por parte de los ciudadanos. Aristóteles la denomina “*justicia geométrica o proporcional*”. c) la justicia legal: regula las relaciones de los particulares con la sociedad. Este tipo de justicia obliga a que ninguna acción humana pueda tener un fin que contradiga al bien común, dado que somos seres sociales y en ningún caso el bien particular puede ir en contra del bien común.

Esto último ha sido muy destacado por el pensamiento tomista, ya que, para Tomás de Aquino, el comportamiento moral del hombre debe estar supeditado al bien común, por lo que este debe ser virtuoso.

C. La fortaleza

La virtud de la “*andreia*”, en griego, o “*fortitudo*”, en latín, no es fácil de definir puesto que contiene diversas acepciones y virtudes derivadas³⁶¹. Pero, a grandes rasgos, podemos decir que la fortaleza es la disposición de la voluntad que vence el temor y nos proporciona tenacidad ante las dificultades y perseverancia en la búsqueda del bien, una vez que lo reconoce como fin último. Es la disposición firme y constante de la voluntad a realizar el bien aun a costa de cualquier sacrificio. La fortaleza hace que los deseos

³⁶⁰ Cfr., *Ibíd.*, II-VII

³⁶¹ Tomás de Aquino trata la virtud de la fortaleza en *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, y casi todo su pensamiento acerca de esta virtud es un desarrollo del pensamiento de Aristóteles que, sobre la virtud de la fortaleza, habla principalmente en *Ética a Nicómaco*, III, 6-9.

irascibles se mantengan en el justo medio entre la indolencia y la actividad desordenada. Por su parte Aristóteles la definió, igual que a las demás virtudes, como el justo término entre el miedo y la confianza³⁶².

Si la voluntad necesita de una virtud como la fortaleza es porque es naturalmente débil. Los bienes mediales, que pueden aparecer como bienes en sí, la desvían de su inclinación al bien último, por lo cual necesita de una perfección adquirida, de un hábito, que la mantenga firme en la búsqueda de ese bien o fin último. Pero, la fortaleza no puede desarrollar esa labor sola y necesita de las dos anteriores virtudes: la prudencia y la justicia, que la preceden jerárquicamente. Solamente la persona que es prudente y justa puede actuar con firmeza.

Para la fortaleza, la prudencia es la consejera en dos ámbitos: informa sobre la verdad de la realidad y apremia al querer y al obrar. Una vez evaluadas las diferentes opciones propuestas la fortaleza dispone a la voluntad a actuar pero sin necesidad de exponerse a cualquier riesgo, sino conforme a la razón y a la verdad aportada por la prudencia³⁶³. La fortaleza supone, por tanto, una valoración justa de la realidad y por ello presupone también la virtud de la justicia.

La fortaleza, apoyada en la prudencia y la justicia, vence el temor de la voluntad a las consecuencias negativas que podría tener el hacer lo que sabemos que debemos de

³⁶² Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, III, 6.

³⁶³ Tomás de Aquino dirá: “*la fortaleza es una virtud, en cuanto hace al hombre obrar según la razón*” (“*Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.*”). Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, a. 1 co.

hacer³⁶⁴. Dicho temor entorpece a la voluntad para seguir inclinada a la razón, por lo que la fortaleza otorga firmeza de mente y voluntad para llevar a cabo nuestros actos, sean cual sean las dificultades que estos entrañen. Tomás de Aquino dirá, a este respecto, que: “la fortaleza del alma debe ser tal que una firmemente la voluntad al bien de la razón ante los males más grandes”³⁶⁵.

La fortaleza no implica la inexistencia del temor, el temor está pero es relegado en pos de conseguir el bien o fin querido conociendo los riesgos que ello conlleva. Tampoco implica la actuación sinsentido o la inacción; para lo primero hay que recordar la relevancia que aquí tiene la virtud de la prudencia, y, para lo segundo, la fortaleza no consiste en una actitud conservadora sino más bien en elevar dicha acción propositiva hacia su fin último. Virtudes derivadas de la fortaleza son: la valentía, la paciencia, la resistencia, magnanimidad, confianza, seguridad, magnificencia, constancia, tolerancia, firmeza, perseverancia, etc.

D. La templanza

La "sophrosyne" es un término filosófico griego utilizado para hablar de la práctica de la moderación. Los latinos la traducen por “temperantia”. Su etimología parece remitir, por un lado, a “sos”, salud en el sentido de equilibrio y armonía, y, por

³⁶⁴ Esta es la forma pasiva (soportar) de entender esta virtud expresada por Tomás de Aquino: “*la fortaleza (...) implica una firmeza de ánimo para afrontar y rechazar los peligros*” (“*Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus*”). *Ibíd.*, II-II, q. 123, a. 2. La otra forma, la forma activa (emprender), habla de la firmeza propia que toda virtud ha de tener para repetir actos y convertirse en virtud (hábito). La constancia, verdadero pilar de la fortaleza, parece reunir ambas formas.

³⁶⁵ “*Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala*” Cfr., *Ibíd.*, II-II, q. 123, a. 4.

otro, a “phren”, mente. De modo que una forma de traducirla podría ser: cordura o mente sana y equilibrada. Esto es, templanza, moderación o sensatez.

Su forma latina “temperantia”, proviene del verbo “temperare” que viene a significar atemperar, hacer que algo modere su temperatura, pero también templar el acero. De ahí que con templanza queremos indicar cierta moderación y medida. Aristóteles la define como “*una condición intermedia en relación con los placeres (menos, y no de la misma manera, con los dolores*”³⁶⁶. Su contrario es la intemperancia “*el exceso en relación con los placeres*”.³⁶⁷

Tomás de Aquino, por su parte trata de la virtud de la templanza en las cuestiones 141-170, II-II de la *Summa Theologiae*. Para el Aquinate la razón formal de la templanza se encuentra en la moderación: “*pues su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón*”³⁶⁸. Dos son los sentidos que tiene para Tomás de Aquino la templanza: un primer sentido la designa como algo común a todas las virtudes³⁶⁹, mientras que un segundo sentido designa a una virtud especial “*que pone freno al deseo y goce de lo que atrae al hombre con más fuerza*”³⁷⁰.

³⁶⁶ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, III, 10.

³⁶⁷ *Ibíd.*, III, 11.

³⁶⁸ “*nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit*”, Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 1 co.

³⁶⁹ Así indica que la templanza es: “*una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos de las pasiones, es decir, algo común a toda virtud moral*” (“*quia nomen temperantiae significat quandam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute moralit*”), *Ibíd.*, II-II, q. 141, a. 2, co.

³⁷⁰ *Ibíd.*, II-II, q. 141, a. 2, co.

El sujeto propio de la templanza es, para Tomás de Aquino, la facultad del apetito concupiscible, puesto que dicha virtud modera los apetitos propios de esa facultad³⁷¹. La templanza, sería entonces, la virtud moral que modera la atracción de los placeres y trabaja por establecer un equilibrio en el uso de los bienes creados y compartidos. La templanza mantiene los afectos concupiscibles en el justo medio entre la continencia y la incontinencia. Con esta virtud, la voluntad puede dominar, no anular, los instintos naturales, orientándolos hacia el bien, y a la vez mantiene a los deseos dentro de unos límites virtuosos. La persona que posee dicha virtud no se deja arrastrar ciegamente por sus instintos y por sus pasiones, sino que ejerce un control sobre sí mismo permitiendo que la razón guíe su voluntad³⁷². Si por el contrario la persona no posee dicha virtud, los instintos y las pasiones controlan su voluntad apareciendo los vicios.

El objetivo y la finalidad de la templanza es, pues, poner orden entre el alma y el cuerpo, es decir, en el interior del hombre, o como afirmó Juan Pablo II entre el “yo superior” y el “yo inferior”³⁷³. Por eso se trata de la virtud más individual, que no

³⁷¹ Así lo expresa el Aquinate: “*la templanza, que implica una cierta moderación, se ocupa principalmente de las pasiones tendentes al bien sensible, a saber: los deseos y los placeres*” (“*ita etiam temperantia, quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem*”), *Ibíd.*, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 3.

³⁷² Aristóteles afirmará que: “*el hombre templado (...) es (...) como indica la recta razón*”, *Ética a Nicómaco*: III, 11. Y más adelante afirma: “*el elemento apetitivo del hombre templado debe estar de acuerdo con la razón, pues el objetivo de ambos es el bien. También el templado desea las cosas que debe y cómo y cuando las debe, y de esta manera lo ordena también la razón*”. *Ibíd.*, III, 12. Por su parte Tomás de Aquino afirmará: “*la templanza, según que tiene perfectamente razón de virtud, no existe sin la prudencia*” (“*quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia*”), Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 1.

³⁷³ Juan Pablo II: *La virtud de la templanza*, Audiencia, 22 de noviembre de 1978.

egoísta, ya que actúa solo sobre la persona que la posee y solo esa persona la experimenta.

Cuando la persona equilibra y modera sus dos yoes esto se hace patente en su actuar, lo cual constituye a esta virtud en el fundamento de la vida moral. La persona templada actúa moralmente. El dominio o control que ejerce el “yo superior” sobre el “yo inferior”, no elimina o anula nuestros instintos y pasiones, sino que los coloca en su sitio en pos de nuestro desarrollo y perfección como seres humanos. La templanza nos convierte en aurigas de nuestra vida, poniendo en la voluntad las riendas de nuestro cuerpo y de nuestra alma. No eleva a uno sobre la otra o viceversa, sino que los equilibra hacia el fin o bien último. Se trata, por tanto, de una virtud cardinal para que el hombre sea verdaderamente hombre, respetando su propia dignidad y no dejándose esclavizar, la razón y la voluntad, bajo los deseos y las pasiones.

3.4 LOS ACTOS VOLUNTARIOS EN TOMÁS DE AQUINO Y SU REVISIÓN EN LEONARDO POLO

La voluntad es el principio de operaciones por las cuales el ser humano persigue su fin³⁷⁴. La voluntad, entonces, lleva a cabo una serie de actos elícitos debido a que, la persona, conoce ciertos bienes reales concretos que despiertan en ella una tendencia hacia ellos³⁷⁵. Como son consecuencia directa del conocimiento este tipo de actos

³⁷⁴ Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 19.

³⁷⁵ Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a.1.

voluntarios son propios y exclusivos del ser humano³⁷⁶. El apetito elícito se dirige hacia aquello que la voluntad considera como bueno, como fin, para el sujeto que conoce, aunque más tarde y después de obtener dicho bien este no sea todo lo bueno que se esperaba.

Por ello, podemos decir que, un acto voluntario sería aquel que surge de un principio de actividad interno y del cual ya tenemos un conocimiento previo del fin³⁷⁷. Es necesario, sin embargo, distinguir los actos voluntarios necesarios de los actos voluntarios deliberados. Como ya hemos señalado más arriba, nos ocupamos de los

³⁷⁶ Tomás de Aquino dirá que sólo el ser racional tiene un conocimiento perfecto del fin y que, por lo tanto, sólo el ser humano lleva a cabo actos voluntarios en sentido estricto: “*Hay dos modos de conocimiento del fin, uno perfecto y otro imperfecto. Aquel existe cuando no solo se percibe la realidad material, sino también la noción formal de fin y la proporción de los medios que a él conducen; tal conocimiento es propio de la criatura racional. El conocimiento imperfecto se limita a la sola aprehensión de la realidad que constituye el fin, sin percibir su noción formal y su relación con el acto que a él se orienta. (...) En consecuencia, el conocimiento perfecto del fin irá seguido del voluntario en su razón perfecta, según el cual podrá uno dirigirse hacia el fin deliberando sobre él y sobre las cosas relativas al fin. (...) Por lo tanto, sólo la criatura racional posee el voluntario perfecto (...)*” (“*Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam*”), *Ibid.*, I-II, q. 6, a. 2 co.

³⁷⁷ Tomás de Aquino así lo afirma: “*Para ser voluntario un acto, ha de proceder de un principio intrínseco con algún conocimiento del fin*” (*sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis*), *Ibid.*, I-II, q. 6, a. 2 co.

actos voluntarios propiamente humanos y, por lo tanto, estos son, en sentido estricto, los que a priori necesitan del conocimiento y parten de una voluntad deliberada.

El principio de los actos puede encontrarse o bien en el ser que realiza el acto o bien fuera del ser que realiza el acto. Los seres que intrínsecamente contienen el principio del acto pueden llevarlo a cabo o no, movidos por un principio o por un fin: *“Los que tienen conocimiento de fin se dice que se mueven a sí mismos, porque en ellos existe el principio, no solo para obrar, sino también para obrar por un fin. Y, por lo mismo, proviniendo ambas cosas, el obrar y el obrar por un fin, de un principio intrínseco, sus movimientos y sus actos se llaman voluntarios”*³⁷⁸.

Según lo dicho entonces, para que un acto pueda ser considerado como voluntario es necesario que se dé: por un lado, un principio genérico que es la libertad del que realiza el acto y, por otro lado, un principio específico, el conocimiento del fin. Si faltase alguno de estos dos requisitos entonces el acto no podría considerarse voluntario. Podríamos entonces distinguir, entre los actos voluntarios, aquellos que competen directamente a la voluntad como son los actos del querer o actos elícitos y los actos imperados, aquellos que también son propios de la voluntad, puesto que la voluntad los impele, pero se ejecutan por medio de otra facultad.

³⁷⁸ *“Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii”*, *Ibid.*, I-II, q. 6, a. 1 co.

Tomás de Aquino distingue hasta seis actos diferentes realizados por la voluntad³⁷⁹: por un lado, los actos voluntarios relativos a los medios como el “consensus”, la “electio” y el “usus”; por otro lado, los actos voluntarios relativos al fin, como la “simplex velle” o “simple volición”, la “intentio” y la “fruitio”. Veamos ahora cual ha sido la consideración clásica de estos actos de la voluntad³⁸⁰.

3.4.1 Actos volitivos relativos a los medios:

A. El consentimiento (Consensus)

De “cum-sentire” que significa adherirse a lo que otro siente o sentencia. Es el acto de la voluntad por la que esta ratifica lo determinado por la deliberación o consejo³⁸¹. La intención de conseguir el fin hace que busquemos los medios necesarios

³⁷⁹ “*Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis velut ab ipsa voluntate elicit; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione; tertio, de intentione. Circa primum consideranda sunt tria, primo quidem, quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum voluntas sit tantum boni. Secundum, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem. Tertio, si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.*”, *Ibid.*, I-II, q. 8, pro.

³⁸⁰ En lo que sigue tendré presente el artículo de Ferrer, U.: “La intencionalidad de la voluntad según Santo Tomás”, pp. 529-539. En dicho artículo se estudia detenidamente la naturaleza de la voluntad y sus actos.

³⁸¹ El consejo es una acto previo al consentimiento, pero no es una acto de la voluntad en sí sino que es propiamente una acto del entendimiento pero ordenado a la voluntad. Es un acto por el cual la razón práctica juzga entre los medios aquellos que son más aptos para conseguir el fin intentado. No sólo se trata de una deliberación sino también de mostrar el medio más apto, por ello se refiere a medios asequibles y no a medios inalcanzables. Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 14.

para conseguirlo, y una vez que tenemos esos medios los aceptamos como tal en vista al fin. O, por otro lado, los rechazamos y solamente nos quedamos en la intención.

El consentimiento depende, por tanto, también de la deliberación previa. Pero como los medios sobre los que se delibera son plurales, puesto que existe diferentes vías de acceso al bien o fin propuesto y por tanto diferentes medios y diferentes juicios prácticos resultantes para conseguirlo, se debe de hablar también de consentimiento en plural. La voluntad consentirá cada uno de estos juicios prácticos en lo que de bueno hay en cada uno de ellos. Sin embargo, sólo uno de estos actos de consentimiento será conclusivo mientras que los otros medios serán rechazados. El consentimiento, por consiguiente, es un acto de la voluntad por medio del cual se afirma el consejo dado por la razón práctica. Consentimiento y elección se ejecutan tan al unísono que parecieran un mismo acto pero, existe una diferencia en su actuar ya que el acto de la elección se refiere a la utilidad de los medios, mientras que el acto del consentimiento apunta más hacia la bondad absoluta de los mismos. Por la elección la voluntad prefiere un medio entre muchos, por el consentimiento la voluntad se complace en el medio elegido³⁸².

³⁸² Tomás de Aquino lo explica así: “*La elección añade al consentimiento la relación de preferencia de un medio a otro, por lo que después del consentimiento hay aún lugar para la elección. Puede acontecer que la deliberación encuentre diversos medios aptos para el fin, los cuales todos agraden a la voluntad y en ellos consienta; pero, aunque a muchos dé su aprobación, por la elección preferimos uno a los demás. Solo cuando no aparece sino un medio apto que satisfaga, el consenso y la elección se unen realmente y no difieren sino desde puntos de vista diversos: se diría consentimiento porque la voluntad se complace en él, y elección, porque lo prefiere a todos los que no agradan*” (“*electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent.*”). *Ibid.*, I-II, q. 15, a. 3.

B. La elección (Electio)

Elegir, “e-legere” significa tomar de entre varios, escoger. La elección, por tanto, es un acto conclusivo (aunque hay que distinguirla del juicio de conclusión). Con este acto es con el que se da por finalizada la deliberación entre los medios más idóneos para la consecución del fin propuesto, por lo que es el acto que funda el libre albedrío³⁸³. La elección escoge entre los medios pero su intención es de fin. La elección, entonces, es la acción de elegir entre los bienes sopesados en la deliberación que la persona realiza previamente. La elección es escoger de aquello sobre lo que se ha deliberado³⁸⁴.

Al tratarse de un acto que cierra la deliberación, tiene que estar también, al igual que esta, influenciado por el conocimiento. Podríamos decir, por tanto, que es un acto intermedio entre la voluntad y el conocimiento³⁸⁵. Si deliberar conlleva el uso de la razón, la elección del mejor medio para conseguir el fin propuesto también es un acto impregnado de racionalidad y a la vez el principio de movimiento de la voluntad ya que, una vez realizada la elección la voluntad resuelve la ejecución.

³⁸³ Tomás de Aquino así lo expresa: “*Lo propio del libre albedrío es la elección, pues se dice que tenemos libre albedrío por cuanto podemos aceptar una cosa rehusando otra, en lo cual consiste la elección. Por consiguiente, la naturaleza del libre albedrío debe ser estudiada partiendo de la elección*” (“*quod proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet*”), *Ibid.*, I, q. 83, a. 3.

³⁸⁴ *Ibid.*, I-II, q. 14, a. 1.

³⁸⁵ “*El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón*” (“*quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem*”), *Ibid.*, I-II, q. 13, a. 1. Y en otro lado Tomás de Aquino, hablando sobre la consideración aristotélica de la elección, afirma de esta que se trata de un “*deseo dependiente de un consejo*”, *Cfr.*, *Ibid.*, I, q. 83, a. 3.

Pero la elección no implica únicamente una simple comparación de medios, sino también el reconocimiento y aceptación de un medio, de un bien útil. En ello también participa la voluntad no rechazando ese último juicio práctico de la razón, pues que sea precisamente el último depende de ella³⁸⁶.

Por tanto, la elección es también un acto determinante ya que fija a la voluntad su objetivo inmediato, supuesta la intención de un fin más general. Tras la deliberación de la razón viene la resolución de la voluntad. En la deliberación se llevan a juicio los diferentes medios, por medio del consejo comparativo o discernimiento, y se establece cuál o cuáles se deben elegir, luego la voluntad consiente sobre lo que le presenta la razón³⁸⁷.

Uno de los aspectos a destacar que se desprende de lo dicho hasta ahora es la antecendencia de la razón sobre la voluntad, el acto cognoscitivo precede al acto volitivo en la elección. La razón ilumina el objeto que pasa a ser objeto de deseo de la voluntad. Pero ese privilegio de la razón no supone primacía ya que, objetivamente, la elección no es un acto cognoscitivo propiamente sino que la elección es un acto volitivo: “...*la elección es principalmente un acto de la potencia apetitiva*”³⁸⁸.

³⁸⁶ Así se desprende de un texto, de marcado carácter tomista, que recoge las 24 tesis aprobadas por la Sagrada Congregación de Estudios el 27 de Julio de 1914, y que en la tesis 21 dice así: “*La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como bien que sacia por completo el apetito; pero elige libremente entre aquellos otros bienes cuya apetencia le es propuesta por un juicio variable. Por consiguiente, la elección sigue al último juicio práctico, pero de la voluntad depende que dicho juicio sea o no el último*”. Ver: García López, J.: “Entendimiento y voluntad en el acto de la elección”, en: *Anuario Filosófico*, nº 10/2 (1977), cita p. 93.

³⁸⁷ *Ibíd.*

³⁸⁸ *Ibíd.*

La elección se refiere a bienes mediales, y el bien es objeto de la voluntad, por lo que la elección se define en la facultad apetitiva. Sin embargo, la actuación de la razón no es secundaria o contingente sino que cumple una función importante y necesaria. La razón formaliza el bien, luego la voluntad materializa el acto de la elección. Por lo tanto, del pensamiento de Tomás de Aquino se desprende que el acto de la elección pertenece formalmente a la facultad cognoscitiva puesto que es esta facultad la que le da sentido, y materialmente la elección se atribuye a la voluntad puesto que es esta facultad la que la lleva a cabo³⁸⁹.

³⁸⁹ Tomás de Aquino lo deja claro en uno de sus textos referidos a la elección: *“Es acto de la voluntad en orden a la razón. Que sea directamente acto de la voluntad se echa de ver por dos razones. Primera porque el objeto propio de la elección son los medios, que pertenecen a la razón de bien, que es objeto de la voluntad, pues el bien se dice del fin, como honesto o delectable, y de los medios como útil. En segundo lugar por razón del mismo acto, pues la elección es la última aceptación por la que se acepta hacer algo; lo que no es propio de la razón sino de la voluntad (...) Sin embargo, la elección no es un acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón, porque en la elección aparece lo que es propio de la razón, o sea, comparar una cosa con otra y preferir. Esto se encuentra en el acto de la voluntad por impresión de la razón, en cuanto que la misma razón propone a la voluntad algo no simplemente como útil, sino como más útil respecto del fin.”* (“*Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem. Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione obiecti: quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est obiectum voluntatis; nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praeferat, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.*”), Tomás de Aquino: *De Veritate*, q. 22, a. 15.

C. El uso activo (Usus)

Una vez dado el consentimiento y realizada la elección, queda todavía la ejecución del medio seleccionado. Ni la deliberación, ni el consentimiento, ni la elección, empujan a la acción. Por lo tanto es necesario otro acto de la voluntad que ejecute el medio elegido para la consecución del fin, este es el uso activo de la voluntad. El consentimiento, asiente; la elección, opta; y el uso, ejecuta. El consentimiento canaliza la elección y la elección impera al uso activo.

El uso es, entonces, el acto de la voluntad que opera o ejecuta, es decir, el acto que realiza la ejecución. Y para ello la voluntad se sirve del cuerpo, de otras facultades humanas o de aquellos utensilios externos que le sean necesarios.

Pero para que el uso activo actúe es necesario otro acto previo del entendimiento que se llama imperium³⁹⁰. El termino imperio significa disponer u ordenar eficazmente, y su función es presentar al medio escogido como ejecutable. Se podría decir que es el juicio práctico resultante de un razonamiento práctico más o menos largo. Se trata, por tanto, de un acto de la razón práctica ordenado a la voluntad, que trata de que esta se mantenga firme, entre la elección y la ejecución³⁹¹, en la decisión tomada a pesar de los obstáculos que posteriormente se presenten.

³⁹⁰ Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, q. 17, a. 1; a. 3.

³⁹¹ “(...) el uso ya pertenece a la segunda habitud de la voluntad por la que tiende a conseguir la cosa querida. Luego es manifesto que el uso sigue a la elección, si se toma el uso en el sentido de que la voluntad usa a la potencia ejecutora, moviendo a la misma” (“Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam”) *Ibid.*, I-II, q. 16, a. 4.

Por eso presenta como dos cometidos: por un lado, su cometido esencial es dotar de dirección a la voluntad, lo cual depende del entendimiento y, por otro lado, impulsar a la voluntad, lo cual depende de ella.

El uso activo es, por tanto, “*la acción humana en su sentido más estricto; es la verdadera praxis humana*”³⁹². En el acto del uso activo es donde se lleva a término la acción humana propiamente, en tanto que racional y libre. El uso activo genera un impulso ejecutor en la voluntad, impulso que esta transmite a las demás potencias humana (el entendimiento, los sentidos internos, los apetitos sensitivos, las potencias motoras) utilizándolas para tal ejecución y convirtiéndolas a ellas y a sus actos en voluntarios por participación³⁹³.

Todo parece indicar que tanto los actos voluntarios como los actos del entendimiento anteriores al uso activo, están todos orientados a la praxis humana, puesto que todos ellos colaboran, de uno u otro modo, a que el uso genere el impulso voluntario a la acción.

Resumiendo, los medios necesarios para alcanzar el fin deseado tienen que ser sometidos a una deliberación y un consentimiento previos a la elección. El intelecto tendrá que deliberar acerca de los medios necesarios para alcanzar dicho bien, a esto le sigue la elección la cual vendría a ser el deseo o el querer de esa inteligencia. Después de ser elegidos uno o varios medios, como aquellos más útiles para tal fin, entonces la voluntad los ejecuta en vistas a conseguir el fin propuesto.

³⁹² García López, J.: “Entendimiento y voluntad en el acto de la elección”, p. 109.

³⁹³ De este modo se pueden diferenciar los actos voluntarios elícitos de los imperados, como ya se indicó antes.

3.4.2 Actos volitivos relativos al fin:

A. La simple volición (Simplex velle)

Lo propio de la voluntad es querer, por lo que un acto es voluntario porque la voluntad lo quiere. La simple volición es el primer acto de la voluntad y por tanto es el acto más simple, se trata del simple querer el fin. El acto de la simple volición está ordenado al fin en sí mismo considerado. Si el fin querido es el fin último entonces la simple volición es el primer acto de la voluntad pero, si el fin querido no es el último sino un fin intermedio entonces ya no se trataría del primer acto de la voluntad en términos absolutos sino que, en tal caso, sería el primero pero de una cadena de actos voluntarios.

¿Qué es lo que causa la simple volición?³⁹⁴ En lo que respecta a la especificación encontramos dos causas: el entendimiento y el apetito sensitivo. Como venimos diciendo, nada es querido si previamente no se ha conocido por lo que la voluntad no puede querer uno u otro objeto si previamente no ha habido una comparecencia del entendimiento y una presentación de los objetos, a través de los sentidos internos y externos, ante la voluntad: “*El bien apetecible, cuya noción está en el entendimiento, es el objeto de la voluntad*”³⁹⁵, dirá Tomás de Aquino. La función específica del entendimiento es presentar a la voluntad el bien como fin.

³⁹⁴ Tomás de Aquino habla de un motor en dos aspectos: “*La voluntad necesita un motor en dos aspectos: en cuanto al ejercicio o uso del acto y en cuanto a la especificación del mismo. El primero hay que ponerlo del lado del sujeto, que unas veces obra y otras no, y el segundo del lado del objeto, pues éste especifica a los actos*” (“*Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti*”), en: *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1.

³⁹⁵ *Ibíd.*, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 3; I-II, q. 9, a. 1; a. 2

En lo que respecta al ejercicio, Dios es la causa principal de la simple volición. Dios es el primer motor de la voluntad ya que la voluntad no origina ella misma su movimiento³⁹⁶. Es, por consiguiente, el origen del primer impulso de la voluntad, impulso que estará ya presente en ulteriores tomas de decisiones. Pero a pesar de ser su origen, su motor de arranque, no determina intrínsecamente a la voluntad sino que respeta su espontaneidad y sus decisiones libres.

B. La intención (Intentio)

Intención, tender a, es una tendencia o impulso, pero también podemos decir que se trata de la relación que se establece entre el origen del impulso y el fin al que tiende. Tomás de Aquino llama por tal motivo intención tanto al acto como al objeto de dicho acto. La intención, por tanto, es el acto de la voluntad que tiene por objeto el fin deseado considerando ya los medios necesarios para alcanzarlo: “(...) *intención designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia el fin*”³⁹⁷

No se trata ya, como en el anterior acto, de un simple querer sino que la intención es querer el fin conociendo, por tanto ordenando al fin los medios necesarios

³⁹⁶ “*Es imposible que su movimiento voluntario proceda de un principio exterior que no sea causa de su voluntad. Esta causa no puede ser otra que Dios*” (“sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus”), *Ibid.*, I-II, q. 9, a. 6.

³⁹⁷ “*hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.*”, *Ibid.*, I-II, q. 12, a. 1.

para alcanzarlo³⁹⁸. Es un impulso secundario del entendimiento en tanto que se dirige al fin recorriendo también los fines intermedios. Pero también la intención es principalmente un impulso ejecutor de la voluntad: “*La intención conviene principalmente al que mueve hacia el fin (...). Mas la voluntad, como se ha demostrado, es la que mueve todas las potencias del alma a sus fines. La intención, por consiguiente, es un acto de la voluntad.*”³⁹⁹

No todos los actos de intención llegan a su término puesto que podemos tener intención de un fin pero, si la voluntad no lleva a cabo los actos de consentimiento y elección de los medios necesarios para conseguir dicho fin, tal acto sólo se queda en la intención⁴⁰⁰. Y es que la intención, en tanto que establece una relación entre los medios y el fin, mantiene vínculos con el consentimiento y especialmente con la elección.

La intención es del fin pero, cuando esa misma intención recorre los medios o fines intermedios, hay que tener en cuenta que los medios son fruto del acto de elección y que esa elección se ha llevado a cabo teniendo en cuenta el fin último y la utilidad de esos medios para conseguirlo. Por lo tanto, la intención puede ser directamente del fin

³⁹⁸ Tomás de Aquino dirá entonces que no se trata de un acto de voluntad absoluta sino en orden a la razón: “*Cuando la razón propone algo como bien absoluto, la voluntad se mueve hacia aquello absolutamente; y esto se llama querer. Cuando propone algo bajo la razón de bien hacia lo que otras cosas se ordenan como fin, entonces tiende a esto con cierto orden, que no se encuentra en la voluntad según su naturaleza propia, sino según las exigencias de la razón*” (“*Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis*”), en: *De Veritate*, q. 22, a. 13.

³⁹⁹ Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a.1

⁴⁰⁰ Cfr., Alvira, T.: *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 80.

último, es una intención más perfecta, o puede recorrer los fines intermedios, que lo son en cuanto que hacen relación a ese fin último⁴⁰¹.

El fin último que perfeccione la naturaleza humana puede ser querido y podemos tender voluntariamente hacia él, y esto es competencia de la intención puesto que ante el fin último, Dios, no cabe elección. También tendemos hacia los medios utilizados para ello, pero que utilicemos unos u otros medios no depende de la intención sino que compete al acto de la elección.

C. La fruición (Fruitio)

La fruición, también llamado goce, es el acto de la voluntad por el cual, una vez conseguido el fin último, se goza en su posesión y se ama. Es el acto final de la cadena de actos de la voluntad, por eso es el acto más perfecto, y entraña esencialmente el descanso y el deleite de la voluntad en el fin⁴⁰².

Como el goce y la complacencia de la voluntad está sujeto a varios grados de intensidad dependiendo del objeto, del sujeto o del tipo de fin, existe una fruición perfecta y una fruición imperfecta. Así, teniendo en cuenta el modo de conseguir el fin, si el goce lo provoca una posesión del fin, real y perfecta, hablamos de una fruición perfecta pero, si el goce es causa de una posesión del fin intencional o una simple aspiración, entonces hablamos de una fruición imperfecta⁴⁰³. Si tenemos en cuenta el objeto, la fruición es perfecta si el fin conseguido es el último absoluto y no un mero fin intermedio o fin relativo. El goce en este último tipo de fin sería una fruición imperfecta. Por último, la fruición es perfecta cuando goza la voluntad, y la fruición es

⁴⁰¹ Cfr., Tomás Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 2.

⁴⁰² *Ibid.*, I-II, q. 11, a. 3.

⁴⁰³ *Ibid.*, I-II, q. 11, a. 4.

imperfecta cuando el goce se queda en el apetito sensitivo o en solo un conocimiento sensitivo del fin.

De todo lo anterior se desprende entonces que la fruición perfecta es el goce y la complacencia en el fin definitivamente último y poseído⁴⁰⁴. Por ello, el Aquinate afirmará que se trata de un acto de la voluntas ut natura ya que a la voluntad natural le concierne la contemplación del bien, no puede tratarse de un acto de la voluntas ut ratio porque esta no descansa, no está quieta, puesto que su carácter es reflexivo⁴⁰⁵.

Resumiendo, simple volición, intención y fruición son las tres fases por las que transita la voluntad. Respecto del fin, la voluntad lo quiere simplemente, por ello tiende hacia él directamente o indirectamente a través de los medios y, por último, cuando ha conseguido dicho fin descansa y se goza en su posesión.

3.4.3 Revisión poliana de los actos de la voluntad

Hasta aquí una revisión de los aspectos más importantes de la visión tomista sobre los actos de propios de la voluntad, tanto los referidos a los medios como los referidos a los fines. Una vez asentada esta doctrina clásica, pasamos a exponer cuál es la visión y la revisión que Polo ofrece acerca de estos mismos actos de la voluntad⁴⁰⁶. Polo considera los mismos actos de la voluntad que Tomás de Aquino, tanto los relativos a los medios como los que se relacionan fin, y por consiguiente también tiene en cuenta los actos previos del entendimiento que acompañan a estos. El punto de

⁴⁰⁴ Cfr., García López, J.: “Entendimiento y voluntad en el acto de la elección”, p. 102.

⁴⁰⁵ Cfr., Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 5.

⁴⁰⁶ Leonardo Polo presenta dicha revisión principalmente en su *Antropología Trascendental II*, pp. 134-173, y en unos textos bases del anterior: *La voluntad y sus actos I-II*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 50 (1991) y n° 60 (1998), respectivamente.

partida de Polo es, por lo tanto, tomista pero lleva a cabo una revisión desde su planteamiento del hábito innato de la sindéresis como un hábito dual en el que se distinguen ver-yo y querer-yo.

Para Polo, el consentimiento (consensus) es “*el acto voluntario que se corresponde con la concepción de los bienes. Este acto voluntario es el primero de la voluntas ut ratio*”⁴⁰⁷, frente a la visión de la filosofía tradicional que veía en el consentimiento el asentimiento de la voluntad a los medios resultantes de la deliberación.

Polo, sin embargo, hace especial hincapié en la concepción de la pluralidad de bienes que se le presentan al ser humano como fundamento del acto del consentimiento. Ante esa pluralidad de bienes o medio unos son realizables y otros no, pero los unos y los otros han de ser considerados en un principio ya como medios, ya como bienes en sí. Los realizables serán entonces valorados y sopesados por un acto del entendimiento, la deliberación, los otros se consideraran bienes pero no entraran en tal deliberación.

Visto así, para Polo, el consentimiento es previo a la deliberación, en contra del pensamiento tomista donde el acto intelectual de la deliberación precede al acto volitivo del consentimiento, y para ello aduce dos razones: la primera es que para que no se produzca un menoscabo de la sindéresis, que el acto de la deliberación debe ser previo al acto de la elección, si no, afirma, “*se cae en la actitud de la zorra de la fábula*”⁴⁰⁸ o como señala: “*Antes de inventar el globo y el avión, volar era un bien medial aunque no fuera asequible el acto de uso correspondiente*”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, p. 162.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, cita 118.

La segunda razón que aduce es la conformación del plexo medial, es decir, que todos los medios constituyen un plexo ya que no son cosas inconexas y deben ser entendidos conjuntamente. Los medios no son cosas aisladas como lo entendía la filosofía tradicional, pues existen relaciones entre ellos. De tal modo que no se elige un medio en singular sino a la parte factible del plexo, dicha parte dependerá de las capacidades y competencias del elector. No consentir el resto del plexo medial, cuando este puede ser elegido por otra persona con capacidades distintas, es, según Polo, “*atentar contra la totalidad del plexo y, en definitiva, contra la comunidad social*” y “*un error de la razón práctica que ha de corregirse*”⁴¹⁰.

Esta antecedencia del consentimiento sobre la deliberación es necesaria para que el consentimiento posterior a la deliberación sea sincero, es decir, para que no descarte del querer de la voluntad aquellos bienes mediales que, para ese caso o fin concreto, no aparecen como factibles.

Una vez planteada esta revisión en el orden en el que se produce los actos, Polo, entonces, tiene que replantarse también las virtudes asociadas a la deliberación y que, según Tomás de Aquino, tenían que ver con la perfección de la razón práctica: la eubulia, y con el juicio práctico: la synesis y la gnome.

Para Polo, partiendo de que las virtudes de la voluntad necesitan de una pluralidad de actos, estas virtudes asociadas en un principio a la deliberación pasan a ser virtudes asociadas a actos anteriores a esta, formando parte de la primera espontaneidad de la razón práctica. Así, la eubulia pasaría a ser la sensata distinción de la pluralidad de bienes mediales; la comprensión de su relación con el plexo sería la synesis; y la virtud

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 163. Para Polo la causa del enfoque psicologicista e individualista de la visión tradicional está en la separación entre acción (praxis) y producción (poiesis). Tal distinción afecta, según Polo, al acto voluntario llamado uso activo puesto que la poiesis parece prescindir de tal acto. Como demuestra la técnica actual el bien del hombre y su producción no pueden separarse, por lo que la poiesis también está afectada por la voluntad y su intención de bien. Cfr., cita 120.

que ingeniosamente relativiza el uso de los medios, es decir, que un medio puede flexiblemente admitir distintos usos, es la *gnome*⁴¹¹.

En cuanto a la elección⁴¹², Polo sigue los dictados de la filosofía tradicional y la considera un acto de la voluntad conclusivo y posterior al acto de deliberación. Como las deliberaciones son plurales, unas cortas y otras largas, las elecciones también lo son. Y si las deliberaciones están relacionadas unas con otras, puesto que de algún modo, pienso, hay cierto aprendizaje válido para ulteriores deliberaciones, también las elecciones habrán de estar en interrelación.

Polo y la filosofía tradicional fijan esta interrelación en tres criterios: a) Una elección puede corregir a otra errónea; b) Tal corrección puede provenir por el aumento en el conocimiento de bienes que provoca el uso activo. A la vez se produce un nuevo escenario en la elección pues ya tiene que contar con esos nuevos bienes en elecciones posteriores y, algunos de ellos, tendrán carácter de fin, lo cual llevará a la razón práctica a reestructurar las relaciones lógicas medios-fin; c) La pluralidad de elecciones está ordenada por la virtud de la prudencia, que a través del acto del imperio hace pasar la elección al uso. La importancia de la prudencia radica, entonces, en que su coordinación ayuda a no tener elecciones equivocadas y si las hubiera colabora en su corrección.

Donde Polo disiente con la filosofía tradicional es en la consideración del fruto de la elección: la libertad o libre albedrío. Al no tener que elegir entre todos los bienes, sino entre aquellos, parte del plexo, la elección no está determinada y sin coacción se puede elegir entre uno u otro bien. Una vez realizada la elección libre la determinación vendría dada por el uso activo. Sólo un acto es necesario en sí, se trata de la

⁴¹¹ Cfr., *Ibíd.*, p. 163.

⁴¹² Cfr., *Ibíd.*, pp. 164-166.

consideración del fin último, de la felicidad humana, en el cual no cabe elección y por tanto no se puede considerar libre⁴¹³.

Pero, para Polo, aunque esta visión de la libertad no es incorrecta es bastante reducida. Polo dirá que: aun teniendo en cuenta la encrateia o autodomínio aristotélico, la libertad no es una propiedad de la voluntad o de la razón práctica sino que la libertad es de la persona y sólo por los hábitos personales se extiende a la voluntad. Por ello la importancia de la prudencia en la elección y en la elección libre. Además, la libertad personal se extiende a la esencia del hombre gracias a que la prudencia es, en cierto modo, la continuación del hábito innato de la sindéresis. Incluso, la tendencia necesaria, no libre, del hombre hacia su fin último, la felicidad, no constituiría un impedimento para considerar libre a la persona puesto que tal tendencia se asume en el acto del querer-yo⁴¹⁴.

La libertad, entonces, no sería una parte más del proceso de decisión que se lleva a cabo tras la deliberación sobre los medios, sino que, en vez de considerarse una capacidad que se ejerce, es más una acción que crece en relación a la persona y que por lo tanto dispone de un plus sobre los actos de la voluntad.

En la consideración del uso existe una mayor discrepancia entre Polo y la filosofía tradicional. Como hemos señalado anteriormente el uso o uso activo es un acto de la voluntad que afecta a otras facultades humanas, tanto cognoscitivas como motoras, de las cuales hace un uso pasivo y las convierte, al usarlas, en voluntarias por participación. Ahora bien, no siempre el uso tiene por qué servirse de estas otras facultades quedando entonces este uso en un simple querer sin querer hacer. Este querer

⁴¹³ Polo cita aquí una frase de Tomás de Aquino: “*ultimo finis nullo modo sub electione cadit*”, *Ibíd.*, ver cita nº 127, p. 165.

⁴¹⁴ Cfr., *Ibíd.*, p. 166.

querer sin más es posible, según Polo, por la curvatura de la voluntad, lo que constituye un incremento en el querer.

La consideración poliana del uso está influida por la distinción de dos miembros en la sindéresis: ver-yo y querer-yo. Solo se usa aquello de lo que se dispone, y de lo que el hombre dispone libremente es de objetos o temas. Al disponer el uso de las operaciones de la inteligencia genera nuevos temas, y estos temas entran a formar parte de los posibles medios de elección, por lo tanto el uso, al hacer reales los objetos pensados, aporta nuevos temas a la libertad. Polo llama a esto: “*extrapolación de los objetos por el uso que dispone de los medios*”⁴¹⁵.

La actividad libre es, entonces, el modo como se dispone, y el tema es lo disponible. “*En el interior de la esencia se dispone de actos y externamente de los bienes correspondientes a cada acto voluntario. Este es un motivo más para distinguir dos miembros en la sindéresis, pues ver-yo dispone de lo que suscita, pero los actos que constituyen querer-yo son todos ellos metódicos, por lo cual se dispone de realidades externas a ellos; todos ellos son modos de disponer*”⁴¹⁶.

La conclusión a la que llega Polo es que, desde esta perspectiva, no existe la noción de querer sin más ya que no puede existir un querer que no sea querer de algo y por lo tanto no existe querer sin intención de otro. También cambia la consideración del llamado uso pasivo, si este se aplica a las facultades cognoscitivas, puesto que estas facultades humanas pasan a formar parte de los modos de disponer y, en ningún caso, son disponibles. La participación de la voluntad en las facultades motoras, dice, se encuentra sin una explicación válida todavía. Polo también contempla una contradicción a la hora de considerar que el uso incide en actos voluntarios de menor grado como el consentimiento o la elección.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. 167.

⁴¹⁶ *Ibíd.*

Tal contradicción vendría determinada por la consideración de la reflexividad de la voluntad, ya que si esta es capaz de elegir y querer el acto último, la felicidad humana, entonces el uso no puede recaer en la elección puesto que el acto felicitario no es elegible sino necesario. El retroceso de la actividad voluntaria, como Polo afirma, hacia actos de menor intensidad, no va en la línea de mantener que la intención de la voluntad es la intención de otro y que la voluntad es curva.

La consideración, por tanto, del uso activo no es del todo inexacta si entra dentro de su comprensión la libertad. La reflexividad del querer es lo que propicia que la libertad del querer sea entendida como un querer-querer-más, donde “más” es la aportación de la persona al acto voluntario. Como, por otro lado, la intención del acto voluntario es intención de otro, la intensificación reflexiva del querer es el querer más otro que sólo se colma ante Dios, el Ser absolutamente otro.

A este uso activo, Polo prefiere llamarlo acción y lo define como: “*la praxis voluntaria cuya intención es la obra*”⁴¹⁷. El conocimiento pone manos a la obra, las ideas, la forma conocida por la operación inmanente, pasan entonces, por el acto ejecutante del uso, a formar parte de la obra. El sistema neurológico comunica las ideas a las facultades motoras y el sistema nervioso, sobre todo las funciones excitadoras, aportan el carácter de voluntariedad. Por eso, para Polo, “*el uso sólo es posible si la voluntad no hace pasivas las facultades motoras*”⁴¹⁸.

Si el acto voluntario se ha de servir de tanto de la facultad cognoscitiva como de las facultades motoras, ambas, para Polo, no pueden ser facultades pasivas. La intención recorre entonces todo el proceso de la voluntad, es, en cierto sentido, la columna vertebral de los actos voluntarios. Desde este planteamiento, por tanto, la distancia clásica entre praxis y poiesis se difumina ya que “*La acción tiene que ver con la obra en*

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 168.

⁴¹⁸ *Ibíd.*

*virtud de su propia intención de otro*⁴¹⁹. Los simples procesos naturales no llaman al actuar humano, pero esos mismos procesos naturales modificados por el hombre sí que consiguen una alteridad suficiente como para que el hombre se interese por ellos.

Dicho aumento de la razón de otro “*ha de correr a cargo del movimiento que construye la obra*”⁴²⁰. Ese empuje a obrar, que es el acto voluntario del uso, puede por ello también aparecer como querer-más-otro. Una acción humana genera una obra y esa misma obra vuelve a ser querida por el hombre, luego la intención de otro genera, por el obrar, otra nueva intención de otro, un querer-más-otro. Luego la intención de otro que mueve a la acción “*no se detiene en la obra, sino que la atraviesa*”⁴²¹, la acción dispone de la obra y, en tanto que dispone, incrementa dicho acto voluntario. La obra se convierte, entonces, en un nuevo medio dentro del plexo medial pero atravesada, como dice Polo, por una intención de fin.

En definitiva, Polo, apoyándose en una observación aristotélica⁴²², expresa lo que quiere indicar: “*las acciones prácticas son iluminadas y constituidas por la sindéresis en estrecha vinculación con los otros modos de disponer*”⁴²³. La acción, por tanto, es constituida por la voluntad según querer-yo.

Hasta aquí su revisión de los actos voluntarios referidos a los medios. Con respecto a la visión poliana de los actos referidos al fin, Polo no tiene una exposición

⁴¹⁹ *Ibíd.*

⁴²⁰ *Ibíd.*

⁴²¹ *Ibíd.*

⁴²² “*lo que hay que hacer después de haber aprendido o aprendemos haciéndolo*” en: Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103-30. Ver: *Antropología Trascendental II*, p. 168, cita nº 137.

⁴²³ *Ibíd.*, cita nº 137, pp. 168-169.

tan sistemática como la mantenida con los anteriores. Parte de la misma clasificación tradicional de estos actos: Simple querer, intención y fruición. También mantiene la relación que estos actos tienen con el fin en cuanto que lo consideran presente, ausente o ya realizado, pero introduce en su comprensión su particular visión del hábito innato de la sindéresis que aporta a estos actos de la voluntad referidos al fin una nueva dimensión. Tal aportación la iremos viendo conforme vayamos desarrollando cada uno de estos actos.

También es de destacar su clara apuesta por la curvatura de la voluntad⁴²⁴, en clara conexión con la sindéresis, a la hora de explicar y revisar dichos actos. De dicha curvatura de la voluntad y de su sentido nos ocupamos en un primer momento ya que es necesario para entender la revisión que Polo realiza de los actos de la voluntad referidos al fin.

¿Qué significa que la voluntad es curva?⁴²⁵ Conocer el bien como algo distinto de nosotros es la intención de la voluntad y tal conocimiento atañe tradicionalmente al

⁴²⁴ Filósofos de la talla de Nietzsche también postulan una curvatura de la voluntad, pero las visiones son diferentes. Según refleja J. M. Posada (Cfr., *Voluntad de poder y poder de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 171 (2004)) para Nietzsche “*el poder que es el querer está en querer el querer para poder querer más o para querer más poder, a saber, más poder de querer*”. Para Polo, sin embargo, la curvatura se cifra en querer querer más otro, más bien. La concepción nietzscheana no contempla de fondo lo que para Polo fundamenta la intencionalidad de la voluntad: la intención de otro. Cfr., Polo, L.: *Antropología trascendental II*, pp. 138-142.

⁴²⁵ Para entender la visión poliana de la curvatura de la voluntad podemos ver: Polo, L: *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991; *Ética*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid, 1997; *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993; “*Tener y dar*”, en: *La existencia cristiana*, BAC, Madrid, 1987, pp. 201-230; *La voluntad y sus actos* (I y II), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 50 (1991) y nº 60 (1998) respectivamente. Y reflexiones que sobre el tema han llevado a cabo, por ejemplo, Posada, J. M: *Voluntad de poder y poder de la voluntad*. Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 171 (2004); Ferrer, U.: “Intencionalidad del conocer versus intencionalidad del querer”, en: AA.VV.: *Futurizar el presente*, Servicio de Publicaciones Universidad de Malaga, Malaga, 2003, pp. 93-105.

hábito innato de la *sindéresis*⁴²⁶. La *sindéresis* es el hábito de los primeros principios de la vida moral o del obrar práctico. Es llamado también el germen, núcleo o principio de la conciencia constituyendo el sentido moral íntimo del hombre. Está constituido por proposiciones universales y evidentes, como el hábito paralelo de los primeros principios universales, que la luz que la razón natural forma espontáneamente ante la proposición del bien que ha de obrar. Por ser tan universales y evidentes son infalibles, en ellas no cabe error. Es llamado también hábito inextinguible, en el sentido de que el sentido moral no se extingue en el hombre.

La *sindéresis*, como hábito innato, elabora una serie de juicios prácticos universales que se basan en el primer principio de la ley moral que es enunciado por Tomás de Aquino como: “*Bonum est faciendum et malum est vitandum*”. Dicho principio tiene un carácter imperativo y de obligatoriedad: haz el bien y evita el mal. A la vez tiene un carácter absoluto pues obliga a todo hombre ya que está ordenado al fin último o Supremo de este. El hábito de los primeros principios prácticos o morales lo identifica Tomás de Aquino, en cuanto a los dictámenes o juicios universales que forma, con la ley natural (*lex naturalis*) en cuanto a sus preceptos primarios.

Dicho conocimiento del bien supone una apertura intelectual que establece una relación trascendental entre la voluntad y el bien. Esta apertura, constituye al bien concreto como fin de la voluntad que, respecto de este, es pasiva en un primer momento pero que se ve activada por un acto primero, el simple querer. Este acto inicial no es querer un bien sino querer querer el bien al que el conocimiento me abre como otro. Como el bien como otro no es un bien concreto sino el bien dentro de su ampliabilidad irrestricta, siempre se puede querer a otro bien o se puede querer más un bien, entonces, el querer querer el bien es en el fondo querer querer más bien, es decir, querer querer

⁴²⁶ La noción de *sindéresis* como hábito de los primeros principios de orden moral la expone Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12; en el comentario *In Ethicorum*, VI, lect. 19. Asimismo en II *Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 2; *De Veritate*, q. 16, a. 1.

más otro. Dicho querer querer más es lo que, para Polo, constituye la curvatura de la voluntad. Este acto activa, por tanto, a la voluntad haciéndola pasar de ser una facultad puramente pasiva a una potencia, y dicho acto se convierte en el acto simple del poder de la voluntad.

A partir de esto, Polo reformula también el tema de la *sindéresis*, así el “haz el bien y evita el mal” se convierte en “haz más bien” y el mal pasará a ser una detención del querer en un bien concreto que dificulta el querer más bien. Este mandato de la razón práctica “haz más bien” o “haz siempre más bien” activa a la voluntad y el acto voluntario que lo lleva a cabo no es más, entonces, que la exteriorización de lo que la propia voluntad es en sí⁴²⁷.

Por lo tanto, para Polo, la curvatura de la voluntad se presenta en un primer momento por un acto inicial de la voluntad que, ante la presentación del bien y de su amplitud irrestricta por el conocimiento, la activa como potencia y que la mueve no a un simple querer querer sino a un querer querer más, curvando la voluntad ya que querer significa querer más, lo cual repercute en las ulteriores voliciones. La curvatura de la voluntad es, entonces, deudora de la facultad cognoscitiva pues es esta la que le presenta el bien, la posibilidad de otros bienes y el poder querer más a un bien.

Otro de los aspectos de la voluntad que para Polo muestra el carácter curvo de esta es la consideración de las virtudes de la voluntad. Si la voluntad es capaz de virtudes y estas suponen un crecimiento o perfeccionamiento de ella, esto supone que hay una apertura a querer más que fundamenta dicho crecimiento y que demuestra tal curvatura. La voluntad, por consiguiente, no sólo depende de la facultad cognoscitiva para su activación, como hemos visto anteriormente, sino que también existe una dependencia posterior puesto que la razón está presente en todo el desarrollo de los

⁴²⁷ “*la sindéresis es, asimismo, la luz iluminante de la verdad de la voluntad*”, Polo, L.: *Antropología trascendental II*, p. 142.

actos volitivos (consenso, elección, uso, simple querer, etc.) generando virtudes por la reiteración de estos mismos actos.

Lo que no se quiere afirmar con la curvatura de la voluntad, según Polo, es que esta curvatura refleje una reflexividad de la voluntad. No se trata de que la voluntad se quiera a sí misma o de que el querer quiera al querer sino que, si la voluntad se activa se quiere querer más. La voluntad es potencial y no solo una tendencia precisamente por este querer más puesto que, de otra manera al conseguir el bien o fin concreto la voluntad se detendría pero el querer querer más bien la hace proseguir. Por ello siempre se puede querer más bienes o querer más un bien. La reflexividad de la voluntad es vista por Polo entonces como una especie de huida hacia adelante, la voluntad no se conforma con el querer con el que quiere sino que quiere querer más. Lo cual la convierte en facultad activa.

En definitiva, la curvatura de la voluntad es una ganancia en intensidad de los actos voluntarios debido a la ampliación irrestricta o dilatación que sufre el querer, puesto que el querer de la voluntad es un querer más otro. La ganancia en intensidad de los actos y el acrecentamiento del querer hacen que la voluntad sea curva.

Dicho lo anterior, podemos entender mejor la propuesta poliana sobre los actos voluntarios referidos a los fines. Para la tradición el *simplex velle* es la intención primera del querer, diferente de la posterior intención de fin. Polo, a esta intención primera, la denomina “*verdadear de la voluntad: la iluminación de la relación trascendental, la cual se constituye en acto sin tener en cuenta la ausencia o la presencia del bien*”⁴²⁸. El primer acto voluntario, anterior a cualquier otra tendencia, es entonces para Polo la verdad de la voluntad: el querer el bien. Acto este que da inicio y constituye las intencionalidades posteriores de la voluntad.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 146.

Querer no sólo se refiere a medios o fines ajenos y externos a la voluntad, sino que el querer también se refiere a querer querer lo cual constituye la verdad propia de la voluntad, lo que la voluntad es en sí: “*El simple querer es la pura potencia pasiva elevada a la condición de acto... Por tanto, cabe distinguir entre lo voluntario ejercido y constituido y lo voluntario simplemente constituido: el simplex velle*”⁴²⁹.

La voluntad, por tanto, no es una potencia ya dada, sino que tiene que ser empujada a actuar, en este caso a querer. Tal constitución es llevada a cabo por el acto del simple querer, el primer acto voluntario que, iluminado por la sindéresis, la potencia convirtiéndola en un acto esencial de la persona. No se trata todavía de ninguna tendencia o querer pero la voluntad ya está dispuesta para ello.

El simple querer o simplex velle es entonces un acto voluntario fundado por el hábito innato del primer principio práctico, es decir, fundado por la sindéresis y que tradicionalmente implica el principio imperativo de: “*bonum est faciendum*”. A través de la sindéresis, y por la instauración de este acto, el bien es mostrado por el entendimiento a la voluntad. Dicho bien se presenta entonces, por las relaciones que se establecen, como un trascendental de la voluntad y, como fin de ella, aparece como su verdad propia. El bien presentado no es un bien concreto por lo que es indeterminado, los diferentes actos volitivos posteriores, constituidos por la razón práctica, sí que se llevarán a cabo sobre bienes concretos, o bienes medios, pero vertebrados todos con la intención del bien fin.

El siguiente acto voluntario a tratar es la intención o intentio⁴³⁰. La tradición considera a la intención como la tendencia que dirige a la voluntad hacia el fin a través de los diferentes medios que se le presentan. Sin embargo, para Polo la intención está

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 132.

⁴³⁰ Polo trata de la intentio en su *Antropología trascendental II*, pp. 150-154, y en el cuaderno que inspira tal texto: *La voluntad y sus actos I*, pp. 77-85.

relacionada más con el uso, con la acción práctica: “*Si la acción es el último acto respectivo a los medios, ha de conectar con la intención, es decir, con la relación formal entre medio y fin*”⁴³¹. Como todos los actos humanos son actos para la acción, siempre nos vamos a encontrar con la intención puesto que todo se realiza por y para un fin.

Los medios, como ya adelantábamos, son múltiples y están relacionados unos con otros formando lo que Polo denomina plexo medial. La elección de los medios necesarios es previa a la acción, y sólo se eligen los medios, una parte del plexo, a los que el entendimiento asiente aunque el plexo se consienta en su totalidad. Para Polo, los medios presentan una afinidad horizontal: la relación medio-medio, y por otro lado una afinidad vertical que cifra en la relación medio-fin. Entre dichas afinidades, la intención juega un papel importante puesto que su función es actuar en la afinidad vertical pero sin olvidar la horizontal⁴³² puesto que un medio es un medio por su relación con otros medios, es decir, por su pertenencia al plexo medial y por su uso. Polo pone el ejemplo del martillo para ilustrarlo: “*El martillo se entiende como tal en la comprensión de su uso: comprensión y uso son inseparables. El martillo es martillo al martillar*”⁴³³.

Que se use uno u otro medio tiene que ver, advierte Polo, con la intención. Pero la intención está inmersa en la acción luego se establece, para Polo, una correlación intención-medios-acción que hace que en el fondo la intención se corresponda con la acción y ambos actos terminen por identificarse. La intención, por tanto, vertebra toda la

⁴³¹ *Ibíd.*, p. 79.

⁴³² Para Polo: “*si no se tiene en cuenta la referencia de los medios entre sí, al referir al fin no se entiende correctamente*”, *Ibíd.*, p. 81. El fin ha de tenerse en cuenta en la ordenación de los medios, luego todos los medios se relacionan entre ellos y todos apuntan al fin. Si esto no se tiene en cuenta, para Polo, la coordinación de los medios desaparece.

⁴³³ *Ibíd.*, p. 80.

acción hacia el fin, hacia la obra, y vertebra a la vez a los medios. Intención y acción son el mismo acto⁴³⁴.

El ejemplo del martillo vuelve a sernos útil para explicar dicha postura: “*El martillo se entiende cuando se martillea -verdadera en la acción-, pero martillar recae sobre el clavo, y los clavos se clavan para establecer una conexión entre piezas: construir una mesa, por ejemplo. Pero a su vez la mesa remite a otros medios, como es el libro que se coloca sobre ella, o los papeles para escribir, etc.*”⁴³⁵.

El último acto revisado es la fruición o fruitio⁴³⁶. Considerado por la tradición como el último acto de la voluntad, donde la voluntad descansa y se goza una vez conseguido el fin propuesto. Para Polo, la fruición es: “*un acto constituido por la sindéresis, según el cual la iluminación de la voluntad se completa*”⁴³⁷. Acepta la tesis tomista de que la fruición debe ser un acto de la voluntas ut natura pero, presenta una serie de juicios que revisan dicha postura sobre el contenido y la naturaleza de la contemplación.

Para Polo, le corresponde también a la sindéresis proveer a la fruición el contenido de la contemplación. Es un contenido que no puede generar una nueva intención sino que debe hacer descansar y gozar a la voluntad en absoluta quietud en el

⁴³⁴ Polo lo expresa de esta manera: “*La intención de otro peculiar de la acción no se detiene en la obra, sino que la atraviesa... Si la intención de la acción se detuviera en la obra, ésta sería un medio integrado en el plexo. En cambio, si la acción atraviesa la obra, la acción equivale al acto que la filosofía tradicional llama intentio. Con otras palabras, sostengo que la acción y la intención no son actos distintos*”. Ver: *La voluntad y sus actos II*, p.19.

⁴³⁵ Polo, L: *La voluntad y sus actos I*, pp. 80-81.

⁴³⁶ Cfr., Polo, L.: *La voluntad y sus actos II*, pp. 23-25.

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 24.

fin. Este contenido iluminado por la sindéresis no puede ser, para Polo, el bien⁴³⁸, sino el “ordo amoris” propuesto por San Agustín. El bien no puede ser considerado un objeto que se puede poseer, no puede ser poseído por la voluntad puesto que esta no es una facultad cognoscitiva. Tampoco puede ser considerado una especie de causa final física puesto que el goce de la voluntad en el fin poseído no descansa en nada físico.

Por lo tanto, si la fruición no puede reposar en el bien ni tampoco en una causa final, por ser física, entonces solo puede haber descanso y goce de la voluntad contemplando esta la unidad de orden en el amor que plantea el “ordo amoris” agustiniano. Este orden en el amor debe entonces ser la intención de querer más otro que fundamenta al acto voluntario.

Este ordenamiento en el amor está constituido por todas las acciones buenas, puesto que el bien es querer más otro y el mal es no desarrollar ese querer más y permanecer anclado a un medio como si fuera un fin. El amor característico del ser humano se manifiesta, por tanto, en las acciones buenas. Por ello, el “ordo amoris” se convierte en el acto de querer más alto, el deseo más alto del ser humano aunque no sea algo que pueda ser poseído. En este acto se aúna el fundamento del acto voluntario: la intención de otro, y, por otro lado, el fin Último y Supremo del hombre: Dios, en tanto que el amor humano ha de ser consentido por Él.

⁴³⁸ Polo lo justifica de la siguiente manera: “*El acto terminal en el que la voluntad descansa, con el que se colma su carácter potencial, es la fruición. Esta tesis clásica presupone la presencia del bien metafísico, la cual requiere su conocimiento –nihil volitum quin praecognitum-. Si la razón se queda corta en la captación de bienes, la equivocación es posible: la voluntad sería inducida a descansar en un fin que no es el último. No está garantizado que la voluntad acierte en la fruición porque dicho conocimiento no se debe a ella, sino a la razón; pero el conocimiento completo del bien no está asegurado de antemano*”. Y más adelante añade: “*Como accidente ningún acto voluntario se conmensura con el sumo bien*”. Polo, L.: *La voluntad y sus actos I*, pp. 70-71.

La fruición por tanto, para Polo, no es únicamente el acto culminante y final de la voluntad por el cual esta descansa y se goza en el fin, sino que actúa como conexión entre el querer, como intención, y el amor donal. Entra dentro entonces de la concepción antropológica de la persona al depender del amor, por lo que los actos de la voluntad son actos esencialmente personales, y separar la voluntad de su condición personal es no entenderla o considerarla lo que no es⁴³⁹. Tal acto, entonces, se convierte en esencial para la persona puesto que establece entre esta y la voluntad una relación más intensa y directa⁴⁴⁰, al consumir los actos voluntarios la estructura donal (dar-aceptar-amar) de la persona.

Fruición e intención no son claramente diferenciables en Polo, o al menos considera que su distinción no es totalmente categórica. Alega que: “*La distinción entre intención y fruición parece excluir la noción de otro: el bien sería otro para la intención pero no para la fruición*”⁴⁴¹, por lo que si lo característico de la voluntad y su intención es querer más otro, entonces la fruición no puede ser el último acto de la voluntad. El bien es un trascendental personal, la voluntad y sus actos dependen de la esencia de la persona y la hacen aflorar.

⁴³⁹ A este respecto dirá Polo: “*El estudio de la voluntad y sus actos queda sujeto a la oscuridad, al prescindir de su dependencia del ser personal*” y “*Es insuficiente interpretar la voluntad como facultad*”.
Ibíd.

⁴⁴⁰ Cfr., Polo, L.: *Antropología trascendental II*, p. 130.

⁴⁴¹ Polo, L.: *La voluntad y sus actos I*, p. 71.

3.5 DE LOS ACTOS VOLUNTARIOS AL YO EN CRECIMIENTO

Hemos llevado a cabo un repaso de los actos propios de la voluntad, tanto en su visión clásica como en la revisión que Polo realiza de ellos enmarcándolos en su filosofía. Pero si los actos de la inteligencia vimos que tenían como consecuencia una serie de hábitos, a la par, los actos de la voluntad también conllevan una serie de hábitos propios, las virtudes, que también hemos referido en páginas anteriores.

Ambos tipos de hábitos, intelectuales y de la voluntad, provocan un crecimiento o un decrecimiento, en el caso en el que se conviertan en virtud o en vicio respectivamente. Los hábitos de la inteligencia provocan un crecimiento irrestricto de la persona, en palabras de Polo, ya que en el orden cognoscitivo la inteligencia tiene la capacidad de proseguir conociendo, tiene, en definitiva, una infinitud operativa⁴⁴². Este crecimiento o perfeccionamiento de la inteligencia es en el fondo activado por el ver-yo, por lo que los hábitos suscitados perfeccionan al yo en el sentido de que el que ve es un yo. Ver y yo, ver-yo, no pueden separarse de la persona y por ello el ver participa en el crecimiento personal. La perfección intelectual, desde este planteamiento poliano, no se alcanza por este ver-yo, aunque este comprenda al intelecto, a las operaciones y a los hábitos propios del intelecto, sino que es propia del intelecto personal.

Pero, ¿cómo participan en el crecimiento del yo los actos y los hábitos de la voluntad?, ¿qué tipo de crecimiento procuran al yo dichos actos?, ¿qué aporta el querer al yo? Si los actos y hábitos de la inteligencia procuran un crecimiento del yo, de la

⁴⁴² “La operatividad de la inteligencia es infinita si, y sólo si, es susceptible de hábitos, es decir, si es una facultad que no permanece igual, sino que precisamente por haber ejercido operaciones se perfecciona en cuanto facultad y puede ejercer así nuevas y superiores operaciones”. Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento III*, p. 3. Y en otro lugar afirma: “la infinitud de la potencia intelectual se dice infinita en orden a las operaciones (...). Por otra parte, la prosecución operativa es imposible sin hábitos adquiridos” Polo, L.: *Antropología trascendental II*, p. 66.

esencia de la persona, el otro ojo⁴⁴³ de la esencia, el querer-yo, también debe procurar un crecimiento a esta.

El crecimiento del yo puede ser entendido de diversas formas. Podría ser entendido, como lo hace Bergson, como un crecimiento orgánico continuo en el sentido de que existe un centro en el sistema nervioso, un “elan vital”, que con su movimiento vital genera un crecimiento para sí. Bergson intuyó así la existencia de un yo vital sumido en el proceso dialéctico de la voluntad con el deseo; nos gusta lo que ya tenemos pero a la vez sentimos un empuje a conseguir cosas nuevas.

Para Bergson, todo deseo es un factor de creación en el sentido de que la persona para llevar a cabo el deseo debe realizar un esfuerzo. Para alcanzar la identidad, por tanto, debemos desarrollar esta dialéctica dentro de la evolución de la existencia del hombre. En este crecimiento, por despliegue, lo nuevo que se consiguiese comportaría la privación de otra cosa; sin embargo, para Bergson no se trata de privación sino de sustitución⁴⁴⁴.

Entramos así en la noción más importante en el pensamiento de Bergson “*la durée*”, es decir, la duración. El deseo permite un no aferramiento al pasado sino todo lo contrario, un despliegue del yo hacia adelante, esto implica duración puesto que el deseo está inmerso en el tiempo. La voluntad es, entonces, desde el punto de vista

⁴⁴³ Se desprende de este fragmento que Polo considera a la esencia, en el hábito innato de la *sindéresis*, como poseedora de dos ojos: uno el ver-yo (facultad intelectual) y otro el querer-yo (facultad volitiva): “*Ver-yo y querer-yo son los dos ojos que proceden de la intimidad de la co-existencia; la persona no es un cíclope*”, *Ibíd.: Antropología Trascendental II*, p. 82.

⁴⁴⁴ “*Toda acción apunta a la obtención de un objeto del que nos vemos privados, o a crear algo que todavía no existe. En este sentido muy particular, llena un vacío y va de lo vacío a lo lleno*”, y en otro lugar anterior afirma: “*Y para ello es necesario dejar sentado que la supresión es siempre una sustitución*”, Cfr., Bergson, H.: *La evolución creadora*, en: *Obras escogidas*, Trad. y Prol.: Miguez, José A., Aguilar, Madrid, 1963, p. 673 y p. 696.

bergsoniano, una disposición creadora y por ello acrecentadora de sí misma: “*Con un poco de voluntad, se hace más voluntad; con la facultad de querer puede aprenderse a querer*”⁴⁴⁵. Tal acrecentamiento, por tanto, supone un crecimiento del yo por su devenir en el tiempo. El yo para Bergson es el mismo siempre pero, debido al crecimiento que le proporciona su devenir en el tiempo y la dialéctica del deseo, no es lo mismo siempre⁴⁴⁶. Pero este tipo de crecimiento no es el resultante de los actos de la voluntad estudiados.

Otra manera de entender el crecimiento del yo, es si consideramos ese crecimiento como una acumulación de partes. En tal caso, no haría falta como en Bergson un centro, sino que se prescindiría de ese centro y las diferentes partes se integrarían unas con otras mentalmente.

Tampoco es posible hablar de un crecimiento del yo acorde con el desarrollo de los actos voluntarios, si este se entiende como un crecimiento predicamental. Se da un crecimiento de los predicados pero a la vez el sujeto, el yo, permanece totalmente invariable. En este caso el crecimiento es lineal y totalmente predecible. Este tipo de crecimiento del yo es el que considera Husserl al plantear sus habitualidades.

En efecto, Husserl, en un texto de *Meditaciones Cartesianas*, afirma que: “*Este yo centrípeto no es un polo vacío de identidad (...), sino que, en virtud de una ley de la*

⁴⁴⁵ Tomado de: Elosegui, M.: *La dialéctica del deseo como realización de la identidad en H. Bergson*, VIII Jornadas Andaluzas de Filosofía, Junio, 1987, p. 46, cita 4: Bergson, H.: *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p. 1023/84.

⁴⁴⁶ “*Si nuestra existencia se compusiese de estados separados de los que un "yo" impasible tuviese que realizar la síntesis, no habría para nosotros duración. Porque un yo que no cambia no dura, y un estado psicológico que permanece idéntico a sí mismo, en tanto no es reemplazado por el estado siguiente, no dura ya. Por más que, desde entonces, se alineen estos estados unos al lado de otros sobre el "yo" que los sostiene, jamás estos sólidos enfilados sobre lo sólido producirán esa duración que transcurre*”. Bergson, H.: *La evolución creadora*, p. 441.

“*génesis trascendental*”, gana una propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa; pero desde este momento y duraderamente soy el yo resuelto de ese modo, “yo soy de la opinión correspondiente” (...)”⁴⁴⁷. Tal propiedad duradera de la que habla Husserl es según su terminología la habitualidad, disposición que define al yo en un sentido u otro y lo consolida de ahora en adelante como el yo que ha tomado tal decisión.

Pero Husserl diferencia dos tipos de yo, por un lado habla del yo puro como el yo que soporta las habitualidades, y por otro lado habla del yo variable, el yo conformado por las variables determinaciones, que le otorgan un estilo determinado. El yo puro es, por tanto, el sujeto de las habitualidades, y estas no se encuentran en el yo en forma de objetos o de propiedades estáticas, sino más bien de disposiciones que perfeccionan y en cierto grado determinan al sujeto⁴⁴⁸.

El yo puro husserliano, por tanto, no es una vivencia o una simple idea vacía sino que es el fundamento en el que van calando las vivencias que el mismo yo va generando con cada acto que realiza, convirtiéndose en un sustrato formado por duraderos predicados, las habitualidades. El hábito, en Husserl, se posa en el yo. Este yo pasa a ser entonces un yo personal, constante. En este sentido Husserl tiene algún parecido, pese a la ausencia del método fenomenológico en Bergson, con la “*duree*” bergsoniana, ya que el yo aparece como unidad de los diferentes estados de conciencia, que representan las diferentes vivencias, dotándolos de estabilidad a pesar de los cambios. Las habitualidades convierten al yo puro en alguien con una historia y un carácter determinado de comportamiento, generándole, pues, una ganancia, una perfección, en definitiva un crecimiento.

⁴⁴⁷ Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, pp. 120-121

⁴⁴⁸ Cfr., *Ibíd.*, *Meditaciones Cartesianas*, p. 122.

Otra forma en la que el yo puede experimentar un crecimiento es el crecimiento lineal. Este tipo de crecimiento es predecible y se asemeja o fundamenta en el tipo de crecimiento biológico. En este sentido destaca el pensamiento de Jean Piaget⁴⁴⁹, el cual plantea el crecimiento de la inteligencia como algo lineal. Para Piaget la inteligencia es el resultado de un largo proceso, no tanto una facultad estática, y que se origina por la dinámica senso-motriz, por lo que sus fuentes y su desarrollo se confunden con “*las de la adaptación biológica misma*”⁴⁵⁰.

El modelo de crecimiento, que se lleva a cabo por la relación del sujeto con el medio, tiene los siguientes pasos según Piaget: asimilación, acomodación y adaptación. Esta misma estructura la aplica Piaget al crecimiento cognoscitivo, y estirando su pensamiento al crecimiento del yo. El uso de una terminología biológica es evidente y el crecimiento cognoscitivo lo entiende como un proceso en continua reestructuración que va incluyendo a las anteriores y va conformando una estructura más profunda y compleja. Por ello, la facultad cognoscitiva no la concibe como algo aislado y estático sino como una estructura que crece gracias a una serie de procesos con carácter evolutivo. Tal proceso evolutivo se sustenta en la aparición de una determinada estructura, según un orden establecido, que sirve de peldaño y fundamento para la adquisición de la siguiente.

Desde otro ángulo podemos preguntarnos: ¿es el yo pensante el que crece o, por otro lado, es el yo pensado objetivo el que lo hace? En la ecuación del conocimiento nos encontramos con ambos aspectos, por un lado, la inmediatez del pensamiento, el pensamiento sobre el objeto pensado me es inmediato, hace que cuando yo pienso algo soy yo mismo pensando. La cercanía y claridad con la que intuyo mi propio

⁴⁴⁹ Los estudios e investigaciones de J. Piaget en el campo de la biología, donde la vida viene caracterizada por la relación dinámica de intercambio con el medio, le llevaron a plantear en estos mismos términos los mecanismos cognoscitivos.

⁴⁵⁰ Piaget, J.: *Psicología de la inteligencia*, Ed. Psique, Buenos Aires, 1969, p. 19.

pensamiento es la que concluye que el pensamiento que yo pienso es mi propio yo pensando, es decir, llevando a cabo el acto de pensar. Llegamos así a una identidad entre el yo y el pensar, base del pensamiento cartesiano⁴⁵¹.

El yo pensante, por tanto, se situaría fuera del ámbito de los objetos de conciencia, ya que él sería la conciencia misma. Lo importante no es ya tanto el objeto como el sujeto, el yo inteligente y su acto de pensar a través del cual conocemos el objeto. Este yo pensante como substancia que piensa crece en cierta manera articulado por los elementos psico-físicos del sujeto.

Otra cosa es el yo pensado, frente al yo pensante, que está en acto; este yo pensado es en sí pero se ve afectado por los límites propios del conocimiento. Podríamos decir que el yo pensante es activo, mientras que el yo pensado es objeto pensado, algo representado. En el fondo se trata de la diferencia entre el yo y el mí, el yo piensa y el mí como pensado. Tal diferenciación evita que exista una duplicidad existencial y física. El mí es el yo pensado. La existencia del mí depende de estar siendo pensado por el yo, por lo que el yo pensado no piensa.

Scheler toma en cuenta sólo a este yo pensado, en cierta analogía con el cuerpo propio, puesto que, para él, el yo es objetivable: *“De un modo enteramente análogo a como todas las vivencias psíquicas solo son vividas como conjuntas en un “yo”, en el que están enlazadas con una unidad peculiar, así todas las sensaciones orgánicas están también dadas necesariamente como “conjuntas” en un cuerpo”*⁴⁵². El yo, por tanto, puede ser considerado de suyo también como un objeto, aunque no se trate de un objeto empírico y observable. El yo percibido, entonces, unifica todas las percepciones

⁴⁵¹ Cfr., García Morente, M.: *Obras completas*, Vol. 1, Antropos, Barcelona, 1996, p. 121.

⁴⁵² Scheler, M.: *El Formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, Obras, II, Francke, Berna, 1996, p. 401. Cita tomada de: Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, p. 49, cit. 50.

psíquicas de la misma manera que el cuerpo, como organismo, se patentiza en las sensaciones.

Para Scheler son inseparables, por tanto, el yo y las diferentes percepciones psíquicas puesto que es un yo vivido junto con ellas⁴⁵³, como tampoco se puede separar el cuerpo de las sensaciones puesto que la sensación es tenida por alguien corpóreo. Es por ello que no es posible la existencia de un yo independiente de las vivencias o velado por ellas, sino que precisamente porque el yo, o alguien al que pertenecen esas vivencias, es vivenciado a la vez que ellas, estas no se dispersan⁴⁵⁴.

Este yo scheleriano sería el sujeto último de las vivencias, de las funciones vitales, pero no el sujeto último de los actos que, para Scheler, se correspondería con la persona⁴⁵⁵. Scheler transita del yo a la persona partiendo de la distinción entre actos y objetos, puesto que los actos corresponden a la persona, así afirmará: “*la persona es la unidad de ser concreta y esencialde actos de la esencia más diversa que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos*”⁴⁵⁶.

⁴⁵³ “*Bien lejos de que el yo vivencial sea una conexión cualquiera de las vivencias, solo es da plena y adecuadamente cada vivencia cuando en ella es co-dado el individuo vivenciador*”. *Ibíd.*, p. 50, cit. 53.

⁴⁵⁴ Cfr., *Ibíd.*, p. 52.

⁴⁵⁵ No pretendemos aquí recorrer con todo detalle el camino que señala Scheler para transitar de la esfera del yo a la esfera de la persona, que se halla claramente expuesto en la última sección de su *Ética*, tan sólo señalaremos sus hitos y motivos principales. Tal transición la podemos encontrar explicitada en: Pintor Ramos, A.: *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1978; Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, Biblioteca Palabra, Madrid, 2002.

⁴⁵⁶ Scheler, M.: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Ed. Caparrós, Madrid 2001, p. 518. Ya antes había afirmado de la persona que: “*es justamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles diversidades esenciales, en cuanto que estos actos son pensados como realizados*”, pp. 512-513.

La persona como unidad de actos no debe ser entendida como una sustancia⁴⁵⁷ causa de los actos o punto de partida de estos, sino que la persona comparte con los actos lo más constitutivo de estos, es decir, la incapacidad de convertirse en objeto. La persona no es una sustancia porque no es una cosa.

Entonces, podríamos distinguir el yo y la persona desde el punto de vista del crecimiento. La persona, para Scheler, es dinámica, crece a través de los actos, de las virtudes, y se agota precisamente en la realización libre de esos actos. Y esto la diferencia esencialmente del yo, objetivable y fijo, que no crece con las vivencias sino que solo las unifica⁴⁵⁸.

Esta distinción entre actos y objetos introduce la distinción poliana entre el ver-yo y el querer-yo, entre el conocer y la voluntad. Así, la intencionalidad del conocer determina al objeto mientras que en el querer esta intencionalidad apunta al acto⁴⁵⁹. Como vimos, en el conocimiento no se necesita ningún acto constituyente puesto que se lleva a cabo una conmensuración entre la operación cognoscitiva y su objeto. Sin embargo, cuando hablamos del querer y lo circunscribimos a la voluntad como potencia pasiva pura, es precisamente esa pasividad la que demanda una serie de actos constitutivos puesto que, la voluntad, por sí sola no puede llevar a cabo su operación.

⁴⁵⁷ En este sentido afirma Scheler: “*la persona misma como unidad concreta y actual de todos los actos, la idea de este hecho activo unitario y concreto, que no puede ser adscrito a ninguna de las llamadas “sustancias”*”. Scheler, M.: *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid, 2001, p. 66.

⁴⁵⁸ “*Todo lo psíquico es susceptible de objetivación, no así el acto del espíritu, la intención, la contemplación de los procesos psíquicos. En el ser de nuestra persona solo podemos recogerlos, concentrarnos en él, pero no objetivarlo*”. Scheler, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona, 2000, p. 78.

⁴⁵⁹ Cfr., Ferrer, U.: “Intencionalidad del querer versus intencionalidad del conocer”, p. 93.

Los hábitos, por tanto, adquieren una importancia capital. La voluntad necesita de la asistencia de los hábitos de la razón práctica. La intencionalidad del acto voluntario se origina precisamente en la facultad volitiva ya que esta pertenece a un sujeto, y dicha intencionalidad del querer reside en los actos. Luego el crecimiento del querer, el querer más, se lleva a cabo en el paso de unos actos a otros y en el tránsito del querer al querer hacer.

En los hábitos reside el poder del crecimiento en el querer y con ese crecimiento el hombre se hace a sí mismo, por lo que podríamos decir que el hombre se hace así mismo a través de los hábitos. El yo-quiero crece en tanto que la intencionalidad de la voluntad es querer más y en concreto querer más otro a través de los actos del propio yo-quiero. Como querer lo otro implica que este otro es algo distinto a mí y por eso lo quiero, esa diferencia sólo es posible desde el yo, por lo que la intención de otro y el querer-yo deben suponer un mismo acto. Por eso, si analizamos la expresión “yo quiero” resulta que el quiero no puede darse sin el yo, y este tiene que constituir los actos que comportan intención de otro⁴⁶⁰.

Aunque pudiera parecer, como ya hemos explicitado en páginas anteriores, que la voluntad o el yo-quiero se ven exigidos por lo querido y que, por tanto, el querer no es libre, es precisamente la libertad considerada como realidad personal en crecimiento, y no como simple capacidad que se hace efectiva en la elección, la que revela a la persona y su ser además de los actos de la voluntad.

Luego, con los hábitos se transita de la naturaleza, que para el yo es algo opaco y transformable en cultura, a la esencia. Los hábitos, entendidos como perfeccionadores

⁴⁶⁰ Cfr., Polo, L: *La voluntad y sus actos II*, p. 57; *Antropología trascendental II*, p. 199.

de la naturaleza humana, son considerados por Polo como la esencia⁴⁶¹. Aparece aquí lo que Polo destaca como propio y radical del ser humano: la dualidad esencia- acto de ser. Por ello los hábitos de la voluntad, las virtudes, muestran cómo ese crecimiento de la naturaleza apunta hacia la hiperformalización y cómo la naturaleza perfeccionada por las virtudes pasa a convertirse en la esencia. Para Polo el yo puede ser entendido como el “*ápice de la esencia humana*” completada con sus dos laderas, como ya vimos, por un lado el ver-yo y por otro el querer-yo, ambas iluminadas por el mismo yo, que, por ello, se podría considerar idéntico a lo que la tradición entiende por hábito de sindéresis. Dicho hábito empuja al crecimiento a las facultades humanas esencializándolas, es decir, haciéndolas pasar de la naturaleza a la esencia.

Así, mi esencia queda identificada con mis actos. Estos actos pasan a ser considerados esenciales y por ello los hago míos y los incorporo a mi yo consciente. La esencia (ver-yo y querer-yo) crece y se incrementa con cada acto realizado, por lo que se produce un crecimiento del yo consciente. Pero este yo es inseparable de la persona, y en la esencia es donde entran en comunión: el yo es la misma persona en su esencia. Esta identificación yo-persona en la esencia trae consigo la identidad espacial y temporal entre ambos, puesto que no cabría una distinción de ese tipo. La unidad espacio-temporal entre el yo y la persona permite que puedan existir los proyectos de vida, ya que tentativas o intenciones anteriores pueden así converger en proyectos posteriores en los que reúno los tiempos de las anteriores.

⁴⁶¹ Así afirmará: “*La esencia del hombre es la consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito*”, en: L. Polo: “La coexistencia del hombre”, en: *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. I, p. 44.

CAPÍTULO IV

LOS TRASCENDENTALES

Tras situar en la persona tanto los hábitos intelectuales como las virtudes morales y, exponer el grado de importancia que, en el crecimiento del ser y de la esencia de la persona, tienen dichos hábitos, consideramos que el siguiente paso para encuadrar el estudio de la persona es el tratamiento de lo que se considera trascendental en ella, tanto en el ser como en su esencia. Además, Polo lleva a cabo un desarrollo de dichos trascendentales, transitando, desde los trascendentales metafísicos, y su revisión, a una ampliación trascendental en la dimensión antropológica que, de manera novedosa, propone un acercamiento diferente a la persona.

Para la tradición filosófica, trascendental es aquello que de un modo general trasciende o está más allá de las realidades definidas y se lo puede considerar en el plano metafísico o gnoseológico. Platón, Aristóteles y San Agustín⁴⁶² tendrán presente el concepto en sus doctrinas. Durante la escolástica el concepto se centra en el ser, en tanto que se refiere a las propiedades del ser en su grado máximo, es decir, al ser en tanto que ser y así a esas propiedades se les denomina propiedades trascendentales. Tomás de Aquino, como veremos, va a ser quien desarrolla la doctrina de los trascendentales, tanto su despliegue a partir del ser como su explicación. Kant, en la época moderna, dará una vuelta a su significado pasando a denominar el modo a priori de conocer los objetos, así los trascendentales ya no son propiedades del ser sino que se trata ahora de

⁴⁶² Por ejemplo, Aristóteles ya consideraba lo uno, lo verdadero y el bien (Ver: libros VI y X de la *Metafísica* y el libro I de la *Ética a Nicómaco*) como aspectos trascendentales de todo lo que es en tanto que es. A esto San Agustín ampliará lo bueno y más tarde en la Edad Media, por ejemplo San Alberto Magno, se considerará otros aspectos como cosa y algo.

los aprioris del conocimiento. Este nuevo uso conllevará que la posmodernidad utilice el concepto para designar algo ilusorio o indemostrable por la experiencia, por lo que los trascendentales pierden interés, por ejemplo, para algunos autores procedentes de la Filosofía analítica del lenguaje.

Para nuestro estudio volveremos a los clásicos y por ello nos centraremos en la doctrina tomista de los trascendentales. Santo Tomás, que no usará el concepto trascendental, lleva a cabo su deducción de los cinco trascendentales en la q. 1, a. 1 del *De Veritate*, aunque en la q. 21, a. 1; a. 3, y en *De Potentia*, q. 9, ad 6, sólo habla de tres. Tomás de Aquino parte de la cuestión sobre los diferentes modos de ser del ente y realiza un despliegue considerando la existencia de diferentes propiedades trascendentales ya que, son propiedades del ente en cuanto ente y además van más allá de la clasificación por género y especie. Así hablará de que todo es ente (ens); todo ente es cosa (res); todo ente es uno (unum); frente a otro y a la nada todo ente es algo (aliquid); en cuanto puesto en relación con el entendimiento, es verdadero (verum) ontológicamente; y todo ente puede ser apetecible para la voluntad y por lo tanto bueno (bonum).

Los dos primeros (cosa y uno) son denominados trascendentales absolutos puesto que se refieren al ente en tanto que considerado en sí, los otros tres (algo, verdadero y bueno) se denominan trascendentales relativos ya que surgen por comparación del ente con otros entes. Los trascendentales no se diferencian realmente entre sí, puesto que son convertibles con el ente y lo explicitan, por lo que la clasificación es fruto de una diferenciación conceptual. Dicha clasificación no hace sino que poner de relieve los tres niveles en los que se mueve todo ente: ontológico (verdadero-cosa), lógico (uno-algo) y moral (bueno-bello). Veamos ahora el desarrollo clásico de cada uno de estos trascendentales según su consideración jerárquica y partiendo del ente.

Cuando tratamos de conocer algo, pronto nos damos cuenta de que ese algo se desdobra en ser *algo* y *ser* algo, es decir, entre esencia y ser. Y, para Tomás de Aquino, la unidad de esencia y ser es el ente. La esencia, entonces, sería lo que es el ente,

mientras que el ser es el acto propio del ente, lo que hace que el ente sea. Desde esta perspectiva el ente es el sujeto del ser, “*pues el ente es el que posee ser*”⁴⁶³.

En el ente se lleva a cabo el proceso dialéctico entre el ser y la esencia, entre el acto perfectivo y lo potencial, entre lo común y lo propio. Por la esencia conocemos al ente ya que el ser no podemos demostrarlo, no es conceptualizable, sino solo mostrarlo en su existir, aunque sea más que su mero existir, y ello justamente a través de la esencia a la que actualiza.

Así tendríamos:

A. Cosa (Res)

El ente en tanto que ente es advertido, principal y evidentemente por el intelecto, como cosa. Y cuando hablamos de cosa estamos refiriéndonos a la esencia del ente, ya que al ente lo conocemos como cosa porque la esencia nos lo hace perceptible. Aunque, coloquialmente, cuando decimos ente normalmente entendemos cosa, por lo que solemos utilizarlos como sinónimos, realmente ente y cosa no son sinónimos perfectos puesto que ente se refiere al acto de ser y cosa a la quiddidad o esencia del ente. Así, por ejemplo, en el concepto estudiante nos podemos referir a quien está en acto de estudiante o estudiante como participio (análogo del ente como acto de ser) o bien al sujeto que estudia aunque no lo esté ejerciendo en acto (análogo del ente como cosa). La cosa es entendida, entonces, como lo que es el ente. Gracias a esta propiedad trascendental el ente puede ser conocido, puesto que la cosa despliega la realidad de la esencia del ente.

⁴⁶³ “*Nam ens dicitur quasi esse habens*”, Tomás de Aquino: *Sententia Metaphysicae*, XII, lect. 1.

B. Uno (Unum)

Todo ente como tal es uno. Aristóteles, en su *Metafísica*, ya considera lo uno en correspondencia con el ente: “*Ahora bien, si el ente y lo uno son lo mismo y una sola naturaleza es porque se corresponden el uno al otro, como el principio y la causa, sin que sean expresados en una única noción...*”⁴⁶⁴

Lo uno nos indica que el ente por ser ente es indiviso, “*unum autem est in se indivisum et ab aliis divisum*”⁴⁶⁵. Esto quiere decir que todo ente es él mismo y no otro, según el principio clásico de identidad. El trascendental uno se enfrenta, entonces, con lo otro, pero no en el mismo sentido que el algo como veremos, en tanto que lo otro resulta aquí de una división de lo uno. Lo uno se refiere más a la indivisión interna del ente, si el ente se dividiera ya no sería el mismo ente sino otros entes: “*Lo uno no agrega sobre el ente ninguna realidad, sino sólo la negación de su división: Lo uno ciertamente ninguna otra cosa significa, más que ente indiviso*”⁴⁶⁶.

La unidad trascendental, por tanto, no es otra cosa que la indivisión propia del ente. No añade nada real a las cosas, sólo la negación de división interior que todo ente posee por ser ente. Sin embargo, la noción de uno se presenta como una explicitación del ente ya que pone de manifiesto la ausencia de división interna de cualquier realidad. La aprehensión del ente es por ello anterior a la de la unidad de éste. La unidad afirma y explicita la realidad del ente y es entendida siempre como un aspecto suyo; uno y ente en realidad se identifican. Por eso, como el ente, la unidad se fundamenta en el ser. El

⁴⁶⁴ Aristóteles: *Metafísica*, 1003b, 23-30.

⁴⁶⁵ Tomás de Aquino: *In III Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1.

⁴⁶⁶ “*Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis; unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1, Resp.

trascendental uno resalta dos de los principios más importantes en la consideración de los entes: el principio de identidad y el principio de unidad.

C. Algo (Aliquid)

Decir del ente que es algo es sumar al ser y a la esencia la existencia. Si el ente es algo es algo que existe. Frente a la nada, que representa el no-ser, ser algo es ser y existir, y por lo tanto el ente es real. Así, el ente en tanto que ente es algo y existe.

Tomás de Aquino llega a este transcendental al considerar la relación del ente con otro ente separado. Lo que diferencia o separa un ente de otro tiene que ser su propia existencia ya que, la esencia es compartida por el género y la especie, es lo no-común, y el ser es lo que todos los entes tienen aparte de las limitaciones propias de su esencia, es lo comunísimo. Por lo tanto, lo propio de cada ente y que lo diferencia de otros entes es su existencia. El transcendental algo destaca el principio de no-contradicción de los entes, el ente es y no puede no-ser.

D. Verdadero (Verum)

Ontológicamente el ente es verdadero en tanto que es lo que es, es ente. En el orden lógico, lo verdadero es una adecuación entre el intelecto y la cosa y, desde esta perspectiva, al ente se le añade la relación con el entendimiento⁴⁶⁷: lo verdadero o lo falso se encuentran en el entendimiento, la cosa es en si verdadera en cuanto que es lo que es.

Por tanto, el conocimiento del ente será tanto mayor cuanto más ser posea⁴⁶⁸ o en mayor grado participe del ser. De aquí se desprende que un ente no verdadero no es

⁴⁶⁷ “*Verum -addit supra ens- comparationem ad intellectum*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, Resp.

⁴⁶⁸ “*Unumquodque autem inquantum habet esse, intantum est cognoscibile*”. Ibid.

posible ya que esto sería la ausencia de ente. Si el ente es y existe tiene en sí que ser verdadero, puede ser erróneo en nuestro pensamiento pero eso no significa que sea no verdadero. El ser y lo verdadero se dan la mano en el ente.

E. Bueno (Bonum)

Si todo ente en cuanto ente es verdadero también es bueno. Este transcendental tiene relación con la perfección propia del ente puesto que si el ente es lo que es entonces es perfecto⁴⁶⁹. Como lo perfecto es apetecible, la voluntad tiende hacia algo que está más allá de sí y el ente, entonces, se convierte en un fin de ese apetito y por tanto en un bien. Bueno es aquello que todos desean, por lo que ontológicamente es el ente en cuanto se considera conveniente a la voluntad. Esta conveniencia, que es la bondad del ente, es una tendencia que mueve a buscar lo que cada uno desea. Lo bueno manifiesta la adecuación del ente con la voluntad.

Aristóteles no tiene a lo bueno entre los transcendentales puesto que para él no se trata de un predicado del ser. Para Tomás de Aquino, como hemos visto, si se trata de un transcendental que se identifica ontológicamente con el ente aunque conceptualmente sean cosas diferentes como señala el Aquinate⁴⁷⁰.

De lo bueno y lo verdadero depende, en cierta medida, lo **Bello** por lo cual Tomás de Aquino no lo considera entre los transcendentales. Lo bello sería una

⁴⁶⁹ “*Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi bonum esse*”. *Ibíd.*, I, q. 5, a. 3, Resp. Todo ente es bueno, porque el ser es una perfección. Ahora bien, la perfección, de suyo, es algo apetecible. Luego, lo que existe, en cuanto que existe, es algo apetecible; o sea, todo ente, en cuanto ente, existe en acto, por tanto es perfecto.

⁴⁷⁰ “*Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum*”. *Ibíd.*, I, q. 5, a. 1, Resp.

participación en ambos trascendentales ya desarrollados aunque también tiene particularidades que lo diferencian de lo bueno y lo verdadero.

Leonardo Polo estudia en su *Antropología Trascendental Tomo I*⁴⁷¹ el a. 1 de la q. 1 del *De Veritate* de Tomás de Aquino y repasa la teoría tradicional de los trascendentales. Tomás de Aquino, en el texto referido, expone una lista de los trascendentales y sus tres famosas formulaciones acerca de la verdad. Polo muestra cierto desacuerdo con lo expuesto por el Aquinate ya que, considera que podrían añadirse algunas reflexiones y rectificaciones que enriquecerían y ampliarían tal planteamiento.

Para Polo, la discusión entre Tomás de Aquino y filósofos modernos como Hegel, Heidegger, Jaspers y Nietzsche acerca de la verdad y los trascendentales sería favorable a Tomás de Aquino puesto que la filosofía moderna comete errores mayores al tratarlos. Tomás de Aquino, en contra de San Agustín, parte de que lo verdadero no es exactamente lo mismo que el ente: el ente se piensa en tanto que verdadero o lo verdadero se piensa en tanto que ente. Como el ente real, “*id quod est*”, tiene dos sentidos, el nominal (“*id quod*”: lo que) y el verbal (“*est*”: es), según se acentúe una de las partes de la expresión, para Tomás de Aquino la cuestión sobre la equivalencia entre la verdad y el ente sólo es factible si se tiene en cuenta el sentido nominal, ya que si, por el contrario, se prioriza el *est* entonces a lo que se llega es al *actus essendi*, no al ente.

Aristóteles consideró ambos sentidos como posibles pero inseparables, es decir, un *est* no se puede dar sin un *id quod*. Hegel, por su parte, parte de lo contrario y considera ambos sentidos como diferentes. Para él el ser es la nada, pura indeterminación, y por tanto sólo considera el sentido nominal pero entendido este como no determinante del *est*. Al ser indeterminado, el ser no se piensa o no necesita

⁴⁷¹ Ver: Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, pp. 20-140; *Presente y futuro del hombre*, pp. 149-203, especialmente en lo referido a la ampliación trascendental y al orden trascendental.

nada para ser pensado. Luego para Hegel ente y verdad coinciden, ya que el ser *est* y no necesita de un *id quod*. Hegel accede al ser desde el pensar, antepone la verdad al ser convirtiendo a este último en un ser ideal no real. Heidegger, no identifica verbalmente ser con ente. Para él, del ser no se puede hablar en sentido nominal ya que dicho sentido no le corresponde, le corresponde al ente. El ser por tanto no es distinto de la verdad, lo distinto es el ente. El ser estaría más identificado con el trascendental bien, al asimilarlo Heidegger a la voluntad.

Idealismo, nominalismo y realismo toman caminos diferentes ante esta cuestión. El idealismo asimila ambos sentidos por la prioridad que da a la verdad, el nominalismo los diferencia claramente y para el realismo y Tomás de Aquino la verdad es lo mismo que el ente, tomado este en sentido nominal.

Tomás de Aquino esgrime varios argumentos para apoyar la identificación entre el ente y la verdad: “*se puede replicar a esto que lo verdadero y el ente son ciertamente lo mismo en la realidad, pero difieren conceptualmente. Ahora bien, el concepto de una cosa es lo que se expresa en su definición. Y la definición que da San Agustín de lo verdadero es “aquello que es”. Luego, como el ente y lo verdadero convienen en ser “aquello que es”, parece que son lo mismo incluso conceptualmente*”⁴⁷², también afirma que: “*las cosas que son conceptualmente diferentes se comportan entre sí de tal suerte que una de ellas puede ser entendida sin la otra (...) Pero el ente no puede ser entendido si se prescinde de lo verdadero, pues el ente se entiende precisamente porque es verdadero. Luego el ente y lo verdadero no son conceptualmente distintos*”⁴⁷³. Otros

⁴⁷² “*Respondens dicebat quod sunt idem secundum supposita, sed ratione differunt. Contra, ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam diffinitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino, ut diffinitio veri, quibusdam aliis diffinitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.*”, Tomás de Aquino: *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁴⁷³ “*Praeterea, quaecumque differunt ratione, ita se habent quod unum illorum potest intelligi sine altero (...) Ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum: quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione*”, *Ibid.*

argumentos hablan de la convertibilidad entre ente y verdad, lo que posibilita su identificación; de la idéntica disposición del ente y de la verdad; de la indiferenciación esencial entre ambos; del no crecimiento o mengua del ente por ser verdadero o falso, más al contrario la verdad los engloba; por todo lo cual ente y verdad son lo mismo.

Los argumentos en contra de esta mismidad también son sopesados por Tomás de Aquino, así plantea cinco argumentos *sed contra*⁴⁷⁴: El primero, ente y verdad no son lo mismo puesto que entonces sería una tautología decir ente verdadero; ente y verdad no se convierten puesto que bien y verdad no lo hacen; según Boecio, en las criaturas ente y verdad son distintos; lo verdadero y el ente difieren porque el ser es lo primero y lo verdadero es una determinación posterior que le sigue; y el último argumento afirma que si en Dios, tanto conceptualmente como realmente, los trascendentales se diferencian, tanto más han de diferenciarse en las criaturas.

Polo continúa con lo que para Tomás de Aquino es la fundamentación de los trascendentales: la necesidad de encontrar unos principios evidentes que pongan fin a la serie de demostraciones. Tras esta breve definición de trascendental realiza un repaso a la doctrina clásica, que por ser coincidente, en gran medida, con lo que ya hemos referido anteriormente soslayamos para no ser repetitivos. Aun así, apuntamos algunas pinceladas que Polo destaca.

El ente, por ser lo que el intelecto primero concibe conceptualmente como evidente, es el primer trascendental. Todas las cosas son entes, por ello es trascendental y, según Aristóteles, es metagenérico y metacategorial. Y al ente lo único que se le puede añadir conceptualmente son explicitaciones, modos no expresados con el concepto de ente, o la nada. Estas explicitaciones pueden ser categoriales: los diversos modos de ser dan como resultado diversos modos de entidad; o según el modo como acompañen al ente, en positivo o en negativo, hacen surgir trascendentales como “cosa”

⁴⁷⁴ *Ibíd.*

si se explicita la esencia del ente, la quiddidad, o como “uno” si explicita su indivisibilidad. Ente, uno y cosa, conforman los trascendentales absolutos al no depender nada más que del ente.

Un ente respecto de otro ente distinto es “algo”. Aparece así otro de los trascendentales, que destaca la diversidad de entes explicitando las diferencias entre ellos. Todo ente, por tanto, es “uno” respecto a sí mismo y es “algo” frente a otros entes. Si se da una adecuación entre el ente y el entendimiento, entonces se dice que el ente es “verdadero”, y si, por otro lado, es apetecible, entonces se dice que el ente es “bueno”. “Verdad” y “bien” son considerados trascendentales relativos. La belleza, por su parte, considerada también por algunos autores como un trascendental⁴⁷⁵, no se considera en este texto tomista.

Tomás de Aquino, por tanto, alude en este texto a tres o cuatro trascendentales absolutos y dos trascendentales relativos más la belleza. Considera al trascendental “algo” como relativo pero con diferencias de los trascendentales claramente relativos como la “verdad” y el “bien”, y entre ellos considera a la “verdad” como más relativo que el “bien”. Esto es debido a que la potencia del conocimiento es asimilativa y la potencia desiderativa es tendencial.

Aunque se de dicha clasificación, Tomás de Aquino considera convertibles todos los trascendentales en el ente y que el origen de dicha clasificación no es sino conceptual. Tal unidad de los trascendentales es mayor en Dios y por analogía se da esta unidad, acaso menos perfecta, en las criaturas. Para Polo, sin embargo, esta cuestión de la convertibilidad no queda aclarada en el caso de las criaturas. Según él, podríamos caer en equivoco al no distinguir entre identidad y mismidad, ya que, si hemos afirmado que los trascendentales no son los mismo pero que sí que son realmente lo mismo,

⁴⁷⁵ Para una aclaración sobre esto, ver: Forment, E.: “*La trascendentalidad de la belleza*”, en: *Themata*, nº 9 (1992), pp. 165-182.

entonces debemos de afirmar que la mismidad no se debe a su explicitación pero que son idénticos *in re*, en cuanto que asimilados al ente.

El realismo tomista no conlleva un reduccionismo, es decir, que todos los trascendentales se reduzcan al ente, ya que tal cosa conduciría a que sólo exista un transcendental. Pero, para concluir, Polo plantea una difícil cuestión: ¿cómo podemos hablar de identidad real de los trascendentales si el ente real no está realmente en la mente, si lo que está en la mente es el ente en tanto que pensado?

4.1 DISCUSIÓN POLIANA SOBRE LOS TRASCENDENTALES CLÁSICOS.

Una vez expuesta la doctrina tradicional de los trascendentales, apoyada por algunas precisiones que Polo lleva a cabo en su *Antropología Trascendental* Tomo I, Polo discute acerca de esos mismos trascendentales puntualizando las correcciones y ampliando los trascendentales que propone la doctrina tradicional tomista.

La primera discusión trata sobre el transcendental ente y su relación con la verdad⁴⁷⁶. Así, plantea que el ente como primer transcendental lo conocemos en tanto que pensado y que por lo tanto en relación con la verdad. La solución dada tradicionalmente a esta aporía fue admitir que el ente en realidad estaba fuera de la mente, y que la relación o adecuación, en este caso, entre el ente y la realidad daba como fruto el transcendental verdad. Pero el ente no puede ser previo al conocimiento puesto que el ente es en tanto que conocido, luego, o lo conocemos como verdadero o no lo conocemos. Si colocamos al ente fuera de la mente salvamos su primacía en el orden transcendental, pero anulamos su convertibilidad con la verdad. Y si afirmamos que conocemos el ente en su totalidad, la verdad entonces pasa a ser el primer transcendental modificando el orden entre los trascendentales y dando lugar al idealismo.

⁴⁷⁶ Cfr., Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, pp. 54-57.

Lo anterior plantea para Polo otra discusión: conocer el ente es también real, el conocimiento del ente como conocimiento es real, lo que hace del ente un trascendental. Pero ese conocimiento del ente tiene que ser a la vez ente, sino no es factible la verdad. El conocimiento como ente reflexivo, es decir, el hecho de que se conoce que se conoce, no se conoce completamente, es un trascendental relativo, por lo tanto, o entendemos que el conocimiento es un acto totalmente reflexivo o, por otro lado como propone Polo, el conocimiento es un trascendental personal.

Polo, apoyándose en Tomás de Aquino, desecha la idea de la intelección como algo totalmente reflexivo y propone como primer trascendental un acto distinto y superior al juicio. La distinción real no proporciona la solución, el primer trascendental es el acto de ser, no el ente, y así eludimos los problemas que surgen con la verdad y su convertibilidad: el acto de ser personal y la verdad se convierten directamente sin que medie reflexión, y el acto de ser que no es cognoscente no la necesita.

Tras esta puntualización sobre el ente y la propuesta del acto de ser personal y la intelección como trascendentales personales, Polo estudia los presuntos trascendentales uno, cosa y algo, rompiendo totalmente con la doctrina tradicional no considerándolos como trascendentales⁴⁷⁷.

El trascendental uno explicitaría el carácter indivisible del ente: un ente es uno. Esto no debe hacernos entender al ente como un bloque, ya que no podemos pensarlo como indiviso pues entonces le negaríamos su capacidad de reflexión. Si el ente no es el mismo tras su paso por la reflexión, no podemos afirmar que se trate de una unidad bloque. Ni la reflexividad del ente ni su indivisión lo clarifican como trascendental, por tanto, como Polo afirma, debemos esclarecerlo con una ampliación trascendental. Para Tomás de Aquino el uno se toma del *est*, de lo inobjetable del ente, lo cual conlleva que uno sólo pueda decirse o convertirse con el puro acto de ser o ser divino, pero este

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 58-60.

no es lo primero en conceptualizarse. Si damos por supuestos el ente y la indivisión entonces ambos se compatibilizan, pero si no los damos por supuestos entonces mejor que de indivisión habría que hablar de identidad, y en este caso hablaríamos que, desde la distinción real acto de ser-esencia, Dios es idéntico pero las criaturas no.

El trascendental algo también perdería ese carácter trascendental para Polo, ya que lo que defiende Tomás de Aquino no le parece convincente. Un ente que es metacategorial no puede ser *algo* como “otro lo que” puesto que ese *algo* pasaría al orden categorial y, por tanto, su convertibilidad con el ente sería imposible. Y, en tanto que el ente es ente pensado la distinción entre *algo* y ente no es posible, *algo* se da en la mente no en la cosa⁴⁷⁸.

Lo mismo sucedería para Polo con el trascendental *cosa*⁴⁷⁹. La *cosa* explicitaría la realidad en tanto que no es conocida completamente. Se trataría de un conocimiento intencional y parcial, por lo que la cosa real no está en el intelecto. Su convertibilidad con el ente se pone en duda, luego también su carácter trascendental. Por lo tanto, resumiendo, los trascendentales *uno*, *algo* y *cosa* propuestos por la doctrina clásica, no lo son tal para Polo⁴⁸⁰, el cual considera forzada su inclusión en el orden de los trascendentales, ya que sólo pueden ser consideradas como nociones consecutivas al ente pero no convertibles con él.

⁴⁷⁸ Polo considera al trascendental *algo* como “*cosa intencionalmente conocida*”. *Ibíd.*, p. 59; “*objeto intencional*”. *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁷⁹ Polo considera el trascendental *cosa* como “*lo real en tanto que no enteramente conocido intencionalmente*”. *Ibíd.*

⁴⁸⁰ Cfr., *Ibíd.*, p.75.

Seguidamente se lanza a la discusión sobre la trascendentalidad del bien⁴⁸¹. Para Polo también plantea problemas. El bien considerado como trascendental supone una doble dificultad: una, que lo difumina y degrada en tanto que explicita la manera como del ente derivan los entes particulares, y por la cual se equipara a la causa eficiente; y por otro lado estaría la apetencia del bien o la tendencia de los entes particulares al ente, y por lo cual, en este caso, se equipararía a la causa final. Desde ambos sentidos se dota de trascendentalidad tanto a la causa eficiente como a la final.

Polo recurre entonces al acto superior de la voluntad, por el cual esta descansa y disfruta del bien o fin conseguido después de haber pasado por los medios. Este fin, en el hombre, es la felicidad y el deseo de conseguirla, a través de la consecución sucesiva de otros fines, no es sino la correspondencia con la primera de las subordinaciones explicitadas, es decir, con la difusión del bien. Dicha difusión conlleva una disminución ontológica que la persona debe compensar y recomponer con la consecución del fin último. Y, la voluntad, tiende a ello necesariamente situando entonces la libertad sólo en la capacidad del acto de elección.

La voluntad entonces, para Polo, queda reducida a unidireccional y “*tan sólo un tipo de apetito: aquél que corresponde al ente finito dotado de razón*”⁴⁸², por lo que aunque el bien sea un trascendental la voluntad no tiene por qué serlo también. ¿La voluntad es reflexiva? Parece que sí, tal y como lo han argumentado Tomás de Aquino y Nietzsche⁴⁸³, ya que no sólo se quiere un bien sino que también se quiere querer. Este querer-querer, o curvatura de la voluntad, ya no se puede encasillar como si de una

⁴⁸¹ Idíd., pp. 60-63.

⁴⁸² Ibíd., p. 61.

⁴⁸³ Así lo expresa Nietzsche: “*Querer en líneas generales es solamente un tratar de devenir más fuerte, un querer crecer y querer los medios para ello*”, Nietzsche, F.: *La voluntad de poder*, af. 668, Edaf, Madrid, 2009.

apetición o deseo se tratase y por lo tanto se considera un acto libre en el cual se pone en juego el ser personal. Tal salto entitativo pone en bandeja a Polo la propuesta de una ampliación trascendental en este sentido y una fundamentación de la fruición: el amor donal.

Amar y bien se relacionan, por lo que todo bien es amado por un amante. Aparecen, entonces, por un lado el ser amado y por otro el ser amante, y entre ellos una correspondencia que no es exclusiva, a no ser que el amor sea correspondido y que el amado sea también amante, sino precisa para que el amor no se frustre. Por ello, para Polo, amar es superior a ser amado, por lo que amar es superior al bien ya que este último es algo amado. El amor donal aparece así como un nuevo trascendental de la voluntad pero donde el acto de ser personal se manifiesta en cuanto amante. Polo lo expresa así: “*Limitarse a ser amado sin ser capaz de amar es inferior al amar. Por tanto, el refrendo del bien tiene que ser personal*”⁴⁸⁴.

Las nociones de todo y de identidad, son para Polo importantes a la hora de entender los trascendentales. La noción de todo en sentido negativo puesto que convierte al ente en un monismo ya que “*el ente es trascendental si todo es ente*”⁴⁸⁵ y reduce la identidad real también al todo, no haciendo posible, desde la consideración del todo como trascendental, la distinción real. Por ello para Polo es imposible admitir *todo* como trascendental pues conlleva otras consideraciones como la parte y la composición.

Y la noción de identidad, propuesta por Polo para solucionar los problemas que planteaba el trascendental *uno*, que es utilizada para distinguir los trascendentales en Dios de los trascendentales en las criaturas. La posición clásica tomista es que los trascendentales son idénticos en la realidad pero en Dios esa identidad es más perfecta:

⁴⁸⁴ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 61.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 64.

los trascendentales son idénticos en Dios⁴⁸⁶. En Dios esta identidad es originaria, propone Polo, y por ello Dios y las criaturas se diferencia en el acto de ser: el de Dios es originario, “*La identidad como origen es el acto de ser divino*”⁴⁸⁷, y el de las criaturas es creado. En Dios, “*La conversión originaria de los trascendentales es acto de ser sin distinción real con la esencia*”⁴⁸⁸. En las criaturas sí que se da esa distinción real, porque su identidad no es originaria y porque dada tal distinción la identidad no es posible. Las criaturas son actos de ser pero se diferencian de su esencia. Polo propone entonces como primer trascendental al *acto de ser* frente al *ente*, que al ser este último lo primero conocido depende de la objetividad del pensamiento y por lo tanto dejaría de ser un trascendental.

Así nos encontramos con el acto de ser originario e idéntico y los actos de ser creados que se distinguen de su esencia, pero existe un tercer sentido del acto de ser puesto que no todas las cosas creadas conocen y aman: es el acto de ser del universo. En estos últimos actos no es posible la convertibilidad trascendental puesto que sin no conocen ni aman son incapaces de verdad. Los actos de ser creados, distintos de su esencia, cognoscentes y amantes son las personas. Entre estos actos de ser creados debe mediar algún nexo de unión que haga posible la conversión de los trascendentales, sin ello tal conversión no se lleva a efecto.

⁴⁸⁶ Tomás de Aquino defiende la idea de que los trascendentales son idénticos de por sí y que no puede ser de otra forma: “*donde quieran que se encuentren serán idénticos en la realidad, aunque la unidad de ellos sea más perfecta en Dios que en la criaturas*” (“*sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem; unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.*”) Tomás de Aquino: *De Veritate*, q. 1. a. 1, ad. s.c. 5.

⁴⁸⁷ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 65.

⁴⁸⁸ *Ibíd.*

El siguiente paso que Polo da en la fundamentación de su ampliación trascendental es: desmontar el universalismo al que se había tendido dado el descubrimiento y concepción del ente por Aristóteles. Para Aristóteles, como hemos visto, las categorías son comprendidas por el ente y este es metacategorial. Este sentido da el carácter de universalísimo al ente puesto que está más allá de la categorías que ya de por sí engloban a las diferentes sustancias y a los distintos accidentes. Por lo que, en conclusión, todo es ente.

Tomás de Aquino, como también hemos visto, cae más o menos en lo mismo al considerar al ente lo primero conocido y a través del cual todos las demás nociones o pensamientos se entienden. Desde la óptica poliana ambas aportaciones no sirven para solucionar los nuevos trascendentales propuestos al considerar como el primero al acto de ser. El Acto de ser Originario no se conoce lo primero, el acto de ser personal no sirve para aglutinar y explicar todo, y el acto de ser del universo material tampoco es abarcable por las categorías. Si en Dios, Acto de ser Originario, los trascendentales se convierten originariamente, para las criaturas, según Polo, debemos encontrar otro modo de conversión. El modo de conversión de los trascendentales no es, por tanto, único.

La fórmula trascendentales absolutos-trascendentales relativos, como manera de distinguirlos y de explicar su conversión, plantea una serie de problemas añadidos que para Polo terminan con la exclusión de los trascendentales relativos, *algo* y *cosa*, del elenco clásico, y con la necesaria referencia de estos trascendentales relativos a los trascendentales personales⁴⁸⁹ y no tanto ya a los absolutos. Al mismo tiempo, se plantea

⁴⁸⁹ Polo lo expresa dicha referencia de la siguiente manera: “*Con esto se ajusta el tratamiento de los trascendentales relativos. Para que la verdad sea trascendental es menester que la intelección también lo sea. Asimismo, como el bien tiene que ver con el amar, si el amar no es trascendental, tampoco lo será el bien. Como se ha dicho, no todo acto de ser es cognoscente o amante. Por consiguiente, si no existieran criaturas cognoscentes y amantes, no cabría hablar de trascendentales relativos*”. Ibid., p. 68.

la necesidad de reformular los trascendentales absolutos, puesto que, el *ente* deja su puesto al *acto de ser* y el trascendental *uno* muda a la Identidad Originaria.

4.2 AMPLIACIÓN DE LOS TRASCENDENTALES. LA PROPUESTA DE POLO

Todo lo anteriormente dicho plantea, para Polo, la necesidad de corregir, para mejorarla, la doctrina tradicional de los trascendentales ya que esta propone un elenco limitado y del que surgen, al considerarlos objetivamente, problemas relativos a la verdadera trascendentalidad de alguno de ellos, a su ordenación y a su conversión. Es por ello que Polo plantea una ampliación de los trascendentales donde estos se convierten realmente, donde se distingan y donde se dé una ordenación tal que permita una conciliación entre ellos y su conversión sea posible. Veamos su propuesta.

Para Polo, si existen unos trascendentales metafísicos deben también de existir unos trascendentales antropológicos. Estos últimos se centran en el ser personal que es otra forma de entender el ser diferente de la puramente metafísica. El ser personal no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica. Por tanto, la ampliación trascendental propuesta por Polo va en la dirección de explicitar esos trascendentales antropológicos de los que el elenco tradicional no se ocupa⁴⁹⁰. Para ello parte en primer lugar de la distinción entre metafísica y antropología, la cual no es excluyente sino complementaria, en segundo lugar toma como fundamento la distinción real tomista entre acto de ser y esencia, expresando tal distinción en la fundamentación de la persona. Estos trascendentales antropológicos se fundamentan en el valor temático del carácter de además, y metódicamente tienen que ver con una de las dimensiones del

⁴⁹⁰ “La filosofía tradicional no ha considerado todos los trascendentales. Es preciso acudir al ser humano para alcanzar los que faltan. Por eso se ha formulado la propuesta de ampliar los trascendentales. Asimismo, el elenco tradicional requiere rectificaciones porque presenta aporías”. Ibid., p. 70.

abandonodel límite mental⁴⁹¹. Dichos trascendentales son los siguientes⁴⁹²: “*el acto de ser personal al que llamo coexistencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino intellectus ut co-actus; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad*”⁴⁹³

El acto de ser personal, es decir la persona, es co-existencia. La persona co-existe consigo misma, con otras personas y con el universo, y en este co-existir busca su réplica, ya que se da cuenta de su carácter de “además”, utilizando para ello una serie de actos. El universo no le replica, por lo que debe centrarse en buscar la réplica en sí misma, en su intimidad, y en las otras personas⁴⁹⁴. Dicha actividad de búsqueda de réplica es libre, en tanto que la búsqueda no determina a la persona sino que sólo la orienta hacia su tema: su ser personal. Para ello se utiliza el conocimiento y la voluntad, es decir, el intellectus ut co-actus y el querer donal. Teniendo esto en cuenta, la clasificación de los trascendentales antropológicos si los graduamos del inferior al superior quedaría de esta manera: acto de ser o co-existencia, libertad, intellectus ut co-actus y estructura donal.

⁴⁹¹ Una de las ideas principales de Polo afirma que el ser persona es “además”. Llegar a intuir tal característica del ser implica a los hábitos y estar situado en dos de las dimensiones de abandono del límite mental, en concreto las que Polo denomina primera (hábito de los primeros principios) y tercera (co-existencia) y que se ocupan de la consideración de los trascendentales, de su ordenación, y de su ampliación y conversión. Cfr., *Ibíd.*, pp. 107-116.

⁴⁹² El desarrollo de estos trascendentales se encuentra en la tercera parte de la *Antropología Trascendental I*, pp. 195-234.

⁴⁹³ *Ibíd.*, p. 195.

⁴⁹⁴ Aunque, para Polo, tampoco las otras personas pueden darnos la réplica como veremos más adelante.

4.2.1 El acto de ser o co-existencia

El primer trascendental propuesto por Polo es el acto de ser o existencia⁴⁹⁵, el cual es radical no en tanto que primero sino como primer principio, al que sigue la co-existencia como acto de ser segundo. Tal trascendental no aparece en la filosofía tomista porque no lo alcanza temáticamente y porque se ve lastrada por la herencia aristotélica y averroísta⁴⁹⁶.

Una vez superada esa herencia Polo plantea una nueva perspectiva para entender y conocer más a fondo la intimidad personal o lo que él denomina co-existencia o acto de ser segundo⁴⁹⁷. La intimidad personal o co-existencia surge así como el lugar desde donde se han de dilucidar los trascendentales antropológicos. La secundarización de la co-existencia en la apertura interior y hacia dentro se lleva a cabo según la intimidad, y en ambas aperturas se descubre: la carencia de réplica (apertura interior) y la búsqueda

⁴⁹⁵ “Es preciso (...) ocuparse de un sentido del ser que, aunque no se reduce al ser que estudia la metafísica, no lo excluye, y es enteramente compatible con él. (...) El ser humano se descubre más tarde, no en tanto que transobjetivo, sino en tanto que transoperativo. Por eso, cabe decir que el ser humano se añade, o que es el ser segundo. Ello autoriza a llamarlo co-ser”. *Ibíd.*, pp. 28-29.

⁴⁹⁶ Cfr., *Ibíd.*, p. 14.

⁴⁹⁷ “Según el modo de alcanzar el ser personal, hay que decir que no es un ser aislado o solitario. Más bien, es un ser segundo o un segundo ser. Ello no afecta a su radicalidad (...) Al revés, justamente al ampliar la investigación se descubre que el ser personal es superior al ser de que se ocupa la metafísica. En ese sentido se puede hablar de ser segundo (...): que el hombre sea un segundo ser no quiere decir que sea un ser yuxtapuesto o añadido, sino que es segundo intrínsecamente, o doble por dentro. Por eso hablo de co-ser o co-existencia: el ser humano es dual”. *Ibíd.*, pp. 137-138

de conocimiento, a través del intelecto personal, y el querer, a través del amar trascendental, que despliega el carácter de además⁴⁹⁸.

La persona humana es el ser que carece de réplica, pero esa carencia no significa ensimismamiento sino intimidad, apertura interior, y por tanto se hace posible la secundarización a través de la coexistencia que en tanto que se activa, por la apertura interior o intimidad, es libre trascendentalmente⁴⁹⁹. Es por ello que, para Polo, la libertad se convierte en el trascendental personal que se dualiza con la co-existencia cuando consideramos la intimidad como apertura interior.

Pero existe una segunda dualización con la co-existencia, la que surge de la consideración de la intimidad como apertura hacia dentro. Para Polo, en este sentido, la persona co-existe con Dios. Y esta co-existencia se convierte en una búsqueda de la que forman parte el intelecto personal y la voluntad a través del intellectus ut co-actus y del querer donal. Esta búsqueda permite que la consideración de la radicalidad de la persona se lleve a cabo en términos de futuro o futurización.

El planteamiento de Polo excluye, por tanto, que podamos encontrar nuestra réplica en otra persona, por lo que seguidamente expresa unos tipos de co-existencia: el hombre co-existe con otros seres humanos, lo cual lo convierte en un ser social y perfeccionador de su naturaleza a través de esas relaciones; el hombre se relaciona con el universo material y co-existe con su acto de ser a través del hábito de los primeros

⁴⁹⁸ “Para ser persona humana es menester ser además. (...); ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que presistir significa acompañar, intimidad, co-ser, co-existir”. Ibid., p. 137.

⁴⁹⁹ Polo lo indica así: “el descubrimiento de la intimidad como apertura interior es inseparable del valor activo, libre, de la co-existencia. Sin el descubrimiento de la libertad, la carencia de réplica anularía por completa la co-existencia (...) la persona humana descubre que interiormente carece de réplica. Ahora bien, como esa no puede ser definitiva, es, por tanto, activa de inmediato”. Ibid., p. 197.

principios, a la vez perfecciona la esencia del universo. En ambas co-existencias tiene un papel muy importante las virtudes.

4.2.2 La libertad trascendental

El segundo trascendental personal propuesto por Polo en su ampliación, según esa graduación, va a ser la libertad: *“sostener que la libertad es un trascendental antropológico equivale a declarar incompleta, y aún incorrecta, toda interpretación del hombre que no incluya la libertad. Pero no se trata tanto de comprobar la existencia de la libertad en las manifestaciones múltiples de lo humano, como de señalar que ninguna de esas manifestaciones es posible sin la libertad personal o prescindiendo de ella. Una prueba indirecta la proporciona la capacidad de proyectar propia del hombre. En definitiva, probar la tesis propuesta sobre la libertad equivale a alcanzar la libertad, en tanto que de ella depende intrínsecamente la esencia del hombre considerada como disponer”*⁵⁰⁰.

Considerada como trascendental, la libertad no es la causa de la esencia humana ni tampoco es dependiente de la esencia. Polo define la libertad trascendental de tres formas diferentes a modo de sentencias, que sólo señalaré sin explicarlas ampliamente: *“La libertad es la inclusión atópica en la máxima amplitud”*⁵⁰¹: Entendiendo como máxima amplitud el Absoluto, y como atópica porque dentro de esa máxima amplitud no ocupa un lugar, no está fija. En otro lugar afirma: *“La libertad es aquella relación con el futuro que no lo desfuturiza”*⁵⁰²: Es decir, que las posibilidades de actuación

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 221.

⁵⁰¹ *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 234.

⁵⁰² *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 222.

futuras (pensadas) no se ven condicionadas por la existencia presente o pasada. Y en último lugar: “*La libertad es el discontinuo de comienzos*”⁵⁰³.

Prescindiendo de otros aspectos, la libertad trascendental poliana también podríamos decir que se caracteriza por ser una libertad “habitual”. No queremos decir que la libertad trascendental sea un nuevo hábito ni intelectual ni de la voluntad. Para muchos tener un hábito, ya sea intelectual o de la voluntad, es lo contrario a la libertad puesto que, el funcionamiento de un hábito se acercaría más a un automatismo esclavo que a una decisión libre y espontánea. Sin embargo, y desde la óptica de la Antropología poliana y desde su Teoría del Conocimiento, los hábitos no suponen unas cadenas para la libertad personal sino que, más bien, sucede al contrario y la libertad trascendental necesita de los hábitos como vía imprescindible para su realización.

Polo fundamenta esto cuando habla de carácter irrestricto del crecimiento personal. Quedarse prendado solo en el momento de la elección es reducir la libertad personal a una de sus primeras y más efímeras manifestaciones. Quizás la elección sea, de entre los actos humanos de querer, el más satisfactorio⁵⁰⁴, pero a la vez engañoso puesto que su ejercicio seduce tanto a la persona que le hace olvidar su temporalidad y la asistencia de los hábitos en la toma de decisiones. El ser no comienza con cada nueva elección. El ser “está” y es libre y con cada elección habitualmente crece y se perfecciona. Aun con todo, y para evitar equívocos, hay que afirmar que la libertad trascendental llega a los hábitos y estos permiten la realización de esta, pero la libertad trascendental no es un hábito.

⁵⁰³ Cfr., *Ibíd.*, p. 232.

⁵⁰⁴ Me refiero en este punto a que quizás la elección sea una de las manifestaciones humanas que más hagan palpable el poder, algo muy del gusto del ser humano que muy bien percibió el escritor bíblico del Génesis.

Al igual que todos los trascendentales la libertad trascendental es una libertad dual: metodico-temática⁵⁰⁵. Esta sí que es una clara nota distintiva en la consideración poliana de libertad trascendental. Polo distingue dentro de la libertad trascendental dos modos de esa libertad: uno es lo que llama la “libertad nativa”, o miembro inferior, y el otro es la “libertad de destinación”, o miembro superior. Esta dualidad se manifiesta también en el doble carácter de método y tema que presenta la libertad trascendental: la libertad nativa, también llamada “de disposición”, representan las laderas de la libertad o libertades esenciales⁵⁰⁶ y constituyen el carácter metódico⁵⁰⁷; y la libertad de destinación constituye el carácter temático⁵⁰⁸.

La libertad nativa debe su razón de ser al carácter de “además” de la persona. La persona no solo es ser sino que, como afirma Polo, más propiamente es co-ser, es decir, co-existe con el universo, con las demás personas y con Dios. La persona nace libre y tal libertad radica en los hábitos superiores o innatos⁵⁰⁹. Pues bien, la libertad nativa es

⁵⁰⁵ Cfr., *Ibíd.*, pp. 226-231. El carácter metódico también es abordado por Polo en: *Antropología Trascendental II*, pp. 233-238.

⁵⁰⁶ Polo diferencia dos tipos básicos (laderas) en las libertades esenciales en los cuales se revela la libertad del hombre: la libertad pragmática y la libertad moral. La libertad pragmática se ejerce hacia el exterior, hacia la acción productiva del hombre. La libertad moral se ejerce hacia el interior pero se manifiesta en las relaciones interpersonales. Cfr., Polo, L.: *Las organizaciones primarias y las empresas*, Cuadernos Empresa y humanismo, nº 100 (2007), pp. 11-21.

⁵⁰⁷ El valor metódico es el camino hacia fuera de la libertad y se revela en las manifestaciones de la persona.

⁵⁰⁸ El valor temático es el camino hacia el interior, hacia la intimidad, de la persona.

⁵⁰⁹ La “función” de los hábitos innatos de la persona con respecto a la libertad es abrir libremente a esta a la co-existencia: la sindéresis abre a las relaciones interpersonales, los primeros principios abre a la persona al universo y la sabiduría realiza la apertura hacia la intimidad y hacia Dios.

precisamente esa red de relaciones que la persona mantiene libremente a través de sus acciones y que representan su parte esencial. Dicho de otro modo, la libertad nativa es el “co-” del “co-ser” o “co-existir”.

Por otro lado, la libertad de destinación representa la apertura de la persona a buscar su ser, su identidad como criatura creada por Dios. En este sentido la libertad es “*la inclusión atópica en la máxima amplitud*”, puesto que lo personal, el ser que somos, es siempre libre. El problema es la necesidad que representa la búsqueda del ser, es decir, de la persona que somos. Una vez descubierto la libertad es máxima.

Pero la libertad, además, tiene fases. Polo diferencia en su *Antropología Trascendental II*⁵¹⁰, al hablar de una propuesta metalógica de la libertad, cuatro fases en la libertad trascendental:

a) DON creado premoviente: La persona nace trascendentalmente libre. Y esa libertad es un don que promueve a la aceptación de dicho don. Por ello, según Polo, es una fase pre-temática.

b) ACEPTAR: La iniciativa de Dios es aceptada por la persona. La persona, al querer, acepta el don. Se trata del valor dispositivo de los actos, es decir, de no conformarse con el acto puesto que se está condicionado esencialmente por el querer.

c) DAR: Es la generosidad de la persona que se abre, dejando hacer a Dios, al universo creado.

d) BUSCAR: La libertad no se conforma con el disponer y busca siempre lo nuevo de los temas trascendentales. Su finalidad es el llegar a saberse persona creada por Dios.

⁵¹⁰ Ver: Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, pp. 238-242.

Estas cuatro fases forman una secuencia que coincide con etapas de la persona humana: el don con la creación, el aceptar con la llamada inicial, el dar con el mantenimiento de esa llamada, y el buscar con el encuentro con Dios. A su vez, las tres últimas fases se resuelven temáticamente en uno de los hábitos innatos: sindéresis, primeros principios y sabiduría, respectivamente. Tal secuencia, unida a su desdoblamiento con los hábitos innatos, configura la libertad trascendental.

Es, por otra parte, una libertad que da “frutos”⁵¹¹. La libertad trascendental poliana se manifiesta en la persona a través de unos frutos que se conocen como aperturas “trans-”: Gracia/Co-ser; Esperanza/Libertad; Fe/Entender; Caridad/Amar. Estas aperturas son dualidades que aparecen gracias al ir la persona más allá de los trascendentales. Aunque reciban el mismo nombre no debemos confundirlas con las llamadas virtudes teologales. Podrían ser entendidas como llamadas “iniciales” animadas por la libertad trascendental. La primera llamada, la gracia, nos revela como seres co-existentes, la esperanza inicial llama a saberse libre, la fe ilumina los primeros pasos de la búsqueda intelectual del destino personal, y la caridad, o amor inicial, llama a la búsqueda amorosa del encuentro con Dios.

Y para finalizar, no podía ser de otro modo, la libertad trascendental es una libertad personal. La libertad trascendental es una dimensión radical de la persona humana. La persona es la raíz de la libertad. Tanto en su intimidad como en sus manifestaciones, lo peculiar y diferenciador de la persona es su libertad, es lo que lo distingue como ser coexistente del acto de ser del universo físico. La libertad trascendental es, por tanto, una perfección pura de la persona humana junto con los otros trascendentales antropológicos.

⁵¹¹ Cfr., García González, J. A.: “*Existencia personal y libertad*”, en: *Anuario filosófico*, nº 2 (2009), pp. 327-356.

4.2.3 El intelecto personal

El tercero de los trascendentales antropológicos es el intelecto personal o *intellectus ut co-actus*⁵¹². El carácter de además de la persona conlleva que no réplica produzca, como dijimos, un sobrante no consumado que inicia una búsqueda. Una de las vías de búsqueda es el intelecto personal.

Tal búsqueda no es una indagación vacía e ilimitada sino que más bien se trata de una orientación hacia dentro de la persona, se busca hacia dentro con el intelecto personal que actúa como luz transparente. “*Es completamente imposible que dicha réplica falte en absoluto, y es, asimismo, imposible que dicha réplica no trascienda por entero a la persona humana. Por eso la búsqueda, en rigor, es un buscar-se coherente con el valor temático del carácter de además*”⁵¹³, por lo que, para Polo, se trata de una antropología trascendental en la que la persona se busca hacia dentro hasta encontrar su réplica, no reflexivamente sino como disposición a una Réplica trascendente e ininteligible. La búsqueda y la transparencia son compatibles, según Polo, ya que no se trata de la búsqueda de un inteligible sino de tema y, además, un inteligible no se busca sino que se posee bien por la operación intelectual o bien por un hábito adquirido.

El además de la persona, por tanto, deja de tener un valor metódico y el intelecto entonces se dirige a la búsqueda del tema que lo trasciende, lo cual no le es ajeno sino que pone de manifiesto su carácter de intelecto creado. Tal tránsito, del carácter

⁵¹² Polo así lo afirma en varios textos: “*El intelecto agente es el acto intelectual radical o personal*”, en: *Curso de teoría del Conocimiento*, Tomo IV, p. 443. “*Estimo que el intelecto agente (...) como acto donal es un trascendental personal. Como acto de los inteligibles actuales, es superior a lo inteligible actual. Como iluminador de lo intelectual, es superior a lo que ilumina y a la iluminación (la iluminación es el hábito) (...). El carácter donal, personal, del acto intelectual radical del hombre, da razón de lo que los filósofos modernos llaman sujeto y es superior a la interpretación reflexiva del pensar*”. *Ibíd.*, p. 446.

⁵¹³ Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 208.

metódico al temático, se lleva a cabo porque intellectus ut co-actus y hábito de sabiduría forman metódicamente una dualidad donde el intelecto es miembro superior. Pero si del carácter temático se trata, entonces la dualidad cambia y el intelecto pasa a ser miembro inferior, por lo que: *“En a tención a la solidaridad, el intelecto personal es el valor temático del carácter de además como hábito de sabiduría. Pero en la nueva dualidad, el intelecto personal es trascendido por su tema”*⁵¹⁴.

Una vez analizado esto Polo se pregunta: cómo se ordena a su tema el intelecto si el carácter de además no tiene valor metódico y no se alcanza, y sí esto es así por qué no se anula su carácter temático. La respuesta, afirma, es conjunta: *“En orden a su tema, el intelecto personal no se alcanza, sino que se busca. En tanto que además, buscarse es obviamente superior a alcanzarse, pues se eleva a la búsqueda de réplica; sin ella, el carácter de además se consumiría o terminaría: la persona se aislaría de Dios. En tanto que la búsqueda va más allá del aislamiento, se ha llamado orientación. Trocar el alcanzarse en búsqueda equivale a convertirse en ella, esto es, a orientarse o, como se dijo, a la fidelidad del intelecto personal humano a su índole de criatura”*⁵¹⁵.

El hábito de los primeros principios, a través del cual y según la primera dimensión del abandono del límite mental se advierten los actos de ser extramentales, al igual que la búsqueda de réplica no se consuma. Los primeros principios advertidos por dicho hábito son como luz iluminante pero con ellos no se descubre la transparencia del intelecto personal. Es cierto, como afirma Polo, que la iluminación del Origen parece cognoscitivamente algo innecesario pero que no deja de ser un don personal del que no debemos privarnos. *“La Identidad es advertida como acto de ser Originario y, por tanto, insondable”*⁵¹⁶, lo cual no quiere decir que sea innecesaria esa advertencia, ni

⁵¹⁴ *Ibíd.*, p. 205.

⁵¹⁵ *Ibíd.*

⁵¹⁶ *Ibíd.*, p. 206.

tampoco que el hábito sea sobrante, ya que, aunque no se consume temáticamente, orienta hacia al Origen.

Precisamente la consideración de la persona como co-acto de ser es lo que justifica su secundarización y su carácter dual y, por tanto, que carezca de réplica pero no de una orientación a la búsqueda. Que la persona advierta al ser extramental la hace capaz de don, ya que por ser creada es propiamente incapaz de dar el ser.

Polo sostiene, al contrario, que la persona si es capaz de dar y considera esa estructura donal de la persona como un trascendental antropológico. Tal estructura donal (dar y aceptar), para Polo, es alcanzada por el hábito de sabiduría y completada por el don. Es aquí donde el hábito de los primeros principios y la sindéresis entran en conexión.

4.2.4 Carácter donal de la persona

El último trascendental personal propuesto por Polo, el trascendental superior, es el amar y el aceptar personal que, como hemos ya adelantado, conforma lo que se denomina la estructura donal de la persona o estructura del dar. Polo parte de la afirmación de que el dar ha de ser aceptado, porque aceptar es en cierto sentido de la misma altura que el dar y ambos entran en la estructura donal: “*El don creado, que es la persona humana, apela a ser aceptado por su Creador. El hombre no existe, sino que co-existe, porque es la criatura donal*”⁵¹⁷. Tomás de Aquino mismo, afirma Polo, a la hora de interpretar la Creación habla de causa eficiente y final, pero en algún momento la define incluso como *donatio essendi*. Aquí vemos específicamente el doble tratamiento que Polo otorga al ser, por un lado el ser del universo que tiene su explicación causal y por otro lado el ser personal que no puede ser explicado por las mismas categorías y que por lo tanto le es más pertinente esa consideración de la

⁵¹⁷ *Ibíd.*, p. 210.

Creación como *donatio essendi*: “El acto de co-ser personal humano es un don creado”⁵¹⁸.

Por lo tanto, si cuando hablamos del ser personal entendemos que la Creación es la donación del ser entonces el ser personal se dobla en dos dimensiones fruto de su co-existencia: el aceptar y el dar. Aceptar que es ser creado, que su ser le ha sido dado, y aceptar a su Creador, y dar en su relación con el Creador y con otras personas, “*sin este doblarse la co-existencia no sería radical*”⁵¹⁹.

Este aceptar es, en el fondo, un aceptarse como persona, aceptar ser persona creada a la cual se le ha conferido ese don. Si esto no se lleva a cabo, es decir, si no se acepta, la persona no sería puesto que el don quedaría detenido, y también quedaría sin realizar el dar, puesto que para dar primeramente se ha de aceptar, lo cual también detendría la donación divina en la criatura. La aceptación debe, por lo tanto, convertirse en donación y esta, a su vez, referirse a la aceptación divina.

Dicha estructura donal o del dar manifiesta el amar personal: “*Se dice que amar es trascendental o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto de ser es dar*”⁵²⁰. La persona es co-acto de ser, precisamente porque se convierte con el dar y porque, como hemos dicho, dar sin previamente aceptar no tiene ningún sentido. La persona es además y “*el carácter de además equivale al aceptar y al dar creados*”⁵²¹. El amar personal no es completo sino que más bien es carencial por lo que para completar la estructura donal de la persona se ha de acudir a la esencia, es decir, a lo que el

⁵¹⁸ *Ibíd.*

⁵¹⁹ *Ibíd.*

⁵²⁰ *Ibíd.*, p. 211.

⁵²¹ *Ibíd.*

hombre hace, a su obrar. La búsqueda intelectual, por su parte, no necesita de este complemento que aporta la esencia, pero de igual forma el *intellectus ut co-actus* se convierte con el amar trascendental en la transparencia.

Polo plantea dos tesis acerca de la estructura donal de la persona⁵²². La primera afirma que el aceptar no es menos que el dar y que incluso puede considerarse superior cuando se trata de la aceptación del dar humano por Dios. El imperativo categórico kantiano se ve cumplido sin necesidad de recurrir a la autonomía de la voluntad cuando entendemos que, el carácter de además adquiere la co-existencia desdoblándose en aceptar y donar siendo ambas dimensiones, de la estructura donal de la persona, trascendentalmente libres cuando se refieren una a la otra. Así: “*Crear al hombre es donar un ser personal que, co-existencialmente, es aceptar y dar*”⁵²³.

La segunda tesis de Polo sostiene que el dar y el aceptar comportan el don. Esto abre la estructura a una nueva dimensión pasando de ser dual a ser trimembre: el dar es el mismo acto de ser de la persona, el don es el aspecto esencial y por tanto no se puede separar del dar. Pero el hombre es dual o co-existente, luego esta tercera dimensión ha de tener relación con la esencia humana ya que es esta la que manifiesta los dones de la persona. Esto no sucede con la búsqueda intelectual, ésta no requiere completarse en el nivel de la esencia.

Sin embargo, el *intellectus ut co-actus* se convierte con el amar trascendental en la transparencia. Polo explica: “*El intellectus ut co-actus es la elevación al nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente. Se suele decir que el intelecto agente no se conoce a sí mismo, sino que es una luz que permite conocer los inteligibles. Según mi propuesta, es el acto radical del que dependen los otros actos intelectuales, los cuales, por ser inferiores a él no lo conocen de ninguna manera. Sin*

⁵²² Cfr., *Ibíd.*, pp. 212-213.

⁵²³ *Ibíd.*, p. 212.

embargo, en el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona. El intellectus ut co-actus es el núcleo del saber, desde el cual -radicalmente- se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior. Que la persona sea el acto intelectual superior no comporta la identidad intelectual, pues la identidad es exclusiva de Dios”⁵²⁴.

Por tanto, la persona es un ser creado mediante un don que tiene como finalidad aceptarse como un dar ordenado a ser aceptado. La aceptación por parte de Dios, como podemos intuir, trasciende a la persona humana. Además, cuando la segunda dimensión de la estructura, el dar, se explicita entonces se consigue alcanzar el carácter trascendental del amor. Si el amor le corresponde al acto de ser es superior al deseo y, por ello, es trascendental. El amor como trascendental personal supera al bien trascendental, por ello sus actos son a la vez superiores y así el amor como acto voluntario está por encima de la fruición.

⁵²⁴ *Ibíd.*, p. 216.

CAPÍTULO V

DEL SER A LA ESENCIA: MANIFESTACIONES DEL CRECIMIENTO PERSONAL

Aunque Polo haya manifestado que no es un personalista, la persona humana tiene una presencia de primer orden en toda su filosofía, por lo que me atrevería a decir que, si bien no es un personalista al uso corriente, que considera débil filosóficamente, sí que puede ser considerado un personalista sui generis. Toda su filosofía va encaminada a recolocar a la persona como el concepto y la realidad filosófica más importante. Rescatar a la persona como pilar básico de la filosofía es, creo, su principal interés. Si la función de la filosofía es responder a los grandes interrogantes humanos, ello no tiene validez si no se responde al principal y más importante: ¿quién soy yo?, ¿qué persona soy yo?

Tanto su teoría del conocimiento como su antropología trascendental van dirigidas a esclarecer, creo, estas cuestiones. La persona humana es el ser capaz de tener y de amar, y en este sentido despliega sus dos más importantes capacidades: la inteligencia y la voluntad. Tales aptitudes configuran metafísicamente al ser personal, y a la vez se ejercen trascendentalmente dando lugar a una antropología que, en el caso de Polo, es trascendental. Metafísica y antropología, en este caso, se auto-invocan aunque Polo intenta que no se simetricen.

Desde los inicios de la Filosofía se ha tenido una especial predilección por el tema del ser: ¿qué es el ser?, ¿cuántos tipos de ser existen?, ¿cuáles son sus características?, etc. Tan es así que, el devenir de la filosofía siempre ha fluctuado entre si se consideraba al ser como algo real o se le consideraba como algo meramente pensado. Dicha fluctuación ha llevado a que todavía en la filosofía actual no se haya

resuelto el tema o, lo que es más grave, se haya abandonado y se haya optado por pensar o repensar temas más mundanos. En el haber de Leonardo Polo encontramos también tal reflexión, lo cual le sirve de punto de partida para formular los puntos básicos de su filosofía, que no son nuevos, como él mismo afirma, pero que, como todavía están sin formular por completo, él retoma propiciando en su pensamiento un encuentro entre la filosofía clásica y la filosofía actual. Es por ello que creemos que la vuelta a la filosofía tomista, y especialmente el haber retomado y aclarado la distinción real entre ser y esencia, le ha permitido fundamentar su pensamiento y mostrarnos algunas aportaciones originales, que ya hemos apuntado ampliamente en los apartados anteriores, de las que tan falta se encuentra la filosofía actual.

Para nuestra investigación acerca de cómo y a través de qué, inteligencia y voluntad, afectan al crecimiento personal, es necesario tener en cuenta dicha distinción real y lo que conlleva⁵²⁵. Una vez dado por válido que los presupuestos con los que se explica el ser no son aplicables a la explicación de la persona, hay que buscar unos presupuestos nuevos para esta última. Esto implica la puesta en valor de una disciplina filosófica que durante siglos se ha mantenido oscurecida, la antropología, y que ahora adquiere una especial relevancia en este tema.

En la primera parte del tomo I de su *Antropología Trascendental*⁵²⁶, Polo presenta tres tesis por las cuales la antropología adquiere el papel preponderante cuando del estudio de la persona se trata. No se cuestiona el valor de la metafísica, a la que hay que tener en cuenta como pilar fundamental, pero esta disciplina no explica todo, o explica parcialmente, lo que es la persona. En la primera de sus tesis, Polo defiende el carácter principal de la antropología frente a la metafísica. Si en la filosofía clásica la

⁵²⁵ Polo afirma en este sentido en su *Antropología*: “Procuraré estudiar cómo juega en antropología la distinción real del ser con la esencia, lo que Tomás de Aquino no hace.”. Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, p. 19.

⁵²⁶ Cfr., *Ibíd.*, pp. 78-144.

metafísica era filosofía primera y la antropología era considerada una filosofía segunda, Polo realiza un giro filosófico y coloca a la antropología como primera puesto que el ser personal, del que se ocupa esta, es una realidad superior al ser en general del que se ocupa la metafísica. Si la reflexión acerca de la persona nos lleva a plantear la necesidad de nuevos trascendentales, distintos de los metafísicos y específicos del ser personal, que amplían los ya definidos por los clásicos, entonces dicha reflexión debe de llevarse a cabo con instrumentos y conceptos nuevos diferentes a los empleados por los clásicos y sin tanta dependencia de la metafísica.

En la segunda tesis, Polo plantea el error en el que ha incurrido la filosofía moderna al tratar el tema de la persona. Esta se ha querido interpretar con los conceptos procedentes de la metafísica pero, como ya advierte en la tesis anterior, esta no es adecuada para ello ni conceptual ni metodológicamente. La filosofía moderna, entonces, cae en la consideración de la persona como sujeto humano y esta subjetividad la considera como fundamento. De nuevo se trata de una aplicación de los conceptos metafísicos clásicos, heredados por la filosofía moderna, con los que no se alcanza a explicar una realidad como la persona.

Y, en la tercera tesis, por lo tanto, Polo invita a cambiar el método. Si con el método y las nociones metafísicas no se ha llegado a explicar la persona, entonces lo que se necesita es un cambio de metodología que haga aparecer nuevos conceptos con los cuales sí poder alcanzarla y explicarla. La persona no es sólo sujeto, como interpretaron los modernos, y, por ello, hay que encontrar la manera de armonizar o compatibilizar antropología y metafísica para que la explicación de la realidad personal sea completa.

Hay que redescubrir la esencia humana y ponerla en relación con el ser personal. Para ello es necesario abandonar algunos presupuestos y métodos filosóficos que sólo encerraban a la persona en oscuros callejones sin salida. Para nuestro estudio partimos del carácter sistémico que concedemos a la esencia humana, por el cual las diferentes dimensiones humanas están interrelacionadas, pero también defenderemos, desde esta

sistematicidad, la necesidad de que el perfeccionamiento de una de estas dimensiones influye en la perfección de las demás.

Otro de nuestros puntos de partida será la necesidad constitutiva que la persona tiene de los demás para desarrollarse y perfeccionarse, y junto con Polo afirmamos que “*la relación entre seres humanos también es sistémica*”⁵²⁷. Y es en esta dependencia sistémica de los demás, donde la persona se manifiesta esencialmente a través de dimensiones como la educación y la cultura.

La persona es entender y querer, y estas son dos de las manifestaciones del acto de ser humano. A través de ellas y utilizando el método poliano del abandono del límite mental, en su tercera dimensión, hemos llegado, en el segundo y tercer capítulo, a la aparición del ser personal y, en el cuarto capítulo, a sus trascendentales metafísicos, en tanto que ser, así como a sus trascendentales antropológicos, en tanto que persona, según la ampliación propuesta por Polo. Nuestra propuesta ahora estriba en ver cómo se lleva a cabo esa compatibilización entre metafísica y antropología, es decir, en ver qué relación existe entre una manifestación esencial de la persona, el hábito o los hábitos que pueden acompañarla, los trascendentales que intervienen, y, en último término, su importancia en el crecimiento y la configuración del ser personal. Para ello nos vamos a centrar, dado nuestro interés personal y académico, en dos de las manifestaciones esenciales de la persona que creemos pueden iluminar nuestro trabajo y a la vez este trabajo puede iluminarlas en aras a una nueva visión de ambas, puesto que si queremos explicar radicalmente estas manifestaciones esenciales es necesario conocer a la persona. Dichas manifestaciones esenciales son la educación y la cultura.

⁵²⁷ Polo, L.: *Ayudar a crecer: Cuestiones filosóficas de la educación*, Eunsa-Astrolabio, Pamplona, 2006, p. 58.

5.1 LA EDUCACIÓN COMO CRECIMIENTO DEL SER PERSONAL

5.1.1 El concepto de educación

La educación es una realidad que todos conocemos y de la que todos hemos tenido, y seguimos teniendo, experiencia porque es consustancial al desarrollo del sujeto, de tal forma que sin educación no podríamos hablar del ser humano. La noción de educación es una de esas nociones que en un principio parece fácil de definir pero que, conforme te vas adentrando en su conceptualización, te das cuenta de que la cantidad de matices a considerar hacen difícil tal tarea. Ni su uso, ni una serie de conceptos que se relacionan con ella, tales como enseñanza, aprendizaje, adoctrinamiento, etc., poseen precisión terminológica, debido a la gran diversidad de matices y aspectos que conforman la realidad educativa⁵²⁸. Esto nos indica cierta dificultad para definir con rigor su significado y su riqueza de sentidos, ya que la educación no se refiere a una sola actividad, sino a un conjunto diverso de ellas, por lo que su interpretación es compleja.

Tradicionalmente el término educación tiene un doble origen etimológico, el cual según la perspectiva que se adopte puede ser entendido como complementario o antinómico. Por un lado, nos encontramos con “*ēdūcō, -āre, -āvi, -ātum (dux)*”: sacar adelante, criar, nutrir, alimentar, cuidar, formar, instruir, y por otro con “*ēdūcō, -ēre, duxī, ductum (e, dūco)*”: hacer salir, poner fuera, sacar de. Ambos sentidos son verdaderos y ambos pueden ser aplicados a diferentes visiones sobre la educación: así, los que se decantan por la raíz “*ēdūcāre*” consideraran la educación como una crianza, poniendo más énfasis en sus dimensiones formativa e instructiva. Se relaciona esta acepción con el peso educativo de las acciones que desde el exterior se llevan a cabo

⁵²⁸ Cfr., Sarramona, J.: *Teoría de la educación*, Ariel, Barcelona, 2000.

para formar, criar, instruir o guiar al individuo. Tal consideración apunta a la importancia de las relaciones que se establecen con el ambiente, a las cuales se considera capaces de potenciar las posibilidades educativas del sujeto.

Mientras que, los que tomen en cuenta la raíz “*ēdūcĕre*”, consideraran la educación más en su función alumbradora o mayeútica de sacar afuera, de conducir, y por correlación con el crecimiento. Desde esta posición, la educación es entendida como el perfeccionamiento de las potencialidades del sujeto basado en la capacidad que este tiene para crecer.

Ambas acepciones o raíces son verdaderas, como hemos afirmado, pero eso no quiere decir que ambas sean aplicables de igual manera a la persona. Si distinguimos entre personas y animales, nos damos cuenta enseguida de que una de las raíces puede ser aplicada a ambos pero la otra no. De hecho, en el lenguaje coloquial utilizamos el concepto criar tanto para hablar de animales como de personas, pero no utilizamos la noción educar de igual manera sino que esta última es referida exclusivamente al ser humano. En el ser humano hay una parte de crianza, de formación, de instrucción, pero eso no es todo puesto que esas acciones van dirigidas a algunas de las dimensiones de la persona como son el cuerpo y los sentidos, que salvando las distancias son en cierto sentido coincidentes con las de los animales superiores. Para otras dimensiones del ser humano, de la persona, se dice más propiamente educación, así cuando se trata de la moral, de los hábitos, de la inteligencia⁵²⁹.

⁵²⁹ “Siguiendo la misma rigurosa distinción, la palabra educación la debemos limitar a la parte moral, que supone ideas más elevadas, reglas exactas, cultivo del entendimiento, razón ilustrada, costumbres suaves.” Ver: “Educación” en: Bárcia, R.: *Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Álvarez Hermanos, 1881.

Tomás de Aquino también diferencia un doble sentido en la educación⁵³⁰. Considera la educación como una forma de alimentar y nutrir, distinto, por lo tanto, de su sentido instructor. Al mismo tiempo considera ambas como medios para la perfección humana, así dice: “*el padre es principio de la generación, de la educación y de la enseñanza, y todo lo que conviene a la perfección de la vida humana*”⁵³¹. En otros textos utiliza ambos sentidos como sinónimos o equivalentes, pero parece que lo hace metafóricamente, en un sentido de formación, cuando se refiere a la fe y a las leyes: “*con bastante probabilidad puede estimarse que le nutran en la fe*”⁵³² o “*no basta que los hombres sólo cuando son jóvenes sean bien nutridos según las leyes*”⁵³³. También considera Tomás de Aquino un sentido plenario de la educación, en el cual aparecería la nutrición y la instrucción, donde la instrucción tiene un mayor peso, al contraponerla con los conceptos de generación y procreación: “*al referirse a la prole no sólo ha de tomarse en cuenta su procreación, sino también su educación*”⁵³⁴.

Tres son pues los aspectos a destacar sobre el sentido que para el Aquinate tiene la educación: En primer lugar, es algo propio y que sólo conviene al hombre, en tanto en

⁵³⁰ La visión de la educación en Tomás de Aquino, así como los textos en los que hace referencia a ella están tomados de: Millán Puelles, A.: *Formación de la personalidad humana*, 3ª Edición, Rialp, Madrid, 1979.

⁵³¹ “*Pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humane vitae pertinent*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, q. 102, a. 1.

⁵³² “*Satis probabiliter potest aestimari quod ei in fide nutriantur*”. Tomás de Aquino: *In IV Sententiarum*, dist. VI, q. 1, a. 2; q. 3, ad 3.

⁵³³ “*Non sufficit quod homines solum dum sunt iuvenes bene nutriantur secundum leges*”. Tomás de Aquino: *Ethicorum*, lib. X, lect. 14, n. 2150.

⁵³⁴ “*In prole non solum intelligitur procreatio, sed etiam educatio ipsius*”. Tomás de Aquino: *In IV Sententiarum*, dist. 31, q. 1, a. 2, ad. 1; *Summa Theologiae*, Suppl. III, q. 68, a. 1.

cuanto necesita perfeccionarse. En segundo lugar, afecta y conviene al hombre entero y no sólo a una dimensión: así nos encontramos con la educación, por un lado, y con la instrucción, por el otro. Aunque, como apunta Millán Puelles, la diferencia entre estos conceptos no se acerque a la diferenciación actual. Para Tomás de Aquino la educación engloba a la instrucción. Y, en tercer lugar, la educación es algo distinto a la generación y a la procreación. Es un bien que los hijos reciben de los padres inscrito en el matrimonio. La educación es la ayuda necesaria, en lo físico y en lo espiritual, a la procreación para que la persona generada se perfeccione.

Por lo tanto, no existe formalmente una definición tomista de educación según los que han tratado el tema, aunque se considera la siguiente como la que más se acerca a su pensamiento: conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre, que es el estado de virtud⁵³⁵. El fin de la educación es, por tanto, para Tomás de Aquino, la perfección del hombre. Esta perfección consiste para el Aquinate en ser en acto: “Según esto (...) se dice que algo es perfecto en la medida en que es en acto”⁵³⁶, sin excluir que el ser lo posea en acto o todavía no la posea. La educación debe proveer al hombre de todas aquellas herramientas necesarias para perfeccionarse como persona.

Polo apuesta también por una visión de la educación como “*ēducēre*”. Así se desprende de su libro “*Ayudar a crecer*”, en el que lleva a cabo un análisis, desde su pensamiento filosófico, de lo que debe ser la educación en todos sus ámbitos para que conlleve un crecimiento personal. La idea de educación como una ayuda al crecimiento

⁵³⁵ El texto de Tomás de Aquino es este: “*la naturaleza (...) no tiende solamente a la generación de la prole, sino también a su conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud*” (“*Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est virtutis status*”). Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, Suppl. III, q. 41, a. 1; *In IV Sententiarum*, dist. 26, q. 1, a. 1.

⁵³⁶ “*Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 1.

personal no es de Polo, como él mismo afirma, sino que este la toma del profesor Tomás Alvira. Esta forma de entender la educación coincide con una de las afirmaciones principales de la antropología poliana y es que el hombre está hecho para crecer y por lo tanto es capaz de crecer, el hombre es un ser creciente y ese crecimiento es irrestricto. Pero, claro está, el hombre no puede crecer solo, lo cual significa que tiene que ser educado por personas. Sin la educación el hombre no puede crecer, luego educar es ayudar a crecer.

Algunas antropologías han considerado al hombre como algo dependiente de (la voluntad de poder en Nietzsche, los instintos en Freud, etc.) y otras lo han considerado como resultado de la sociedad (Sociologismo en Durkheim), pero ni el hombre es algo fijo, sino más bien al contrario nunca deja de crecer, ni tampoco es solo el resultado de su interacción con la sociedad puesto que el hombre es superior a esta y esta está a su servicio. El fin de la educación de la persona no es incrustar a esta en la sociedad, sino que, más bien, el fin de la educación en sociedad es que cada persona crezca como persona.

Polo, en su consideración de la educación, parte de la condición de hijo del ser humano como una de los aspectos importantes a tener en cuenta en la educación, pues de este aspecto se derivan algunas reflexiones importantes para el tema que nos ocupa. En la misma línea encontramos su pensamiento sobre la importancia de la familia, derivado de lo anterior, en la educación de la persona.

*“El hombre se define estrictamente como hijo”*⁵³⁷. En esta tesis encontramos implícitamente un cambio de paradigma antropológico: el hombre no siempre es padre,

⁵³⁷ Polo, L: *Ayudar a crecer*, p. 42. También podemos encontrar una reflexión de Polo acerca del carácter filial del ser humano en: Polo, L.: “El hombre como hijo”, en: Cruz, J. (Ed.): *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 317-326.

pero lo que sí es siempre seguro es que es hijo y que no puede dejar de serlo⁵³⁸. Por lo tanto, lo más propio del hombre no es ser padre, ya que algunos no lo consiguen, sino ser hijo. El carácter filial se convierte en uno de los elementos definitorios del ser humano.

Ser hijo conlleva la necesaria asistencia de un padre para el desarrollo en los primeros estadios de la vida. Por ello, la educación familiar es más o igual de importante que la educación académica. La familia tiene un papel importantísimo en la educación de la persona, incidiendo, sobre todo, con el desarrollo afectivo y emocional. Hacer crecer la afectividad y la emotividad, a través de hábitos de la voluntad que las actualicen, es fundamental para el crecimiento personal. Polo advierte, en este sentido, de ciertas antropologías modernas que tienen un excesivo afán por la autorealización de la persona. Así Nietzsche y Sartre abogan, según Polo, por una desfilación de la persona, una independización de la persona que convierte al crecimiento o realización personal en un individualismo radical. Si esto fuese realmente así, es decir, “*Si el hombre se lo debiera todo a sí mismo, la educación carecería de sentido*”⁵³⁹ y el crecimiento personal estaría sometido al libre albedrío de la voluntad como realidad espontánea⁵⁴⁰. Todo lo contrario, por lo tanto, a la visión de la educación como ayudar a crecer.

5.1.2 La educación como perfección de la persona

Para nosotros, la raíz terminológica que más se acerca a nuestra idea de educación es “*ēdūcēre*”, aunque no desechamos la temporal contribución de “*ēdūcāre*”

⁵³⁸ “*la condición de ex-hijo no existe*”. Cfr., Polaino, A.: “El hombre como padre”, en: Cruz, J. (Ed.): *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 295-316.

⁵³⁹ Polo, L.: *Ayudar a crecer*, p. 46.

⁵⁴⁰ Cfr., *Ibíd.*, pp. 45-46.

en el ser humano. No se trata tanto de dos visiones antagónicas sino más bien de dos visiones complementarias. Se necesita un buen “*ēdūcāre*” para posteriormente poder llevar a cabo el “*ēdūcēre*”.

La persona es persona desde el mismo momento de su generación. La persona es acto de ser personal, luego si es acto de ser ya es persona. Para algunos pensadores y corrientes filosóficas esto no es así (Sartre, Existencialismo, Historicismo, Dilthey, Ortega, etc.), la persona se hace persona. Este hacerse persona, desarrollarse, llegar a ser persona, es para estos pensadores la labor primordial, a veces sin sentido, del ser humano. Sin embargo, si consideramos ya a la persona como acto de ser personal, entonces su crecimiento no va encaminado a ser persona, puesto que ya lo es, sino a perfeccionar su ser persona, es decir, a ser mejor persona. El problema que esto nos plantea es el siguiente: ¿Cómo un acto de ser, como el personal, puede ser acto y a la vez no estar en acto ya que puede perfeccionarse esencialmente?, ¿puede ser un acto potencial?

Aristóteles, como ya vimos, distinguió al hablar de los actos entre “*enérgeia*” y “*entelécheia*”⁵⁴¹. Si aplicamos esta distinción a la persona, entonces podemos decir que la persona no es acto en el sentido de “*enérgeia*”, puesto que sería un acto perfecto incapaz por ello de perfección alguna, y, en este sentido, sería persona perfecta, desde el mismo momento de su concepción, y por lo tanto estaría limitada puesto que ya no podría ser mejor persona al ser ya persona perfecta. El otro sentido del acto, sin embargo, nos abre algunas posibilidades más. Si la persona es entendida como acto en sentido de “*enteléchia*”, entonces sigue conservando las características del acto, ya es acto desde su concepción, pero por contra ese acto queda abierto a una perfección mayor a una actualización que le hace ser mejor acto, es decir, en este caso mejor persona. No se trata de un hacerse, puesto que ya se es, sino de un perfeccionarse y actualizarse a mejor.

⁵⁴¹ Ver: Yepes, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1992.

Tomás de Aquino reconduce esta división aristotélica introduciendo el “actus essendi”⁵⁴², que le permite distinguir el acto energético de la objetualidad. Con este concepto de “actus essendi” también concede categoría de acto de ser, cuando es subsistente, al acto como “enérgia”. Por lo cual, según el sentido que le da Polo, la persona sería un “actus essendi”, es decir, un acto de ser y en este caso un acto de ser personal. En él, entonces, se reunifican los distintos tipos de acto desvelados por Aristóteles: la persona sería un acto de ser personal en el cual tiene cabida, por un lado, el acto como “energeia”, debido al conjunto de operaciones de la persona debe tener un principio activo fijo, ya en acto, pero, por otro lado, esto no excluye el sentido de acto como “enteléchia”, puesto que el acto de ser personal se perfecciona, no se realiza o desarrolla, y se actualiza hasta conseguir ser mejor acto de ser personal, en definitiva, mejor persona a través de sus facultades.

Estas facultades, inteligencia y voluntad, como potencias activas que son, tienden a la perfección. Tal perfección puede estar en dicha potencia o por otro lado puede venirle tras la activación llevada a cabo por los hábitos. Tomás de Aquino lo expresa de este modo: *“la virtud significa cierta perfección de una potencia. Porque la perfección de toda cosa se considera en orden a su fin, y el fin de una potencia es su acto, por lo cual se llama perfecta a una potencia en tanto que está determinada al acto que le es propio. Ahora bien: hay potencias que por sí mismas están determinadas a sus actos, como son las potencias naturales activas; y, por tanto, estas potencias naturales se denominan, en sí mismas, virtudes. Pero las potencias racionales, que son la propias*

⁵⁴²“*Omne autem quod est esse habet; est igitur in quocumque praeter primum et ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam potentia receptiva huius actus quod est esse*”, Tomás de Aquino: *De substantiis separatis*, c. 8.

del hombre, no están unívocamente determinadas, sino que son, en este sentido, equívocas, determinándose a sus actos mediante hábitos”⁵⁴³.

Para entender mejor esto quizás habría que tratar la diferencia entre el yo y el mí. El yo que piensa está en acto, es en tanto que actúa, mientras que el mí es potencial. El yo pensado, es decir, como mero objeto no es un yo en acto a diferencia del yo que piensa. El yo que piensa, en tanto que activo, está en acto tal y como afirma Polo. Por ello, el yo pensado no piensa. El mí, por otro lado, está sujeto a los límites del conocimiento, puesto que el mí no puede pensar: el yo pensado por mí no está en la realidad puesto que está siendo meramente pensado. Esto, sin embargo, no sucede con el yo en acto, ya que, para que se dé un yo pensado debe existir un yo que lo piense. Yo no soy lo que de mí pienso, entonces, el yo que pienso que soy es objeto, pero soy o puedo ser algo más de lo que pienso de mí, luego se abre la potencialidad de crecimiento del acto de ser personal que puede ser más, quees además, que puede perfeccionarse.

Esto hace diferente al acto de ser personal del acto de ser de las demás cosas y del acto de ser del universo, pero para llegar a ello hay que sobrepasar el límite mental y darse cuenta de que en la persona no basta el conocerse sino que hay que reconocerse y, por ello, el ser personal es coexistir con.

Coexistiendo consigo mismo, es decir, con su intimidad y con los demás, la persona se va conociendo. Este conocimiento se lo debemos al hábito cognoscitivo

⁵⁴³ “*virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 1.

innato de la sabiduría por el cual conocemos que somos persona. Existe un peligro claro en este conocimiento, el cual influyó mucho en la desacertada visión de la persona en el racionalismo. El racionalismo no acierta a descubrir el ser personal puesto que confunde a los seres que conoce con objetos que son ideas claras y distintas, cayendo en un objetivismo: la persona es un objeto de conocimiento. Pero la persona no es un qué sino un quién y por ello necesita poner en valor su esencia para mostrar su acto de ser como coexistencia.

Dicho esto, la acción educativa se presenta como manifestación de la esencia de la persona y, a la misma vez, desvela la coexistencia como lo distintivo del acto de ser personal. Todo lo anterior nos sirve para puntualizar la capacidad del acto de ser personal de perfeccionarse, con lo cual ahora volvemos a la educación como uno de los medios de dicho perfeccionamiento. En orden a esto, si la acción educativa manifiesta la esencia de la persona y la persona ha de perfeccionarse, el fin de la acción educativa debe ser dicha perfección de la persona.

El ser personal, por tanto, se perfecciona mediante la educación. Vamos a tener en cuenta los dos polos de la educación: el educador y el educando, puesto que la educación no es cosa de una sola persona y, si la persona se perfecciona mediante la educación, tanto el educador como el educando deben de perfeccionarse conformando dos procesos entrelazados.

5.1.3 El educador en la educación

El educador tiene, entendemos, la gran posibilidad de perfeccionarse doblemente. Por un lado como educador pone en juego uno de los trascendentales propios del ser personal: el dar. El educador da su conocimiento y en ese dar entrega parte de su ser al educando que responde aceptando tal donación. El dar personal es el mismo acto de ser de la persona, puesto que uno da lo que es, y el don es el aspecto esencial inseparable del dar. Cuanto más de sí done el educador al educando, más desarrollará su esencia como educador y más se perfeccionará como persona. La

educación, por tanto, sufrirá y rebajará su importancia en la misma medida en la que el educador no sea vocacional.

Dentro de este apartado también tiene su espacio la familia como primer lugar de educación. La familia, en este sentido, es el primer educador. Como familia, a la que se le presupone el amor personal, su labor educativa expresa y desarrolla el trascendental amor donal, educando tanto en el dar, en el aceptar y en el don.

Por otro lado, el educador no deja de ser educando⁵⁴⁴ puesto que, si el educador se complace en su educación y no continúa educándose se produce irremediablemente su “muerte” como educador. El educador puede y debe seguir su formación irrestrictamente, puesto que los conocimientos que puede adquirir son ilimitados. El conocimiento es inmaterial, como vimos en el primer capítulo, por lo que podemos conocer ilimitadamente. Si esto es así, la perfección de la persona por la educación también es irrestricta, luego el educador puede crecer irrestrictamente en este sentido. Sin embargo, en su relación educativa con el educando podemos considerarlo una causa auxiliar, es decir, si entendemos la educación como un sacar fuera, entonces el educador es el colaborador necesario para llevar a cabo esa tarea. Así lo entiende también Tomás de Aquino, para el cual en la adquisición de la ciencia la causa eficiente no es el educador sino el educando. Y Polo, para el cual en el perfeccionamiento la persona no

⁵⁴⁴ No abandonamos la idea de educación en sentido mayéutico, sino que entendemos que en la relación educador-educando ambos se educan siguiendo procesos entrelazados. Las preguntas, las dudas, la imaginación, etc., de los educandos abren nuevas vías de educación para el educador que posteriormente volverá a repercutir en los educandos. La ganancia es de ambos miembros, aunque claro está el nivel es distinto. El educador adquiere la función de guía en la adquisición de los hábitos necesarios que capaciten al educando para conseguir perfeccionarse como persona.

es pasiva, ni ese perfeccionamiento se limita a un aumento cuantitativo del saber, sino que es parte activa⁵⁴⁵.

El educador, por lo tanto, adquiere una serie de hábitos tanto teóricos como prácticos que van a ser el cauce por el que continuamente, cada vez que ejerza como tal, van a ir perfeccionándolo como persona. Los hábitos perfeccionan a la facultad en tanto que facultad, como ya vimos, y esa perfección actualiza al ser personal y lo perfecciona permanentemente. Estos hábitos adquiridos son llamados también virtudes puesto que van dirigidos hacia un bien que en el caso de la inteligencia es la verdad. Gracias al hábito o virtud conocemos la verdad del acto⁵⁴⁶, puesto que, a cada acto corresponde un hábito⁵⁴⁷.

En este sentido, el educador, como tal, perfecciona su facultad de la inteligencia a través de los hábitos propios que corresponden a los actos de la inteligencia. Cuando se estudia cualquier contenido intelectual nos situamos en un acto cognitivo pre-objetivo que tiene grandes coincidencias con el conocimiento habitual tal y como lo entiende Polo, y del que ya dimos cuenta anteriormente. Este conocimiento es posible gracias a la luz intelectual, por medio de ella llevamos a cabo una relación entre nuestras ideas, podemos distinguir el conocimiento de la realidad y, en concreto, nos

⁵⁴⁵ Polo lo expresa atendiendo al daño que causa en la educación el principio de resultado: “*El principio del resultado es incisivamente dañino en la educación, porque afecta directamente a su sentido (...). Por eso la educación es una ayuda, y no una producción; el crecimiento personal se potencia con buenas asistencias, pero pertenece al aprendiz, y no al educador*”. Polo, L.: *Ayudar a crecer*, p. 19.

⁵⁴⁶ Cfr., Tomás de Aquino: *De Veritate*, q. 1, a. 9.

⁵⁴⁷ Para Polo: “*a toda operación (intelectual) le sigue un hábito*”. Cfr., Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, p. 53.

situamos ante el ser, la verdad y el bien⁵⁴⁸. El intelecto personal, como trascendental, se manifiesta esencialmente aquí.

Así, el educador para adquirir y transmitir sus conocimientos lleva a cabo el acto de abstracción, mediante los sentidos externos e internos, que lleva aparejado el hábito abstractivo tanto formalizante (abstraer la materia de la forma, como en el caso de la geometría) como total (se trata de la abstracción lógica por la que se llega de lo múltiple a lo uno, así lo que digo de un árbol me vale para todos). Gracias a la iluminación de nuestro saber habitual damos el paso a la formalización u objetivación concreta formulando razonamientos, conceptos, juicios, etc. Esto da paso a otros hábitos como son el hábito conceptual y el hábito de ciencia. La meta y el cometido de estas abstracciones, objetivaciones, razonamientos, conceptualizaciones, etc., que permiten dar continuidad al intelecto y mueven a la voluntad, se ve reflejada en la aparición de una serie de disciplinas educativas (matemática, física, lingüística, moral, etc.) que posteriormente van a revertir en la educación, y por lo tanto perfección, de otras personas. El educador da lo que tiene, en este caso es lo que conoce, pero para darlo primero tiene que adquirirlo.

En cuanto a los hábitos prácticos, el educador también los adquiere en la buena realización de sus funciones y, a la vez, los trasmite a los educandos. En este punto la educación entra en el terreno de la voluntad, a la cual también se la educa y habitúa. Aquí el educador no sólo tiene una función de transmitir generar conocimientos sino que su función es más bien servir de ejemplo o modelo. De entre los hábitos prácticos que un educador puede y debe inculcar a sus educandos, destacaríamos el hábito del

⁵⁴⁸ La esencia fundamental de este marco lo constituye lo que Tomás de Aquino, y también Polo, denominan el hábito innato de los primeros principios. Dicho hábito, que se encuentra presente en el ser personal, proporciona los primeros fundamentos o semillas del conocimiento, pero no queda ahí, sino que se actualiza y perfecciona como hábito también cuando se llevan a cabo operaciones intelectuales, influyendo en la perfección del ser personal.

concepto práctico por el que se debe de hacer ver a los educandos no sólo el valor racional o de verdad de las cosas sino también su valor de bien.

El fin de la educación es el bien, y por lo tanto los educadores debemos transmitir con nuestra vida la valoración de los bienes mediales para conseguir la felicidad. El educador debe ser feliz o al menos parecerlo. Actuar bien y con miras al bien va a hacer que nuestros educandos nos imiten, esa imitación generará en ellos el mismo hábito que en nosotros y el conocimiento del bien les impulsará, al igual que al educador, a adquirir más conocimientos para adquirir más bienes y llegar a la felicidad.

Pero no todos los bienes acercan a la felicidad de igual manera y por lo tanto los educadores debemos ejercer de consejeros. Dar consejos que hagan reflexionar acerca de las diferentes opciones que se nos ponen delante crea, en los educandos, un hábito de reflexión precedente a la acción y a la misma vez un hábito por el cual conocemos que acto proporciona más bien y distinguimos los buenos de los malos consejos. El educador que reflexione sobre las acciones que los educando realizan, poniendo el énfasis en lo que realmente es importante de estas, conseguirá que sus educandos realicen lo mismo y adquieran el hábito de eubulia.

El educador debe ser también resolutivo en los conflictos que se le puedan presentar, pero, a la vez, debe de ser sensato y tener en cuenta todas las posibles variables para acertar en su juicio, tanto en el teórico como en el práctico. Esto le hará poseedor del hábito de synesis o sensatez, y le hará actuar correctamente en cada ocasión. Si esto es así, los educandos pueden actuar del mismo modo adquiriendo tal hábito y resolviendo conflictos con una voluntad resolutiva en vez de que cunda el desinterés y la desgana, dejando los conflictos sin resolución, lo que conllevaría una voluntad débil.

Quizás el hábito práctico más importante en esta relación educador-educando sea el hábito de prudencia. Un educador prudente dará pie a que sus educandos lo sean y siéndolo se perfeccionen, ya que se aprende a ser prudente siéndolo. El educador prudente se mostrará como tal en su toma de decisiones, haciendo ver a sus educandos

que “la prudencia es la madre de la ciencia práctica” y que antes de actuar hay que llevar a cabo una valoración de la situación con criterios rectos y verdaderos, un análisis de las consecuencias de esa acción y llevar a cabo la ejecución o no de esa acción dependiendo de la decisión que se haya tomado. Enseñar a ser prudentes conlleva enseñar a reflexionar adecuadamente antes de tomar cualquier decisión. Sin esta virtud, el imprudente tomará decisiones que serán superficiales o equivocadas, lo cual acarreará no muy buenas situaciones a lo largo de la vida.

El educador debe ser consciente que ante sí tiene un ser capaz de perfeccionarse y que esta capacidad le posibilita para poder siempre mejorar. Los hábitos proporcionan el medio para tal perfección pero si la educación no se desarrolla en un ambiente personificador, que respete la libertad de educando, las mejoras no llegan a producirse: *“Por ejemplo, intentar enseñar a pensar exige admitir que el alumno puede llegar a pensar por su cuenta (...) la meta de la enseñanza no es que el alumno “se entere de los conocimientos del profesor”, sino despertar sus energías, para que actualicen sus potencialidades”*⁵⁴⁹.

La educación consiste en conseguir que el educando, asistido por el educador, ponga en juego tanto la inteligencia como la voluntad, por lo que cobra importancia el hábito que posibilita la activación de ambas potencias: la sindéresis, en su doble vertiente de ver-yo y querer-yo. Una vez activadas la inteligencia y la voluntad, las demás potencias sensibles cumplen su función. Es por ello que Izaguirre y Moros proponen al hábito de sindéresis como modelo del educador⁵⁵⁰.

⁵⁴⁹ Polo, L.: *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 57.

⁵⁵⁰ Cfr., Izaguirre, J. M. y Moros, E. R.: “La tarea del educador: La sindéresis”, en: *Studia Poliana*, nº 9 (2007), pp. 121-127.

5.1.4 El educando en la educación: imaginación, memoria e interés

El educando también desarrolla hábitos, tanto de la inteligencia como de la voluntad, en su proceso educativo. Los mismos hábitos desarrollados por el educador son iniciados en el educando, más tarde, durante su proceso educativa estos actos se van convirtiendo también en hábitos que adquiere el educando y que le sirven, a modo de escalones, para proseguir ese proceso educativo o para aplicarlos en su vida diaria. Como en el caso del educador, también en el desarrollo de la facultad intelectual del educando se manifiesta el intelecto personal.

Muy importante, en el plano del educando, es también el desarrollo de la imaginación, la memoria y el sostenimiento del interés de este durante todo el proceso educativo. Sobre la imaginación ya hablamos al tratar de los sentidos cognoscitivos internos, es la facultad de formarnos imágenes o asociar imágenes aunque los objetos físicos no estén presentes. Se trata de una facultad que crece por encima de su soporte orgánico que es el cerebro, si crece o puede crecer es porque se perfecciona y por lo tanto la persona que más y mejor desarrolle su imaginación también más crecerá y se perfeccionará como persona. La imaginación es, por tanto, algo fundamental a desarrollar en el educando fomentando la capacidad imaginativa de este. Actualmente la imaginación no se tiene muy en cuenta en el proceso educativo, si bien es desarrollada en los primeros estadios de este proceso luego es cercenada en estadios más avanzados puesto que dicho proceso viene limitado por una serie de currícula cerrados y una serie de normativas evaluadoras que no permiten el desarrollo efectivo de esta facultad.

Si bien es cierto, como ya adelantábamos, que los actos intelectivos y los actos volitivos no son objeto de la imaginación por su inmaterialidad, sí que todos los hechos sensibles que nos rodean caen bajo su dominio. Si la educación versa sobre esos mismos hechos sensibles, entonces la imaginación, como facultad sensible, cobra importancia para esta puesto que, la reobjetivación propia de la imaginación, está a la base de la educación entendida como “*ēdūcĕre*”. El educando no necesita conocer todos los hechos sensibles, bastan unos cuantos objetos sensibles básicos para hacerle descubrir,

mediante la imaginación, otros tantos y completar así su conocimiento. Más tarde, la realidad le mostrará los que son verdaderos ya que los objetos propuestos por la imaginación han de ser refrendados en la realidad y no al modo representacionista sino teniendo en cuenta que el conocimiento es intencional. Si el objeto formado por la imaginación no tiene ese refrendo en la realidad estamos, entonces, en el terreno de la fantasía.

La imaginación actúa, por tanto, en el escalón sensible hacia el conocimiento. No se debe de confundir con el entendimiento, una se encuentra en el orden sensible y el otro en el plano intelectual⁵⁵¹. En la imaginación juegan un papel importante los objetos sensibles, pero las ideas, como ya vimos, pertenecen al entendimiento y este, como facultad intelectual, es el que ese encarga de asociarlas y combinarlas. Sin embargo, no deja de ser importante educativamente hablando. Polo advierte su importancia en varias de sus afirmaciones: “*Si no fuera por su imaginación el hombre no podría crear (...) De modo que, la educación de la afectividad desemboca inmediatamente en la fantasía*”⁵⁵², “*La imaginación es una facultad cognoscitiva*”⁵⁵³.

Hablando de la distinción hombre-animal evoca a la imaginación como uno de los puntos distintivos: “*Si bien el animal tiene imaginación, la diferencia con la imaginación humana es casi específica, pues radica en que la imaginación del hombre*

⁵⁵¹ Polo destaca la diferente forma de asociar del entendimiento y de la imaginación: “*las reglas formales lógicas permiten unas comparaciones generales, es decir, establecen relaciones en general. La imaginación, en cambio, no puede hacerlo, pues la imaginación establece asociaciones concretas*”. Polo, L.: *Ayudar a crecer*, p. 155. Si bien la forma de asociar es claramente distinta, parece que la asociación lógica necesita de un buen desarrollo de la imaginación.

⁵⁵² *Ibíd.*, p. 140.

⁵⁵³ *Ibíd.*, p. 142.

*es capaz de objetivar regularidades formales*⁵⁵⁴ y en la nota a pie de página que acompaña a esta idea afirma que *“sin este tipo de imaginación no cabe geometría”*⁵⁵⁵.

También importante para nuestro estudio es la caracterización de la imaginación como una facultad creciente, ya que si crece se perfecciona y si se perfecciona participa en la perfección de la persona: *“La fantasía humana es aquella facultad orgánica susceptible de incremento a diferencia de las otras”*⁵⁵⁶. Y de esta manera expresa su funcionamiento: *“La imaginación es una facultad orgánica que “retiene”. Los clásicos lo expresan diciendo que la especie, es decir, aquella noticia que llega al órgano, en las demás facultades sensibles se imprime; sin embargo, en la imaginación no se debe hablar de especie impresa, sino de especie retenida. De la retención de las especies derivan comparaciones, asociaciones o proposiciones. Esta es la primera definición de la imaginación que da santo Tomás de Aquino: la facultad proporcional”*⁵⁵⁷.

En este sentido se explica la capacidad asociativa, a la que antes hemos hecho referencia, de la imaginación, capacidad que no asocia ideas objetivas singulares sino que su objeto es la proporción, el esquema, del objeto percibido, no el objeto percibido en sí. Esta propiedad asociativa le viene dada, entonces, por el hecho de ser proporcional, por ello la imaginación puede ir más allá, extender la proporcionalidad captada a otros objetos esquemáticos pero sin aplicar reglas lógicas propias de la asociación de ideas. *“Lo propio de la imaginación es más bien establecer*

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 140-141.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 141. Ver nota 10.

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 141.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 143.

*comparaciones, contrastes, no es más que un desarrollo de su carácter proporcional*⁵⁵⁸.

Polo diferencia entre imaginación eidética⁵⁵⁹ e imaginación reproductiva⁵⁶⁰. Considera la imaginación eidética como la primera fase de la imaginación y la relaciona con los sueños. Es una imaginación que podríamos denominar infantil, una ensoñación, y que hay que superar. Se trata de una imaginación desordenada y no proporcional. No se trataría de una imaginación positiva para la educación puesto que, para Polo, un educando adolescente anclado en una imaginación eidética divagaría y *“La divagación es el mayor obstáculo para el estudio. El estudio exige disciplina, y lo primero que hay que disciplinar es la imaginación (...) Naturalmente hay que educar la imaginación y la mejor manera de hacerlo es ascender a los niveles superiores, a la imaginación proporcional”*.

Otro nivel superior de la imaginación es la imaginación reproductiva o auto-reproductiva, que Polo define como la referencia de la proporción a sí misma. Con esta imaginación se puede imaginar tanto el tiempo: sucesión temporal proporcional (isocronía), como el espacio: dilatación espacial proporcional (isotropía). También habla Polo de una imaginación simbólica, pero destaca, y nosotros pensamos de la misma manera, que educativamente hablando lo importante es el crecimiento de la imaginación, es decir, pasar a los niveles imaginativos superiores. Es necesario, por tanto, una educación de la imaginación que la desarrolle y la perfeccione.

Si la imaginación es perfeccionable, eso quiere decir que crece, si crece es que puede ser educada, y esa educación de la imaginación debe colaborar en el desarrollo

⁵⁵⁸ Cfr., *Ibíd.*, p. 145.

⁵⁵⁹ Cfr., *Ibíd.*, pp. 143-144.

⁵⁶⁰ Cfr., *Ibíd.*, pp. 146-148.

cognoscitivo y en la educación de la persona. Polo lo expresa así: “*La educación de la imaginación es muy importante en la educación del adolescente, porque si la imaginación no alcanza su nivel máximo, la inteligencia funcionará mal. La inteligencia depende de lo que se le dé para abstraer*”⁵⁶¹. Esta educación de la imaginación tiene unos plazos, si ese nivel no se consigue a la edad determinada difícilmente puede conseguirse más tarde. Los peligros que acechan a la imaginación son la deformación de la imaginación y el cercenamiento de su educación. Los educandos deben ser los protagonistas de esa educación de la imaginación y los educadores deben proveerles de los materiales necesarios para llevarla a cabo.

La memoria es otro de los factores importantes a desarrollar por el educando. Tenemos que diferenciar, como potencias o facultades distintas, entre memoria sensible y memoria intelectual. En cuanto a la memoria sensible, ya vimos que se trataba de un sentido interno cognoscitivamente superior a la imaginación. En cierto sentido implica a la imaginación, aunque sus actos son distintos, como escalón inferior, puesto que la memoria imagina un objeto que se conoce pero a la vez se reconoce como conocido por los sentidos. Es por ello que tiene una implicación de pasado, es una vuelta atrás para reproducir/imaginar mentalmente un objeto conocido sabiendo que ya se había conocido antes. El acto propio de la memoria es lo que denominamos recordar. Este tipo de memoria es guarda la información procedente de los sentidos, información que posteriormente va a ser utilizada por la memoria intelectual u operativa. El desarrollo de este tipo de memoria no conlleva un crecimiento personal puesto que se trata de una facultad natural que no crece sino que se tiene o no se tiene en perfectas condiciones por problemas fisiológicos en alguno de los sentidos que la integran.

La memoria intelectual ya no depende tanto de la representación de lo conocido por la imaginación, sino que su objeto es recordar conocimientos y pensamientos adquiridos por la razón o recordar acciones queridas por la voluntad. Esta memoria

⁵⁶¹ *Ibíd.*, p. 149.

comienza a desarrollarse en la infancia, cuando la persona comienza a formar ideas provenientes del estudio y del análisis. Es muy importante en el desarrollo personal puesto que es el fundamento, si es sana y bien educada, del cambio de ideas o pensamiento. Una memoria intelectual abierta a nuevas ideas, recibidas a través de la educación o por otros medios, que modifiquen o complementen las ya adquiridas hace crecer a la persona, sin embargo, una memoria intelectual cristalizada se queda anclada en viejas ideas y el crecimiento personal no se lleva a cabo. Una persona que no es capaz de modificar sus ideas o pensamientos no crece como persona.

En la actualidad la memoria no es prioritaria en los sistemas educativos, lo cual nos parece un error. Se tiende más al aprendizaje significativo, el cual es adquirido por la experiencia. Sin embargo, se olvida que la educación y desarrollo de la memoria es el paso previo a esa experimentación. Si queremos ejecutar actividades necesitamos de la memoria como habilidad para retener, almacenar, registrar, ordenar y posteriormente recordar, todas las informaciones que recibimos en ese momento o que ya tenemos adquiridas. No se puede colgar un cuadro si antes no recordamos los pasos dados o para qué sirven los instrumentos que necesitamos. Sin una memoria educada y desarrollada sería difícil realizar cualquier operación.

Como se trata de una habilidad, la memoria es objeto de perfeccionamiento pero este no se lleva a cabo mediante un hábito, lo cual no significa que no necesite de habitualidades fisiológica o neurológicas, es decir, no se perfecciona sólo con una serie de repeticiones⁵⁶². Lo que sí parece claro es que ejercitar la memoria repercute en un mejor y más rápido uso de ella y, al contrario, su no uso hace que se pierda destreza en el razonamiento y en la acción. Los hábitos asociados al desarrollo de la memoria hacen de esta una colaboradora necesaria en el crecimiento personal. Los educadores debemos hacer que los educandos ejerciten estos hábitos relacionados con la memorización puesto que, junto a la memoria, participan del crecimiento y desarrollo de la persona.

⁵⁶² Cfr., Pardo Martínez, J: “Memoria”, en: *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1991.

Para finalizar, otro de los aspectos que queremos destacar como uno de los elementos de la educación que creemos necesarios para el crecimiento personal es el interés. Con el interés y su correlato lo interesante, la libertad trascendental se manifiesta, en tanto que la persona ha de disponer de uno u otro medio según su interés y según lo considere o no interesante.

Para comprender el interés podríamos decir que se trata de un estado de necesidad o carencia que crea un desequilibrio en el sujeto. Este estado conlleva una inquietud que produce una actividad de búsqueda, que se convierte posteriormente en iniciativas hacia el bien o incentivo cuyo logro provoca la reducción de la necesidad y, por tanto, el reequilibrio. No es difícil encontrar tertulias sobre educación donde uno de los temas recurrentes es el interés o la falta de este. Desde nuestro punto de vista, la educación se verá potenciada si el educando muestra interés por esta, lo cual le llevará a desarrollar todo su potencial. Si, por el contrario, el educando no muestra interés por la educación, el proceso mayéutico que proponemos se verá entorpecido por esta falta de interés, quedando el proceso en stand-by.

Si tenemos en cuenta el proceso cognoscitivo del educando, la persona tiene la capacidad de presenciar el futuro, por lo que puede prevenir lo que puede sucederle en ese futuro. Este diagnóstico genera una discontinuidad entre lo que se vive en la realidad y lo que se prevé para el futuro, lo cual, motiva o despierta el interés de la persona para poder corregir o perfeccionar dicho futuro. La pedagogía actual denomina motivaciones intrínsecas a este interés de la persona por reequilibrar dicha discontinuidad presente-futuro.

Polo habla también del interés en algunas páginas de *Ayudar a crecer* y en su *Teoría del Conocimiento*, Vol. II⁵⁶³. El interés es algo que diferencia al ser humano del

⁵⁶³ Cfr., Polo, L.: *Ayudar a crecer*, pp. 164-169; Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Vol. II, pp. 41-55.

animal, puesto que son diferentes en el uso de la imaginación. Para el animal el interés está ligado a la utilidad, no imagina nada que no tenga una utilidad para él. El conocimiento animal, por tanto, se lleva a cabo en orden a la utilidad, por lo que podríamos decir que un animal no tiene interés. Sin embargo, en el hombre, aparte de un interés por lo práctico también existe un interés por el conocimiento. La persona humana se encuentra incardinada en un plexo de relaciones. La persona es el “estar-entre” (interesse) el plexo de relaciones, no como parte del plexo pero si como fundante del plexo. En este sentido se afirma que el plexo es algo que interesa a la persona, y lo que conforma el plexo interesa en tanto en cuanto forma parte del plexo.

El interés por un plexo de relaciones es lo que lleva al hombre a habitar y también a hacer, a producir y a usar. El interés, por tanto, es el hilo conductor que unifica y conecta el plexo: todas las cosas están en el plexo o se hacen por algo.

Qué sucede en la educación, pues creemos que si en la educación no hay interés por parte del educando podríamos decir que de alguna manera se ha roto el plexo, es decir, se produce una desconexión con esa red de relaciones. Si el interés es un indicio de la persona y la educación necesita del interés por el plexo, como modo cibernético de adquirir y usar conocimientos, una educación sin interés por parte del educando aquietta el desarrollo como persona. Hay, por tanto, que fomentar el interés y en este sentido desarrollar el hábito del interés en tanto en cuanto se “tiene” interés⁵⁶⁴.

Como Polo afirma, el interés tiene una estructura dual: *“El interés se describe desde el punto de vista subjetivo, digámoslo así, como “interesarse por”, y desde el punto de vista objetivo como “lo muy interesante” (...) El interés surge con la*

⁵⁶⁴ Es posible que no exista un hábito del interés, pero Polo relaciona ambos términos: *“Habitar viene de hábito y hábito tiene que ver con haber, que significa tener, poseer: los haberes, las tenencias. Habitar es tener en propio y, al tener en propio, apropiarse a su vez las cosas unas a otras, adecuarlas entre sí. El habitar es ajeno al caos, a la pura yuxtaposición; el que habita tiene, y el que tiene retiene: conecta”*. Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Vol. II, p. 46.

*presencia de aquellos dos elementos: el interés, y que haya algo interesante*⁵⁶⁵. Los ingredientes, por tanto, del interés son: por un lado el interés en sentido estricto, que es propio de la persona, y por otro lado aquello que despierta ese interés, es decir, lo interesante.

La duda que nos asalta ahora es, en el plano educativo, si lo que se ha perdido o cambiado es el interés o si, por el contrario, lo que se ha perdido es lo interesante, es decir, la capacidad de que las cosas nos despierten el interés. Lo que si podemos constatar en cualquiera de las aulas de nuestro sistema educativo, sobre todo en cursos superiores, es que la pérdida del interés es mayoritaria. Para Polo, la pérdida del interés es un grave problema pues conlleva el aburrimiento y el tedio, y lo que es peor la angustia. Su propuesta para superar este grave problema que afecta a los educandos, la cual nos parece acertada, es trabajar, tanto en el ámbito familiar como en el educativo, por establecer unas relaciones (padres-hijos, educador-educando) de igualdad y de amistad. Estas relaciones activarían el interés del niño/a, puesto que como Polo afirma *“cuando hay amistad no hay aburrimiento”*⁵⁶⁶.

Otro aspecto sería educar en la verdad, que es uno de los principios fundamentales de la educación pero que, con los reduccionismos y los relativismos, se está viendo oscurecido. Lo verdadero es capaz de despertar interés, sin embargo, deberíamos de cuestionarnos el interés que puede despertar algo que es relativo. El relativismo siempre ha sido enemigo de la verdad y esta es uno de los pilares fundamentales de la educación.

La angustia es quizás el peor de los frutos de la falta de interés, pero en este caso no se trata de una omisión de la persona sino de una falta de lo interesante. Puede darse el caso de una persona interesada pero que no encuentre nada interesante; para Polo, que

⁵⁶⁵ Polo, L.: *Ayudar a crecer*, p. 167.

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, p. 168.

también lo llama terror⁵⁶⁷, esto supondría la angustia y la sensación de haber sido expulsado del plexo. “*La angustia es la sensación de encontrarse ante la nada, y esto es precisamente encontrarse ante lo que no tiene interés*”⁵⁶⁸. En este sentido, el educador tiene que abrir el ámbito de interés del educando, interesándose él mismo por las cosas puesto que solo aquello que consideramos interesante podemos hacerlo interesante para los demás.

La problemática educativa actual nos lleva a pensar que el área de interés se ha visto reducida a lo práctico. Si los conocimientos que adquirimos sirven para algo aparecen ante nosotros como interesantes, pero si esos conocimientos no tienen una utilidad práctica e, nos atreveríamos a decir, inmediata el interés por ellos se pierde. Lo interesante se ha reducido, el conocer por conocer no interesa y en su contra el conocer para hacer es lo interesante. Desde este punto de vista el educador debe de plantearse suscitar en sus educando el interés puesto que sin interés no hay aprendizaje, sin aprendizaje no hay educación y sin educación la facultad intelectual de la persona no se perfecciona y la persona no llega a ser todo lo persona que debiera. A la misma vez, debe ser capaz de mantener ese interés para conseguir los objetivos educativos perseguidos. En la actualidad el interés debe de convertirse en el punto de partida educativo, es el paso principal para el posterior desarrollo de todo el proceso educativo y de los hábitos que lleva aparejado y, como venimos afirmando, por lo tanto, un aspecto necesario para el crecimiento personal.

No olvidamos la parte autoenergética del educando, pues es él el que debe mostrar interés ya que el educador, como agente externo, tiene una función mayéutica. El educador debe despertar el interés y mantenerlo, como decíamos. Por lo tanto, no tanto debe de mostrarse como interesante el fin sino que lo que debe de aparecer como

⁵⁶⁷ Cfr., Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Vol. II, p. 47.

⁵⁶⁸ Polo, L.: *Ayudar a crecer*, p. 168.

interesante es el proceso mismo para llegar al fin u objetivo. Además, debe de tenerse en cuenta que el interés, por lo que aparece como interesante, es diferente para cada uno de los educandos, luego lo que vale como elemento motivador para unos no sirve para otros, o lo que en un momento dado es un elemento motivador en otro momento no aparece como tal. El despertar del interés debe, por tanto, de ir acompañado de una individualización de ese proceso, la socialización de dicho proceso es una formula, pedagógicamente hablando, fracasada.

Lo pedagógicamente difícil y, quizás, una modificación necesaria en el sistema educativo entendiendo este como el medio para ayudar a crecer, como estamos advirtiendo en estas páginas, es unificar los intereses de los educandos con el proceso educativo y con sus objetivos. Más que creer, como algo ya dado, interesante el proceso educativo, hacer interesante dicho proceso en conformidad con lo interesante para los educandos. Para ello, creemos necesario convertir el aula en un lugar donde las vivencias educativas sean motivadoras y se conviertan efectivamente en una ayuda al crecimiento personal. Si esas vivencias son intensas y participativas el resultado no es lo importante sino más bien el proceso en sí, puesto que, lo que verdaderamente permanece es el proceso que nos ayuda y motiva a posteriores aprendizajes. Esta idea concuerda con nuestra idea de educación como un sacar fuera o como ayudar a crecer, donde el educador es una acompañante o guía en el proceso.

El interés es, por tanto, uno de los factores importantes en la educación. Sin interés, nos atrevemos a decir, no hay educación, y sin educación no hay crecimiento personal. La angustia y el tedio provocado por la falta de interés, sobre todo en el proceso educativo, conlleva un detenimiento en el crecimiento personal.

Concluyendo: la educación no hace sino proporcionar a la persona una perfección extra, es decir, una serie de hábitos operativos, los cuales no poseemos de manera innata. Los hábitos perfeccionan a la persona, vienen a, de algún modo, completar al ser personal, que, aunque ya es, todavía no es totalmente perfecto. Podemos decir que la educación a través de los hábitos operativos que genera en la persona perfecciona a la persona, y, a la misma vez, los hábitos cobran un especial valor

como medida del crecimiento personal. A mayor adquisición de hábitos, por la educación, mayor perfeccionamiento del ser personal.

Los hábitos, por tanto, disponen a las potencias activas del hombre para una más perfecta realización de su acto propio, que, en este caso, se trata del acto de ser personal. El fin principal y específico de la educación es, desde este punto de vista, el perfeccionamiento de las potencias humanas que operativamente tienen como fin, a su vez, la actualización del acto de ser personal. En definitiva, el hombre posee esencialmente las potencias para su perfección, lo que viene a hacer la educación es perfeccionar dichas potencias. Esto viene a apoyar la necesaria perfección del ser personal, puesto que, aunque ya se encuentre en acto, ya es, la persona puede ser más persona. Las potencias perfeccionadas, por sí solas, no hacen ser más a la persona puesto que, como afirma Tomás de Aquino: *“bueno o malo es llamado alguien no según la potencia, sino según el acto, (...), no por ser capaz de obrar bien, sino porque obra bien; y de que el hombre sea perfecto según el entendimiento, lo que resulta es que es capaz de obrar bien, no que efectivamente lo haga”*⁵⁶⁹. Luego, tiene que existir un nexo entre el acto de ser personal y la esencia humana que haga que el perfeccionamiento de esta repercuta en la actualización del ser. Este nexo son los hábitos.

Inteligencia y voluntad, como facultades esenciales humanas, entran en juego en la perfección de la persona. Como vimos al tratarlas en los capítulos anteriores, ambas son “activadas”, aunque de distinto modo, mediando los hábitos innatos: el intelecto, el hábito de los primeros principios y el hábito de sindéresis. Tales hábitos innatos no son fruto de un esfuerzo o de la educación, sino que pertenecen a la dotación natural del ser humano y actúan como principios necesarios para el saber tanto teórico como práctico. Tomás de Aquino lo refleja así en uno de sus textos: *“en la naturaleza humana (...) es*

⁵⁶⁹ *“bonus vel malus dicitur aliquis nom secundum potentiam, sed secundum actum, (...), id est, non ex hoc quod est potens bene operari, sed ex hoc quod bene operatur: ex hoc autem quod homo est perfectus secundum intellectum fit homo potens bene operari, non autem bene operatur”*. Tomás de Aquino: *Ethicorum*, III, lect. 6.

*preciso que exista, lo mismo en lo especulativo que en lo práctico, un conocimiento de la verdad que no haya sido buscado, y justamente este conocimiento tiene que ser el principio de todo el conocimiento siguiente, tanto especulativo como práctico, ya que los principios han de ser más estables y firmes. (...). Y es también necesario que tal conocimiento sea habitual, para que se le pueda usar de un modo expeditivo siempre que haga falta*⁵⁷⁰. No se trata, por tanto, de simples actos ni tampoco de la misma potencia que se actualiza, potencia y hábitos innatos especulativos y prácticos son distintos, sino de unos hábitos recibidos por dichas potencias.

Una vez “activadas”, las facultades o potencias humanas, por estos hábitos innatos, tienden a su perfección como potencias, para lo cual utilizan una serie de hábitos adquiridos, por la inteligencia y la voluntad, que deben ser, a su vez, despertados y perfeccionados por la educación. El ser humano necesita, pues, de los hábitos innatos antes de formar su entendimiento y para formarlo, más tarde necesitará de los hábitos adquiridos para perfeccionar dicho entendimiento. Una buena educación intelectual y una buena educación de la voluntad, confluyen en una perfección del acto de ser personal haciendo que la persona sea más persona. Como la perfección de dichas facultades es ilimitada, pues siempre se puede conocer más y querer más, la educación también manifiesta esencialmente el crecimiento irrestricto expresando el carácter de además de la persona.

Por lo tanto, *“La idea central es que la educación, aunque sea una actividad práctica, pone en relación a dos personas de forma tan singular que, sin tener suficientemente en cuenta su respectiva condición personal, no puede ofrecer los resultados deseados. La educación es una forma de coexistencia de cada persona que*

⁵⁷⁰ *“unde et in natura humana (...) oportet esse cognitionem veritas sine inquisitione, et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. (...). Oportet etiam hanc cognitionem habitualement esse, ut in promptu existat uti cum fuerit necesse”*. Tomás de Aquino: *De Veritatem*, q. 16, a. 1.

resulta decisiva en el discurrir temporal de los seres humanos y de la sociedad, y que esa coexistencia tiene mayor semejanza con el amor propiamente dicho que con el uso de instrumentos o el manejo de cualquier tipo de máquinas. El encuentro de dos personas sólo puede darse a través de la coexistencia libre, intelectual y amorosa. Obviamente hay muchos encuentros, pero el educativo consiste en un servicio imprescindible para el que lo recibe y personalizador para el que lo efectúa”⁵⁷¹.

En definitiva, el ser humano nace inacabado y el proceso educativo debe procurar suplir en parte esa carencia, su función debe ser la de perfeccionarlo y optimizarlo para que consiga ser más persona. La esencia humana educada contribuye a la perfección del ser personal, por ello *“los hábitos son muy importantes en la labor educativa”⁵⁷².*

5.2 LA CULTURA COMO CRECIMIENTO DEL SER PERSONAL

El interés, en el plano educativo, nos ha introducido en los plexos mediales con los que el hombre se encuentra en la realidad, esos mismos plexos mediales tiene un papel fundamental en la consideración de la cultura así: *“El ámbito del interés se refiere a la vida práctica del hombre, y al conjunto de lo interesante podemos llamarlo cultura o mundo”⁵⁷³.* Veamos pues cómo esta manifestación esencial de la persona anuncia su ser personal teniendo en cuenta su crecimiento a través de ella.

Antes de centrarnos en el papel que la cultura puede tener en el crecimiento personal, al igual que hicimos con la educación, creemos necesario definir con precisión

⁵⁷¹ Izaguirre, J. M. y Moros, E.: “La tarea del educador: La sindéresis”, p. 120.

⁵⁷² Polo, L.: *Ayudar a crecer*, p. 166.

⁵⁷³ Murillo, J. I.: “La teoría de la cultura en Leonardo Polo”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), p. 854.

este concepto tan utilizado por las corrientes actuales de pensamiento⁵⁷⁴. Lo primero con que nos encontramos es la dificultad de definir, como decíamos, con precisión dicho término, pues nos encontramos en la Teoría de la cultura con posiciones diversas, ya sean englobantes o particularizantes sobre el sentido del concepto.

5.2.1 El concepto de cultura: algunas consideraciones desde la Antropología Social y Cultural.

Para aclarar lo más posible el concepto nos referiremos en primer lugar a su posible origen etimológico. Así, nos encontramos con que los griegos no tenían una única palabra que designase lo que en la actualidad entendemos por cultura. Los más cercanos en sentido podrían ser los conceptos de “techne” y “nomos” en cuanto son considerados como conceptos que describen cierto tipo de actividad humana y, a la vez, se asocian al carácter civilizador típico de los griegos. La “techne” y el “nomos” aparecen, en contraposición con la “physis”, como los elementos que contribuyen a superar las incapacidades biológicas, por un lado, y a establecer las relaciones sociales, por otro.

El concepto actual de cultura ha variado, por tanto, su significado a lo largo de la historia. Parece provenir del verbo latino “colere”, el cual tiene un amplio abanico de significados: habitar, cultivar, proteger, honrar. Estas acepciones abarcan un triple sentido: físico, como cultivo de la tierra, ético, como formarse según el ideal de la humanitas clásica, y religioso, como dar culto a Dios. Para los clásicos, por tanto, el concepto de cultura tenía un significado derivado de “cultivo” y “cuidado”; así, por ejemplo, Catón, en su manual *De Agri Cultura*, lo utilizaba para hablar del cuidado del campo, con el sentido de labranza, de donde procede el concepto agri-cultura o cultivar. Partiendo de esta referencia, Cicerón, en su obra *Disputas Tusculanas*, va a realizar una comparación entre este sentido y el cultivo o cuidado del alma (“cultura animi”),

⁵⁷⁴ Cfr., Amilburu, M. G.: *Cultura*, en: <http://www.philosophica.info>

introduciendo en el concepto de cultura un sentido cercano al que tiene en la actualidad y relacionándolo con la razón humana.

En definitiva, el verbo latino “colere”, abarcaría significativamente los tres aspectos a través de los cuales se realiza la acción humana: la razón técnica, la razón práctica y la razón teórica, estableciendo respectivamente las tres modalidades de acción del ser humano: hacer, obrar y saber⁵⁷⁵.

Este sentido de cultura, como cultivo, va a imperar hasta los s. XVIII-XIX, donde, por el impulso de la aparición de las ciencias sociales, el concepto va a volver a cambiar su significado o se le va a asignar un nuevo sentido inspirado en la idea de Cicerón. Así, ilustrados como Rousseau e idealistas como Fichte utilizaron el concepto de cultura como educación o formación del individuo, es decir, con un sentido subjetivo. Sin embargo, las ciencias sociales, sobre todo con el nacimiento de la antropología social, provocaron la aparición paulatina de un sentido objetivo del concepto cultura entendiéndola como civilización o como el entramado de dimensiones (costumbres, creencias, tradiciones, lengua, etc.) que caracterizan a un grupo o comunidad (“Kultur”).

En 1871 E. B. Tylor, en su libro *Cultura Primitiva*, va a realizar la primera de las definiciones holísticas y en clave social del concepto de cultura: “*La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad*”.

Otro autor, F. Boas, en *La mente del hombre primitivo*, da una definición de la cultura haciendo hincapié en describirla empíricamente: “*Puede definirse la cultura*

⁵⁷⁵ Choza, J.: *Antropologías Positivas y Antropología Filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985, p. 203.

como la totalidad de las reacciones mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos". En *Raza, Lenguaje y Cultura* afirmará: *"La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en el que vive, y los productos de las actividades humanas que se ven determinadas por dichas costumbres"*.

Discípulos de F. Boas serán los encargados de ir configurando las diferentes corrientes acerca de la cultura, las cuales tendrán validez y representación en las corrientes antropológicas y etnográficas posteriores. Así R. Benedict propone una visión de la cultura como simple elección entre diferentes posibilidades, por su parte C. Kluckhohn distingue entre una dimensión evidente de la cultura donde entrarían el comportamiento y las costumbres y una dimensión oculta, una serie de entramados ocultos que dirigen, en el fondo, la cultura y que es necesario comprender: la cultura *"es la dimensión abstracta de las tendencias hacia la uniformidad en las palabras, las acciones y los artefactos de un grupo humano"*, tal y como se recoge en su obra *El espejo del hombre*.

A. Kroeber, sin embargo, se aleja de estos sentidos individualista y psíquico de la cultura para proponer un sentido de cultura donde esta aparece como un constructo autónomo e independiente de la voluntad de los individuos, definiéndola, en su libro *Superorganic*, como: *"formas de comportamiento, explícitas o implícitas, adquiridas y transmitidas mediante símbolos, que constituyen el patrimonio singularizado de los grupos humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales y especialmente los valores vinculadas a ellas; los sistemas de cultura pueden ser considerados, por una parte, como productos de la acción, y por otra, como elementos condicionantes de la acción futura"*. Los individuos reciben la cultura ya finiquitada por herencia y su capacidad de intervención es limitada. En este sentido la cultura supera al individuo: *"Todo lo social sólo puede tener existencia gracias a la mente. Por supuesto la civilización no es en sí misma una acción mental; la*

*transportan los hombres, sin que esté en ellos. Pero su relación con la mente, su absoluto enraizamiento en la facultad humana es obvia*⁵⁷⁶.

B. Malinowski, por su lado, interpreta la cultura como la consecuencia de satisfacer, el hombre, por un lado sus necesidades naturales fundamentales (alimentación, reproducción, vivienda, etc.) y, por otro, como expresión de las diferentes funciones sociales que se expresan en las diferentes instituciones. Así, por tanto, en su libro póstumo *Teoría científica de la cultura* la define en estos términos: “*La cultura consta de la masa de bienes e instrumentos, así como de las costumbres y hábitos corporales o mentales que funcionan directa o indirectamente para satisfacer las necesidades humanas. La cultura es una unidad bien organizada que se divide en dos aspectos fundamentales: una masa de artefactos y un sistema de costumbres*”. El funcionalismo de Malinowski entiende, por tanto, la cultura como un constructo humano que, a la postre, se convierte en algo tan necesario como las propias necesidades que lo crearon. Así, la cultura está inevitablemente unida a las necesidades humanas, a la organización que su satisfacción produce y a las instituciones que se crean para tal fin⁵⁷⁷.

Otra corriente antropológica influida por el sociologismo va a ser el Estructuralismo de C. Lévi-Strauss, el cual se interesa más por el sentido lingüístico-semiológico, centrandó su concepción de la cultura en el simbolismo de la vida social y en descubrir, en esos símbolos, la estructura social que se manifiesta. En un sentido muy parecido el antropólogo W. Goodenough busca las reglas, al modo de la gramática, que permiten analizar los aspectos sociológicos de una cultura.

⁵⁷⁶ Kroeber, A. L. y Kluckhohn, K.: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintages Books, Nueva York, 1952, p. 119.

⁵⁷⁷ Cfr., Malinowski, B.: *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1988.

Esto conllevará la diferenciación entre, por un lado, la función de la antropología social, que será la de mera captación y recopilación de esas reglas presentes en el subconsciente colectivo, es decir, reducida a una función analítica y hermenéutica, y, por otro lado, la cultura que se convierte en un sistema compartido de símbolos y significados⁵⁷⁸. Representante de esta segunda visión es el antropólogo Clifford Geertz, el cual trata de aunar etnografía y filosofía en una visión simbólica de la cultura que se conceptualiza en la llamada Antropología Simbólica. Geertz utilizó la semiótica para definir la cultura: “*Entendida como sistemas de interacción de signos interpretables (o símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa*”⁵⁷⁹. Para Geertz, por lo tanto, la cultura es acción significativa de dominio público, es decir, la forma como un grupo humano dispone de las cosas.

5.2.2 La Filosofía de la Cultura.

Si todo lo anterior puede, más bien, circunscribirse al ámbito de las Ciencias Sociales y en concreto de la Antropología Social y la Etnografía, también desde el ámbito de la Filosofía se ha tratado el tema de la cultura apostando por llevar a cabo una aproximación filosófica a este hecho humano⁵⁸⁰. Para ello nos vamos a centrar en el periodo de la Ilustración puesto que va a ser en este periodo cuando más van a coincidir temporalmente ambas disciplinas y cuando se sientan las bases de la Filosofía de la

⁵⁷⁸ Cfr., Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, *La interpretación de las culturas*, p. 27.

⁵⁸⁰ Para el estudio sobre la visión de la cultura en filósofos como Kant y Hegel, Cfr., Ramirez, M. T.: “Ilustración y cultura. Kant y Hegel: dos modelos del concepto cultura en la filosofía moderna”, en: *La lámpara de Diógenes*, Revista semestral de Filosofía, nº 15 (2007), pp. 168-178.

Cultura como disciplina. También, podríamos argumentar que Ilustración y cultura son casi sinónimos, ya que el proyecto emancipador de la primera partía de la consecución de una mayoría de edad mediante el conocimiento y las artes, y de una concepción del hombre como el resultado de la historia y de la cultura.

Kant va a ser uno de los autores que introducirá el concepto de cultura en su reflexión filosófica. Parte de la consideración fáctica del hombre, es decir, el ser humano es empírico, es natural y está afectado al igual que todo lo físico por el tiempo y el espacio. Pero también, en cierto modo, es metafísico y esto conlleva que se produzca en él una serie de dualidades como, por ejemplo, entre su conciencia y su ser, entre su querer y su poder o entre su conocimiento y la realidad⁵⁸¹. Las facultades humanas plantean precisamente esta diferenciación y precisamente la cultura se caracteriza por estar formada por diferentes planos: moral, arte, conocimiento, filosofía, religión, política, etc. Por tanto, la cultura vendría a ser un sistema a priori y subjetivo que estaría formado por los intereses autónomos de la praxis humana, es decir, la proyección de los fines humanos entre los que se encuentra la libertad. Sin libertad no podrían existir ni la razón teórica ni la práctica y sin estas la cultura tampoco existiría. Para Kant, por tanto, la cultura es eminentemente práctica, contribuyendo, por un lado, a la libertad humana y, por otro, a la proyección y a la realización de la voluntad humana: “Lograr que un ser racional sea apto para sus fines se llama cultura”⁵⁸². Podríamos decir que Kant tiene un concepto formal de la cultura como elemento fundamental de la emancipación y del perfeccionamiento humano.

Hegel, sin embargo, va a optar por una conceptualización sustantiva y subjetivista de la cultura, entendiéndola como una condición de la vida real, de la historia y de la sociedad. El autor utiliza el concepto “Bildung” para referirse a lo que

⁵⁸¹ Cfr., Kant, I.: *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1978; Kant, I.: *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990.

⁵⁸² Kant, I.: *Crítica del juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 276-277.

entiende por cultura: la formación intelectual, moral y estética del hombre. Las instituciones culturales son las encargadas de llevar a cabo una acción psicológica y espiritual tanto sobre el hombre como sobre el grupo humano.

Para Victor Hell, Hegel presenta, ya en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu*, la importancia de su visión de la cultura como Bildung y expresa que se trata de “la condición misma de un cambio en el orden del pensamiento que debe tener por efecto acercar la filosofía a la forma de ciencia y hacer de ella un “saber efectivo en lo real””⁵⁸³. La cultura, por lo tanto, para Hegel es dinámica, puesto que no solo se trata de modificar la naturaleza para convertirla en objeto de satisfacción de necesidades, sino que ella misma es objeto de conocimiento en constante movimiento.

La evolución de la cultura, de la sociedad y de la historia, es, precisamente, llevada a cabo por la actividad del espíritu humano. Así, Hegel la define como: “aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la cultura”⁵⁸⁴, es una especie de extrañamiento o enajenación del ser natural que se convierte en o refleja la esencia del hombre. Para Hegel, el hombre, a través de la cultura, supera su ser natural y despliega su potencial esencial para desarrollarse subjetivamente.

Otro autor destacado por su planteamiento filosófico de la cultura es el neokantiano E. Cassirer. Cassirer parte de Kant para afrontar un estudio filosófico de la cultura que le sirva para definir al hombre. Para Cassirer, el hombre crea un universo simbólico donde perfeccionar su existencia y esto para él es la cultura. Dentro de esta, los diferentes aspectos en los que se divide no son sino modos de expresión simbólica

⁵⁸³ Hell, V.: *La idea de cultura*, FCE, México, 1986, p. 84.

⁵⁸⁴ Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 290.

que corresponden a las diferentes formas de realizarse el ser humano. El hombre es, en esencia, uno, pero existen una pluralidad de manifestaciones de lo humano⁵⁸⁵.

Por tanto, la cultura es el mundo propiamente humano y no tanto el mundo físico. Ambos son compartidos por el hombre, a través de los símbolos es como el ser humano puede conocer el mundo físico, pero, complementariamente, para habitar y desarrollar su existencia crea y prefiere el universo cultural. No se trata de una superposición de dos mundos diferentes, ni de la yuxtaposición de la estructura cultural al mundo físico, sino que el ser humano crea el universo cultural, que a su vez asume al físico transformándolo simbólicamente y dotándolo de un nuevo sentido.

Es por ello que el hombre es, aparte de racional, un animal simbólico⁵⁸⁶. El mito, el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia son el caldo de cultivo de la existencia humana que, conforme van evolucionando, van consolidándose y van colaborando con la perfección de esa existencia humana⁵⁸⁷. Cassirer definirá la cultura como: “*sistema de las actividades humanas*” o, en otro texto, como “*sistema funcional de las creaciones del espíritu*”. Dota, por tanto, a la cultura de un carácter sistémico conformado por un conjunto de relaciones o conjunto de formas simbólicas o formas de entender el mundo, cuya función no es otra que objetivar en el mundo físico todas nuestras experiencias y emociones humanas⁵⁸⁸. El hombre no crea la realidad sino que se encuentra con esa realidad ya dada, y las actividades humanas, en sus distintas dimensiones, no hacen sino hacer inteligible esa realidad ya creada.

⁵⁸⁵ Cfr., Cassirer, E.: *Filosofía de las Formas Simbólicas*, Vol. I, FCE, México, 1972, p. 60.

⁵⁸⁶ Cassirer, E.: *Antropología filosófica*, FCE, México, 1968, p. 27.

⁵⁸⁷ Cfr., *Ibíd.*, pp. 57-64; Cassirer, E.: *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE, México, 1975, p. 90.

⁵⁸⁸ Cfr., Cassirer, E.: *Symbol, Myth and Culture*, Yale University, New Haven, 1979, pp. 65; 166; 195.

En España, J. Choza también ha contribuido a una reflexión filosófica de la cultura. Para él la cultura es todo aquello que el hombre ha realizado con el uso de su libertad y, por lo tanto, la distingue de todo aquello en lo que el hombre no ha mediado. El concepto de cultura adquiere, entonces, una dimensión genérica, pues sirve para denominar a todos los aspectos o dimensiones que la conforman y, a la vez, conoce una delimitación, pues se circunscribe solo a lo que es fruto de la acción libre del ser humano⁵⁸⁹.

5.2.3 La Filosofía de la Cultura en el pensamiento de Polo⁵⁹⁰

Polo también ha llevado a cabo una reflexión sobre la cultura que se encuentra difuminada entre sus escritos. No encontramos en él una filosofía de la cultura sistemática, pero sí que podemos encontrar algunas nociones o reflexiones acerca de ella en su pensamiento. Partimos de la definición que Polo da del concepto cultura o, al menos, de lo que para él significa hablando sobre el lenguaje: es *continuatio naturae*⁵⁹¹. Tal concepto de cultura, en Polo, es inseparable de las tesis que mantiene tanto en su Teoría del Conocimiento como en su Antropología Trascendental.

Esta *continuatio naturae* pone de manifiesto que en el hombre existe algo más que su propia naturaleza, es decir, que la trasciende. Ese algo más que continúa, desarrolla o perfecciona su naturaleza, no es algo que se encuentre en su configuración

⁵⁸⁹ Cfr., Choza, J.: *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1987.

⁵⁹⁰ Para este apartado nos hemos guiado en parte por: Murillo, J. I.: “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 851-867.

⁵⁹¹ Cfr., Polo, L.: *Quién es el hombre*, pp. 154-183. Así dice: “*El hombre es un animal simbólico y esto radica en el lenguaje como continuatio naturae. Esta es la índole de la cultura*”, p. 167; “*La cultura, como continuación de la naturaleza, también tiene reglas*”, p. 170; y: “*Si el lenguaje no fuera convencional, no cabría continuar la naturaleza humana, o el hombre sería un ser natural sin cultura*”, p. 172.

biológica, no alejada en exceso de la de los animales, sino que precisamente es lo que lo constituye como ser humano. La diferencia entre el hombre y los animales es esencial, y tal diferencia se ve reflejada en multitud de manifestaciones específicamente humanas tales como el lenguaje, la conducta, los instrumentos, las instituciones, etc. Claro está, todas estas manifestaciones serían imposibles sin la primera y más importante característica humana, ya destacada por Aristóteles, el ser humano es racional y como tal una de sus más importantes actividades es pensar.

Los hábitos sirven de puente, en este caso, para enlazar el pensamiento humano con la acción puesto que el pensamiento humano, como hemos reflejado en el apartado referido a la teoría del conocimiento poliana, supone una detención en el objeto pensado, pero habitualmente seguimos pensando y no nos quedamos ensimismados. La facultad cognoscitiva no necesita de varios actos, como le sucede a la voluntad, sino que el hábito intelectual aparece con un solo acto, lo que posibilita el perfeccionamiento de la facultad y, con ello, el proseguir del conocimiento. De no ser así, la detención en el primer objeto de conocimiento supondría para el hombre la detención infinita del pensar y correlativamente del actuar.

Este tipo de conocimiento superior al objetivo, presenta dos tipos de hábitos: los articulantes, que se asocian a la acción, y los abstractivos, que se circunscriben más al pensar. Teniendo esto en cuenta, Polo va a recuperar la clásica definición aristotélica de hombre pero con un sentido distinto, así el hombre se define como animal que puede

tener⁵⁹². En el hombre entonces encontramos diferentes niveles de tenencia que a modo de peldaños unos son superiores a otros y entre unos y otros existe una relación de dependencia medio-fin⁵⁹³. Polo diferencia estos niveles: “*la relación de tener en el hombre es más o menos intensa según las dimensiones de su naturaleza. El hombre es capaz de guardar una relación de apropiación en distintos niveles. Según los niveles de esa apropiación, se acerca más a lo que en Dios es estricta identidad: Ser. Son tres los niveles de pertenencia humana: 1) el hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo: éste es un primer nivel; 2) el hombre es capaz de tener según su espíritu, y eso es justamente lo racional en el hombre; 3) por último, el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) en su misma naturaleza una perfección adquirida. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito.*”⁵⁹⁴.

⁵⁹² Leonardo Polo afirma que: “*Este es el modo usual de presentar la definición del hombre. A mi modo de ver, sin embargo, con ello se empobrece el planteamiento aristotélico. Sin duda, el hombre es animal racional, pero lo es de manera sumamente precisa (incluso lingüísticamente). Es necesario poner de relieve ese modo para entender exactamente qué alcance tiene decir que el hombre es el animal racional. Pues bien: la racionalidad, o cualquier otra característica del hombre, se vincula con el hombre mismo, con el sujeto humano, en la forma de tener. Aristóteles no dice que el hombre sea un animal racional; dice que es el animal que tiene logos, o razón (“tener” traduce el verbo griego ekhein). Se puede probar con los textos de Aristóteles que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el tener (sea razón o cualquier otra cosa). El hombre es un ser que, a diferencia de los demás, guarda una relación de tenencia con sus propias características, y también con el resto del mundo: con todo (ser animal racional es ser capaz de poseerlo todo en la forma de conocerlo)*”. Cfr., Polo, L.: “Tener y dar”, p. 202.

⁵⁹³ Esta relación de dependencia, entre los modos de tener, se fundamenta en una de las tesis defendidas por Polo: “*una relación de subordinación tal que el inferior tiene el carácter de medio respecto del superior, y el superior de fin respecto del inferior*”. Ibid., p. 204.

⁵⁹⁴ Ibid.

Tal enfoque de la antropología le lleva, en este sentido, a definir al hombre según el tener: “*el hombre es el animal en que se da la relación medio-fin*”⁵⁹⁵. Y esto, según lo que a nosotros nos interesa para nuestro estudio, de nuevo nos introduce en el plexo medial en el que estamos situando la cultura. Por ello, para Polo, en la consideración de la cultura también hay que tener en cuenta el interés, ese estar-entre, como ya vimos al tratar de la educación, que conecta el interés con lo interesante y que, por tanto, “*articula un plexo de medios y fines*”⁵⁹⁶.

El universo de medios con los que el hombre se encuentra o él mismo crea, no es un sistema cerrado y pasivo, sino que Polo lo considera el fundamento de la actividad humana y por tanto algo inestable y activo⁵⁹⁷. Esto último se produce porque, en cierto sentido, la actividad humana se retroalimenta, es decir, unos medios pueden ser medios para una gran variedad de fines y unos fines se convierten en medios para otros fines, con lo cual la actividad genera nueva actividad. Así, una de las definiciones de cultura de Polo introduce la historicidad de los plexos: “*Llamaré cultura a la conexión histórica de las acciones convocadas por el plexo de los medios*”⁵⁹⁸. Los plexos, por ello, no tienen límite, y, por relación, la actividad humana tampoco. Esto se ve en la necesidad de uso de un instrumento, siendo un instrumento lo que es en la actividad: “*el martillo*

⁵⁹⁵ *Ibíd.*

⁵⁹⁶ Murillo, J. I.: “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, p. 854.

⁵⁹⁷ Polo lo expone así: “*A partir de la idea de mundo humano se descubren todavía varios temas. En primer lugar, es un mundo no estable, pues lo que el hombre hace estrictamente no son cosas, sino remitencias, las cuales, a su vez, no existen si no son investidas de acciones. El mundo humano es activo. Por eso es adecuada la palabra “utensilio”: el utensilio es en el uso; el martillo es en el martillar, o bien el acto del martillo es inseparable de su uso.*” Cfr., Polo, L.: “Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica”, en: *Estudios sobre la encíclica “Centesimus Annus”*, Aedos, Madrid, p. 111

⁵⁹⁸ Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, p. 250.

*es en el martillear*⁵⁹⁹. La cultura, entonces, estaría ligada a lo que el hombre considera interesante, es decir, el plexo de medios y fines que constituyen para él una “*continuatio naturae*”.

Polo denomina a las diferentes posibilidades que se le abren, por su racionalidad y gracias a la prosecución del conocimiento habitual, en los plexos mediales al hombre, y que en definitiva son posibilidades culturales, “*todavía-no-ya*”. Es decir, se trata de la insaturabilidad de la actividad humana. La acción determina el mundo de una manera distinta a como lo hace el conocimiento, aunque use a este último, no configurándolo definitivamente sino haciendo posible la continuidad de dicha acción. La acción humana, por tanto, es creadora de posibilidades y estas a su vez, de forma circular, crean o permiten nuevas acciones. Es en esta circularidad donde creemos que Polo situaría la dimensión cultural del hombre.

Es importante destacar esta relación, indicada por Polo, entre el conocimiento, los medios y la acción: “*el medio configurante es pensado previamente, presupone otros y sirve para producir nuevos medios*”⁶⁰⁰. Al igual que sólo se puede querer lo que previamente se ha conocido, con Polo se podría decir que sólo se puede hacer aquello que antes está en el pensamiento y que se configura como producto en la acción misma. Es lo que Polo llama “*hacer-haciéndose*” o “*hacer-factible*”⁶⁰¹. El hacer es entonces un “*saber hacer*”, por lo que las posibilidades dependen en cierta medida del pensar. Considerando tal relación podemos inferir que si el conocimiento humano es irrestricto, entonces los productos culturales también lo son.

⁵⁹⁹ Cfr., Polo, L.: *Introducción a la filosofía*, pp. 155-159.

⁶⁰⁰ Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, p. 250.

⁶⁰¹ *Ibíd.*

Sin embargo, esto no conlleva la posibilidad de una autoproducción o autorrealización del hombre a través de la cultura, como postula Marx, sino que más bien se trata de una perfección que continúa la naturaleza humana. Por otro lado, tampoco es posible esta autorrealización puesto que se trata de un ámbito insaturable, ya que las acciones humanas son ilimitadas y ninguna en sí colma dicho ámbito. Siempre se puede conocer más, luego siempre se puede hacer más.

¿Cómo aparece entonces la cultura? Para Polo la razón se encuentra en el límite del pensamiento objetivo, ya que sin ese límite las posibilidades se multiplicarían infinitamente y la materialización de la acción sería imposible, puesto que el hombre se enredaría literalmente en las infinitas posibilidades⁶⁰². Tal situación es también la responsable de la dificultad de definir la cultura puesto que, en el fondo, al igual que el pensamiento tiene que “objetivar” y al hacerlo deja fuera otras posibilidades, por lo que siempre la definición resulta limitada, tampoco son posibles todas las producciones y productos culturales, puesto que si la acción humana se dirige hacia un fin, las ilimitadas posibilidades de acción no permitirían la existencia de un fin último⁶⁰³.

Esto nos servirá para proponer la necesaria personalización de la cultura, puesto que el hombre no debe subordinarse a ella ni a sus ilimitadas posibilidades, ya que la consecuencia, quizás observable ya en la actualidad, es la desorientación. La postura poliana, cercana y fundamento de la nuestra, es la necesaria subordinación de este nivel inferior del tener a los otros niveles superiores. La cultura debe supeditarse al pensar. Esto no significa una minusvaloración de la cultura, ya que la técnica, dimensión

⁶⁰² Cfr., Polo, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida, Universidad de Piura, 1985, p. 389.

⁶⁰³ Cfr., Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, pp. 134-135.

práctica de la ciencia, es importante para el progreso humano y en cierto sentido configura el mundo como el resultado del estar el hombre (inter-esse) en el universo⁶⁰⁴.

El lenguaje es, para Polo, uno de los elementos fundamentales de la “*continuatio naturae*”, tan es así que considera necesario saber hablar para poder saber hacer. Esto no es extraño, puesto que ya antes hemos indicado la relación entre el pensar y el hacer, luego, si el lenguaje es una, quizás la más importante, manifestación del pensar, entre el lenguaje y la acción existe una relación: “*el lenguaje es el conectivo del interés vertido en el entorno*”⁶⁰⁵. Los signos lingüísticos manifiestan perfectamente la potencialidad creadora del ser humano. A través de estos signos y de otros, el hombre es capaz de hacer visible una realidad, que en principio no se ve, mediante aquello que ya tiene o posee, normalmente objetos materiales. Tales referencias de una realidad a otra distinta se llevan a cabo mediante la convencionalidad propia supuesta a los signos y símbolos, pues sin esto la referencia sería invisible o inexistente para quien desconociera el significado.

En este sentido, la cultura pone de relieve el carácter sistémico que caracteriza la visión de la esencia humana en la antropología de Polo. Por lo que podemos decir que la cultura es la forma como la voluntad se abre instrumentalmente al otro, pues la esencia de la persona se despliega en múltiples actos voluntarios, inmersos en los plexos mediales, creadores de cultura y que constituyen lugares de encuentro con los otros.

Para Polo, la cultura, entendida como actividad humana, forma parte de la esencia de la persona: “*Lo que el hombre hace con su esencia, la relación del ser humano con su esencia, en la misma medida en que su esencia va aumentando, va*

⁶⁰⁴ Polo afirma en este sentido: “*El mundo es la correspondencia del estar humano con el universo, en tanto que tal estar no se sume en el universo*”. *Ibíd.*, p. 143.

⁶⁰⁵ Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento II*, p. 237. Polo pone el ejemplo aquí del poder del conjuro en la magia. El lenguaje adquiere un poder práctico que se manifiesta en el entorno.

*perfeccionándose de una manera intrínseca a través de sus acciones, por la redundancia de sus acciones en la naturaleza, la esencia del hombre es así más que naturaleza*⁶⁰⁶ y por tanto como una de las modalidades del disponer personal con las que Polo caracteriza a la esencia. Esto nos permite indicar que para Polo la cultura no agota a la persona, pertenece a su esencia y como tal la persona puede disponer de ella, pero tampoco coincide con ella puesto que, como hemos señalado ya anteriormente, la cultura necesita de los hábitos y estos dependen de la esencia. Es por ello que, con Murillo y en sentido poliano, caracterizamos la cultura como el medio que el hombre utiliza para enfrentarse y solucionar los problemas que se suscitan al participar de una misma naturaleza la diversidad de personas⁶⁰⁷.

Por ello cultura e historia, o si se quiere cultura y evolución humana, van de la mano. La cultura es modificable, como ya vimos es inestable y activa, lo cual significa que las novedades y los cambios históricos implican nuevos campos de actividad humana. Pero no sólo lo nuevo aparece como posibilidad sino que la cultura anterior también contiene posibilidades que no se deben despreciar. Todo ello, historia, cultura y acción, tiene como fundamento lograr la perfección del hombre. Pero, para Polo, la colocación de la persona como elemento más importante del quehacer filosófico supone un cambio en la concepción de la acción y, por ende, en la concepción de la historia y de la cultura. La distinción, entonces, entre praxis y poiesis cobra un nuevo significado, ya que tienen que ser interpretadas desde la persona y, *“al entrar en juego la persona, se percibe, en cambio, que ni la acción ni el producto son la persona, sino de la persona”*⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ Polo, L.: *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 302.

⁶⁰⁷ Cfr., Polo, L.: “Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica”, p. 112.

⁶⁰⁸ Murillo, J. I.: “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, p. 863.

A diferencia del animal, el hombre ya nace en sociedad y por lo tanto inmerso en una cultura. La sociedad es, por tanto, un elemento importante para conocer la dimensión cultural del hombre, puesto que esta es necesaria, anterior a la actividad humana y parte de la manifestación del carácter relacional y de la coexistencia del ser humano: la persona necesita de otras personas para ser⁶⁰⁹.

Dicha manifestación da como resultado los tipos o diferentes disposiciones de la exteriorización del ser humano. Los tipos son para Polo una especie de conector entre lo biológico, la esencia humana y la persona⁶¹⁰. Si miramos lo biológico, la naturaleza, esta se manifiesta siempre en diferentes tipos, y esta tipificación tiene correspondencia con la cultura: *“Los tipos humanos están, por lo común, relacionados con la cultura. Conviene tener en cuenta la pluralidad de culturas; éstas pueden clasificarse de acuerdo con la abundancia de tipos con los que se corresponden, y con la aceptación más o menos concertada de ellos”*⁶¹¹. Estos tipos, y especialmente sus relaciones entre ellos, son el fundamento de la convivencia del ser humano en sociedad y de la existencia de la diversidad cultural. Todas las personas se identifican con uno u otro

⁶⁰⁹ En palabras de Polo: *“Para afirmar que nos encontramos ante un instrumento técnico, la condición más importante es esta: que el elemento del mundo exterior que el hombre asocia a su operar quede incorporado a la Humanidad de manera superior a la pura asimilación psicológica individual. Los hallazgos del hombre traspasan el puro ser pensado por alguno, y quedan socializados, constituyendo un punto de partida para otros posibles inventos (...). Puede decirse que no habría técnica sin sociedad y tampoco sociedad sin técnica”*. Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, p. 133.

⁶¹⁰ *“Distinguimos en cada ser humano lo biológico, lo típico, su esencia y el ser persona”*. Polo, L.: *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, p. 75. Aunque considera claramente como cosas diferentes el tipo y la esencia: *“Mientras que el tipo puede describirse como el natural de cada uno, su temple, su temperamento, el cariz de sus modos de disponer, la esencia es la finalización de lo natural desde la persona y en atención a ella, es decir, la organización de los rasgos coherentes del tipo”* *Ibíd.*, p. 77.

⁶¹¹ *Ibíd.*, p. 76.

tipo, aunque el tipo no agota a la persona ya que ninguna persona está determinada por su tipología⁶¹². Una mala relación entre los distintos tipos conlleva el conflicto social y, en algunos casos, la despersonalización de alguno de ellos.

La existencia de la sociedad, por otro lado, no conlleva pérdida en la libertad de acción del ser humano puesto que dicha acción es generadora de alternativas nuevas que fortalecen la libertad y las posibilidades de que se den nuevas relaciones entre los tipos. Como las distintas alternativas que surgen de la libertad social pueden ser acertadas o desacertadas, buenas o malas, etc., la ética juega un papel importante en la sociedad.

Teniendo en cuenta lo referido a la sociedad, Polo expresa su pensamiento en esta definición: *“La sociedad es el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana”*⁶¹³. Tal definición pone sobre la pista de cuál es la relación, que Polo establece, entre los aspectos que estamos tratando: *“En cuanto vertida en la acción, la historia es la exigencia de dar razón del pasado. Pero esta exigencia depende de un requisito, que es la sociedad. En cuanto que requisito, la sociedad es la medida en que la exigencia se cumple”*⁶¹⁴, y si entendemos la acción y la producción como elementos fundamentales de la cultura, nos encontramos con ella a medio camino entre la sociedad y la historia.

Otros aspectos destacados por Murillo, comentando el pensamiento de Polo acerca de la cultura, son su carácter simbólico y la muerte. Ambas desvelan al ser humano como un ser espiritual que es capaz de no dejarse encerrar por lo perecedero o por el tiempo. En cierto sentido esto es una *continuatio naturae* y por lo tanto cultural:

⁶¹² Cfr., *Ibíd.*

⁶¹³ Polo, L.: *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 198.

⁶¹⁴ Polo, L.: “La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en: *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo rei socialis*, Aedos, Madrid, 1990, p. 99.

“esa forma de estar en el universo convirtiéndolo en mundo es la condición de posibilidad de la cultura. La cultura misma es, por tanto, una manifestación de la espiritualidad humana”⁶¹⁵.

5.2.4 Persona y cultura: hacia una necesaria personalización de la cultura⁶¹⁶.

La modernidad iniciada con Descartes ha desembocado en el giro antropológico, tanto para la Filosofía como para la Antropología cultural. La Antropología filosófica ha puesto en los últimos tiempos a la persona en el centro de su reflexión. Por su parte, la Antropología social y cultural vuelve su mirada al estudio de la cultura propia. Ambas perspectivas tratan de alcanzar un conocimiento del ser humano desde la reflexividad y la triangulación teórico-metodológica⁶¹⁷, ya que no se trata de un esfuerzo realizado sólo por una de las ramas del saber, sino de un esfuerzo común de varias disciplinas (filosofía, antropología, sociología, psicología, etc.).

Sin embargo, no se llega a precisar de forma clara qué es el hombre, y mucho menos quién es la persona, sobre todo por la diversidad de perspectivas desde las que es abordado el problema y que tienen como consecuencia la diversidad de humanismos, algunos de ellos diametralmente opuestos. Lo positivo de este periodo, que va desde la afirmación del *cogito* de Descartes hasta el vacío de la existencia nihilista, es que sienta algunas de las bases epistemológicas para el giro personalista. Ayudada por la

⁶¹⁵ Murillo, J. I.: “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, p. 867.

⁶¹⁶ Para este punto voy a utilizar, en parte, mi trabajo publicado bajo el título “Hacia una personalización de la cultura”, en: Burgos, J. M. (Ed.): *El giro personalista: del qué al quién*, Colección Persona, nº 37, Madrid, 2011, pp. 175-186.

⁶¹⁷ Con triangulación teórico-metodológica me refiero a un tipo de triangulación que consiste en el uso de múltiples perspectivas, más que de perspectivas singulares en relación con el estudio de la persona.

fenomenología, la persona emerge del yo cartesiano y adquiere una dignidad, por sí misma y en sí misma, que crece y se desarrolla en la relación con los otros dentro del ámbito socio-cultural.

La persona comienza a ser entendida como una unidad, “*del yo, el sí mismo y el cuerpo*”, como afirma E. Stein, donde se dan cita tanto sus elementos internos, su interioridad, como sus elementos externos, su exterioridad, inseparables ambos para no caer en una visión sesgada de la persona. “*La unidad de la persona es unidad en expansión, que va conformando a la conciencia de sí, en la que se ex-pone el yo, al conjunto disposicional de su sí mismo, que denominamos ethos o carácter, y al cuerpo, que la persona convierte en expresión e instrumento suyo*”⁶¹⁸. Polo hablaría en este sentido de la persona como co-existente, introduciendo en ello tanto su intimidad como su carácter relacional.

En su estructura fundamental, la persona, por tanto, es un sujeto complejo. La complejidad le viene, precisamente, de esa doble dimensión con la que tiene que lidiar en su cotidianidad: es una unidad que se constituye como tal en su intimidad y ante la diversidad. Radicalmente, para Polo, esta unidad se encuentra en la persona que es una dualidad acto de ser-esencia, pero para que esta se dé debe darse la libertad transcendental. Es decir, la persona necesita de una réplica personal⁶¹⁹ para constituir su

⁶¹⁸ Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, p. 63.

⁶¹⁹ Cfr., Polo, L.: “Libertas transcendentalis”, en: *Anuario Filosófico*, nº 26 (1993), pp. 703-716. Ver también: Sellés, J. F.: *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 515-520.

unidad personal y dicha réplica no la encuentra en el universo, pues este está determinado, ni tampoco en una conciencia de sí⁶²⁰.

La coexistencia⁶²¹ debe ser considerada lo singular y propio que caracteriza al acto de ser humano, es decir a la persona, y es necesario partir de ella para considerar la dualidad de los trascendentales humanos. Luego, la persona necesita no solo existir sino co-existir, y en este coexistir es donde se despliegan y dualizan, como ya vimos, los radicales personales: la intimidad o el co- del co-existir, la libertad, el conocer y el amar. Pero dicha coexistencia también puede ser entendida, creemos que sin alejarnos en exceso del pensamiento poliano, como el puente entre la dualidad radical de la persona, su ser y su esencia. Es decir, la coexistencia tiene un papel importante en las manifestaciones esenciales del acto de ser personal⁶²².

Y es en el plano de la esencia donde nos encontramos con los otros, como estamos viendo al hablar de la cultura, pues el coexistir es co-existir-con. Por lo que podemos afirmar que la persona necesita, en cierto sentido, de los demás para su constitución y perfeccionamiento pleno, no se puede dar un yo sin un tú, y viceversa:

⁶²⁰ “Cuando la filosofía moderna ha advertido que el hombre no es una réplica del universo (...) en esa misma medida o bien ha considerado que el hombre es una réplica de sí mismo en la forma de una autoconciencia (Hegel), o bien la simetría del universo se ha introducido en la conciencia. Es la idea de un yo legislador (Kant), cuya contrapartida es el agnosticismo”. Polo, L.: “La coexistencia del hombre”, en: Alvira, R. (Ed.): *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Vol. I, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 37.

⁶²¹ Para una explicación clara sobre la coexistencia desde un punto de vista poliano, Cfr., Ferrer, U.: “Coexistencia y trascendencia”, en: *Studia Poliana*, nº 14 (2012), pp. 38-43. También: Sellés, J. F.: *Antropología para inconformes*, pp. 493-628. Aquí podemos encontrar también un desarrollo de los radicales personales.

⁶²² Sellés, en este sentido, afirma: “*El ser personal es inseparable de la esencia humana*”. Cfr., *Ibid.*, p. 494.

“porque la persona humana sin apertura personal a otras personas, al mundo y a Dios no se mantiene ni se entiende”⁶²³. Y por lo tanto, “la persona (...) sólo se autopercebirá plenamente como yoidad ante un tú”⁶²⁴, pero los tú que interpelan al yo, a la manera buberiana, son diferentes y diversos.

Existe una coincidencia en la unidad ontológica propia de cada uno, tanto del yo⁶²⁵ como del tú, lo que les dota de la misma dignidad, pero son diferentes y diversos en su inmanencia. El hombre es un ser en el mundo, pero cada uno es en el mundo, en cuanto a lo inmanente, de manera diferente. Polo habla de tipos o tipología, distintas maneras de manifestarse el yo real, para expresar estas diferencias dentro de una unidad de naturaleza.

Esta relación “diádica” que para nosotros se manifiesta doblemente en la relación que la persona establece con su ser (intimidad/co-) y con los demás (-con) y que le lleva a una serie de manifestaciones esenciales, es una relación creadora, que se funda en la creatividad propia de las personas. Y en el plano esencial, la relación interpersonal se plasma en las diferentes formas de relación: yo-tú; sujeto-objeto. En la primera se trata de una relación basada en la personalización, la segunda está más bien fundamentada en la instrumentalización y depende de la anterior, ya que es con el

⁶²³ Ibid., p. 493, y más adelante afirma: “Pero una apertura personal requiere de otra persona a la que la primera se abra personalmente. Por eso, el segundo “con” de esa fórmula señala que no cabe una persona única, sola o aislada, sino que deben existir necesariamente varias, y deben ser respectivas radicalmente, en cuanto a sus ser”, p. 495.

⁶²⁴ Moreno Villa, M.: *El hombre como persona*, p. 94.

⁶²⁵ Entendemos el yo en clave esencial, es decir, el yo es el principio activador y unificador de las facultades humanas que luego se despliegan en la naturaleza. Por tanto, lo podemos asociar a lo que estamos denominando esencia. Polo, por ello, lo identifica con el ápice de la esencia humana. Cfr., Polo, L.: *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170 (2005); Sellés, J. F.: *Antropología para inconformes*, p. 37; pp. 495-504.

descubrimiento del tú y de los otros como diferenciamos las relaciones interpersonales de las relaciones con los objetos. Tanto los objetos como los otros sujetos aparecen a las personas como posibilidades de acción, pero en el caso de los objetos la acción se lleva a cabo por necesidad o por utilidad, mientras que en las relaciones interpersonales se trata de una acción que se realiza por libre iniciativa.

Ambas relaciones señaladas tienen un carácter ético; por ello, a la hora de considerar la cultura también hay que tener en cuenta las implicaciones éticas que conlleva la acción cultural⁶²⁶. La cultura sólo puede fundamentarse en la verdad, para constituirse en una dimensión constructiva y la ética es la encargada tanto de conducir como de enjuiciar dicha acción. Por lo tanto, la relación entre cultura y ética parece clara, aunque no se trata de considerar a la ética como un adjetivo con el que calificar a algunas de las dimensiones de la cultura, tal y como en la actualidad aparece en muchos foros.

Partimos de dos de los pilares en la fundamentación antropológica de la ética, por un lado está la naturaleza humana cuyo estatuto está por encima de la cultura y de su diversidad, y por otro lado nos encontramos con la dignidad propia del ser humano. En cuanto al primer fundamento, la naturaleza humana manifiesta, en tanto que perfeccionada en esencia y por tanto manifestativa del yo, los fines y los actos del querer-yo, es decir, los fines y los actos de la voluntad. ¿Cómo se convierte la naturaleza en persona? Parece que el dinamismo natural y personal, aunque diferentes, no son independientes y, por lo tanto, a la vez que me doy cuenta de lo que soy también empiezo a conocer quién soy, aunque esto último no se consiga totalmente. Le toca, por tanto, al dinamismo personal – lo superior perfecciona a lo inferior – personalizar la naturaleza humana.

⁶²⁶ Cfr., Ferrer, U.: “Pluralidad cultural, ética y naturaleza en CiV”, en: Rubio de Urquía, R. y Perez-Soba, J. J. (Ed.): *La Doctrina Social de la Iglesia: estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, Aedos, Madrid, 2014, pp. 365-382.

Aquí es donde se introduce, de nuevo, el valor de los hábitos, puesto que tal personalización de la naturaleza se lleva a cabo precisamente a través de estos. Los actos de la inteligencia y de la voluntad, generadores de hábitos, pues a cada acto le corresponde un hábito, conforman, por medio de la puesta en práctica de esos actos, una segunda naturaleza humana perfeccionada que hemos denominado cultura⁶²⁷.

Un ejemplo lo tenemos en el hábito innato de sindéresis. Como hábito de querer el bien, se encarga de relacionar, y en cierto sentido encauzar, las inclinaciones naturales⁶²⁸ con la búsqueda del bien último que es el fundamento del querer personal: la persona tiende al bien⁶²⁹. Si naturaleza y persona tienen este grado de conexión, entonces los productos culturales deben manifestar a ambas a la vez, revelando en el caso de la naturaleza humana su carácter de inacabada y por tanto de perfeccionable, y en el caso de la persona su doble condición respecto de la cultura: ser su fundamento y su fin, por un lado, y ser su artífice por otro.

El adverbio “además”, con el que Polo caracteriza al acto de ser personal, también tiene sus implicaciones a la hora de entender esta relación entre naturaleza y persona en la cultura. Si la persona es “además” en su intimidad, es decir, en su co-existir hacia dentro o apertura íntima, también de algún modo debe manifestar tal sobreabundancia de ser hacia fuera, en sus manifestaciones esenciales, y ser “además”

⁶²⁷ U. Ferrer lo explica en estos términos: “*con la acción con que completo la naturaleza externa y expreso simbólicamente la propia me puedo perfeccionar también esencialmente, por cuanto adquiero a la vez unos hábitos intelectivos y voluntarios con los que administro el tiempo de que personalmente dispongo*”. Ferrer, U.: *Acción, Deber, Donación: Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid, 2015, p. 104.

⁶²⁸ Para Polo “*la ética es el modo de reforzar al máximo las tendencias humanas*”. Polo, L.: *Quién es el hombre*, p. 113.

⁶²⁹ Cfr., Ferrer, U.: “Does the Naturalistic Fallacy reach Natural Law?”, en: Gonzalez, A. M.: *Contemporary Perspective on Natural Law*, Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 201-210.

en su co-existencia-con. En el hombre ser significa ser siempre más⁶³⁰. Este ser desbordante hace que exista un anhelo constitutivo en la persona por ser más, lo cual implica que los fines de la naturaleza humana comprometen al yo personal.

Tal implicación conlleva que no se pueda utilizar la naturaleza humana para cualquier fin, pues esta está atravesada por la persona, luego lo que se le haga a naturaleza humana se le hace a la persona. Sin embargo, la dimensión corporal de la naturaleza humana no es evidente para el entendimiento ni para la voluntad, presenta cierta opacidad, que es aprovechada precisamente para fundamentar el estatuto propio de la cultura. Esta se encarga, entonces, de obviar los aspectos no transparentes de la naturaleza humana para que se puedan dar las relaciones interpersonales y se abra la naturaleza humana a un amplio abanico de posibilidades⁶³¹.

H. Arendt subraya, en este sentido, que cada persona es irradiadora de posibilidades nuevas e inéditas, por eso es irrepetible y única. Para que se dé la acción ha de comparecer la persona que cada hombre es, no sólo la necesidad o la utilidad, sino lo más propio de cada una, su unicidad, el quién. Ahora bien, las posibilidades nuevas e inéditas que aparecen con la acción de la persona son generadoras de pluralidad de posibilidades y a la vez de pluralidad de formas de relación interpersonal. Vivir, para la persona, es vivir entre los demás, que son iguales y distintos a la vez. Ahora bien, la acción no ha de ser considerada solamente como la puesta en práctica de una serie de posibilidades, que lo es, sino también un principio capaz de modificar a esas mismas posibilidades. La acción o la inacción intervienen en el aumento o disminución,

⁶³⁰ En palabras de Sellés, “Cada hombre es un ser que no se limita a ser, sino que es además, que es añadiéndose, añadidura de ser”. Sellés, J. F.: *Antropología para inconformes*, p. 495.

⁶³¹ “Antropológicamente considerada, la cultura se debe a que la persona presenta inicialmente opacidad o resistencia para sí misma y para las otras personas, habiendo de interponer signos externos para expresarse”. Ferrer, U.: *Acción, Deber, Donación: dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, p. 103.

respectivamente, real de las posibilidades de acción futuras. Podemos considerar por ello que el hombre actúa para sí mismo y que, en cierto sentido, desde sí mismo se realiza a sí mismo. Claro que, como veremos más adelante, este hacer-se, no puede ser considerado como una producción puesto que el ser humano no es un producto.

Esta perspectiva da paso al segundo de los fundamentos: la dignidad de la persona. Afirmar que el hombre es persona tiene unas connotaciones de mayor calado que afirmar que es un “fin en sí mismo”. Siguiendo a Spaemann, podríamos considerar que el “fin en sí” que es el hombre, no es tanto un “fin para sí”⁶³², sino que más bien deberíamos decir que es un fin “para otro (libremente)”. En ello podría fundarse la “auto-trascendencia” característica del ser humano⁶³³. Para ello Spaemann llama la atención sobre lo que denomina “despertar a la realidad”⁶³⁴ como condición necesaria para advertir la dimensión práctica y que es, constitutivamente, el fundamento de toda ética⁶³⁵.

Creer éticamente conlleva el desarrollo y actualización del carácter donal de la persona. Esta actualización potencia a la vez tanto las inclinaciones como el querer humano que se ven reflejados en la cultura, aunque esta no actúe directamente sobre dichas tendencias, pero si influya en la configuración del habitar el mundo. Para Polo “*el ser personal creado posee una naturaleza, que ha de desarrollarse en atención a la*

⁶³² Cfr., Spaemann, R.: *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 100.

⁶³³ *Ibíd.*, p. 47.

⁶³⁴ Para Spaemann este “despertar a la realidad” es “*el proceso por el cual lo real deviene real para mí*”. Cfr., Spaemann, R.: *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 148.

⁶³⁵ *Ibíd.*, p. 155. También podemos encontrar referencias al pensamiento de Spaemann acerca de este punto en: González, A. M.: *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.

*persona; por eso, la persona posibilita, y exige que se continúe la capacidad humana. Ética y cultura son conexas sin confundirse. El modo de plasmar la continuación de la naturaleza no es absoluto, inequívoco e igual en todas partes, porque es ficta. La ética, en cambio, mira al fortalecimiento intrínseco, real del hombre*⁶³⁶. Y es en el “despertar a la realidad” donde el hombre se encuentra con los otros y con la praxis que estos y la propia realidad le generan.

El carácter efusivo de la persona, su ser inacabado, no puede sino conllevar que un tener que enfrentarse a esa realidad que se le aparece ya que, por su carácter de además, constitutivamente el hombre se inclina a ser más y, frente a los otros, su apertura propicia su carácter relacional. Es en este punto donde el don, como experiencia ética, cobra sentido.

5.2.5. El amar personal y la cultura: el dar, el aceptar y el don.

El don es una de las dimensiones esenciales del hombre, que va más allá del simple tener que caracteriza a la persona: “*Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando*”⁶³⁷. La antropología cultural también se ha ocupado, principalmente en la figura de M. Mauss⁶³⁸, del don. Mauss centró el estudio etnográfico de algunas tribus en la búsqueda del motivo por el cual estas llevaban a cabo una serie de intercambios en los que se da y se recibe.

Las conclusiones a las que llega el antropólogo francés son varias: plantea que el objeto ofrecido o donado tiene alma, por lo que la donación obliga a las almas, en este

⁶³⁶ Polo, L.: *Quién es el hombre*, pp. 179 -180.

⁶³⁷ Polo, L.: “Tener y dar”, p. 202.

⁶³⁸ Mauss, M: *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.

caso a las personas, que constituyen los dos polos del intercambio. Por un lado, el don ofrecido a otra persona es entendido como donar algo propio, es decir, algo de la propia persona y, en ese sentido, la persona se da en el don. Por otro lado, aceptar el don viene a significar la aceptación de la persona donante. Por ello una parte fundamental del don es su aceptación como tal y la obligación creada, que conduce a intentar devolver tal donación o a reemplazarla con algo equivalente⁶³⁹.

Existe, por tanto, en la persona una obligación esencial al don, que cuando se ejerce por un grupo o tribu, según concluye Mauss, implica una serie de hechos sociales totales, puesto que ya no se pone en juego solo a la persona sino a toda la sociedad y a sus instituciones. La ceremonia de donación es la que unifica el ámbito personal y el esencial, ya que *“lo que se da en último término no es una cosa externa o indiferente, sino la persona misma en cuanto que es donación”*⁶⁴⁰.

La antropología de Polo considera el don como un acto dependiente del amor trascendental, el elemento inferior de la tríada aceptar, dar, don. Ya hemos visto cómo Polo considera, en su ampliación trascendental, al amor donal como uno de los trascendentales antropológicos o personales. En su planteamiento, el amor es un trascendental porque a diferencia de la voluntad no tiende a y por lo tanto no necesita

⁶³⁹ Cfr., *Ibíd.*, pp. 155-167.

⁶⁴⁰ Ferrer, U.: *Acción, Deber, Donación: Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, p. 205. Es interesante, para aclarar el concepto de don o donación, la cita nº 179 de la citada página 205, que incorporo literalmente en parte: Falgueras, I.: “Causar, producir, dar”, en: *Crisis y renovación de la Metafísica*, p. 65 ss. “Es sintomática la ambigüedad del término donación, al significar tanto el donar en tanto que acto como aquello que se dona. Aquí se toma preferentemente en el primer sentido, bien entendido que la ambigüedad se debe a que se trata de sentidos inseparables”.

perfeccionarse, aunque puede acrecentarse, siempre se puede amar más⁶⁴¹, o no según el uso de la libertad.

Ahora bien, el amor considerado como perfección del acto de ser personal guarda relación con la voluntad: uno, el amor, pertenece al acto de ser personal, el otro la voluntad, es una facultad esencial, y ambos confluyen en la persona⁶⁴². El amor, sin embargo, no es algo que haya que salir a buscar como lo que se desea sino que es algo que se tiene y, si se tiene, se puede dar. En este sentido es un trascendental personal puesto que, al igual que la persona, ya es y se dirige a otras personas. Es por ello por lo que podemos afirmar que la persona es amor, pero no podemos decir en un sentido análogo que la persona es voluntad. La voluntad desea bienes, la persona ama a otras personas.

Si el amor tiene que ver trascendentalmente con el acto de ser personal, entonces el amor tiene que hacer referencia a otro de los trascendentales personales destacados por Polo, tiene que manifestarse en la co-existencia-con. En cuanto a la intimidad o co-ser, el amor compromete a toda la persona de tal manera que, cuando se ama, la persona se da por completo en ese amor. También que el amor se considere acto de ser, y por extensión acto de co-ser, hace del amor un constitutivo del ser personal, por eso, como ya hemos advertido, podemos decir que la persona es amor. Si la persona es co-existente, es intimidad, entonces podemos afirmar que la persona es amor en su intimidad, por lo cual el amor es personal y alude, por su efusividad, a otras personas,

⁶⁴¹ Cfr., Polo, L.: *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 95.

⁶⁴² La diferencia entre el amar y la voluntad, dentro de un pensamiento poliano, ha sido destacada por: Ferrer, U.: “La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº 15 (2013), pp. 165-178; Posada, A. M. y García, I.: “La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar”, en: AA.VV: *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, pp. 283-302. En este sentido el amar personal, como acto superior del ser personal, activa los actos desiderativos de la voluntad, como facultad de la esencia, a través del hábito innato de sindéresis.

no se queda en un amor en sí mismo⁶⁴³. Entra en juego entonces el –con del co-ser-con, ya que la intimidad personal necesita constitutivamente de la apertura a otra u otras personas y esto, cuando hablamos del amor, es una realidad clara.

El amor es una dimensión fundamental de las relaciones interpersonales. Si esas relaciones persona-persona o yo-tú son relaciones de amor, el amor se sitúa entre ambos, puesto que la persona que ama espera y necesita de una reciprocidad del amante⁶⁴⁴. Por ello se debe distinguir de otras cosas parecidas como pueden ser el enamoramiento o el querer⁶⁴⁵, en el primero la reciprocidad no es necesaria (amor platónico) y lo segundo estaría en el plano de la objetivación de lo amado y por tanto pasaría al plano esencial, al igual que cuando la voluntad quiere, tiende o desea algo.

El amor personal, por tanto, es, en su expresión hacia afuera, comunitario en el sentido de que necesita de otras personas, lo cual es obvio si tenemos en cuenta que la existencia de una única persona implica la desaparición del dar, del aceptar y del don⁶⁴⁶. Tal necesidad conlleva que la manifestación externa de ese ser amor haya convertido a

⁶⁴³ “La persona humana es co-acto de ser porque equivale a dar y porque dar sin aceptación no tiene sentido”. Polo, L.: *Antropología trascendental I*, p. 211.

⁶⁴⁴ *Ibíd.*, p. 166. Tomás de Aquino también indica en el mismo sentido: “*Un amar no susceptible de réplica decaería en lo inferior al ser personal, es decir, se dirigiría a lo que de suyo es incapaz de amar*”. Cfr., Tomás de Aquino: *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 151.

⁶⁴⁵ Polo diferencia también estos aspectos: “*En la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental*”. Cfr., Polo, L.: *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 219.

⁶⁴⁶ Polo indica lo mismo sólo con el dar, a lo que nosotros añadimos también el aceptar y el don. La existencia de otras personas es, por tanto, la condición necesaria para la existencia del amor íntimo y de las manifestaciones exteriores de ese amor personal expresadas a través de la esencia personal. Cfr., Polo, L.: *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 177.

la persona en fundamento y principio de algunas de las instituciones culturales y sociales más importantes⁶⁴⁷, reflejo esencial de su ser amor. Claro que no se trata del mismo nivel puesto que, como ya hemos advertido con Tomás de Aquino, entre el ser y la esencia existe una distinción real.

En el amor la persona pone en juego su ser; sin embargo, en las manifestaciones externas de ese amor personal, lo que se pone en juego es su tener, es decir, su esencia. Luego, una diferencia entre el amor personal y sus obras se encuentra en la dimensión ética de una y otra. Mientras el ser amor carece de esa dimensión, las manifestaciones externas de ese ser amor sí que entran dentro del juicio ético. Ello justifica que se considere o no la eticidad de algunos modelos culturales cuando de relaciones interpersonales se trata.

Una vez expuesto someramente el pensamiento poliano acerca del amor personal, el sentido del don puede entenderse mejor. Ya hemos referido la relación que la Antropología cultural establece entre la persona, la cultura y el don, claro está circunscrita a la esencia personal, pero, ¿puede tener algún engarce con el ser personal, de tal manera que a través de él podamos explicar mejor la persona y la cultura, como una de sus manifestaciones? El amar personal se compone del dar, el aceptar y el don⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ Nos referimos al matrimonio y a la familia. Como se ha demostrado en múltiples estudios de Antropología social y cultural, la aparición del matrimonio estable y de la familia se ha considerado un hito importante en el proceso de hominización. Así estudios sobre el parentesco como forma de organización cultural, teorías sobre la filiación en Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard, la teoría sobre la alianza matrimonial de Levi-Strauss, etc., muestran la relación existente entre el amor y estas instancias culturales. Polo también lo vincula, así afirma: “*Hacia abajo tenemos un conectivo más fuerte: el familiar, que está vinculado a los radicales humanos y alimentado por algo tan importante como es el amor entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos*”. Polo, L.: *Quién es el hombre*, p. 77; Cfr., *Ibíd.*, pp. 79; 82.

⁶⁴⁸ Polo expresa parte de su pensamiento sobre estas tres dimensiones del amar personal en: Polo, L.: *Antropología transcendental I*, pp. 209-220.

El hombre es, desde sí mismo, un ser que da, da de sí, y se da. Este darse repercute no sólo externamente, sino que internamente conlleva un perfeccionarse, ya que el que se da, al darse, da de sí y se mejora. Dar y aceptar, de alguna manera, se implican, el aceptar necesita de la dimensión superior del dar; si no se da nada, no hay nada que aceptar, y, al mismo tiempo, el dar necesita del aceptar lo dado⁶⁴⁹.

Que la persona se dualice en dar y aceptar es reflejo tanto de su Creador como de su creación: la vida es un don, es recibida, y el ser debe ser aceptado, de tal modo que sólo una persona así está preparada para dar y para aceptar. En el dar y en el aceptar va implícita la persona y el amor, tanto a nivel de ser como a nivel esencial en el don⁶⁵⁰. La cultura, por lo tanto, como manifestación esencial, se constituye como un espacio donde la persona se da como persona a través de su esencia y las otras personas aceptan tal donación, configurando los diferentes productos culturales, poniendo en juego tanto el intelecto como la voluntad. Es como entendemos el don.

El don es el tercer elemento del amar personal y se encuentra, al igual que el dar, en relación con el aceptar, pero a diferencia de los dos anteriores elementos pertenece al

⁶⁴⁹ Polo lo expresa del siguiente modo: “*Conviene notar, ante todo, que el dar ha de ser aceptado. No digo recibido, sino aceptado. La noción de recepción es inferior a la de dar. Por consiguiente, el dar personal no comporta recepción, sino su aceptación. Si recibir es inferior a dar, aceptar no lo es, porque también es donal*”. Ibid., p. 210.

⁶⁵⁰ “*En antropología trascendental se alcanza la dualidad de dar y aceptar, que son propios del co-existir personal humano. Sin embargo, si se entiende el don como trascendental, hay que admitir un tercero, con lo que se trasciende la dualidad. Por consiguiente, que el don sea personal, está por encima de la aceptación y el dar humanos. La apertura de la persona es la dualidad aludida. No obstante, la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia. En el orden trascendental el dar humano se destina a la aceptación divina, pero el don no pertenece al orden trascendental, sino que está en el nivel esencial.*”. Ibid., p. 215.

nivel de la esencia⁶⁵¹. En el don va también, de algún modo, implicada la persona en cuanto que puede ser entendido como una personalización de la esencia. Ahora bien el don no es la persona o viceversa. Si el don pertenece a la dimensión esencial del ser humano, entonces, como en todo lo esencial, está sometido al juicio ético como todo lo referido a la acción humana. El don es tanto mayor don no por el valor material que este posea, sino por su carácter ético y por el nivel de aceptación que tenga. Un don insignificante materialmente puede ser un gran don dependiendo del fin y, en gran medida, de su aceptación.

Al tratarse de una manifestación de la esencia que tiene que ver con el amar personal, la facultad en la que opera el don es la voluntad. Es en esta facultad donde el dar aceptado se convierte en don al querer la persona, por una parte, dar y, por otra parte, aceptar. El dar y el aceptar esencial son voluntarios, si se quiere de da y si se quiere se acepta. Por ello, si hay un hábito que influye en el don este es el hábito innato de *sindéresis*, en el sentido de que se trata de un querer-querer, y cuando tanto el dar como el aceptar se ven reducidos, la *sindéresis* intensifica la voluntad en esta dirección haciendo que se quiera querer dar y sobre todo que se quiera querer aceptar.

Este es un punto muy importante para nuestra argumentación, pues en la *sindéresis* se reúnen el acto de ser personal con la esencia humana y como la esencia es activada, viendo el ejemplo de la voluntad, con el acto de ser⁶⁵². También el conocimiento tiene que ver con el don puesto que tiene que ver con el amar personal, en este sentido, si se quiere lo que se conoce entonces tanto el dar, el aceptar y el don

⁶⁵¹ “el dar y el aceptar comportan el don. Esto quiere decir, en definitiva, que la estructura del dar es *trina* y no *dual*. Sin embargo, como la persona humana es *dual* o *co-existente*, pero de ninguna manera *trina*, el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia”. *Ibíd.*, pp. 212-213.

⁶⁵² Polo advierte que “la persona humana descende a su esencia, es decir, al querer-yo, el cual, en cuanto que constituye lo voluntario, es *oferente*”. *Ibíd.*, p. 213.

deben de estar en relación con el conocimiento. Para darte como persona has de conocer lo que eres y darte verdaderamente, la intimidad presupone la apertura, y así darte en persona. Al darte verdaderamente buscas la aceptación personal y paralelamente el conocimiento busca, de igual manera, la réplica personal. El don, por lo tanto, como dimensión esencial del amar personal, guarda relación también con el conocer personal.

Teniendo esto en cuenta, entonces, podemos decir que si el don es un elemento que podemos relacionar con la cultura, si el don puede perfeccionarse habitualmente, actuando la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios y el hábito de la sabiduría, en el dar y en el actuar, reflejándose en un mayor dar y actuar que fortalece el don haciendo crecer la esencia personal, esto conlleva un crecimiento parejo en el acto de ser personal haciendo que la persona sea más persona. De nuevo los hábitos, en este sentido la *sindéresis* y también los hábitos intelectuales posibilitantes de las operaciones, contribuyen al crecimiento personal desde la esencia al acto de ser personal.

La cultura, por lo tanto, a través del don y con la colaboración de los hábitos referidos, que potencian la facultad volitiva y la intelectual⁶⁵³ para que acreciente el dar y el aceptar, dependientes del acto de ser personal, perfecciona a la persona. La persona humana, por ello, no puede renunciar o desatender la realidad cultural.

5.2.6 El hombre como perfeccionador perfeccionable. La acción humana en la cultura: praxis-poiesis.

Demos un paso más en la argumentación. ¿Dónde desarrolla la persona sus potencialidades, su acción? Es en la cultura uno de los lugares donde la persona desarrolla su creatividad, sustentada en su unidad y en su co-existencia-con los demás.

⁶⁵³ En este sentido Polo afirma que la cultura se cifra en la “*imprescindible configuración del acto humano por el conocimiento*”. Cfr., Polo, L.: *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 57.

La cultura, como *continuatio naturae*, es un producto de la acción humana que hace posible, posteriormente, a la propia acción humana productiva, dando lugar a la diversidad de posibilidades que ya estaban dentro de la misma acción configurándola. La interpelación hecha a la persona por los demás despierta, por tanto, su creatividad, dando lugar a realidades que antes no eran. La comunicación interpersonal funciona a la manera de una mayéutica, que saca fuera de la persona las potencialidades para la acción y la creación.

A través de la acción humana la persona descubre en lo natural oportunidades que no encuentra en ella misma debido a su carácter opaco. Tal es el fundamento ontológico de la cultura, ya que a través de ella la persona puede expresar, para sí y para las demás, aquellos aspectos que quedan opacos de su ser persona, tanto en su proceso de personalización como en las relaciones interpersonales, de tal manera que la cultura puede considerarse como uno de los aspectos de la acción humana⁶⁵⁴.

Acción y cultura tienen, por tanto, una relación directamente proporcional. Si hemos fundamentado la cultura en el plexo de relaciones mediales, “*la propia acción se comporta como el primer medio*”⁶⁵⁵, en tanto que principio activador y generador de medios. La cultura aparece entonces como “*una dimensión inseparable de la praxis, o en términos de Polo, como un plexo de medios tal que convoca una conexión de acciones*”⁶⁵⁶. Partiendo de esto, con Ferrer, antropológicamente en la cultura podemos diferenciar varios órdenes: cultura como cultivo de la naturaleza externa, este es el

⁶⁵⁴ Cfr., Ferrer, U.: *Acción, Deber, Donación*, p. 97.

⁶⁵⁵ *Ibíd.*, p. 99. Polo utiliza la expresión “*hacer factible*” para denominar a esta relación de medios encadenados por la acción: “*La acción puede describirse como hacer-factible; lo que ha de entenderse en este sentido: productividad de índole dual; la acción hace haciendo-se-ella: lo factible es tanto el medio como el hacerlo; es un hacer que hace medios*” Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, p. 250.

⁶⁵⁶ Ferrer, U.: *Acción, Deber, Donación*, p. 99.

sentido de la “*continuatio naturae*”; cultura como un conjunto de procesos simbólicos que sirven de expresión al espíritu humano, y cultura como sistema de usos y costumbres consensuados que se expresan en modelos de conducta.

Pero el hilo conductor que de alguna manera atraviesa los tres órdenes es la acción: en el primero, para actuar sobre la naturaleza y extraer las distintas posibilidades que oculta; en el segundo, actuar sobre objetos sensibles para que expresen simbólicamente algo que por sí no expresarían, y en el tercero, actuar para que se inicie el diálogo que desemboque en convencionalismo. Pero, estas acciones no se limitan a realizar lo especificado sino que dado el carácter irrestricto de la acción no finalizan en sí sino que sirven de punto de inicio para nuevas acciones.

Si la cultura depende de la acción, entonces el ser humano como rector de esta también depende, en cierto sentido, de la acción. Bien la acción misma o las consecuencias de la acción van configurando la esencia de la persona.

Polo también ha considerado la importancia de la acción para aclarar aspectos, en cierto sentido, relacionados como la naturaleza humana, el trabajo y la cultura, y para ello ha defendido la distinción, entre, por un lado, las operaciones inmanentes y, por otro, los movimientos transitivos. Las operaciones serían un tipo de actividad perfecta puesto que, contienen el fin. Un ejemplo sería la acción de ver pues en ella se contiene el ver. Los movimientos transitivos o procesos, en cambio, son un tipo de actividad que finaliza pero ella misma no contiene su fin, por ejemplo cuando cerramos una puerta llevamos a cabo un proceso que culmina con la puerta cerrada, pero el fin terminal de tal acción no está implícito en el proceso.

Estas dos formas de actividad humana, destacadas por Polo, pueden vincularse dando lugar a dos formas de actividad práctica humana. Por un lado estaría la

producción o “poiesis” y por otro la acción o “praxis”⁶⁵⁷. La diferencia entre ambas, como ya venimos exponiendo, se fundamenta en la relación que guardan con respecto al fin de la acción: la “poiesis” o producción tiene el fin fuera de sí, el proceso productivo finaliza en un producto, la “praxis” o acción sí que contiene el fin en sí misma puesto que la acción se hace haciéndose. Veamos un poco de cada una puesto que, como actividad humana, ambas van a tener que ver con el crecimiento personal a través de la cultura pues esta dimensión es una donde la producción y la acción humana se manifiestan más claramente.

La producción como proceso tiene que ver con lo práctico. Ya podríamos decir que se trata de un proceso transitivo y un tipo de acción que no repercute en el agente. Toda actividad procesual humana tiene una finalidad aunque dicha finalidad no se encuentre en el proceso mismo, luego necesita de un agente externo, en este caso el hombre dependiendo de sus potencialidades, que introduce la finalidad y guía el proceso. Al no poseer el fin en sí mismo, un proceso puede ser utilizado como medio para cualquier otro fin que el hombre se proponga.

La acción es diferente a la producción, la acción es actividad humana con posesión de fin mientras que la producción es la concatenación natural de medios a los que el hombre dirige hacia un fin propuesto por él. Sin embargo, aunque la acción contenga el fin en sí misma, muchas veces con una sola acción no se consigue el fin o se consigue de manera defectuosa⁶⁵⁸, véanse los hábitos, y como acción y fin coinciden, lo

⁶⁵⁷ La distinción entre “poiesis” y “praxis” es una distinción clásica que Aristóteles ya intuyó: “entre las cosas que pueden ser de muchas maneras (lo práctico) están lo que es objeto de producción “poiesis”, y lo que es objeto de acción “praxis”, o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción”, y “La praxis no es la poiesis”. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, VI-4, 1140a, 1-5; 17. Sin embargo, los griegos llevaron una separación tal entre estas dos formas de acción que en la actualidad se ha tenido que replantear su relación y dotarlas de un sentido nuevo.

⁶⁵⁸ Polo afirma en este sentido que; “La posesión práctica es finita y, por su debilidad, sujeta a pérdidas y a cambios”. Polo, L.: “Tener y dar”, p. 212.

que se trata no es solo de repetir la acción sino de hacerla mejor, cada vez mejor, puesto que ese hacerse no encuentra su finitud y se dilata, puesto que siempre se puede realizar mejor esa acción, ya que se van generando nuevas posibilidades y por ello en la acción no podemos hablar de producto o resultado final.

La naturaleza y cultura son, en este sentido, inseparables de la acción, puesto que ambas conforman el terreno donde el hombre pone en juego su actividad. Ambas posibilitan la acción humana y posteriormente albergan las nuevas posibilidades de acción resultantes, en la naturaleza esto es obvio, en el caso de la cultura podemos referirnos a aspectos posibilitadores de acciones futuras como la costumbre o la conducta. El hombre puede, por naturaleza, hacer y delante de él se abren posibilidades naturales y culturales para ese hacer. Lo que no puede es hacer-se, pues la finalidad de su acción no es esa sino perfeccionarse pues la persona ya es, si pudiera hacer-se el hombre sería un producto y no sería un fin en sí, puesto que el fin le vendría dado desde el exterior.

El hombre es, por tanto, con Polo, un “*perfeccionador perfectible*”⁶⁵⁹, perfeccionador porque con su acción perfecciona el universo y perfectible porque esa misma acción, dependiente de las potencias humanas, conlleva una ganancia esencial para el hombre, es decir, las facultades humanas que se despliegan en la acción y la acción misma no sólo modifican lo exterior sino que también el interior, la facultad misma, se ve perfeccionado⁶⁶⁰. Cuando el ser humano da, como ya hemos visto, no pierde lo que da, sino que más bien gana.

⁶⁵⁹ Polo, L: *La esencia del hombre*, p. 146.

⁶⁶⁰ “*el hombre como perfeccionador de la naturaleza mediante la cultura se torna asimismo perfectible, por acompañarle una esencia incrementable que hace manifiesta la libertad moral. En el primer caso me encuentro a nivel de la *continuatio naturae*, mientras que en el segundo accedo al orden de la esencia de la persona, concentrada en el yo consciente (más específicamente, en el *ver-yo* y el *querer-yo*, en los que se cifra el hábito de la *sindéresis*)*”. Ferrer, U.: *Acción, Deber, Donación*, pp. 104-105.

Con lo cual existe una ganancia de la facultad, cada vez que se lleva a cabo un acto, que posibilita un perfeccionamiento de esta en orden a acciones futuras. Se trata de una especie de movimiento cibernético, feed-back o re-alimentación de la acción futura. De nuevo volvemos a los hábitos. El proceso de la acción se convierte en algo personal al desligarse de la naturaleza y al quedar inscrito en un proyecto vital de perfeccionamiento del acto de ser personal que ya depende de la libertad. La naturaleza humana se perfecciona a través de los hábitos surgidos de su propia acción, lo cual da como resultado una esencia personal que se manifiesta en múltiples dimensiones, una de ellas como estamos viendo es la cultura, que contribuye, igualmente, a una perfección del acto de ser personal con lo cual la persona se hace más y mejor persona.

La cuestión que queremos resolver es, ¿mejora el ser personal realmente a través de una dimensión esencial como es la cultura? Con la distinción entre proceso (“poiesis”) y acción (“praxis”) parece que hemos encontrado un punto de apoyo para la respuesta. La acción repercute en la persona, y éticamente no importan tanto el resultado sino la actuación misma: somos justos realizando acciones justas. Tanto los procesos productivos como la acción, como hemos visto, modifican la realidad humana, siendo artífices, en este caso que nos ocupa, de la cultura como segunda naturaleza o continuación de ella. La perfección de la persona no se encuentra en estos productos resultantes, sino que la persona se perfecciona en la acción misma. Lo que sucede es que una vez estos productos, la cultura incluida, aparecen ante el hombre, este usando su libertad los convierte en nuevos medios para la acción humana y, por lo tanto, proseguir la persona con su perfeccionamiento irrestricto. El progreso no tendría sentido si con él no se consiguiera, aparte de una mejora de la vida, un perfeccionamiento de la persona.

Por ello la persona está abierta a un futuro creativo, llamémosle horizonte cultural, que le proporciona una especie de círculo intemporal e inespacial, ya que no

está culminado ni llegará a culminarse, no está concretizado ni se concretizará⁶⁶¹, frente a los objetos o a los otros seres naturales, los cuales se ven encerrados en su horizonte natural o biológico. La persona aparece, entonces, como alguien subsistente y autónomo pero que, en esencia, es un ser social y comunitario; un ser libre, tendente a la trascendencia, con un valor en sí mismo que le libra de la discapacidad del ser como objeto. La persona realiza acciones con el objetivo de actualizar sus potencialidades y para, finalmente, autodefinirse, pero sin perder de vista la naturaleza.

La persona se encuentra, pues, entre dos realidades: una dada, la naturaleza, que la determina, y otra elaborada, la cultura, que la condiciona. La cultura, como segunda naturaleza o continuación de esta, es, en palabras de J. I. Murillo: “*una continuación social e histórica de la naturaleza que representa la solución al problema de la diversidad de personas que poseen la misma naturaleza y disponen de un universo acorde con la limitación de su conocimiento*”⁶⁶². En este punto nos encontramos con dos nociones distintas de naturaleza: la biológica y la ontológica. Pues bien, la cultura es la continuación de la naturaleza entendida ésta como lo natural, lo biológico y, por consiguiente, como contrapuesto a lo esencialmente humano. Pero los humanos poseemos una misma naturaleza, y éste es el sentido metafísico, que desde el pensamiento aristotélico aúna la esencia y el principio dinámico que hace a lo humano ser humano.

Entonces, la cultura es la forma como el hombre se relaciona por esencia con la esfera biológica. En este sentido, la Antropología social y cultural dio lugar a una doble concepción: por una parte, están los antropólogos evolucionistas y materialistas, que

⁶⁶¹ El horizonte cultural al que me refiero no puede culminarse, pues la creatividad y la libertad inherente de la persona siempre planteará un ‘además’ cultural. Y tampoco puede concretarse en una cultura determinada, ya que esto supondría un etnocentrismo que a la larga sofocaría la creatividad de personas de otras culturas.

⁶⁶² Murillo, J. I.: “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, p. 851.

ven una fuerte determinación biológica y ecológica en la formación cultural (M. Harris), mientras que otros antropólogos culturales afirman que lo biológico en la persona, por ejemplo la sexualidad, está normativizado por la cultura (M. Mead, Malynowski, etc.).

Lo que aquí afirmamos sin reservas es que cada hombre, cada persona, es total y radicalmente diferente de los demás seres. Incluso desde el punto de vista biológico, la persona es ya algo distinto desde su origen al resto de los seres y, como afirma K. Jaspers, la persona no se puede concebir como una especie animal a la que se le ha agregado posteriormente lo normativo-espiritual.

La persona excede, por tanto, la esfera biológica en la cual influye constantemente, por medio de su actuación creativa, creando nuevas necesidades y nuevos modos de resolverlas que no hacen sino aumentar sus capacidades naturales y abrirlas a nuevas posibilidades (técnica). *“La naturaleza, sin embargo, presenta un carácter dado y estable, independiente y ajeno a la acción humana. Las leyes naturales, en efecto, no son un producto ni una construcción del hombre, están ahí y el hombre, como mucho, puede descubrirlas o emplearlas mientras que al individuo en el que habitan en cierto sentido se le imponen (y le definen) desde su carácter de causa final. También esto es válido para la persona pero con una salvedad decisiva: la irrupción de la libertad. Los demás seres siguen las leyes de su naturaleza de manera obligatoria y prácticamente automática o instintiva; la persona, por el contrario, lo hace de manera libre, lo que significa que puede no seguirlas y actuar así en contra de su propia naturaleza, algo inconcebible en el mundo natural”*⁶⁶³.

Ahora bien, en la persona, lo social mediatiza lo biológico, por ser la cultura una continuación normativizada de lo biológico-natural. De tal manera que lo cultural llega incluso a convertirse en lo natural; así, el equilibrio normativo, al que se llega mediante

⁶⁶³ Cfr., Burgos, J. M.: “Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo”, en *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, nº 132 (2005), pp. 295-312.

un consenso histórico, llega a darse como sobreentendido y conforme a la naturaleza. Esto ha hecho que se vean ciertos horizontes normativos como los más ajustados a la naturaleza, dando lugar a etnocentrismos y a la consideración de ciertos individuos como marginales, por no cumplir con el sistema normativo considerado como el natural⁶⁶⁴. Pero lo cierto es que la existencia de la cultura demuestra que el hombre está por encima de lo natural, y por lo tanto que el hombre es persona, ya que la apertura al futuro que le aporta la cultura es distinta de la que le otorga su tiempo biológico.

La cultura, como resultado de la acción del hombre, pertenece a otra dimensión, al mundo específicamente humano: *“la cultura es una proyección del espíritu del hombre”*⁶⁶⁵. Si el hombre no fuera espíritu, su crecimiento sería en sí limitado, restricto; la carencia de límites tiene que ver con lo espiritual. El hombre es espíritu porque es persona; y esta afirmación puede volverse del revés: porque es persona es espíritu. El hombre es un espíritu en el mundo. Vivir en el mundo de acuerdo con lo que se es, persona humana, y por lo tanto libre en el tiempo, lleva a “crecer”, a la realización. Y esta esperanza de llegar a ser más, unida a la felicidad que se experimenta en el intento, es otro motivo que impulsa al hombre a proseguir este crecimiento. *“El hombre puede ir a más, porque nunca acaba de llegar a ser hombre: cualquier época de su vida es propicia para ser más. El hombre es capaz de crecer irrestrictamente”*⁶⁶⁶.

Todos los crecimientos relacionados con la dimensión biológica-natural del hombre son finitos, sólo el movimiento perfeccionador no tiene límites, *“si no fuera así,*

⁶⁶⁴ Cfr., Mead, M.: *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Ed. Paidós, Barcelona 2006.

⁶⁶⁵ Polo, L.: *Quién es el hombre*, p. 173.

⁶⁶⁶“Crecimiento irrestricto” puede definirse en estos términos: es la capacidad que tiene la libertad del hombre de alcanzar, a lo largo del tiempo de la vida, una perfección no limitada a priori, sino abierta. Cfr., *Ibíd.*, pp. 110-113.

*la vida no tendría sentido*⁶⁶⁷. Crecer como hombre, llegar a ser cada vez más persona es, en palabras del profesor Polo, *“la más alta forma de crecimiento que existe”*⁶⁶⁸.

5.2.7 La cultura, el crecimiento personal y los trascendentales personales.

¿Qué es lo que hace al hombre crecer como persona? Para responder a esta cuestión debemos intentar esbozar un elenco de los radicales personales o trascendentales. Cuando digo radicales me refiero a la raíz, al núcleo personal, no a sus manifestaciones, es decir, a esos rasgos nucleares de la persona humana, o a los distintos aspectos que se pueden describir en su núcleo personal. No se trata de aspectos relativos a qué es la persona sino de aspectos referidos a quién es ella. Uno de los fundamentos de nuestra cultura ha sido el ir descubriendo a lo largo de la historia, y gracias al devenir de la Filosofía y de la Antropología, la importancia de la persona humana y la consideración de su dignidad como tal. Veamos cuáles son los radicales que definen a la persona, cómo aparecen y qué relación vemos que guardan con la cultura.

Intimidad / Co-existencia: Es la conciencia que la persona tiene de su unicidad y excelencia, la cual suscita el deber de ser fiel a sí misma. La intimidad, por tanto, es al mismo tiempo vivencia subjetiva y cultivo interior. Cada persona tiene una dimensión interna o, como diría Ortega, una circunstancia interna que sólo conoce uno mismo. En nuestro interior nos encontramos con aspectos propios que no son cuantificables, ya que son inmateriales, tales como el conocimiento intelectual, el querer, etc. Sólo los conoce quien los posee, y es mediante el lenguaje (no sólo el lenguaje articulado, sino cualquier

⁶⁶⁷ *Ibíd.*, p. 112.

⁶⁶⁸ *Ibíd.*, p. 110.

forma de expresión) como se hacen patentes y se sacan fuera estos aspectos personales íntimos.

La intimidad es, pues, una apertura del hombre hacia dentro (co-existencia consigo). No es algo estático sino que es una fuente viva de posibilidades creativas, que la hacen ser única, original e incommunicable. Hace ser a la persona un absoluto relativo, y en este sentido hace que la persona no sea un *qué* sino un *quién* (por ello es un radical o trascendental de la persona).

La cultura ha ido perdiendo poco a poco su referencia a la intimidad. Esto ha hecho que la propia persona haya dejado de lado el mundo simbólico y espiritual para quedar anclada en lo material y científico. La persona ha abandonado el ámbito de la conciencia para darle un mayor protagonismo al ámbito de la ciencia y a su correlato cultural, la técnica. Con ello es innegable que hemos conseguido una mayor calidad de vida, pero es igualmente innegable que la aparición del 'homo technologicus' ha traído una mayor despersonalización a ciertos ámbitos de nuestra vida. Lo transitivo se ha puesto por encima de lo no transitivo.

Lenguaje/Coexistencia-con: El interior de la persona no se queda ahí sino que tiene la necesidad de salir fuera de sí mismo, de abrirse al exterior y, lo que es más importante, hacia los demás. La adquisición del lenguaje forma parte del proceso de hominización, ya que la adaptación de algunos de nuestros órganos para tal función ha sido causada por la necesidad de manifestar nuestro mundo interior. La persona es por ello un ser capaz de hablar. Hannah Arendt lo expresaba con estas palabras: *“Con la palabra y el acto nos insertamos en el mundo humano y esta inserción es como un segundo nacimiento. (...) Su impulso surge del comienzo que se adentró en el mundo cuando nacimos, y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia*

*iniciativa. (...) Este comienzo no es el comienzo de algo sino de alguien: el principio de la libertad se creó al crearse el hombre*⁶⁶⁹.

Tanto el lenguaje como la acción dependen de la corporeidad de la persona. La persona, aparte de ser intimidad, también es cuerpo, es *alguien corporal*⁶⁷⁰. Esta corporalidad de la persona no es un simple añadido de menor categoría frente a la intimidad, como defendían los estoicos, o su cárcel, dentro del pensamiento platónico, ni tampoco es lo superior al estilo de los hedonistas. Intimidad y corporalidad son complementarias, y se presuponen, conformando la doble cara de la persona: interior y exterior (Co-ser-con). El rostro es un claro ejemplo de esto, es la parte corporal de la persona que se deja ver, si es su intención, al otro, manifestando su identidad, mientras que el resto del cuerpo se oculta.

En la actualidad nos encontramos en una cultura empapada en todo tipo de lenguaje. Hablar nos parece algo tan natural como caminar; sin embargo caminar es una función biológica y el lenguaje es un hecho cultural. Las palabras son a las ideas lo mismo que los números a la aritmética. No podríamos hablar de ninguna sustancia si no tuviéramos la palabra que sirve de soporte a la idea que la representa. De la misma manera que las cualidades no pueden existir sin los objetos, que les sirven de soporte, tampoco los componentes de una idea pueden manifestarse sin la palabra que le sirve de soporte; por ello, sin signos no se puede dar forma al pensamiento ni expresarlo a los otros.

En el mismo sentido, W. Von Humboldt da especial relevancia, en su filosofía del lenguaje, a los aspectos psicológicos. Considera que el lenguaje es el instrumento a nivel social e individual que sirve de fundamento a nuestras capacidades cognitivas. Admite que también funciona como instrumento de comunicación, pero lo que lo

⁶⁶⁹ Arendt H.: *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, p. 201.

⁶⁷⁰ Marías, J.: *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 135.

configurará como es, es su función para los procesos mentales. Mediante el lenguaje organizamos el mundo fenomenológico, las palabras nos sirven para construir los conceptos. El lenguaje es por tanto un instrumento para organizar la experiencia, algo muy importante para la personalización, ya que configura la biografía.

Diálogo/Relación: Los dos radicales anteriores se ven reunidos en la capacidad dialógica que caracteriza a la persona. Es quizás uno de los radicales más importantes, ya que la perfección de la persona no se realiza en la interioridad aislada sino en la relación con los demás, y esta relación es una relación dialógica de un yo con un tú, de una intimidad con otra intimidad. El dominio sobre la propia intimidad está unido a la capacidad de apertura, por lo que la persona es una co-existencia consigo y con los otros. Una persona sola no podría manifestarse, ni dialogar, ni darse, ni por supuesto crecer como persona, por lo que quedaría por completo frustrada. El carácter de además de la persona se manifiesta en este punto, puesto que la coexistencia-con libra a la persona de quedar encerrada en su naturaleza otorgándole la posibilidad de desplegar y perfeccionar su esencia. La condición dialógica es manifestación de su condición estrictamente social o comunitaria. Es un ser constitutivamente dialogante.

Para la cultura el diálogo es un elemento fundante ya que la mayoría de sus aspectos están basados en convenciones adquiridas mediante el diálogo. La falta de diálogo suele ser lo que arruina toda forma de convivencia humana (matrimonio, familia, instituciones, etc.). Parece claro que la conciencia del yo es posterior a la conciencia del tú, llevando al plano individual lo que Ch. Taylor afirma para el plano colectivo cuando considera que la identidad de un pueblo, colectivo o grupo, se consigue por oposición a otro pueblo, colectivo o grupo, que se le aparece y con el cual se relaciona dialógicamente.

Es por ello que, trascendentalmente, el intelecto personal se expresa a través del lenguaje dialógico que fundamenta el conocimiento y comprensión de la diversidad cultural. Tal diversidad, y su conocimiento, se deben a la presencia mental comunitaria de los diferentes aspectos que conforman una cultura y que la diferencian de otra.

Además, uno de los aspectos más importantes para la formación de la persona como es la educación, depende en gran medida del diálogo interpersonal.

La relación interpersonal es también, como ya hemos apuntado, el fundamento de la aparición de diferentes posibilidades de acción para la persona. Las relaciones materiales, comerciales, económicas, etc., se llevan a cabo, en su mayor parte, en los plexos mediales y finalizan en la posibilidad de realizar una acción. Acción que se comporta como escalón necesario para continuar con la relación o las relaciones y que significa una nueva posibilidad de acción para la persona.

Libertad: El ser libre es un constitutivo esencial del ser personal. El hombre es el ser vivo que se caracteriza por el hecho de que en el origen de sus actos hay una capacidad de hacer de sí lo que quiere en la línea de una mayor personalización, a la vez que tiene una proyección futura. Los actos voluntarios de la persona le confieren su ser libre, haciéndola dueña y principio de sus actos, y por consiguiente de su destino y de su vida.

La libertad está muy presente en la cultura y aunque ésta condicione a la persona en alguno de sus aspectos, es un “ya pero todavía no”, pues deja total libertad de respuesta a la persona para ejercer su creatividad y abrir el abanico de posibilidades que emanan de su interior o de la relación con los demás. La cultura no encierra a la persona, ni la determina, sino que colabora en su condición de ser libre. A más libertad, más creatividad, más posibilidades y por tanto más capacidad de acción. Podríamos decir que se da una verdadera cibernética cultural.

Donación: Mostrar lo que uno es o lo que a uno se le ocurre es un medio de empezar a darse. La persona humana tiene un modo de ser efusivo: es capaz de sacar de sí lo que tiene (y lo que es) para darlo. El hombre es un ser con capacidad de tener y de dar sin perder lo tenido. Esto significa que se realiza como persona cuando extrae algo de su intimidad y lo entrega a otra persona como valioso y ésta lo recibe como suyo. Esto tiene mucho que ver con el modo de la voluntad que conocemos como amor.

La cultura, en cierto sentido, también es una donación de la persona, ya que en ella se reúnen las distintas posibilidades aportadas por todos, unas se aceptan y otras se rechazan, y todas en conjunto conforman la estructura sociocultural donde la persona se sigue desarrollando como tal.

Creemos que el desarrollo, por tanto, de estos cinco radicales personales que hemos apuntado conllevará un desarrollo y perfeccionamiento de la persona. Ahora bien, la cuestión que se nos plantea al tratar de forma conjunta a la persona y la cultura es: ¿la cultura actual, tal y como está hoy formalizada, es una dimensión que ayuda al crecimiento personal?

5.2.8 La paradoja: la cultura contra la persona

Si la cultura, como hemos visto, es el mundo que la persona, por sus actos y por la interpelación de los demás, elabora para su propia realización personal y para el desarrollo más adecuado de sus aspectos materiales y espirituales (radicales personales), entonces no puede actuar, con su inteligencia y con su libertad, de cualquier manera sobre sí misma. En un sentido parecido se expresa la *Gaudium et Spes* en su número 53: “*es propio de la persona humana el no llegar a un nivel pleno y verdaderamente humano si no es mediante la cultura*”. De tal manera que podríamos decir que no hay persona si no hay cultura, pero tampoco existiría la cultura sin la persona.

El problema que hoy podemos detectar es que se ha producido una especie de emancipación de algunos sectores de la cultura, como si este ente creado hubiese cobrado vida propia y fuese superior a la persona. Y en este sentido se le plantea un problema a la persona, que, inescusablemente, tiene que vivir inmersa y rebozada en la cultura y, al igual que los humanismos ateos se aprovecharon de la fundamentación ontológica y epistemológica nacida del cristianismo para argumentar en su contra, ahora la cultura se ha vuelto contra la persona, su creadora, y la ha fagocitado disolviéndola y haciéndola desaparecer entre multitud de representaciones simbólicas, dimensiones políticas, éticas, estéticas, científicas y sobre todo tecnológicas, etc., consensuadas por la mayoría, pero que en muchos casos atentan contra la persona y su dignidad.

La técnica, por ejemplo, nos controla, o mejor nos descontrola. Este descontrol, fundamentado exclusivamente en la atención al aspecto económico y productivo de la técnica, ya está generando problemas colaterales que diariamente podemos ver y padecer en la educación o en las relaciones interpersonales. El grado de despersonalización es tal que en muchas situaciones el producto tecnológico condiciona y dirige nuestra conducta, en vez de ser nosotros los que configuremos al producto. Es un verdadero problema ético, que Polo también señala, el que ya está empezando a necesitar de nuestra atención: la persona frente a la tecnología debe actuar como producto o como agente. Parece que se ha olvidado que el ser humano, la persona, es el “*hecho fundamental y primero*”⁶⁷¹, es el verdadero sujeto, no un simple objeto manipulable, de la historia. Así, si existe una idea defectuosa de ser humano, habrá una cultura que origine aspiraciones destructivas.

A esta situación se ha llegado por la ruptura en la jerarquía de los sectores de la cultura: técnico-artístico, moral y teórico. Tanto el sector moral como el teórico cooperan al perfeccionamiento del hombre como persona. La cultura perfecciona el ser de la persona con la técnica y el arte en un sentido teleológico (según el bien), mientras que la moral y la inteligencia (teórico) lo hacen a través de los hábitos. Pero en el mundo de hoy se produce una paradoja y es que nos encontramos con un mundo (sociedad+cultura) inmensamente desarrollado en los aspectos materiales de la cultura (economía, técnica, ciencia, etc.) pero que ha ido perdiendo el sentido y el camino de la auténtica cultura, que no es otro que el desarrollo integral de la persona.

Si se subordina la cultura a la economía y a la política, se suprimirían las cuestiones más urgentes de la vida y el lugar de crecimiento personal siendo el único resultado posible la desintegración social. Cuando el hombre invierte equivocadamente los términos y convierte en fin último de su esfuerzo las posesiones, de la índole que

⁶⁷¹ Wojtyla, K.: *Discurso a la UNESCO*, n. 8.

sean, se da, lo que Gabriel Marcel expresa en su célebre frase “*la negación del ser, por el tener*”⁶⁷², dejándose de pertenecer a sí mismo y corriendo el riesgo de alienarse.

Muchos son los ejemplos a los que podríamos referirnos para ilustrar tal despersonalización de la cultura: aborto, eutanasia, pena de muerte, guerras profilácticas, carrera armamentista, etc. Pero el foco real de infección se ha localizado en la comunicación: ya no se trata sólo de la manipulación de la persona por la instrumentalización mediática, de la que Kierkegaard pareció intuir sus efectos al prevenirnos del peligro de disolución del individuo en la masa, sino del envilecimiento producido por un fenómeno social que los comunicólogos y los psicólogos especializados en las dinámicas de comunicación han dado en llamar SIH (Síndrome de Incomunicación Humana). En general, se trata de un volver a encapsular a la persona en un sujeto, en un yo, objetivable, y en el caso de la incomunicación todavía es peor, ya que con la bacteria de la incomunicación se destruye la relación interpersonal, la persona y la cultura.

5.2.9 ¿Es posible personalizar la cultura?

Me parece que es sumamente necesaria la personalización de aquellos sectores de la cultura que han olvidado su referente principal: la persona. A ellos hay que llevar el giro personalista del qué al quién, ya que si estos aspectos culturales despersonalizantes y homogeneizantes aplican su rodillo sobre la persona y si la persona no es capaz de personalizar la cultura, Matrix ha llegado⁶⁷³. No se puede volver atrás la historia, ni tampoco vivir como si los avances científico-técnicos no se hubieran

⁶⁷² Cfr., Marcel, G.: *Ser y tener*, Ed. Caparrós, Madrid, 1996, pp. 88 ss.

⁶⁷³ Si en el film “Matrix”, los humanos se veían controlados y usados por la inteligencia artificial creada anteriormente por ellos, salvándose las lógicas distancias, podría producirse una especie de “Matrix cultural” si la cultura sigue despersonalizándose. Ya se observan ciertos controles culturales sobre las personas: moda, publicidad, medios de comunicación, etc.

producido, pero sí se pueden personalizar y hacer que esos mismos avances no vayan en contra de la persona.

El personalismo, que busca reivindicar la grandeza del hombre y defenderlo de todo aquello que lo amenace y que lo lleva a la no-existencia, es quizás la corriente más cercana, junto con el cristianismo, a estas ideas. Por lo que, para finalizar, valga la reflexión de Elvira Repetto, que nos pone sobre la pista de la pertinencia del personalismo como corriente de pensamiento capaz de llevar a cabo una personalización de la cultura: *“En definitiva, se trata de dar a la persona su sentido más pleno, tanto en su concepto, como en su proceso de acción, y siempre en la doble vertiente de la mismidad y la relacionalidad. Es preciso estimular el esfuerzo que el hombre ha de hacer para lograr una mayor interiorización de su ser; luchar por la singularidad de lo humano sin que se extinga ante la masificación. Se exige la unión con la comunidad, su inserción en ella, pero una integración que sea auténticamente personalizante y no que erradique lo más esencial de la persona. Urge que el hombre sepa ver más allá de la propia utilidad que le reporten las cosas o las personas que encuentra en su quehacer cotidiano; es perentorio que descubra en las cosas y en las personas su auténtico valor, el contenido de ‘sentido’ y el misterio del mundo, el valor del espíritu sobre otro valor en la jerarquía axiológica, y por tanto el valor máximo de la persona y de Dios. Es incuestionable que el desarrollo de las ciencias biosociales debe revertir en una mayor humanización del hombre, y no en una planificación científico-técnica que anule la singularidad, la creatividad y la auténtica relación interpersonal. ¿Qué corriente de pensamiento existe hoy que pueda dar a la persona humana el lugar central que le corresponde? ¿Quiénes son los autores que elaboran una teoría de la persona que no sucumbe a las realidades de nuestra época? ¿Cabe pensar que la persona sea un hecho contingente y que haya de ser ahogada por la estructura actual? Entre todas las diversas corrientes de pensamiento, se destaca el personalismo como la doctrina*

presidida por la exigente fidelidad a la idea del hombre como persona y la primacía de esta realidad personal sobre otra cualquiera, a excepción de la Trascendente”⁶⁷⁴.

¿Cómo llevar esto a la práctica? Quizás sea el quid de la cuestión, pero si existe alguna forma, ésta es a través de la educación. Se trataría de una educación personalizadora a todos los niveles, donde la persona aparezca como principio y fin de todo saber, que dé como resultado una cultura basada en la persona que mire por encima del placer y de la utilidad, apuntando a un enriquecimiento y crecimiento interior del sujeto junto a los demás. El hombre estudiando la cultura, como producto humano que es, consigue entender mejor su dimensión natural. Conociendo mejor la configuración y lo que de particular tienen sus actos, el hombre puede llegar a conocerse a sí mismo, primer paso para crecer y perfeccionarse.

No basta con ganar ciertas perfecciones parciales y particulares pues esto no cancela el anhelo irrestricto de perfección, el carácter relacional de la persona interpela a lograr la perfección a la que el ser personal aspira a través de la inteligencia y la voluntad. Tal carácter irrestricto nos vacuna también de la tragedia que supondría el logro de la perfección individual, nuestra referencia a los demás nos es constitutiva. La inteligencia, la voluntad, el amor, el dar, el aceptar, el don, la educación y la cultura así lo manifiestan, a la perfección personal se llega a través de los hábitos.

⁶⁷⁴ Repetto Talayera, E.: “El personalismo como superación de las antinomias actuales”, en: *Anuario Filosófico*, nº 1 (1976), pp. 293-321.

CONCLUSIONES

El objetivo de nuestra investigación era mostrar un nuevo modo de acceso y revelación de la persona humana a través de los hábitos y del crecimiento personal que provocan desde el pensamiento de Leonardo Polo. Planteábamos al principio la necesidad de volver a colocar la persona en el centro de la reflexión filosófica, y el método poliano del abandono del límite mental, con las consecuencias que tanto para la Metafísica, la Teoría del Conocimiento y para la Antropología conlleva, nos pareció que nos abría un horizonte inédito para nuestra investigación. Con ella, y tras haber analizado la cuestión en estos cinco capítulos – que espero hayan podido traslucir la importancia de los temas tratados y las propuestas de solución que enuncian –, podemos extraer las siguientes conclusiones:

A. El pensamiento de Polo presenta un nuevo modo de acceso y revelación de la persona

Concluimos que la Teoría del Conocimiento y la Antropología Trascendental de Polo abren, conjuntamente, nuevas vías de comprensión sobre qué y quién es la persona humana. La axiomática poliana sienta las bases para una nueva comprensión de la operación intelectual, alejándose tanto del sujeto como de la noción de facultad. El conocimiento es acto, lo que no quiere decir que sea procesual sino una “práxis teléa”, es decir, que a la vez que se realiza el acto este tiene ya su fin, conozco y tengo lo conocido. Por ello, y como entendemos el conocimiento como una operación que se conmensura con el objeto, no puede existir operación sin objeto ni objeto sin operación. Una vez llegados al objeto, por ser intencional, su conocimiento aparece como limitado, lo que no ha de entenderse como estéril, ya que da paso al abandono del límite mental inducido por el conocimiento objetivo. Al hacerlo, advertimos un tipo de conocimiento superior, pues no es limitado al no ser objetivo: tal es el conocimiento habitual. Los hábitos innatos, de la inteligencia y de la voluntad, dan pie para, con la tercera y cuarta

dimensión del abandono del límite mental, alcanzar el acto de ser personal y la esencia de la persona. A través de ellos, la teoría del conocimiento y la antropología trascendental se imbrican.

La Antropología Trascendental proporciona las bases para emprender un estudio trascendental de la persona humana. El acto de ser personal se revela como distinto del resto, luego, la forma de acceder a él debe de ser también distinta y desde categorías distintas. La metafísica y los trascendentales clásicos no sirven para explicar la persona humana. Los trascendentales antropológicos son, pues, principios generadores para la elaboración de una nueva antropología y, por tanto, para una nueva comprensión de la persona humana.

B. La persona es acto de ser

Concluimos que, en la persona, se distinguen realmente el acto de ser y la esencia y, además, como acto de ser y como esencia se diferencia del resto de seres. Este tipo de acto que caracteriza a este peculiar acto de ser es lo que Tomás de Aquino denominó “actus essendi”. Esta distinción trascendental, acto de ser-esencia, conlleva importantes connotaciones antropológicas y éticas, pues, al ser acto, ya es, es decir, la persona es persona desde el mismo momento de su generación. La esencia, por su parte, le otorga carácter potencial pero no en el sentido de hacerse persona sino en el sentido de poder ser más persona. Todo ello porque, en la persona, la relación entre el ser como acto y la esencia como su potencia no es del mismo signo que la relación acto-potencia que se manifiesta entre la materia-forma. La esencia de la persona es potencial en tanto que es esencia del acto de ser personal, y la persona como acto solo puede recibir perfección alguna de su esencia.

El acto de ser personal se distingue, con respecto a otros seres, por la actualización de su esencia, que es, a la vez, actualización de la naturaleza humana. La esencia humana da concreción al acto de ser personal, pero en dicha determinación no se despotencializa sino que no deja de ser potencia cuando se actualiza. De tal manera que podríamos decir que la persona no es un compuesto de ser y esencia, como si estas

fueran dos partes independientes, sino que más bien deberíamos pensarla como constituida por la esencia con el ser o por el ser con la esencia. La persona es, por tanto, un particular modo de acto de ser, al cual le corresponde una esencia, que proviene de la perfección de la naturaleza humana, que lo determina como tal y que procura su crecimiento y perfección a través de los hábitos generados por los actos propios de sus dos facultades principales la inteligencia y la voluntad.

En la persona ser y esencia están religados. El acto de ser personal es co-acto de ser, es decir, la persona es co-existencia, lo que le proporciona una apertura dual: Co-ser (hacia sí misma, intimidad) y Ser-con (Universo, Dios y los demás). Los trascendentales propios de este modo particular de acto de ser, que es la persona, le dan precisamente su distinción, pues sólo el acto de ser personal es intimidad, es inteligente, es libertad y es amar donal.

C. El hábito intelectual es un acto cognoscitivo

Concluimos que Polo redescubre y reintroduce el tema de los hábitos en el pensamiento filosófico. Entender el hábito como acto cognoscitivo posibilita una explicación del crecimiento intelectual partiendo de la abstracción, una advertencia del conocimiento de la operación, conozco que conozco, y la posibilidad de diferenciar claramente entre lo real y lo mental.

Entender el hábito como acto nos proporciona, por tanto, una nueva forma de interpretar el conocimiento humano. Darse cuenta de que no es lo mismo pensar que ser no puede hacerse desde el conocimiento objetivo puesto que la operación de conocer no es un objeto de conocimiento, luego, si ese acto es posible, es por la existencia de un conocimiento o acto superior que nos permite darnos cuenta de que se ha abandonado el límite mental de lo objetivo. Ese acto es el hábito intelectual. Como acto cognoscitivo, el hábito no tiene las mismas particularidades que la operación cognoscitiva, no se conmensura con su objeto ni tiene en sí su fin, sino que su cometido primero es el conocimiento de la operación. Es por ello que sortea el límite mental, puesto que el tema propio del conocimiento habitual no es objetivo ni intencional, luego debe tratarse

de un conocimiento superior. El hábito intelectual es un acto cognoscitivo que conoce actos. Si el hábito es un acto superior a la operación de conocer, entonces se comporta potencialmente con respecto al acto de ser, convirtiéndose en medio de perfección de este acto a través de la esencia, que es donde se sitúan la operación y la facultad.

El conocimiento de los actos esenciales es, por tanto, un conocimiento superior que proporciona una perfección de la facultad y conlleva un crecimiento del acto de ser. El entendimiento agente es el que se revela como principio del hábito como acto cognoscitivo, puesto que de él parte la iluminación de la operación cognoscitiva. La importancia, para el tema de la persona, de considerar el hábito intelectual como un acto cognoscitivo radica en la relación de perfeccionamiento y crecimiento que establece entre la esencia de la persona, a nivel de facultad, y el acto de ser personal, permitiendo que la persona sea considerada acto de ser, perfecta, pero susceptible de crecimiento. El medio por el cual se lleva a cabo esta relación es la libertad personal y, a través de ella, el acto de ser personal ordena libremente su crecimiento hacia la consecución de su fin, ser más persona, mediante sus acciones y sin el determinismo contenido en la naturaleza humana.

D. El hábito de sindéresis no es un juicio objetivo operativo sino una dualidad ver-yo/querer-yo

La voluntad también es una potencia capaz de hábitos, en este caso reciben tradicionalmente el nombre de virtudes. La diferencia principal entre ambos hábitos adquiridos, los de la inteligencia y los de la voluntad, estriba en el modo de adquisición, los hábitos de la inteligencia se adquieren con un solo acto mientras que las virtudes de la voluntad se adquieren por la repetición de actos. Entre los hábitos innatos de la persona, el que afecta a la facultad volitiva es la sindéresis, que contiene los primeros principios de la ley natural que, al igual que los primeros principios intelectuales, son iluminados por el intelecto agente. La sindéresis es, por tanto, un hábito innato práctico que cumple con la función de orientar a la razón en sus decisiones o juicios sobre la acción.

Pero concluimos que la sindéresis no es un juicio objetivo operativo. Es decir, que la razón práctica o voluntad tiene como acto propio el querer medios o fines sensibles los cuales, por ser precisamente eso, llaman intencionalmente a la voluntad a desear o a actuar. Pero, considerando a la voluntad como una pura potencia pasiva, debe de existir un acto primero que la mueva a ese querer, es decir, que la active y ese acto primero es el hábito de sindéresis como querer-querer. Este hábito es de la persona, que es quien conoce y quiere, luego la sindéresis activa, en el acto de ser personal, a la facultad volitiva y a la intelectiva. Luego, partiendo de que no se puede querer lo que primero no se ha conocido, podemos decir que la sindéresis se compone de un ver-yo: donde el ver es la potencia cognoscitiva y el yo es la persona, y de un querer-yo: donde se manifiesta la voluntad y, de nuevo, la persona.

El ver-yo de la sindéresis activa al intelecto personal en la búsqueda de su objeto propio que es la verdad, mientras que el querer-yo activa a la voluntad en orden a buscar su fin último, el Bien. En la búsqueda de ese fin último empeña la persona toda su actividad práctica poniendo en juego su esencia y convirtiéndose, la persona, en pro-activa. Como el objeto de la voluntad, a diferencia del objeto del entendimiento, no es el objeto conocido, tampoco la intencionalidad es la misma; así, la intencionalidad de la voluntad es la realidad misma conocida, los bienes o fines mediales: la intencionalidad de la voluntad es la intención de otro.

Esta intención de otro reclama la existencia de un yo que tienda, el querer de la voluntad se convierte en un yo-quiero. Aquí la voluntad se curva, y el simple querer se convierte en un querer-querer más otro; si esto no sucediese, la voluntad quedaría inmóvil. El primer acto de la voluntad, por tanto, resulta de la unión entre el ver-yo y el querer-yo: yo quiero el bien sabiendo que quiero el bien. En este sentido, el acto voluntario es reflexivo y pone en compromiso al yo en la acción que realiza, a la vez que mantiene una prosecución de esa acción puesto que este querer-querer más otro se encamina hacia la consecución de su fin último.

Conocer y querer son inseparables de un yo, luego el yo activa y sustenta a las dos facultades y recibe los actos propios de estas. Como el desarrollo de estas facultades

y sus actos se lleva a cabo en la esencia de la persona, el yo surge como la cima de esa esencia y ambas facultades, actuando como laderas de esa cima, despliegan la esencia humana a través de los hábitos en orden a la perfección de la persona, que es la que posee los hábitos innatos y es libre para disponer de su esencia.

F. Los actos no son más libres que la persona, la persona es libertad

En sintonía con las observaciones anteriores concluimos que los actos de la inteligencia y de la voluntad son de la persona, pero no son la persona. La persona trasciende los actos de sus dos facultades principales, esta más allá de sus actos y, en este sentido, se puede hablar de la persona como un “además”. El acto de ser personal como “además”, aunque ya es en acto, está abierto al crecimiento y a la perfección a través de los hábitos. Estos, pareciera que en cierto sentido determinan o disponen al hombre para que actúe de una cierta manera, sin embargo, la realidad del hábito nos enseña que aun poseyéndolos el hombre, puede actuar en contra. Luego, si esto es así, la libertad no se sitúa en el plano de los actos, sino que los trasciende y, por tanto, hablamos de la libertad como un trascendental de la persona.

Los hábitos perfectivos de la naturaleza manifiestan a la persona que se ocultaba tras sus actos. Hacen que tanto la facultad de la inteligencia como la facultad volitiva sean capaces de ser libres y no estén determinadas por sus objetos y actos propios. Si a la vez estas pueden continuar conociendo y queriendo irrestrictamente, es por que la libertad corresponde a la persona. Es por ello que la voluntad no es autónoma o espontánea por sí misma, sino que recibe la libertad de la persona, una vez que la voluntad ha entrado en contacto con su facultad adjunta, la inteligencia.

La libertad trascendental es, por ello, un radical de la persona. Que la libertad sea trascendental significa que no debemos de entenderla como simple autonomía o capacidad de elección, sino como la cualidad trascendental de la persona que la configura como un disponer encaminado a la consecución de su perfección. Si la esencia humana, a su vez, tiene a los hábitos como instrumentos perfeccionadores, la libertad trascendental es la encargada de configurarla como tal, ya que, como

trascendental no es esencial, sino un radical del acto de ser personal encargado de actualizar dicha esencia. La persona, por tanto, es libertad trascendental.

G. Los trascendentales personales son principios nuevos para desarrollar una nueva Antropología fundamentada en la persona humana

La ampliación trascendental propuesta por Polo hace emanar del ser personal una serie de trascendentales antropológicos: la coexistencia, el intelecto personal, la libertad y el carácter donal. Estos radicales personales se manifiestan esencialmente en la persona a través de sus hábitos, luego, si nos atenemos a ellos, es posible llevar a cabo una fundamentación de la antropología que desvele a la persona desde unas categorías nuevas. Concluimos, por tanto, que para que se dé un verdadero giro antropológico, la Metafísica y la Antropología han de partir de la persona humana y no sólo intentar llegar a su conocimiento. Con respecto a la persona, la Metafísica debe considerar su modo peculiar de ser o acto de ser. Para llevar a cabo esta tarea, estas dos disciplinas filosóficas cuentan con un nexo de unión que son los hábitos, tanto los innatos, que conectan la Teoría del conocimiento con la Antropología, como los adquiridos, que desarrollan y manifiestan la esencia humana como perfección de la naturaleza, y tanto los intelectuales como los de la voluntad.

Los hábitos intelectuales innatos dan pie, en este sentido, para descubrir y examinar, – teniendo en cuenta la teoría del conocimiento resultante de la consideración del abandono del límite mental –, los trascendentales metafísicos y también los trascendentales antropológicos. Los trascendentales metafísicos permanecen medianamente invariables, pero la advertencia de la incapacidad de estos para reflejar la radicalidad de la persona hace necesario el descubrimiento de unos radicales propios de la persona que no se ocultan sino que se manifiestan, dada la libertad trascendental, a través de la esencia, de la que la persona dispone, y de los hábitos generados por sus dos facultades, llegando a sus manifestaciones más importantes.

También concluimos que se trata de un viaje de ida y vuelta, ya que esas manifestaciones esenciales se van perfeccionando por los actos, acrecentando y

manteniendo a los hábitos adquiridos, con la consiguiente perfección para la esencia que conlleva un crecimiento en el ser personal en la dirección de hacer de la persona más persona. Por lo que podemos afirmar que la persona es revelada por sus hábitos y estos, a su vez, la hacen crecer para ser más persona.

De aquí deriva un tratamiento propio de la educación y la cultura que debe poner a la persona como su principio. Como venimos diciendo, si la persona tiene como actividad procurar su crecimiento, para lo cual cuenta con una dotación de hábitos innatos y de otros adquiridos, a través de su esencia, entonces, manifestaciones esenciales como la educación y la cultura colaboran con tal propósito. Pero, para ello, han de partir de la persona y subordinar su desarrollo a esta, si no la educación se convierte en mercantilismo y la cultura se despersonaliza de tal manera que se independiza de su fundamento creyéndose incluso superior a este. La educación y los hábitos inherentes a ella y a su desarrollo, colaboran en un crecimiento intelectual de la persona. Este no se queda aquí sino que, siguiendo la máxima “sólo se desea aquello que previamente se ha conocido”, también colabora en el crecimiento y perfeccionamiento de la voluntad a través de sus actos. La cultura, entendida abiertamente como el lugar de la acción humana y de la retroalimentación de dicha acción, también colabora en dicha perfección, tanto intelectual como de la voluntad, en tanto que conocido el plexo de bienes la persona actúa voluntariamente para construir una segunda naturaleza que le proporcione crecimiento y perfección. Por lo tanto, educación y cultura, y los hábitos que desarrollan, ayudan a la perfección de la esencia humana y, por extensión, al crecimiento del ser personal.

BIBLIOGRAFÍA

1. MONOGRAFÍAS DE LEONARDO POLO⁶⁷⁵

- Polo, L.: *Antropología trascendental. La persona humana*, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2003.
- Polo, L.: *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, Tomo II, Eunsa, Pamplona, 2010.
- Polo, L.: *Ayudar a crecer*, Eunsa-Astrolabio, Pamplona, 2007.
- Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2006.
- Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, Eunsa, Pamplona, 2006.
- Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, Eunsa, Pamplona, 2006.
- Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, Eunsa, Pamplona, 2004.
- Polo, L.: *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- Polo, L.: *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- Polo, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10 (1993).
- Polo, L.: *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 169 (2004).

⁶⁷⁵ Para la realización de la tesis siempre se ha utilizado las últimas ediciones de las obras de Polo. Si en algún momento, por su importancia o precisión, se ha utilizado la cita de una edición anterior se ha hecho constar la edición correspondiente y el año en dicha cita.

- Polo, L.: *El Ser I (La existencia extramental)*, 2ª Ed., Eunsa, Pamplona, 1997.
- Polo, L.: *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170 (2004).
- Polo, L.: *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996.
- Polo, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Polo, L.: *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- Polo, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida, Universidad de Piura, 1985.
- Polo, L.: *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- Polo, L.: *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- Polo, L.: *La libertad trascendental*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 178 (2005).
- Polo, L.: *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Polo, L.: *La voluntad y sus actos I*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 50 (1991).
- Polo, L.: *La voluntad y sus actos II*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 60 (1998).
- Polo, L.: *Las organizaciones primarias y las empresas*, Cuadernos Empresa y humanismo, nº 100 (2007).
- Polo, L.: *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013.
- Polo, L.: *Lo radical y la libertad*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 179 (2005).
- Polo, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- Polo, L.: *Nominalismo, realismo e idealismo*, Eunsa, Pamplona, 2001.

- Polo, L.: *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- Polo, L.: *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 2007.
- Polo, L.: *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

3. ARTÍCULOS Y COLABORACIONES DE LEONARDO POLO

- L. Polo: “La coexistencia del hombre”, en: *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. I, pp. 33-48.
- Polo, L.: “Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica”, en: AA.VV: *Estudios sobre la encíclica “Centesimus Annus”*, Aedos, Madrid, pp. 97-121.
- Polo, L.: “El hombre como hijo”, en: Cruz, J. (Ed.): *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 317-326.
- Polo, L.: “La coexistencia del hombre”, en: Alvira, R. (Ed.): *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Vol. I, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pp. 33-48.
- Polo, L.: “La cuestión de la esencia extramental”, en: *Anuario Filosófico*, nº 4 (1971), pp. 273-308.
- Polo, L.: “La Sollicitudo rei socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en: *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo rei socialis*, Aedos, Madrid, 1990, pp. 63-119.
- Polo, L.: “Libertas transcendentalis”, en: *Anuario Filosófico*, nº 26 (1993), pp. 703-716.

- Polo, L.: “Lo intelectual y lo inteligible”, en: *Anuario filosófico*, nº 15 (1982), pp. 103-132.
- Polo, L.: “Tener y dar”, en: *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, pp. 201-230.

4. BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- AA.VV.: *Futurizar el presente*, Servicio de Publicaciones Universidad de Malaga, Malaga, 2003.
- Aersten, J. A.: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2003.
- Agustín de Hipona: *Confesiones*, en: *Obras completas de San Agustín*, Vol. II, BAC, Madrid, 1979.
- Agustín de Hipona: *De civitate Dei*, BAC, Madrid, 1977.
- Agustín de Hipona: *De duabus animabus, contra manicheos*, en: *Obras completas*, Vol XXXI, BAC, Madrid, 1994.
- Agustín de Hipona: *De Trinitate*, en: *Obras de San Agustín*, Tomo V, La Editorial Católica, Madrid, 1956.
- Agustín de Hipona: *Del libre albedrío*, en: *Obras completas de San Agustín*, Vol. III, BAC, Madrid, 1963.
- Altarejos, Fco.: “La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad (K. Wojtyla, R. Spaemann, L. Polo)”, en: *Studia Poliana*, nº 8 (2006), pp. 119-150.
- Álvarez Munárriz, L.: Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler, en: *Anuario Filosófico*, nº 10 (1977), pp. 9-26.

- Alvarez Turienzo, S.: “El Cristianismo y la formación del concepto de persona”, en: *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 43-78.
- Alvira, T.: “Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser”, en: *Anuario Filosófico*, nº 12 (1979), pp. 9-46.
- Alvira, T.: *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985.
- Anscombe, E.: *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Araujo, A. M.: *El pensamiento antropológico de Julián Marías*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1992.
- Arcara, P.: “La mente en John Searle: Intencionalidad y causalidad”, en: *Cuadernos de Filosofía*, nº18 (2008).
- Arendt H.: *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- Arendt, H.: *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001.
- Arendt, H.: *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Aristóteles: *De Anima*, Gredos, Madrid, 1978.
- Aristóteles: *De Anima*, Gredos, Madrid, 1978-2003.
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, cap. I., Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Aristóteles: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994-2003.
- Aristóteles: *Poética*, Gredos (Ed. Trilingüe), Madrid, 1974-1999.
- Aristóteles: *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- Arregui, J.; Choza, J.: *Filosofía del hombre: una antropología de la identidad*, Rialp, Madrid, 1991.

- Bárcia, R.: *Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Álvarez Hermanos, 1881.
- Barrio, J. M.: “Libertad Trascendental y educación”, en: *Anuario Filosófico*, nº 27 (1994), pp. 527-540.
- Bauer, J.: *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967.
- Bergson, H.: *La evolución creadora*, en: *Obras escogidas*, Trad. y Prol. José A. Miguez, Aguilar, Madrid, 1963.
- Bergson, H.: *Mélanges*, PUF, Paris, 1972.
- Brentano, F.: *La Psicología desde el punto de vista empírico*, Traducción de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935.
- Burgos, J. M. (Ed.): *El giro personalista: del qué al quién*, Colección Persona, Madrid, 2011.
- Burgos, J. M.: “Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo”, en *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, nº 132 (2005), pp. 295-312.
- Canals Vidal, F.: “*Sobre la esencia del conocimiento*”, PPU, Barcelona, 1977.
- Cassirer, E.: *Antropología filosófica*, FCE, México, 1968.
- Cassirer, E.: *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE, México, 1975.
- Cassirer, E.: *Symbol, Myth and Culture*, Yale University, New Haven, 1979.
- Cassirer, E.: *Filosofía de las Formas Simbólicas*, Vol. I, FCE, México, 1972.
- Castilla y Cortazar, B.: “Consideraciones en torno a la noción de persona”, en: *El Primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio*

Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, pp. 153-166.

- Castilla y Cortazar, B.: *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996.
- Choza, J.: *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1987.
- Choza, J.: *Antropologías Positivas y Antropología Filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985.
- Collado, S.: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Corazón, R.: “Sobre la esencia humana”, en: *Studia Poliana*, nº 6 (2003), pp. 211-223.
- Corazón, R.: *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011.
- Crosby, J. F.: *La interioridad de la persona humana*, Encuentro, Madrid, 2007.
- De Aranguren, J.: “Caracterización de la voluntad nativa”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 347-358.
- De Garay, J.: “El sentido de los trascendentales”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 573-586.
- De Régnon, T.: *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, París, 1892.
- Derisi, O. N.: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.
- Descartes, R.: *Discurso del Método*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.
- Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, Libresa, Col. Anthropos, 1967.

- Djuth, M.: “Where there is a Will, there is a Way: Augustin on the *recta via* and the Good Will’s Origin before 396”, en: *The University of Dayton Review*, 22, n.3, 1994, p. 237-250.
- Dussel, E.: “La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica”, en: *Sapientia*, nº 83 (1967), pp. 101-126.
- Elosegui, M.: “La dialéctica del deseo como realización de la identidad en H. Bergson”, Actas VIII Jornadas Andaluzas de Filosofía, Junio, 1987.
- Esquer, H.: “Actualidad y acto”, en: *Anuario Filosófico*, nº 25 (1992), pp. 145-163.
- Esquer, H.: “La precisividad del pensamiento”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 463-480.
- Esquer, H.: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Fabro, C.: *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- Falgueras, I.: “Leonardo Polo ante la Filosofía clásica y moderna”, en: Falgueras, I.- García, J. A.-Yepes, R.: *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuaderno Anuario Filosófico, nº 11 (1994), pp. 7-25.
- Falgueras, I.: “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en: *Anuario Filosófico*, nº 25 (1992), pp. 55-99.
- Falgueras, I.-García, J. A.-Padial, J. J. (Eds.): *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad Málaga, 2003.
- Ferrer, U.: *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.
- Ferrer, U.: “Coexistencia y trascendencia”, en: *Studia Poliana*, 14 (2012), pp. 37-53.

- Ferrer, U.: “Does the Naturalistic Fallacy reach Natural Law?”, en: Gonzalez, A. M.: *Contemporary Perspective on Natural Law*, Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 201-210.
- Ferrer, U.: “Fe, razón, persona: de la creencia como dimensión antropológica al acto personal de fe”, en: *Open Insight*, nº 7 (2014).
- Ferrer, U.: “Intencionalidad del conocer versus intencionalidad del querer”, en: AA.VV.: *Futurizar el presente*, Servicio de Publicaciones Universidad de Malaga, 2003, p. 93-105.
- Ferrer, U.: “La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, nº 16(1977), pp. 529-539.
- Ferrer, U.: “La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº 15 (2013), pp. 165-178.
- Ferrer, U.: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona, 2008.
- Ferrer, U.: “La voluntad como condición de unidad psíquica y moral”, en: *Anuario filosófico*, nº 13/1 (1980), pp. 143-154.
- Ferrer, U.: “Modalidades de la intencionalidad cognoscitiva”, en: *Anuario Filosófico*, nº 10 (1977), pp. 59-91.
- Ferrer, U.: “Noción de persona en Edith Stein”, en: *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, nº 5 (2007), pp. 34-43.
- Ferrer, U.: “Pluralidad cultural, ética y naturaleza en “Caritas in veritate”, en: Rubio de Urquía, R. y Perez-Soba, J. J. (Ed.): *La Doctrina Social de la Iglesia: estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, Aedos, Madrid, 2014, pp. 365-382.
- Ferrer, U.: “Reducción e intencionalidad a partir de la Fenomenología”, en: *Anuario Filosófico*, nº 2 (1978), pp. 27-50.

- Ferrer, U.: “*Sí mismo*”, en: Moreno Villa, M. (Dir): *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Editorial San Pablo, Madrid, 1997, pp. 1099-1104.
- Ferrer, U.: *Acción, Deber, Donación: Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid, 2015.
- Ferrer, U.: *Filosofía Moral*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1997.
- Ferrer-Arellano, J.: “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia”, en: *Anuario Filosófico*, nº 27 (1994), pp. 893-922.
- Forment, E.: “La trascendentalidad de la belleza”, en: *Themata*, nº 9 (1992), pp. 165-182.
- Forment, E.: *Ser y Persona*, Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983.
- Frankfurt, H. G.: “La más tenue de las pasiones”, en: *Necesidad, volición y amor*, Katz, Madrid, 2007.
- Gabriel, L.: *La filosofía de la existencia*, BAC, Madrid, 1974.
- García Bacca, J. D.: *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1982.
- García González, J. A.: “Existencia personal y libertad”, en: *Anuario filosófico*, nº 2 (2009), pp. 327-356.
- García Gonzalez, J. A.: “La intelección según Leonardo Polo”, en: *Thémata*, nº 50 (2014), pp. 247-270.
- García González, J. A.: “Leonardo Polo: Dimensiones inobjetivas del saber (Primera parte)”, en: *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol. 2, nº 15 (2007), pp. 101-118.

- García González, J. A.: “Leonardo Polo: Dimensiones inobjetivas del saber (Segunda parte)”, en: *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Vol. 2, nº 16 (2007), pp. 5-23.
- García Gonzalez, J. A.: *Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental*, Bubok, Madrid, 2011.
- García López, J.: “Entendimiento y voluntad en el acto de la elección”, en: *Anuario Filosófico*, nº 10/2 (1977), p. 93-114.
- García López, J.: “La Justicia”, en: *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 137-155.
- García López, J.: “Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo”, *Estudios Filosóficos*, Vol. 10, Caldas de Besaya, 1961, pp. 408-409.
- García Morente, M.: *Obras completas*, Vol. 1, Antropos, Barcelona, 1996.
- García, J.: “El abandono del límite y el conocimiento”, en: Falgueras, I., García, J. A., Yepes, R.: *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 11 (1994), pp. 27-60.
- García-Valiño, J.: *La voluntad humana en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga, 2010.
- García-Viudez, M.: “Aportaciones de Leonardo Polo para una teoría antropológica del aprendizaje”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 627-649.
- Garibay, A. M.: *Mitología griega. Dioses y héroes*, Editorial Porrúa, México, 1989.
- Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

- González Ginocchio, D.: *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 183 (2005).
- Gonzalez, A. M.: “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29/2 (1996), pp. 665-680.
- González, A. M.: *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Haya, F.: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, EUNSA, Pamplona, 1997.
- Häring, B.: *La ley de Cristo I*, Herder, Barcelona, 1961.
- Hegel, G. W. F.: *El concepto de religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966 y 1985.
- Hegel, G.W.F.: *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975.
- Hell, V.: *La idea de cultura*, FCE, México, 1986.
- Hernández Muñoz, F.: “Aproximación al concepto de “boulesis” en Aristóteles”, en: *Actas del VII Congreso español de estudios clásicos*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, p. 173-178.
- Husserl, E.: *Ideen II, Husserliana IV*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952.
- Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1967. Traducido por: Manuel Morente y José Gaos.
- Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 2005.

- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, 1968.
- Hyppolite, J.: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974.
- Izaguirre, J. M. y Moros, E. R.: “La tarea del educador: La sinderésis”, en: *Studia Poliana*, nº 9 (2007), pp. 103-127.
- Izaguirre, J. M.: “Una antropología trascendental para la educación. La acción educativa según el pensamiento de Leonardo Polo”, en: *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, nº 17 (2007), pp. 399-503.
- Jolivet, R.: “La philosophie médiévale”, en: *Historie de la Philosophie*, Paris, 1969.
- Juan Pablo II: *La virtud de la templanza*, Audiencia, 22 de noviembre de 1978.
- Kant, I.: *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Kant, I.: *Crítica del juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961.
- Kant, I.: *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1978.
- Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe (Colección Austral), Madrid, 1983.
- Kroeber, A. L. - Kluckhohn, K.: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintages Books, Nueva York, 1952.
- Ladaria, L.F.: *El hombre en la creación*, BAC, Madrid, 2012.
- Leibniz, G. W.: *Opera Philosophica*, Instruxit Johann Eduard Erdmann, Scientia Verlag Aalen, 1974.

- Leibniz, G. W.: *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1946.
- Leibniz, G.W.: *Textes Inédites II*, Ed. de Gaston Grua, PUF, Paris, 1998.
- Llano, A.: *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.
- Llano, A.: *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- Locke, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 2005.
- Lombo, J. A.: *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma, 2001.
- Lombo, J. A.: “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº 6 (2003), pp. 181-208.
- Malinowski, B.: *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- Mandrioni, H. D.: *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Buenos Aires, 1965.
- Marcel, G.: *Ser y tener*, Ed. Caparrós, Madrid, 1996.
- Marías, J.: *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1985.
- Marías, J.: *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Marín, H.: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- Mauss, M.: *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.
- McIntyre, A. C.: *Three Rival Versions of Moral Inquire*, Notre Dame UniversityPress, Notre Dame, 1990.

- Mead, M.: *La antropología y el mundo contemporáneo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1975, (Traducción de A. Llanos).
- Mead, M.: *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Ed. Paidós, Barcelona 2006.
- Millán Puelles, A.: *Formación de la personalidad humana*, 3ª Edición, Rialp, Madrid, 1979.
- Millán-Puelles, A.: *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.
- Millán-Puelles, A.: *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.
- Molina, Fco.: “El yo y la sindéresis”, en: *Studia Poliana*, nº3 (2001), pp. 35-60.
- Molina, Fco.: “Sindéresis y voluntad”, en: AA.VV: *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, pp. 193-212.
- Molina, Fco.: *La sindéresis*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 82 (1999).
- Morán, J.: “Los primeros principios: Interpretación de Polo de Aristóteles”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 787-803.
- Moreno Villa, M. (Dtor): *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997.
- Moreno Villa, M.: *El hombre como persona*, Caparrós Editores (Colección Esprit), Madrid, 1995.
- Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972.
- Moya, P.: *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 105 (2000).
- Murillo, J. I.: “Distinguir lo mental de lo real. El Curso de teoría del conocimiento de Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº 1(1999), pp. 59-82.

- Murillo, J. I.: “La teoría de la cultura en Leonardo Polo”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 851-867.
- Murillo, J. I.: “Una aproximación al *Curso de Teoría del Conocimiento* de Leonardo Polo”, en: *Acta Philosophica*, vol. 9 (2000), pp. 319-338.
- Murillo, J. I.: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- Nédoncelle, M.: “Prosopon et Persona dans la antiquité classique”, en: *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1948), pp. 277-300.
- Nietzsche, F.: *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2009.
- Padial, J. J.: *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 100 (2000).
- Pardo Martínez, J.: “Memoria”, en: *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1991.
- Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person*, Macmillan, Londres, 1991.
- Piá, S.: “La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo”, en: AA.VV: *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, pp. 259-282.
- Piá, S.: “Sobre el límite mental. En torno a El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo de Héctor Esquer Gallardo”, en: *Studia Poliana*, nº 3 (2001), pp. 177-185.
- Piá, S.: *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- Piá, S.: *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 2 (1997).
- Piaget, J.: *Psicología de la inteligencia*, Ed. Psique, Buenos Aires, 1969.

- Pieper, J.: *Las virtudes fundamentales*, (3ª Ed), Rialp, Madrid, 1988.
- Pintor Ramos, A.: *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1978.
- Platón: *El Banquete*, Ed. Icaria, Barcelona, 1996.
- Platón: *Protágoras, Gorgias, Menón*, Edaf, Madrid, 2007.
- Polaino, A.: “El hombre como padre”, en: Cruz, J. (Ed.): *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 295-316.
- Posada J. M.: “Voluntad de poder y poder de la voluntad”, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 173 (2004), pp. 151-200.
- Posada, A. M. y García, I.: “La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar”, en: AA.VV: *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, p. 283-302.
- Posada, J. M.: “Trascender la presencia”, en: *Studia Poliana*, nº 2 (2000), p. 9-50.
- Ramirez, M. T.: “Ilustración y cultura. Kant y Hegel: dos modelos del concepto cultura en la filosofía moderna”, en: *La lámpara de Diógenes*, Revista semestral de Filosofía, nº 15 (2007), pp. 168-178.
- Reinoso, C.: *Corrientes en antropología contemporánea*, (2ª Ed.), Biblos, Buenos Aires, 1998.
- Repetto Talayera, E.: “El personalismo como superación de las antinomias actuales”, en: *Anuario Filosófico*, nº 1 (1976), pp. 293-321.
- Riaza, C.: “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 985-991.

- Riobó, M.: *Proceso de personificación según la dialéctica de Fichte*, Extracto de Tesis Doctoral presentada bajo el mismo nombre, Universidad de Santiago de Compostela, 1984.
- Riobó, M.: *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Herder, Barcelona, 1988.
- Ross, W. D.: *Aristotelis fragmenta selecta*, Biblioteca Oxoniense, Oxford, 1964.
- Rovira Belloso, J. M^a: *Tratado de Dios uno y trino*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993.
- Sánchez de las Brozas, Fco.: *Doctrina del estoico filósofo Epícteto, que se llama comúnmente Enchiridión*, Diputación Provincial de Badajoz (Departamento de Publicaciones), 1993.
- Sánchez, E.: “La esencia del hábito según Aristóteles y Tomás de Aquino”, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 107 (2000), pp. 101-150.
- Sánchez-Migallón, S.: *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- Sanguinetti, J. J.: *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, Ed. Palabra, Madrid, 2005.
- Sarramona, J.: *Teoría de la educación*, Ariel, Barcelona, 2000.
- Scheler, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona, 2000.
- Scheler, M.: *Ética*, Editorial Caparrós, Madrid, 2001.
- Scheler, M.: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Ed. Caparrós, Madrid, 2001.
- Scheler, M.: *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid, 2001.
- Scheler, M.: *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996.

- Scheler, M.: *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2004.
- Scheler, M.: *Teoría de los tres hechos*, en: *Obras I*, Francke, Berna, 1957.
- Schopenhauer, A.: *El Mundo como Voluntad y Representación*, en: *Obras completas de A. Schopenhauer*, Tomo I, Edición de Eduard Grisebach, Leipzig, p. 633.
- Searle J.: *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Sellés, J. F.: “¿Es posible conocer la verdad? Propuesta: El conocer por hábitos”, en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 41 (2008), pp. 187-202.
- Sellés, J. F.: “Claves del pensamiento de Leonardo Polo”, en: Caballero Bono, J. L. (Ed.): *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2008.
- Sellés, J. F.: “El conocer personal”, Cuadernos Anuario Filosófico, nº 163 (2003), pp. 1-169.
- Sellés, J. F.: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, nº 3 (2001), pp. 73-102.
- Sellés, J. F.: “El intelecto agente como acto de ser personal”, en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 45 (2012), pp. 35-63.
- Selles, J. F.: “*Hábito*”, en: González, A. L. (Ed.): *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, 2010.
- Sellés, J. F.: “La extensión de la «axiomática» según Leonardo Polo”, en: *Studia Poliana*, nº 2 (2000), pp. 73-111.
- Sellés, J. F.: “La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo”, en: *Cauriensia*, Vol. I (2006), pp. 201-217.

- Sellés, J. F.: “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza”, en: *Revista española de Filosofía Medieval*, nº 10 (2003), pp. 321-333.
- Sellés, J. F.: “Las operaciones inmanentes del conocer y del querer”, en: *Anuario Filosófico*, nº 27 (1994), pp. 699-718.
- Sellés, J. F.: *La persona humana*, Vol. I-III, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.
- Sellés, J. F.: “Los hábitos intelectuales según Polo”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 1017-1036.
- Sellés, J. F.: “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: La vinculación de los hábitos innatos”, en: *Studia Poliana*, nº 10 (2008), pp. 51-70.
- Sellés, J. F.: “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana”, en: *Studia Poliana*, nº 10 (2008), pp. 51-70.
- Sellés, J. F.: *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006.
- Sellés, J. F.: *Hábitos y virtud I*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 65 (1998).
- Sellés, J. F.: *Hábitos y virtud II*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 66 (1998).
- Sellés, J. F.: *Hábitos y virtud III*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 67 (1998).
- Sellés, J. F.: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino I*, en: Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90 (1999).
- Sellés, J. F.: *Los hábitos adquiridos: Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118 (2000).
- Sellés, J. F.: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

- Silvestre, C. di: “La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger”, en: *Anuario Filosófico*, nº 37 (2004), pp. 329-359.
- Spaemann, R.: *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
- Spaemann, R.: *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- Spaemann, R.: *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Stein, E.: *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998.
- Stein, E.: *Ser finito y ser eterno*, F.C.E., México, 1996.
- Tomás de Aquino: *De Potencia*, Editorial Marietti, Roma, 1953.
- Torralba, J. M.: “La racionalidad práctica según Leibniz”, en: *Anuario filosófico*, nº 36/3 (2003), pp. 715-742.
- Urabayen, J.: “La esencia del hombre como disponer indisponible”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 1051-1059.
- Villalba Lucas, F. M.: “Hacia una personalización de la cultura”, en: Burgos, J. M. (Ed.): *El giro personalista: del qué al quién*, Colección Persona, Madrid, 2011, pp. 175-186.
- Villalba Lucas, F. M.: “Notas características de la Libertad Trascendental”, en: Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 247 (2012), pp. 29-39.
- Wojtyła, K.: *Discurso a la UNESCO*, n. 8.
- Wolf, C.: *Psicología empírica*, Hildesheim, Olms, 1968.
- Yarza, I.: “Sobre la praxis aristotélica”, en: *Anuario Filosófico*, nº 19 (1986), pp. 135-153.
- Yepes, R.: *Fundamentos de antropología*, EUNSA, Pamplona, 1996.

- Yepes, R.: “Los sentidos del acto en Aristóteles”, en: *Anuario Filosófico*, nº 25 (1992), pp. 493-512.
- Yepes, R.: “Persona: Intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, en: *Anuario Filosófico*, nº 29 (1996), pp. 1077-1104.
- Yepes, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.
- Zubiri, X.: “Notas sobre la inteligencia humana”, en: *Asclepio*, nº 18-19 (1966-67), pp. 341-353.
- Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Zubiri, X.: *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.
- Zubiri, X.: *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982.
- Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

5. BIBLIOGRAFÍA WEB

- Amilburu, M. G.: Voz “Cultura”, en: *Philosophica: Enciclopedia Filosófica on line*, (www.philosophica.info/archivo/2011/voces/cultura/Cultura.html).
- Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Libros en la red, Servicio de publicaciones Diputación de Albacete (www.dipualba.es/publicaciones), 2001.
- Para los textos de Tomás de Aquino: <http://www.corpusthomicum.org>
- San Basilio: Carta 38, 1-3, en: <http://www.newadvent.org/fathers/3202038.htm>
- Sellés, J. F.: *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1997, en: www.filosofia.peru.wordpress.com