

HABITOS Y VIRTUD II: NATURALEZA DE LOS HÁBITOS Y DE LA VIRTUD

Autor: Juan Fernando Sellés

Facultad de Filosofía

Universidad de Navarra

Publicado en: Cuadernos de Anuario Filosófico. Nº 66. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

ÍNDICE

1. [Perfección intrínseca](#)
2. [Sujeto de los hábitos](#)
3. [Formación de los hábitos](#)
4. [Los grados de posesión](#)
5. [La dificultad de conocer los hábitos](#)
6. [Hábitos y acto](#)
7. [Hábitos y potencia](#)
8. [Hábitos y libertad](#)
9. [La "y" de "Hábitos y virtud"](#)

1. Perfección intrínseca

A lo largo del precedente recorrido histórico hemos visto aparecer grandes hallazgos y sugerencias en torno a la naturaleza de los *hábitos* y de la *virtud*, pero también se ha aludido a diversos modos reductivos de concebir esas realidades humanas, e incluso -y frecuentemente- de no concebirlos.

Por una parte, se han dado averiguaciones nada despreciables acerca de su naturaleza. Así, para los griegos los hábitos eran una *perfección intrínseca*. Después, los medievales, seguramente debido a la influencia aristotélica¹, caracterizaron al hábito como una *cualidad*, no al modo de las cualidades físicas, sino como algo que pertenece a la *esencia* humana de cada uno de los hombres, que nos perfecciona por dentro. Por otra parte, en ciertas corrientes de pensamiento, principalmente modernas y contemporáneas, cuando se los ha tenido en cuenta, han sido asimilados a *costumbres*, *disposiciones* e *inclinaciones*. No obstante, es pertinente distinguirlos de todas ellas. Reparemos, pues, ahora en la *naturaleza* de los hábitos.

Es ordinario en nuestros días, y en esto tenemos una clara deuda con la modernidad², equiparar un hábito a una *costumbre*. Vendría a ser algo así como una *habilidad* adquirida a raíz de repetir acciones físicas similares, como por ejemplo, aprender a manejar un automóvil, practicar bien tenis, lograr ser buen dibujante, etc. Dentro de estas cualidades adquiridas, en las que sin duda sacamos partido en alguna dirección a nuestra corporalidad, se podrían distinguir entre *buenas* y *malas* costumbres. Del estilo de las primeras serían, por ejemplo, el saber saludar cortésmente, practicar algún deporte, vestir dignamente, etc. Ejemplificaríamos las malas, también llamadas *vicios*, seguramente señalando que fumar es perjudicial para la salud, que el exceso de alcohol perjudica al hombre, que el uso desordenado del sexo lesiona o destruye al propio cuerpo, etc.

Sin embargo, aunque todos esos comportamientos humanos son imposibles sin *hábitos* y *virtudes*, o sin *vicios*, pues son manifestaciones sensibles de que disponemos *según* la naturaleza o *de* ella, un hábito o una virtud no es una *costumbre* a) porque no son nada sensible o corpóreo, en contraposición a lo que admiten ciertos filósofos del *pragmatismo*; b) porque, en contra del parecer que defiende un comportamiento *formalista*, se mantendrá aquí que cabe que se den costumbres que no perfeccionan en absoluto a quien las tiene, mientras que los hábitos y virtudes son perfecciones intrínsecas de la esencia humana; c) porque, contrapuestamente a lo que propugnaría el *tradicionalismo*, conviene tener en cuenta que las costumbres dependen del pasado, mientras que los hábitos y virtudes son sin tiempo; d) porque, frente a los que todavía conf-

ían en el mito del progreso indefinido de corte cultural, técnico, etc., se intentará fundamentar que las costumbres no son mejorables irrestrictamente, mientras que los hábitos y las virtudes sí.

Los hábitos no son una mera *disposición* estable de una potencia, como frecuentemente son considerados por la tradición filosófica. Esa caracterización elude lo distintivo del hábito, que no es precisamente la estabilidad, sino el crecimiento, el perfeccionamiento de las facultades. La facultad está dispuesta para estar en reposo o para pasar al acto. Pero el hábito es más acto. Además, con hábitos la facultad está dispuesta para la libertad³, lo cual es indudable ganancia para ella.

Tampoco son los hábitos y la virtud una *inclinación*, porque ésta es *natural* mientras que el hábito racional y la virtud de la voluntad son siempre *adquiridos*. Además, las inclinaciones naturales conllevan ciertos cambios somáticos. Pero los hábitos y las virtudes carecen de soporte orgánico, asunto del que no están eximidas las facultades sensibles. Gobiernan, además, a las facultades sensibles sacándoles más partido del que ellas naturalmente ofrecen⁴. Gobiernan también los apetitos y las inclinaciones y a veces se oponen a su impulso. Los hábitos y las virtudes modifican las inclinaciones, las educan, potencian las buenas, mitigan o niegan las malas, etc.

Las costumbres y las inclinaciones implican siempre *movimiento*. Pero un *acto* de conocer o de querer son sin movimiento; y mucho más un *hábito* o una *virtud*. En la realidad física lo que suceden son *movimientos*. En ella todo cambia. Esas acciones se caracterizan porque tienen un comienzo, pasan por un proceso, una serie de pasos, y cesan en el término. Al respecto, Aristóteles señala que una cosa es edificar, que sigue el movimiento de lo físico, esto es, que pasa por un proceso hasta concluir en un término que es límite para la acción, y otra cosa es ver, inteligir, etc., pues cuando uno ve tiene *ya* lo visto, tiene en presente lo visto, es decir, son en *acto*, sin proceso y sin límite, pues puede seguir viendo. En cambio, cuando uno construye todavía no tiene la casa hecha, y cuando la tiene deja de construir, se detiene la acción⁵.

El ver es una acción, como todas las cognoscitivas y apetitivas, tan peculiarísima, tan distinta del edificar y de las demás acciones transitivas, que no cabe llamarla ni siquiera *acción* sino *acto*. Se trata de una *operación inmanente*. El ver es una operación sensible, un acto, que se realiza en una facultad que tiene soporte sensible, al igual que el imaginar, el sentir, el gustar, el deseo sensible, etc. Cuando uno desea sensiblemente *ya* ha deseado, cuando uno imagina *ya* tiene lo imaginado, cuando uno ve tiene *ya* lo visto. Es decir, el *objeto*, el *fin*, es distinto del fin del construir, donde más bien hay que hablar de *término*, porque cuando se culmina lo realizado finaliza la acción, mientras que cuando uno ve *ipso facto ya* tiene lo visto y puede seguir viendo, pues no por haber visto se deja de ver, de apetecer, de imaginar, etc.

Todos los *actos* de las facultades cognoscitivas y apetitivas humanas, al igual que las de los animales, son *operaciones inmanentes*. Además, el conocer racional humano es en *presente*, y el presente no es real, físico, porque en la realidad física, no se puede parar el movimiento. El *presente*, en rigor, es cognoscitivo, y fuera del presente mental no hay *presencia*, sino *movimiento*. En la realidad física todas las cosas están en continuo movimiento; tienen movimiento *intrínseco* y *extrínseco*. Intrínseco, las dotadas de vida; extrínseco, las inertes. Además, están todas ellas ordenadas por una *unidad de orden* que es el universo, que está siempre aunando a sus diversos movimientos. En cambio, el conocimiento no funciona así; el conocimiento, por así decir, para, detiene, la acción; es como un buen empresario que no cede al *activismo*, sino que primero piensa antes de actuar, dedica al pensar la primera audiencia de su jornada laboral, precisamente para ordenar y cambiar el flujo de los acontecimientos, dirigir adecuadamente las acciones.

Nosotros podemos transformar la realidad física, porque no estamos inmersos en su movimiento, en su realidad. En definitiva, porque no somos realidad física. La paramos con el pensar y si deseamos le cambiamos de orden. Y no porque esté mal, sino porque queremos que esté mejor; porque deseamos sacarle más partido. Los animales no paran el mundo al conocerlo, por eso no lo modifican, porque son mundo; son intramundanos, es decir, están inmersos en el movimiento y en el orden del universo. Son una pieza más regulada por ese *orden*. El orden del universo es superior a los animales, mientras que el hombre es superior al orden del universo, porque puede con él. Lo conoce y puede modificarlo.

Cuando el hombre conoce el orden del universo no ejerce ninguna actividad *interesada, pragmática*, sino que conoce una realidad *verdaderamente interesante*. El hombre no se mueve fundamentalmente por *interés*, sino por lo *interesante*. La *felicidad*, el motor de todo su actuar, no es del ámbito del interés, sino de lo interesante. El conocer es también del orden de lo interesante *en sí*, no de lo que interesa *para*. Por lo demás, ese conocer desinteresado por parte del hombre que lo ejerce supone en él una disposición humilde, porque no busca sacar partido ni manipular nada, sino que deja ser al ser. Esa actitud conlleva un abajarse del hombre para centrar la atención y desvelar la índole de un ser inferior al de la persona humana que conoce.

El fin del animal, en cambio, no es conocer. De tal manera que al conocer sensible del animal sigue inexorablemente una *tendencia*, y a ésta, un comportamiento. El animal sólo conoce para seguir tendiendo. Además, un animal tiene un ámbito de interés restringido, que está perfectamente concatenado con sus tendencias. Unas tendencias dadas para seguir viviendo, no sólo por él sino también en función de la especie; porque cada animal está en función de la especie a la que pertenece, para salvaguardar la supervivencia de

ésta. Sin embargo, el plexo de lo que interesa o puede interesar al hombre en el orden práctico es *toda la realidad física* sin restricción.

Pues bien, un *hábito* tampoco es un *movimiento*, un proceso, una tendencia, un interés, sino un *acto* más pujante que las operaciones cognoscitivas inmanentes. Un *fin* en sí. Tampoco una virtud es movimiento alguno, sino un *acto* más poderoso que los actos de querer educidos de la voluntad. Tampoco es un hábito una *inclinación* natural. A nivel de tendencias, al hombre no le pasa como al animal, sino que uno se da cuenta que tiene unas inclinaciones sensibles a las que puede o no hacerles caso. En consecuencia, un hábito y una virtud son dos medios de vencer el tiempo más poderosos que nuestros actos⁶.

No necesariamente nuestras *tendencias* siguen a nuestros *conoceres sensibles*. Es decir, si nosotros hacemos una distinción entre el conocimiento sensible y el apetecer sensible, el conocimiento sí se puede separar de las tendencias, que, por lo demás, facilitan la supervivencia de la vida. Ello indica que en el hombre *el conocimiento es fin*; que el hombre no tiene como fin tender sensiblemente a algo, sino que es fin en sí, aunque el conocimiento sensible no sea fin último. De modo que el conocer sensible está *por mor* del conocer de la *razón*, y éste, en virtud del conocer *personal*. En el fondo, quien conoce es la *persona*, no su razón, o sus sentidos.

De todo lo sensible nosotros conseguimos un conocimiento racional, pero tampoco éste es el más alto conocer humano. Todos los conocimientos sensibles son fines en nosotros, pero no son la última palabra en el conocimiento humano; porque pensar que tenemos un conocimiento sensible no es conocimiento sensible alguno, sino *racional*. Pero si no hubiésemos tenido antes el conocimiento sensible, no podríamos pensar en él. Es importante tener ese conocimiento sensible; es fin, pero no último. Es un *medio* para la *razón*, pero la razón es, a la vez y en cierto modo, *medio* respecto de un conocimiento superior: el *personal*. Si se absolutiza la razón se produce una gran ceguera: el desconocimiento de que uno es *persona*, porque la razón no puede conocer la vida personal dado que no es persona ninguna, sino inferior a ella.

El fin último del conocimiento humano es el *saber personal*. Conocer que uno tiene razón no es conocimiento racional, porque la razón no puede conocer por encima de ella. Por otra parte, la razón no es una persona y no puede conocer de ninguna manera qué sea una persona como *persona*. Descifrar el *quien* que cada uno somos no es un conocimiento racional. La razón conoce lo inferior a ella y algo de ella, pero no lo superior. Existe, no obstante, un conocimiento más alto que el racional, y es el *personal*, sin el cual no nos daríamos cuenta ni siquiera de que tenemos razón. Es poner el conocer humano a nivel de *ser humano*, de *persona*. En la persona humana no cabe poner *ser* sin *conocer*, como tampoco cabe poner *ser* sin *amar*. A este nivel no sólo se descubre la persona humana,

sino que también se descubre la *apertura irrestricta* de la persona humana como *ser*.

Pero volvamos al *hábito de la razón*. No es éste una inclinación, pero es conocimiento *adquirido* en la razón que puede parar las inclinaciones o reforzarlas. La *virtud* también es una perfección *adquirida* en la voluntad. Aparece en los griegos –decíamos– después de vivirla. Sócrates, en concreto, la hace vida de su vida. Platón nota su índole y tras ello nos asegura que si uno tiene esa perfección intrínseca no se deja llevar ciegamente por las inclinaciones. En ello basa además su teoría de la *educación*. Estas inclinaciones hoy también las llamamos *sentimientos*, que por cierto son lo que prima cuando uno carece de virtudes. Si eso ocurre, uno cree que actúa bien cuando “se siente” bien, es decir, deja colorear su vida por este *estado de ánimo*. La consecuencia de esa actitud conlleva el que la razón no dirija las situaciones en orden al fin último felicitario y que la voluntad no se adapte con su querer a tal proyecto, sino que uno devenga cambiante, voluble, según el “estado de ánimo”. La persona es entonces variable.

Dejarse llevar por los *sentimientos* es una debilidad de la voluntad. Los sentimientos son apetencias sensibles, y por muy finos que sean, son tendencias con soporte orgánico, y cambian con los cambios somáticos y con todo aquello que afecta sensiblemente al cuerpo. No son educables de tal manera que construyan un hábito. Cuando uno no gobierna su vida sentimental, se deja llevar por las situaciones cambiantes, por los acontecimientos. En cambio, si uno crece por dentro, hace lo que es bueno y conviene hacer, lo que redundará en beneficio intrínseco, lo que perfecciona humanamente por dentro, independientemente del estado de ánimo⁷, que, por cierto, es común a hombres y animales.

En *psicología* se habla de diversos *tipos* humanos. Los tipos se describen como características comunes a diversos grupos de gente. Por constitución y por inclinaciones naturales, unos son más propensos a una cosa u a otra; unos son más atléticos, otros más simpáticos, etc. Cuando uno hace un estudio de esas inclinaciones naturales salen unas agrupaciones de un estilo o de otro, clasificables, a las que se llaman *tipos*. Obviamente esto tiene que ver con las inclinaciones naturales.

Sin embargo, la virtud que descubre Sócrates es lo que *destipifica* los grupos, porque a pesar de que uno tenga una inclinación para un asunto u otro, uno puede refrenar o reforzar la tendencia⁸. Una *virtud*, un *hábito*, son una *destipificación*, es decir, si uno estaba inclinado hacia una cosa y adquiere una perfección que antes no tenía para otra, aunque a uno le cueste mucho la nueva conquista, más que a otros, y no se deja llevar por apetencias o inclinaciones, al final adquiere dicha perfección, aunque sus inclinaciones no empujasen a ella. Eso no es natural. Tampoco antinatural, sino, sencillamente, *más* que natural, porque puede con la naturaleza

humana. Es personal, en el sentido de que la *persona* tiene en ello algo que ver, pues es la "culpable" de educir más perfección a la naturaleza de la que ésta es capaz.

Estar inclinado a una cosa o a otra es natural, pertenece a la naturaleza humana. Pero una *persona* no es su *naturaleza*, sino que es mucho más, o *además* de ella, y puede con su naturaleza por medio de los *hábitos* y de la *virtud*. Los hábitos y la virtud son el *punte entre lo natural y lo personal*; es decir, la perfección de lo que no siendo natural, una persona, cada quien, saca de su naturaleza, no estando ni asegurada ni reclamada tal perfección por su naturaleza. Tenemos una naturaleza *potencial*, pero el máximo partido o *actualización* progresiva que se puede educir de ella, no consiste en perfeccionar el cuerpo, es decir, en fomentar su belleza o su salud, o la fortaleza física, por ejemplo, sino que estriba en incrementar progresivamente la perfección de la dotación espiritual de esa naturaleza (inteligencia y voluntad) a través de los *hábitos* y de las *virtudes*.

Los hábitos son una *perfección sobreañadida* a la naturaleza, que la ordenan, la elevan, la perfeccionan más de lo que ella es. En este contexto tiene sentido la expresión de Tomás de Aquino según la cual se puede decir que la ciencia adquirida es superior al alma, tomándola a ésta según su estado de naturaleza⁹. Con ellos cada quien saca partido de lo natural. Lo natural es lo *genérico* de todos los hombres, esto es, lo propio de la *especie* humana, lo que llamamos *humanidad*. Uno tiene mil características comunes de todos los hombres: la razón, la voluntad, la imaginación, la corporeidad, etc. Sin embargo, cada quien saca partido de eso común, y además, el partido que puede sacar en el caso de los hábitos y de la virtud es *irrestringido*. Nunca uno es plenamente humano. Por mucho que progrese en *humanidad* siempre puede ser más humano.

El progreso irrestringido en *humanidad* se puede dar sólo en la *razón* y en la *voluntad*, porque éstas son potencias sin soporte orgánico, susceptibles, por tanto, de perfección progresiva. Pero el conocer racional, como es sabido, supone el sensible. ¿Y si el conocer sensible, también en consecuencia el apetecer, están impedidos, es decir, no son normales? Pongamos el caso de una persona que por nacimiento es deficiente. ¿Cómo adquirir en ese caso *hábitos*?

El proceder de la razón y las virtudes de la voluntad cuentan con todo el conocimiento sensible precedente, y con todas las inclinaciones apetitivas que anteceden temporalmente al querer de la voluntad, es decir, cuenta con el conocer de las facultades sensibles, tanto de los *sentidos internos* como de los *externos*, y con el *apetecer sensible*. De tal manera que las personas que tienen defectos naturales en el soporte orgánico de las facultades sensibles, internas por ejemplo, esto es, si hay algún impedimento físico para que ellas puedan actuar correctamente, la razón no puede educir contenidos de ellas. Eso le impide activarse normalmente, y, en

consecuencia, la voluntad, privada de la ayuda del conocer de la inteligencia, tampoco puede ponerse en marcha. Ante una lesión completa no caben en ese caso *hábitos* y *virtudes*.

Los actos de las potencias sensibles no son físicos. Los actos de conocer de la imaginación, por ejemplo, no son físicos, pero esta potencia tiene que ver con lo físico, y para imaginar se necesita de la correcta disposición de las conexiones neuronales. Si lo físico está en mal estado, entonces se tienen impedimentos para conocer sensiblemente; uno no puede imaginar, por ejemplo, o no puede recordar bien, no puede hacer proyectos concretos de futuro. Si no caben contenidos imaginados, recordados, etc., porque no se ha podido ejercer ninguna de esas operaciones, la razón de ahí no puede *abstraer*, que ese es el comienzo del pensar: el tomar los contenidos que ofrecen las potencias sensibles internas, pero *universalizándolos*.

Si los *sentidos internos* no pueden actuar a causa de los impedimentos del soporte orgánico, la *razón* no puede desarrollarse (*hábitos*). Si se tienen ciertos impedimentos orgánicos, la razón no actúa, o actúa deficitariamente. Eso indica solamente que la razón de estas personas es menos desarrollada o no desarrollada, que puede carecer de hábitos o de ciertos hábitos, y que en consecuencia, las virtudes estén ausentes de la voluntad, o menguadas. Pero de ninguna manera esto quiere decir que esta persona tenga menos valor que otra como *persona*, porque una persona no se reduce a su razón, a su voluntad, ni a sus hábitos o a sus virtudes.

Si lo nuclear humano fuera la razón, o la voluntad, es decir si fuéramos filósofos *racionalistas* o *voluntaristas*, tendríamos que decir que el núcleo de la persona humana es su *razón* o su *voluntad*. Entonces tendríamos que mantener que una persona impedida es menos persona, o que es menos digna. Pero si la persona humana no se reduce a su razón, o a su voluntad, no se puede decir que esas personas son menos dignas que nosotros, porque la perfección que hay en la razón, por grande que sea, es infinitamente inferior a la perfección de la *persona* humana. La perfección que la persona saca de su razón, la que se saca de su voluntad, dependen de ella, en el caso de que la persona pueda y libremente quiera perfeccionar esas potencias espirituales. En caso contrario, no pasa nada, es decir, no entra en pérdida la riqueza infinita del ser humano, porque la dignidad personal no mengua ni se apaga al no poder actualizar las potencias inferiores.

Un niño en el seno materno es *persona* porque si no lo fuera ahí, no lo sería nunca, porque nadie da lo que no tiene. Si el pensar parte de cero (el entendimiento es al comienzo como una tablilla de cera diseñada para escribir sobre ella, pero que está todavía sin caracteres, precisó Aristóteles) al igual que el querer, necesitan de algo que las saque de su pasividad e indeterminación. Es manifiesto que si una potencia está a cero (potencia quiere decir *capacidad* de), por sí misma no se puede activar. En consecuencia, a la fuerza

se tiene que admitir algo superior a ella que la ponga en marcha, que la actualice. Si no contáramos con un *acto* superior a las *potencias* de la razón y de la voluntad, éstas jamás se pondrían en marcha.

Pero es manifiesto que esas facultades se activan en los hombres, salvo en aquellos casos en que por deformaciones o impedimentos orgánicos estas potencias no pueden operar correctamente sobre las facultades sensibles que están dotadas de ese soporte orgánico defectuoso. Por consiguiente, de ninguna manera lo nuclear nuestro es la razón o la voluntad, sino que es más nuclear nuestro aquello de que la razón y la voluntad dependen para empezar como razón y como voluntad, y también, para perfeccionarse como tales (nociones de *hábitos* y de *virtud*). Esa realidad superior es *acto*, y los hábitos no se dan sin el concurso de esa realidad superior.

Como para actuar la razón y la voluntad tienen que contar con los contenidos del conocimiento y del apetecer sensible inferior, si se tiene impedimentos físicos en esas potencias sensibles internas, que los clásicos llaman *sentidos internos*, y que son la *memoria* sensible, la *imaginación* y la *cogitativa* (valoración concreta de proyectos, situaciones, etc.)¹⁰, las potencias superiores no operan o no operan bien. En ese caso, la inteligencia no puede tomar contenidos del universo sensible, o le resulta muy difícil. Y la voluntad tampoco puede querer nada real físico, o puede quererlo defectuosamente, puesto que no se conoce o se conoce deficitariamente. Sin embargo, eso respalda perfectamente la dignidad personal.

Lo nuclear de la *persona* humana para un clásico griego es el *tener*. El tener más alto según el descubrimiento aristotélico son los *hábitos intelectuales*; pero los griegos admiten otros modos de posesión inferiores. En efecto, el hombre es el ser que *tiene* el lenguaje dicen los sofistas; el hombre es el ser que tiene *virtud* declara Sócrates; el hombre es el ser que tiene *logos* (razón), es decir, es el animal racional; el ser que dispone de sociedad, (*polis*), etc. Para un griego en el hombre lo importante es el *tener*, y se busca el tener más alto.

En cambio, para un moderno lo más alto de un hombre no es el tener, y menos todavía el *habitual*, porque el hábito se ha olvidado, sino que es el *actuar de la razón* o el de la *voluntad*: la *operatividad*. Los puntos centrales de la filosofía moderna acerca del hombre estriban en ver cómo se actúa, cómo se desarrolla en el fondo la razón o la voluntad humanas, y ello hasta sus últimas posibilidades. El ideal ilustrado "¡atrévete a saber!" estimula a la operatividad del pensar. Al hombre que comparte ese ideal se le caracteriza por la gran actividad o capacidad de su inteligencia. Operatividad racional, pero también operatividad volitiva. "¡Atrévete a querer!", añadiría la filosofía contemporánea.

Pues bien, el núcleo personal no es ni *tener*, ni *obrar*, sean estos de corte racional o volitivo, sino el *ser*. Admitir que una deter-

minada posesión o un concreto tipo de operatividad ocupan la centralidad del ser humano son visiones reduccionistas acerca de la persona humana. Pero no por denunciar estas visiones reductivas hay que caer en el rechazo de la postmodernidad. Un postmoderno está de vuelta de la racionalidad; ya no confía en el poder de la razón. Ve el portentoso esfuerzo de Hegel y le asalta la siguiente sospecha: ¿no será que el radical humano no es la razón? Y está de vuelta también del apogeo de la voluntad. Lee a Nietzsche, que se tomó la voluntad en serio y duda acerca de si el radical humano sea la voluntad. Estas son las sospechas del postmoderno. Junto a ellas se esbozan conatos de solución: ¿Y si decimos que no hay núcleo en lo humano?, ¿y si ponemos lo central en un *tener* inferior, en las *pasiones*, en los *sentimientos*?

El radical humano no está en el *tener*, por muy alto que éste sea, ni está en la *actividad de la razón*, ni está en la *actividad de la voluntad*, porque uno no se reduce a su razón, ni a su voluntad, ni menos aún a sus *sentimientos*. ¿Dónde está? En el descubrimiento cristiano: la *persona*. La persona humana es un descubrimiento netamente cristiano¹¹. El radical humano es el *ser*, porque tanto el *tener* como el *actuar* dependen del *ser*. Recuérdese a este propósito el adagio medieval: "*operari sequitur esse*", el obrar sigue al ser. Pero sin descubrir la *persona* humana no se nota toda la relevancia de esta sentencia.

Ser *persona* significa que uno no se reduce a ser *hombre*, a lo característico de la *humanidad*, a la *naturaleza común* humana, a lo que caracteriza a todos los hombres, que puede ser la corporeidad, las potencias cognoscitivas sensibles, los apetitos sensitivos, la razón y la voluntad como potencias, etc. Uno es más que todo ello; está por encima de lo humano de todos los hombres. Uno es persona por encima de lo *común* a los hombres, y además, puede sacar partido de lo común a los hombres, de la *naturaleza* humana, porque lo natural está en sus manos, y no hay dos modos iguales de sacar partido. A ese sacar partido de lo natural se le puede denominar *esencia*, misión propia de los hábitos y de la virtud¹². A eso se refiere también la aludida *destipificación*. El radical es la *persona*, el *ser* humano; y ese sacar partido ilimitado de la naturaleza humana son los *hábitos* y las *virtudes*.

Ser es lo personal, de tal manera que no hay dos seres personales iguales. *Naturaleza* es la dotación creatural propia de la naturaleza de los hombres con que está dotada cada persona de entrada. *Esencia* apunta a la mejora de lo *natural* por parte de la persona, y esto último no es otra cosa que las nociones de *hábito* y de *virtud*¹³. Cada persona es un *acto de ser*, una luz especial. Cada persona es un *ser*. En cambio, el fundamento del universo entero es un *ser único*, que está además en función de cada persona humana, y no la persona humana en función del ser del universo¹⁴. La *esencia* humana también es más alta que la *esencia* del universo, puesto que puede con aquella¹⁵. La *esencia* humana se puede entender

como *naturaleza*, pero teniendo en cuenta que en la naturaleza humana no es tan cerrada que de ella no pueda educirse mayor perfección. La naturaleza humana es una dotación creatural que el hombre no ha inventado sino que ha recibido, es decir, con la que todo hombre cuenta de entrada, pero la naturaleza humana está hecha para abrirse, para perfeccionarse, y parte de ella (la que no es corpórea) es perfectible irrestrictamente.

No podríamos los hombres tener una *naturaleza* como la del universo, porque éste, pese a ser abierto, no es susceptible de apertura irrestricta, apertura nativa, por lo demás, en nuestra naturaleza. Tal naturaleza nuestra es vivificada por nuestro *ser*, que es apertura irrestricta, porque es abierta y creciente en apertura. Si nosotros somos pura apertura y tuviéramos una naturaleza cerrada o no irrestrictamente abierta, nuestro ser chocaría con ella. En cambio, si tenemos un respecto con nuestra naturaleza, de tal manera que la dignificamos, que la podemos hacer crecer progresivamente, esa naturaleza es concorde con la persona.

Una virtud, por ejemplo, es el hacer crecer por parte de la persona a un *principio* de su naturaleza: la *voluntad*. Eso es una gran ganancia¹⁶. Sin embargo eso no debe llevar al equívoco de pensar que se debe poner la virtud como fin a perseguir. Si uno se dedicase a adquirir virtudes por adquirir virtudes mataría la misma virtud. Si se cae en el intento de sacar el máximo partido a su naturaleza considerándola como fin en sí, se olvida además que el fin último a perseguir no es el de la *naturaleza* humana sino el de la *persona*. Lo trazado hasta aquí responde a una visión del hombre que descubre en él la distinción entre *persona* y *naturaleza*.

La *virtud* es fin de la *naturaleza*, pero no es fin de la *persona* humana. La virtud permite que nuestra naturaleza sea más acorde con la persona humana; que uno esté más en sus manos, que disponga mejor de sus actos, como diría un clásico. Pero el fin de ser virtuosos no es ser virtuosos, sino que somos virtuosos para poder manifestar cada vez mejor quién somos. La virtud es del ámbito de la *manifestación*, no del ámbito del *núcleo personal*. La virtud es *para* la persona, no la persona para la virtud. El fin es de la virtud es la *persona*. En cambio, el fin de la persona no es adquirir la virtud. La virtud no se la debe tomar sino como *medio*.

Los hábitos y las virtudes son una *perfección intrínseca* de las *facultades* que no tienen soporte orgánico, a saber, de la *inteligencia* y de la *voluntad*, que crecen como potencias, es decir, que no son un *principio fijo*, sino que pueden crecer como principio¹⁷. La inteligencia, desde que va adquiriendo *hábitos*, no es la misma inteligencia, sino que es *más* inteligencia. Perfeccionada, no es un principio fijo, sino que es un principio perfectible como tal. Y la voluntad, desde que adquiere *virtud*, es *más* voluntad que antes, de modo que las cosas que quiere ahora las quiere más y *mejor* que antes. Además, las virtudes conllevan agrado para la naturaleza al realizar ésta diversos actos. El que en vez de virtudes tiene *vicios*,

de una acción justa no saca ningún gozo; en cambio el que dispone de virtud realiza la justicia con agrado¹⁸.

En suma. El hábito es el premio con que una persona dota a su naturaleza. Esa perfección no queda al margen de cualquier actividad transitiva humana, sino que la atraviesa de sentido. Por eso en la medida que el hombre trabaja y perfecciona el mundo algo en su interior mejora. En virtud de ello se puede concluir que el hombre es un "perfeccionador perfectible"¹⁹.

[Volver al índice](#)

2. El sujeto de los hábitos

Se entiende por *sujeto* de hábitos no la persona humana, sino aquella *facultad* o *potencia* que es susceptible de crecimiento perfectible como facultad o potencia. La denominación "sujeto" contiene, pues, una indudable connotación medieval²⁰. Las potencias capaces de hábitos son -como se ha indicado- sólo dos: la *razón* y la *voluntad*. Los *sentidos* (*externos* e *internos*) y los *apetitos* (*concupiscibles* e *irascibles*) en el hombre son potencias o inclinaciones que hay que educar, y cuidar mucho. Sus *actos* también son *inmanentes*, pero *no son sujetos de hábitos*²¹.

En efecto, una potencia orgánica no puede crecer irrestrictamente. Por ejemplo, se puede afinar la vista para ver más, captar más detalles. Sin eso la filatelia, la numismática, los relojeros, etc., no podrían desempeñar bien su cometido. Pero no se puede afinar irrestrictamente la vista, porque ésta cuenta con el límite del soporte orgánico, el ojo, porque para poder ver se sirve de él. Si se intenta forzarlo cada vez más, seguramente se consiga lo contrario de lo que se persigue: una miopía.

El soporte orgánico de los sentidos es pasivo; no es una *operación inmanente*. El soporte orgánico no está en presente, sino en movimiento, movimiento biofísico, que no es una operación inmanente. No es conocimiento alguno ni ningún apetito. Y como para conocer, y también para desear sensiblemente, se requiere contar con el soporte orgánico, tanto el conocer como el apetecer sensibles son limitados. El órgano es precisamente el límite, porque un día está mejor, otro peor, conoce siempre dentro un umbral, envejece, se lesiona, etc., pues es limitado.

Pues bien, no hay crecimiento irrestricto en el conocimiento y apetito sensibles, ni lo puede haber. En la *imaginación*, por ejemplo, sucede lo mismo que en el resto de la sensibilidad. Su soporte orgánico es la corteza cerebral. Se nota que crece la imaginación por la cantidad de asuntos imaginados, y ello incide en el soporte

orgánico, pues se establecen nuevas interconexiones neuronales no cursadas con anterioridad. Tenemos el cerebro de entrada, pero no tenemos los circuitos neuronales en acto, es decir, contamos con posibles interconexiones neuronales, pero todavía no activadas. Es obvio que hay crecimiento, pero el cúmulo de interconexiones neuronales no puede ser infinito, porque tenemos el número de neuronas que tenemos y no más. Y además, no se multiplican.

No sólo se trata de que no se puede crecer cada vez más imaginativamente, sino de que también el hacerlo sería perjudicial, porque el conocimiento humano más elevado no es imaginativo. Lo importante de la imaginación no es imaginar por imaginar, sino imaginar en orden a conocer *racionalmente* cada vez mejor la realidad. Con un ejemplo: hay dos tipos de cuentos para que se imagine al contarlos, a saber, a) los que narran cosas que se imaginan por imaginar, esto es, aquéllos en los que a la descripción de un animal raro en una página se pasa en la siguiente a otro todavía más inusual, y así sucesivamente, y b) los cuentos en que los personajes imaginados están trasluciendo un contenido real, un carácter, una virtud, etc. Los cuentos más célebres son de este cariz: *El Señor de los Anillos* de Tolkien, los cuentos de Oscar Wilde, por ejemplo. En cambio, algunos cuentos recientes, ciertos filmes, determinados dibujos animados, etc., sólo responden a una desbocada imaginación, a una extravagante y perjudicial fantasía incapaz de ser educada humanamente por esos medios, y de ser puesta al servicio de la inteligencia.

¿Qué relación tiene lo orgánico con lo espiritual? No son lo mismo la *imaginación* y la *inteligencia*. Ésta última carece de soporte orgánico. Son facultades distintas, pero la razón no funciona separada enteramente de la imaginación. Se puede apreciar con el clásico ejemplo de los *universales*, descubrimiento, al igual que la virtud, también socrático, según el testimonio de Aristóteles. Si bien es verdad que Sócrates aludía a muchos ejemplos particulares de virtud, no por ello dejaba de preguntarse qué es la virtud, la belleza, el amor, etc., en universal. Universalizar es de la inteligencia, no de la imaginación. Pero para universalizar debemos contar con pluralidad de objetos particulares imaginados, porque –como sentencian los medievales– “nihil in intellectu nisi prius in sensu”, es decir, ningún *objeto* hay en la razón que antes no haya estado en los sentidos. Sin embargo, no está del mismo modo, pues lo universal y lo particular no son equivalentes. Además, la razón puede conocer asuntos que no han pasado antes por los sentidos: sus propios actos, por ejemplo. Por eso a esa máxima añaden “nisi intellectus ipse”.

El caballo de batalla para los *empiristas* de todos los tiempos ha sido siempre el *problema de los universales*. ¿Cómo es posible –preguntan– que se pueda pensar “mesa” en universal si todas las imágenes de mesa son particulares? Ningún animal es capaz de realizar esta operación. Tampoco los ordenadores, pues a estos se

les da bien particularizar, pero no universalizar. El problema de los universales muestra que si somos capaces de pensar lo general, lo universal, e incluso lo que no existe (en la nada, por ejemplo), y es notorio que en la realidad material no hay nada que sea así, ello quiere decir que el pensar no se reduce a lo empírico, y también, que el hombre es más que lo físico.

Es evidente que las operaciones inmanentes, por ejemplo las de la inteligencia, no son nada físico o biofísico como son las interconexiones neuronales²². Entonces, ¿cuál la relación entre lo físico y lo espiritual?, ¿cómo se relacionan, pues si a pesar de que la inteligencia y la voluntad no pueden formar y querer objetos a menos que estén actuando las facultades sensibles, son distintas? Si se está dormido y no actúa la imaginación, tampoco actuará la inteligencia. En ese caso no habrá mesa abstracta a menos que la imaginación haya objetivado mesas concretas, aunque la mesa abstracta no se reduzca a la suma de las mesas concretas, como es evidente, pues de lo particular no sale lo universal. Pero hay relación porque sin haber conocido sensiblemente mesa, no hay mesa abstracta.

La relación estriba en que la inteligencia y la voluntad actúan sobre esas potencias sensibles, es decir, está en sus manos el *actuar* de ellas, y también, los *objetos* de aquéllas. Ello indica que son superiores a las facultades intermedias. De modo que si uno quiere educar su imaginación la educa, pues puede con ella. La intención que uno inteligentemente pone a su imaginación para que actúe de una manera u otra puede con ella. La imaginación dejada a su aire sólo imagina y nada más, pero no inventa figuras geométricas, por ejemplo, a menos que medie la influencia de la inteligencia.

La ventaja que tiene darse cuenta de esto es que podemos educar la sensibilidad intermedia, y ello según la inteligencia, no según el gusto del consumidor, sino según la inteligencia, porque la inteligencia es autónoma, en el sentido de que opera según su modo natural de operar, también cuando es perfeccionada con hábitos, independientemente de que a uno no le guste su modo de conocer y lo conocido. Se puede usar la imaginación, pero si se usa indiscriminadamente según a uno le apetezca, se lesiona esa potencia y se entorpece sumamente la labor de la inteligencia. Por eso las drogas y el alcohol, que lesionan el soporte orgánico de la imaginación, imposibilitan el pensar y con él el decidir de la voluntad, y en el fondo, la *responsabilidad* personal. En cambio, si se usa adecuadamente la imaginación se saca de ella partido correcto en orden a la inteligencia, porque la imaginación está hecha para la inteligencia y no al revés. Si se imagina en orden a conocer inteligentemente se la educa bien.

Una consecuencia de esto estriba es que, frente a lo que ordinariamente se opina, se puede sostener que el hombre se distingue del resto de los animales no sólo porque piensa o porque quiere,

sino que a nivel de sensibilidad interna, a nivel de *imaginación*, de *memoria*, y a nivel de *cogitativa*, la diferencia que tenemos nosotros con los animales es radical; no sólo de grado, sino que es esencialmente distinta. Nosotros tenemos esas potencias abiertas irrestrictamente al ámbito de toda la realidad, mientras que un animal es sumamente selectivo. Además, nosotros podemos actuar con la razón y con la voluntad sobre ellas y darles unos contenidos que ellas por más esfuerzo que realicen no pueden adquirir.

El hombre se distingue *esencialmente* de los animales por todo, por sus sentidos, por sus apetitos, y hasta por su cuerpo; el cuerpo del hombre es justamente inverso respecto al del resto de los animales. El resto de los animales es sumamente especializado. El nuestro es abierto, sumamente *potencial* -como observa Aristóteles-. Pero, pese a esas distinciones tan marcadas entre nuestro cuerpo y el de los animales, entre nuestro conocer y desear sensible y el de los animales, ni nuestro cuerpo ni nuestras potencias sensibles son susceptibles de *hábito* y *virtud*, porque no son abiertas de tal modo que puedan crecer como potencias. Por eso precisamente lo más acorde de la *naturaleza* humana con la *persona* humana, que es *libertad irrestricta*, son los *hábitos* de la inteligencia y la *virtud* de la voluntad.

[Volver al índice](#)

3. Formación de los hábitos

Es tesis clásica, propia de Tomás de Aquino, que los hábitos intelectuales (que son de diversos tipos: unos *teóricos* y otros *prácticos*) se fraguan, al menos algunos de ellos (los *teóricos*), con *un sólo acto*²³. Se forman cuando se conoce una cosa que no tiene vuelta de hoja, cuando se topa con la *evidencia*. En ese caso el hábito se forma *ipso facto*, sin ninguna repetición de actos; es decir, de una vez por todas y, además, no se pierde. Desde que uno sabe qué es *abstraer*, por ejemplo, sabe con entera claridad qué sea *abstraer*, y no tiene dificultad ninguna respecto de *abstraer* cuando quiera. Se ha adquirido el hábito, una perfección intrínseca de la inteligencia, con un sólo acto. Clarificar enteramente qué sea el acto de *abstraer* conlleva que tal acto transmuta en hábito, de modo que siempre que se *abstraiga* se cuenta con el hábito, es decir, que la inteligencia ya es perfecta "a tope" en ese orden, en el orden de *abstraer*. Ya no se puede crecer más, porque ya se ha conocido la *abstracción*, por así decir, en un 100%.

Sin embargo, de uno no se puede afirmar que sea *prudente* al 100%, y de una vez para siempre, porque es un hábito distinto, en concreto propio de la *razón práctica*; un hábito que no se adquiere con un solo acto²⁴, y en el que se puede mejorar²⁵. En cambio, res-

pecto del abstraer, que es el primer hábito, si se sabe qué es abstraer, se sabe para siempre y no cabe posibilidad de olvidarse de abstraer. Ya no se tiene que esforzar uno mañana para llegar a ser un hombre abstractivo. La *inteligencia teórica* tiene gran facilidad para fraguar hábitos mientras a la *práctica* y a la *voluntad* les cuesta²⁶.

Si tenemos dos ámbitos cognoscitivos, el de la *verosimilitud* y el de la *verdad* sin vuelta de hoja, tanto los *actos* de conocer como los *hábitos* de la razón serán distintos según se encuadren en un ámbito u otro. Los actos de conocer la verdad al 100% no pueden ser iguales a los que conocen lo probable, a los del terreno de la *opinión*. Tiene que haber pluralidad de actos a la fuerza. Tenemos un ámbito de verdad que es *verdad sin más*, de tal manera que las opiniones que se oponen a esa verdad pagan cara su petulancia, porque se puede demostrar de modo evidente que son falsas, y que ellas mismas se contradicen a sí mismas. Pero tenemos otro ámbito cognoscitivo, el de la *verosimilitud*, que jamás puede lograr el 100% de evidencia.

En consecuencia, el conocer que se está conociendo según el primer modo (*hábito teórico*), y el conocer que se está conociendo según el segundo (*hábito práctico*) no pueden ser de la misma índole, porque versan sobre asuntos conocidos dispares. En suma, los hábitos de la inteligencia tienen que ser *plurales*. Veremos más adelante qué ámbitos hay por conocer y diremos que éste es de este estilo y éste otro es del otro, e intentaremos sacar consecuencias en orden a comparar los distintos tipos de hábitos y poder dirimir cuál es más hábito que otro, pero de momento conviene reparar en la pluralidad habitual.

En cambio, a la voluntad le sucede lo contrario, pues ésta no tiene esos dos ámbitos de querer, porque el 100% de posibilidades de amar "a tope" no las puede tener jamás en esta vida, ya que la voluntad siempre se adapta más o menos a lo que es más o menos felicitario, pero no tiene el objeto felicitario que la sature ya logrado definitivamente, al menos durante la presente situación²⁷. Por eso, en el fondo, a la voluntad le pasa que todos sus hábitos son del mismo estilo. No pueden ser heterogéneos; no pueden ser suficientemente distintos. ¿No será que en el fondo la voluntad no tiene muchos hábitos sino que tiene *uno sólo*?, ¿no será que las virtudes de las que hablan los clásicos no son plurales, que no se pueden dar unas sin las otras? Así como en el conocimiento hay zonas para conocer suficientemente diversas unas de otras, y a veces incommunicables entre sí, en la voluntad no puede pasar eso porque, en definitiva, esta potencia tiene *un solo fin*, y cualquiera de sus quererres la acerca o la aparta de la consecución del último fin felicitario.

Los ejemplos que se pueden poner son de experiencia ordinaria: si alguien gana en *compañerismo* hoy, por ejemplo, aunque sólo sea un poco, porque le pasa los apuntes a su colega que no ha

podido ir a clase, ¿no será que hoy ha mejorado en todas las demás virtudes, no será que se ha *fortalecido*, que ha vencido su comodidad, que es más *laborioso*, más *servicial*, *ordenado*, más *diligente*, más *humilde*, *solidario*, etc.? No obstante, no ha mejorado definitivamente en esa virtud, ni en ninguna otra, porque no se puede. Por eso mañana deberá seguir esforzándose. Tendrá que seguir pensando en el amigo para ver como le puede ayudar mejor. Pero es verdad que tras el acto servicial la voluntad es hoy un poco mejor que ayer.

Entonces, ¿por qué llamamos de modo distinto a una virtud de otra si en el fondo es una, si bien se manifiesta de modos distintos aquí y allá, en esta situación y en la otra? Tal vez para entendernos entre nosotros. Pero el querer de intensidad inferior no se explica independientemente, sino que está llamado a ser elevado, intensificado. Las virtudes inferiores no son fin en sí del querer, sino que deben crecer hacia la amistad. Unas veces parece que la virtud tiene que ver más con la *fortaleza*, otras, con la *templanza*, otras parece más *amistad*, etc. ¿Pero cabe amistad sin fortaleza? No. ¿Fortaleza sin templanza? Tampoco. ¿Amistad sin templanza? No cabe. Están entrelazadas. Se puede llamar a eso, tomando un modelo físico, vasos comunicantes.

Precisamente por esa *intercomunicación*, cuando alguien nos aconseja actuar de un determinado modo, no se nos pide que hagamos bien todas las cosas, sino que hagamos bien una, pero si se incrementa un poco en esa, se incrementan las demás. A la par, incrementar el querer acarrea la búsqueda de más bien. Es decir, no sólo se mejora el querer de la voluntad, sino que el bien que se está en condiciones de querer es mayor.

[Volver al índice](#)

4. Los grados de posesión

Un hábito significa un *disponer*, esto es, un modo de *poseer*, de *tener*. Pero se trata de una posesión más alta que las posesiones físicas, porque de aquello de que disponemos en este caso es de nuestra propia *naturaleza*; de lo más alto de ella: lo inmaterial e inmortal, que pasa ahora a estar en nuestras manos.

Entre los modos de poseer se pueden distinguir varios niveles. El más bajo es el *tener práctico*, es decir, el tener llamado por Aristóteles "categorial". Aquél del que habla el Estagirita en *Las Categorías*, y al que le llama precisamente *hábito*, es decir, posesión. A eso él lo llama *exis*²⁸. Es el tener según el *cuerpo*. Nuestro cuerpo está hecho para poseer, de tal modo que sin posesión es absolutamente inviable, no procedente. A diferencia del resto de los

animales, observan los antropólogos, el cuerpo humano está totalmente desnudo. Pero esa carencia nativa sin las posesiones prácticas que adscribimos inteligentemente a nuestra nuda corporeidad supondría nuestra partida de defunción.

La *propiedad privada* es, pues, de derecho natural. Es tan natural que sin ella biológicamente el cuerpo humano es inviable. Sin cubrir las necesidades básicas el cuerpo humano no sobrevive. La *propiedad pública* también es tan legítima como la privada, pero siempre y cuando en ambos casos las propiedades que uno adscribe a su cuerpo no se vuelvan *fin*es es sí sino que sean siempre *medios*. ¿Por qué medios? Porque se deben subordinar a otras formas más altas de posesión. De ahí que lo que requiere el cuerpo no sea fin; todo lo que pide el cuerpo son medios. Si uno toma los medios como fin, de un lado no alcanza el fin *personal*, y de otro, destruye la índole medial de los medios. El medio tiene relación con otras cosas. De lo contrario deja de ser medio. Se pueden poseer las cosas siempre y cuando no se destruya su carácter de *medio*. Si las absolutizamos ya no son medios, sino fines. Por ahí se puede captar por qué un *capitalismo* salvaje deshumaniza: porque invierte los grados de posesión subordinando los más altos al dinero, una posesión inferior.

Otro modo de poseer, más elevado que el precedente, y no menos conveniente, es el que descubre Aristóteles, el modo de *poseer ideas*, según los *actos* del pensar, a los que él llama *operaciones inmanentes*. Es un modo de tener superior; un tener no susceptible de pérdida o variación. Las ideas pensadas no las roba nadie, y no cambian. Lo pensado como pensado lo posee el que lo piensa, y eso es otro modo de poseer. Si eso pensado se refiere a la realidad física, está de modo más noble, decían los medievales, en el pensamiento que en la realidad física. En efecto, la realidad física no es permanente, es cambiante, muda, se puede perder, etc. En cambio, lo pensado como pensado ya está absuelto de envejecimientos y pérdidas. Tiene un estatuto superior a lo físico como físico. Es pensar en el meollo de lo físico pero elevándolo por encima de las posibilidades de lo físico. Evidentemente éste es otro modo de poseer: es la *posesión inmanente*. La operación cognoscitiva presenta *objetos*, y los objetos, las *ideas*, son lo presentado, cuando se piensa.

Otro modo de poseer, todavía superior a los anteriormente descritos, es el de los *hábitos* de la inteligencia y el de la *virtud* de la voluntad. Ese modo no posee directamente realidades *pragmáticas*, campos, casas, dinero, etc., ni tampoco *ideas*, que no son realidad ninguna. Posee *actos*, que sí son reales y mejores realidades que lo real físico, y conlleva ese poseer, además, una perfección intrínseca de la inteligencia y de la voluntad. Cuando tenemos esa posesión, no tenemos más ideas, o más querer, sino *más inteligencia* o *más voluntad*. Lo que se posee ahora es más *íntimo*. Más, evidentemente, que las pertenencias que guardamos en nuestra

habitación (*exis*) y más que las ideas que pensamos (*posesión inmanente*) o lo que queremos. Hay un progreso en *interioridad*.

Las *cosas materiales* que se poseen quedan siempre fuera de uno, y no por tener muchas uno mejora como hombre. Tampoco la abundancia de *ideas* pensadas mejora al hombre como hombre. El más inteligente -asegura Platón- es el que piensa muchas cosas con pocas ideas. Es la *síntesis* aristotélica. Además de más inteligente, el que abarca y ahonda mucho con pocos actos de pensar es buen economista... El *hábito*, en cambio, está en uno y le perfecciona a uno. Cuando uno tiene *virtud* también tiene una posesión más intrínseca. El hábito y la virtud no son algo que les pase a las potencias y les deje indiferentes, sino que es *el mejoramiento intrínseco* de las mismas potencias: son la inteligencia y la voluntad mejoradas. El que dispone de esa perfección mejora su naturaleza. Invertir en virtudes es sacar progresivo partido de su naturaleza volviéndola más noble cada vez. Única inversión, por lo demás, cuyo rendimiento podemos llevarlo con nosotros al traspasar la barrera de la muerte.

Cuando se habla de diversas posesiones, de modos de poseer distintos, lo que seguidamente conviene notar es que, si son distintas, seguramente es porque no están en un mismo plano, sino que unas son más altas que otras, y en consecuencia, unas deben estar *subordinadas* a otras. Esa es la clave de la *jerarquía*. Cuando disponemos de diversos modos de poseer, el inferior tiene que estar subordinado al superior, y necesariamente el superior debe ser *condición de posibilidad* del inferior. Si nosotros no tuviéramos ideas, por medio de los *actos* de pensarlas, *operaciones inmanentes*, no podríamos hacer empresa, es decir lograr posesiones prácticas. A su vez, si careciéramos de *hábitos* en la inteligencia, los actos u operaciones inmanentes de ésta, que son posesión de ideas, serían imposibles.

En suma, todas las posesiones físicas no tienen como fin tenerlas a ellas sino mejorar las ideas, y mejorar las operaciones inmanentes. Los medievales decían que nosotros solucionamos problemas prácticos de la vida, no por solucionarlos, sino para que la contemplación no choque con inconvenientes. A la par, cuando uno tiene ideas, no tiene ideas por tenerlas, sino que tenemos ideas para distinguir, ver cuál es más evidente que otra, sacar partido de eso de forma que lleguemos a saber más. No se trata de tenerlas por tenerlas, sino tenerlas para mejorar nuestro conocer: *hábitos*. Lo más alto no es la *verdad conocida*, sino que es el *conocer*. La verdad está subordinada al conocer si de verdades y conocer *racional* hablamos.

El *racionalismo* y el *idealismo* no admiten que el *conocer* sea más que la *verdad* conocida a nivel racional, pues se adhieren a la verdad de tal forma que se olvidan en buena medida del *acto* y *hábito* cognoscitivo. Preferencia por la verdad es, por ejemplo, la búsqueda de ideas claras y distintas por parte de Descartes;

búsqueda que caracteriza en buena medida el *racionalismo* y el *idealismo* hasta Husserl, quien precisamente elabora un método, la *reducción fenomenológica*, para atenerse sólo a ellas. Ahora bien, si se da preferencia a la posesión de *ideas* olvidándose de la posesión *habitual*, uno se reduce en una posesión menor.

Por otra parte, el *pragmatismo* no admite la superioridad del conocer sobre la posesión práctica, pues postula que la posesión más fuerte es la que se cieme sobre los bienes útiles, siendo para este movimiento las ideas puro resultado de la actividad práctica y puro *instrumento* útil para la consecución de mejoras en los resultados productivos. A base de tener muchas posesiones prácticas – se sostiene – a uno se le ocurren mejores ideas, y éstas se tienen para mejorar nuestro dominio del mundo.

Un *pragmatista* se dedica al primer modo de *tener*, a la *exis* categorial, al hábito según la *categoría hábito*. Un *idealista* se dedica al segundo modo de posesión, a poseer *ideas*, que caben de muchos estilos, y unas más altas y generales que otras, unas lógicas, otras sobre la realidad física, etc. Un idealista que busque la totalidad de ellas intentará confeccionar una enciclopedia de las ciencias filosóficas para completar la colección. El *realista*, en cambio, sostiene que lo más importante no consiste en poseer sólo bienes pragmáticos, ni tampoco ideas en exclusividad, porque por encima de ambas facetas queda una posesión más alta, y se trata del poseer un conocimiento superior al de las ideas, el de los *hábitos* y el de las *virtudes*; y ese tener estriba en poseer una *realidad*, no una idealidad, pero una realidad más real que la física²⁹.

Los *hábitos* de la inteligencia y la *virtud* de la voluntad son más reales que los *actos* de pensar, y más reales que los *bienes prácticas*. A ese nivel se descubren verdades, pero no son verdades como ideas, no son *objetos* pensados, sino que se descubren realidades. Si conocemos con un hábito intelectual un acto de pensar, estamos notando una realidad muy interesante, porque a pesar de que eso no es la *persona*, es una manifestación muy alta de ella. La razón no puede conocer la persona como persona, ni siquiera con hábitos. Pero si existe algún *hábito suprracional* susceptible de notar algo de la *persona* como tal, descubrirá la mayor realidad posible a conocer.

Cuando decimos “sé que pienso” estamos notando un asunto de distinto orden a una *idea* pensada: es notar el *pensar*. El pensar es notado, y es de otra índole que los objetos que el pensar piensa tal como aparecen ante la mirada del pensar. Pero el pensar a ese nivel no es la persona. En cambio, si logramos notar la *persona*, esa realidad es más alta que lo anterior; es más alta que un acto de pensar, pues es el *pensar como acto*. Un acto de pensar no es la persona, pero es más que la realidad física y más que las ideas. Es más alto que las ideas porque sin acto de pensar no hay idea ninguna. Ahí radica la crítica de Aristóteles a Platón descrita en el *De Anima*, a saber, que las ideas no son reales sino precisamente idea-

les, es decir, no se dan en un mundo aparte, al margen del acto de pensarlas. Las ideas se dan en el *nous*³⁰. Las "formas", o bien se dan en la realidad física, pero entonces ya no son ideas, sino *causas formales* que están informando la materia, o bien se dan como ideas en el *nous*, en el pensar, pero entonces ya no son realidades causales, ya no pertenecen al *Mundo de las Ideas* que postula Platón.

Hay diversos grados de posesión, decíamos, y si son distintos, a la fuerza tienen que ser jerárquicos. Si lo son, por una parte se ve que, de un lado, el grado superior es *condición de posibilidad* del inferior, es decir, que sin el primero, el más alto, el otro no nace. Y por otro lado, que el *fin* del uno es el otro, el fin del inferior es el superior. Sin un hábito de pensar no cabe un acto cognoscitivo racional, y sin éste no hay idea ninguna. A su vez, sin ideas las posesiones prácticas son imposibles.

No cabe pensar sin darnos cuenta que estamos pensando. Cabe postularlo temáticamente, como lo ejemplifican tantos libros, que hablan de diversas ideas y son mudos respecto de los hábitos, pero realmente, vitalmente, es absolutamente imposible. Sin ideas tampoco hay posesión práctica. Decir que lo más importante es "montarse en el dólar" es una tesis teórica, no ningún holding que rinda dólares. Sin ideas económicas no cabe tampoco enriquecimiento pragmático ninguno.

Por último, ¿qué diferencia existe entre la posesión propia de los *hábitos* intelectuales y la de las *virtudes* de la voluntad? Tal vez que la del hábito de la inteligencia es más tácita que la de la virtud de la voluntad, porque los hábitos conocen actos pero no a sí mismos. En cambio, dado el esfuerzo que se requiere para adquirir virtudes, es más difícil tenerlas y no darse uno cuenta de que las tiene. Sin embargo, si alguien no repara excesivamente en ellas, en el sentido de que, "tiene virtudes pero no se lo tiene muy creído", como vulgarmente se dice, pues mucho mejor para tal persona. En efecto, no darse demasiada cuenta de la posesión virtuosa evita posibles soberbias. Tal persona no valorará en exceso la virtud alcanzada, porque conocerá el largo trayecto que todavía le queda por recorrer en la conquista de la virtud. Ceder a la soberbia por valorar en exceso la virtud alcanzada es precisamente la negación de la virtud.

¿Otra diferencia entre hábitos y virtud? Tal vez que la primera posesión, la de los hábitos, dice algo de la *persona*, a saber, que tal persona es un conocer más o menos alto (un *entendimiento agente* más o menos *acto*). Pero los hábitos dicen menos de la persona que los posee, esto es, de la índole del poseedor que las virtudes, porque la inteligencia es, en la formación de sus hábitos, autónoma respecto de la persona, asunto que no ocurre con las virtudes de la voluntad. Uno las tiene sólo si quiere tenerlas y según el modo y nivel que desea. La persona avala ese tener de la voluntad, no el de la inteligencia.

5. La dificultad en torno al conocimiento de los hábitos

Es más difícil reparar en el *hábito* y el *acto* de conocer que en lo conocido, los *objetos* pensados, las *ideas*. El hábito y el acto de conocer son *luz*, no lo iluminado por ella (la metáfora de la luz es válida, pues ilumina, pero no se ve, ni se ilumina a sí misma). Al acto de conocer le ocurre lo mismo que al hábito, ilumina, presenta los objetos, las ideas, pero él mismo no se presenta. Para darse cuenta que uno tiene un acto de conocer hace falta iluminarlo con una luz más pletórica que la luz del propio acto, es decir, con un conocer superior, y eso es precisamente el *hábito*. No es fácil, por tanto, el tratamiento del acto de conocer, y menos aún el del hábito cognoscitivo, porque lo ordinario es atender a las ideas, a los objetos. Lo usual es mirar lo presentado, no atender al presentar.

¿A qué se debe que uno piense sin que repare que está pensando? A que el hábito es *tácito*. El hábito es luz, pero no se refiere a sí mismo. El hábito ilumina actos pero no se autoilumina. En el conocimiento nada es *autointencional*. *Intencional* es una palabra compuesta derivada del latín *tendere in*, tender hacia, y significa precisamente eso: *tender a*, o *remitir a*. En el conocimiento, decían los medievales, lo pensado, "mesa" por ejemplo, es *intencionalidad de semejanza*. *Semejanza* significa que ese *objeto* pensado es *puramente* intencional, puramente remitente; es decir, que se agota remitiendo a lo real, que no tiene nada propio distinto a remitir a mesa real, a la *forma* de mesa. La intencionalidad cognoscitiva versa siempre sobre lo inferior. Todo lo conocido por el conocimiento, a cualquier nivel, es intencional, pero no *autointencional* o *reflexivo*.

La diferencia con la *intencionalidad de la voluntad* –añadían los medievales– es que la voluntad no tiene ninguna idea, ningún objeto que se refiera a lo real. La intencionalidad en la voluntad corre a cargo de los *actos* de ella. Son éstos los que se dirigen a lo real adaptándose al ser de lo real. Se ciñen a lo real tal cual ello es, siempre y cuando que tal realidad esté descubierta por el conocimiento. La tesis medieval mantiene, pues, que la intencionalidad de la razón es de *semejanza*, mientras que la de la voluntad es de *alteridad*³¹, pues se refiere a otro que ella.

Semejanza, de *simile*, semejante, quiere decir que el conocer forma en él mismo una pura semejanza de la realidad externa, pero la pura semejanza formada no es externa, sino que está en el pensar. *Alteridad* deriva de *alter*, otro, y designa que la intencionalidad

de la voluntad remite fuera, a lo otro que ella; que sus actos son intencionalidad de otro. Busca lo otro como otro. No fragua, pues, ninguna semejanza en ella. Tampoco busca lo formado en la inteligencia, sino que busca lo real tal cual lo real es. De otro modo, si buscara adaptarse a meras ideas, no sería voluntad, sino veleidad, deseo vano. A la voluntad no le interesa lo pensado como pensado, sino que le interesan las realidades como realidades.

La intencionalidad cognoscitiva versa, como se ha dicho, siempre sobre lo *inferior*, mientras que la volitiva puede referirse tanto a lo inferior como a lo superior que ella. El acto de pensar formar una forma, forma una idea, que es remitente intencionalmente respecto de lo exterior. Ni los actos de pensar ni tampoco los de querer son autorremitentes, ni tampoco los objetos pensados o queridos se refieren a ellos mismos. Los actos de pensar y de querer no son *reflexivos*. La idea no se remite a ella misma ni mucho menos a lo superior a ella, como es el *acto* de pensar. La realidad tampoco se autorremite, ni remite al pensar o al querer. Por eso, es incorrecto sostener que la verdad o el querer están en las cosas. La verdad está en la mente y remite a la realidad. El querer está en la voluntad y remite a la realidad.

Una idea pensada –observa Polo– es como un espejo, como la imagen virtual respecto de lo real, es pura referencia a lo real, pero gana respecto a lo real en que pierde la pesadez y la materialidad de la real³². Es pura imagen; no es real pero sí virtual. Pues bien, la idea pensada es como la imagen en el espejo pero sin vidrio. Porque la inteligencia no tiene soporte orgánico, no tiene vidrio donde se reflejen las cosas. Además no remite a una realidad particular, sino a la *forma universal* de esa realidad. No remite a este o a aquel perro, por ejemplo, sino a la forma universal de perro. Hay otras ideas pensadas que no remiten a lo real sino a otras ideas pensadas. En suma, lo pensado remite a la realidad o a otras ideas, a cosas reales o a cosas que uno piensa. En cualquier caso, remiten siempre a lo inferior.

Es mejor hablar de *remitencia* que de *semejanza*, porque al decir semejanza, como los clásicos, teniendo en cuenta todo lo que ha sucedido en la Edad Moderna y en la Contemporánea respecto de este punto, uno puede ceder al *representacionismo*, una tesis que sostiene que lo conocido por el pensar son siempre las ideas como ideas. Según ello, de la realidad uno no “tendría ni idea”, ni posibilidad de tenerla. Se vendrían a conocer directamente *representaciones*, y se conocerían tal cual están en el conocer, pero de la realidad no podríamos saber nada. Lo real sería lo ignoto, *noúmeno*, como la llama Kant. El *representacionismo* recorre la filosofía moderna hasta fines del siglo pasado; autores como Frege y Brentano intentaron recuperar la intencionalidad cognoscitiva, tras un nuevo redescubrimiento de la tesis de Aristóteles al respecto, señalando otra vez que la idea es puro remitir.

La intencionalidad que alcanza la razón, la del *concepto*, remite a la *forma*, al *universal* presente en muchos individuos particulares. No remite a lo particular como el objeto propio de la imaginación, la *imagen*. Un eslogan que ha hecho fortuna en el lenguaje ordinario expresa que "una imagen vale más que mil palabras". No obstante, recuérdese que las palabras son posibles por el conocimiento racional, no por el imaginativo. En consecuencia, la verdad del asunto es justamente lo contrario de lo que defiende la tesis del eslogan, mal que le pese a nuestra "sociedad audiovisual".

Como una idea es abstracción de todas las particularidades de las imágenes habidas de aquello que describimos, una palabra, expresión de una idea, vale más que mil imágenes. Con mil imágenes no se puede formar una palabra. De lo inferior no surge lo superior. Por eso, aunque es propio de la naturaleza de muchos animales poseer la facultad de la imaginación, no es propio de la naturaleza de ninguno de ellos hablar, porque ninguno piensa. Por el contrario, con una palabra se puede aludir a mil imágenes. Lo superior siempre puede con lo inferior. La idea de que "una imagen vale más que mil palabras", sólo se puede aceptar en la medida que quien ve esa imagen es un hombre que piensa el significado *universal* que capta a través de ella, pues a través de un hecho concreto, de cualquier cosa de la realidad sensible, se puede pensar mucho más que lo que ofrece esa mera imagen.

Las ideas son semejanzas de lo inferior. Lo inferior es la realidad sensible. No podemos conocer lo superior a las ideas con la semejanza que ellas son. No se puede, en consecuencia, conocer con ideas un acto de conocer, o un hábito, o la facultad de pensar, es decir, la razón, ni tampoco un acto de la voluntad, o una virtud de esta potencia, o la facultad de querer. Si se trata de la misma razón y de la misma voluntad, como la razón es más que sus ideas, y como la voluntad es mucho más que las ideas que de ella se puedan tener, cualquier idea respecto de la razón y de la voluntad, que sea idea, lo que hace es mentir, porque ni la razón ni la voluntad se conocen como ideas. Una potencia es más que una idea. Las potencias de la razón y de la voluntad no se conocen a modo de ideas.

La *psicología* usual, de marcado carácter experimental, suele exponer muchas ideas acerca de la razón, hacer *test* de inteligencia incluso, etc. Según lo dicho precedentemente ¿la psicología procedería equivocadamente en su ámbito laboral? La psicología contemporánea ha alcanzado muchos logros positivos, pero seguramente falte en ella una serie de averiguaciones en torno a su objeto diferencial de estudio y a su método propio. Es decir, hay que repensar su estatuto tal como procederían los clásicos. *Psicología* significaba para un clásico el estudio de la *vida*. *Vida* no era para él más que un sinónimo de *alma*. Si el estudio quedara referido al hombre, se trataría de averiguar la naturaleza de la vida humana, de todas las facetas de esa vida, y del despliegue o las manifestaciones de ella, y ahí entrarían las potencias. Sin embargo, el estudio de las poten-

cias humanas como potencias no es un tema usual de estudio de ningún psicólogo experimental; y lamentablemente, la mayor parte de la psicología actual es de esa índole.

Para que la *psicología* adquiriera el estatuto de *ciencia* que en buena medida ha perdido u olvidado, hay que estudiar que es lo distintivo de la psicología como tal, cual es el *objeto* de su estudio como ciencia rigurosa. Lo distintivo de la psicología como psicología es el estudio de la *vida* como vida, en el caso del hombre, de la *vida humana* como vida humana. Se trata de estudiar la vida *natural* en el hombre (y las diversas potencias en su estado natural), no la vida *personal*, asunto propio de la *antropología*.

A la psicología le compete el estudio de la vida *natural* del hombre, es decir, sin ningún perfeccionamiento y sin ningún enviamiento en sus facultades. En cambio, si de entrada esa disciplina se dedicase exclusivamente a fijarse en lo experimental, se sesgaría el campo de estudio. Si uno comenzase atendiendo exclusivamente a cosas inferiores a aquéllas otras que la psicología puede averiguar, obviamente daría menos de sí esta disciplina de lo que puede dar. ¿Es eso mentir? Sólo sería mentira si siendo consciente de que puede más se quedase a sabiendas en lo menos, negando que existe algo más.

En el hombre hay *vida vegetativa*, *sensitiva* y *vida intelectual natural*; se pueden distinguir. La *nutrición*, el *desarrollo* y la *reproducción* son funciones de la vida vegetativa. La reproducción celular en nosotros, por ejemplo, es una función vegetativa parecida a la de las plantas y la de los animales. También tenemos *vida sensitiva*, que es superior a la precedente y que no sale de la vida vegetativa por evolución. Es absolutamente manifiesto que de lo menos no sale lo más, siendo la sensación un añadido que desborda lo vegetativo. La sensación nos asimila a la vida animal. Por otra parte, la *naturaleza intelectual* humana desborda la sensación y las apetencias sensibles. De entrada está inclinada a un fin, pero ese fin no está asegurado; no es esa inclinación suficientemente fuerte. Entonces tiene que reforzar esa inclinación natural con *hábitos* y con *virtudes* para que esa inclinación sea más inclinación, de lo contrario no se alcanza el fin.

El objeto propio de la *psicología* es la *naturaleza* humana en estado de *naturaleza*. De ella y de todas sus potencias y actos. Si la persona saca partido de ella en una u otra dirección ya no cabe hablar de naturaleza, sino de elevación de la misma. Eso ya no corresponde al campo de la psicología. Los hábitos y las virtudes no pertenecen a la vida intelectual o volitiva natural, sino que son el incremento de la naturaleza educado por la *persona*. Los hábitos intelectuales no son un tema psicológico sino de *teoría del conocimiento*. Las virtudes tampoco son un tema psicológico sino *ético*. Ninguna de estas elevaciones son, no obstante, un tema nuclearmente *antropológico*, pero sí constituyen un excelente camino para acceder a la *antropología*.

La intencionalidad –señalábamos– siempre remite hacia lo inferior. Las fotos, por lo general, remiten a la realidad. Las ideas pensadas son siempre como esa fotografía, remitentes, y cada vez más en la medida en que se sube de nivel cognoscitivo, pero con una distinción clara respecto de la fotografía, a saber, que en ella hay algo que no remite: el papel, porque eso es algo real, material, no remitente. En cambio, en lo pensado todo es remitente. Por eso decían los clásicos que era *pura* semejanza, es decir, una semejanza tal que se agota siéndolo, remitiendo, que no queda nada en ella que no sea remitir a lo real.

Frege, que recupera de nuevo la intencionalidad del objeto pensado tras su olvido a lo largo del *racionalismo-idealismo* propone otro ejemplo. Atendamos –dirá– a la siguiente observación: tenemos por una parte la luna real; tenemos, por otra, un telescopio orientado hacia la luna; y disponemos, por último, del investigador. Si reparamos en el cristal del telescopio, se ve en él el reflejo de la luna real. Esa imagen reflejada en el telescopio es la misma luna real, no un invento, pero no es tal cual es en su materialidad la luna real, sino la imagen de la cara lunar que ahora podemos ver reflejada en el cristal. La luna tal cual está reflejada en el telescopio no es el satélite de la Tierra como tal, sino la imagen de él. No pesa, no da vueltas alrededor de la Tierra, no es atraída por ésta, etc. Llevando la comparación a nuestro modo de conocer, concluye Frege que nuestras ideas son como esa luna reflejada en el cristal del telescopio, pero sin cristal.

Las ideas pensadas versan sobre la realidad física. Por eso los medievales sostenían que las cosas de la realidad física están de modo más noble en nuestra inteligencia que en la realidad, porque en el pensar están según el modo y la índole del pensar, están en *presente*, mientras que en la realidad física no están nunca en presente, sino en *movimiento*. Pero los *actos* de pensar no versan sobre la realidad física ni sobre nada, porque no son remitentes. No son intencionales sino *reales*. Son *luz, conocimiento*. Sólo se conocen si son iluminados por una luz superior. En eso consiste un *hábito*: una luz que ilumina los actos de pensar. Una posesión cognoscitiva de actos.

¿Y cómo conocer un hábito? Con una luz superior que no se tiene sino que se *es*. A tal luz Aristóteles la llamó *entendimiento agente*. ¿Por qué limitar al entendimiento agente a que ilumine sólo los *fantasmas* de la *imaginación* como postula la tradición?, ¿no será que también puede iluminar los *actos* de la inteligencia de tal manera que con esa claridad forma hábitos? El hábito no es otra cosa que un acto iluminado. El hábito es, por tanto, un regalo, un *don*, del *conocer en acto (entendimiento agente)* a la inteligencia. El conocer en acto es el conocer que *somos*. Es la *persona* desde el punto de vista del conocer. Es el conocer a nivel de *ser*. Somos conocer. Cada quien, un conocer distinto.

6. Hábito y acto

¿Qué tiene que ver el *hábito* de la inteligencia con las *operaciones inmanentes*, es decir, con los *actos* de pensar? Que es la *iluminación* del acto. La primera observación, en orden a la teoría del conocimiento, es que un hábito es más luz que un acto; y que lo que ilumina no son objetos, ideas, sino *actos*.

El hábito manifiesta el pensar. Pensamos ideas, pero manifestar el pensar no puede correr a cargo de un acto, porque el acto se agota presentando ideas. Tanto *acto* de pensar tanta *idea* presentada; se *conmensuran*. Si se ejerce un acto de conocer más plétórico, se tiene un *objeto* conocido superior. El acto es luz que ilumina lo presentado, los objetos pensados, pero no a sí mismo. La intencionalidad no versa sobre él sino sobre lo inferior siempre. La intencionalidad versa sobre lo presentado, que lo presenta el acto de presentar³³.

Si el acto de presentar iluminara a la vez a las ideas y a sí mismo, no se podría distinguir jamás entre las ideas y el acto de pensar; serían equívocos. No se podrían distinguir si el acto de pensar presentara ideas y a la vez se presentara el acto a sí mismo, en ese mismo actuar. Otro inconveniente sería que, puesto que el acto de pensar conoce ideas, al conocer el propio acto lo conocería como una idea. Pero una idea no es acto real ninguno. Una idea es ideal, intencional; tiene un estatuto distinto al acto. No se pueden conocer con el mismo acto. Un acto sólo se conoce si se *ejerce*. Por eso el pensamiento humano es inviolable, porque nadie más que uno puede ejercerlo. El acto de pensar se conoce si se ejerce, y si se *sabe (hábito) que se ejerce*.

Husserl admitió que en el acto de pensar aparecen dos temas: el *sujeto* y el *objeto*. Es decir, que aparece lo pensado, en lo que tiene razón, y también aparecería el *yo*, el sujeto que piensa. Esa tesis es notoriamente un equívoco, porque ¿cómo puede aparecer el sujeto como sujeto en un acto de pensar, si ni siquiera puede aparecer el acto? Y si ello fuera posible ¿cómo distinguir entonces entre el sujeto que aparece y las ideas? El sujeto no pasaría de ser una idea. No se puede idealmente conocer al sujeto porque la idea de sujeto no es sujeto ninguno.

Recuérdese: la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior. Entonces, para manifestar un acto que es una realidad, se debe poseer una luz superior a la del acto. Cuando se ilumina un acto, el conocer ha logrado captar una realidad superior, porque el acto de conocer es una realidad más noble que la realidad física. Pero no

por eso se prescinde de la realidad física, porque el acto está presentando ideas que son intencionales respecto de la realidad. Los hábitos intelectuales son manifestaciones del acto.

Si tengo una luz más pletórica, que la que tenía antes con el simple acto, se empieza a sospechar lo siguiente: 1) ¿Cómo es posible que una potencia como la razón que la tengo a cero (*tabula rasa*), sea capaz de educir actos, si los actos por definición no son potencia, ni tienen nada que ver con lo potencial?, ¿cómo es posible que de una potencia salgan actos? 2) ¿Cómo es posible que una potencia pueda manifestar en sí los actos pensados, es decir, cómo es posible que en una potencia quepa más luz todavía que la de los actos si la tenemos en potencia?

Propuestas históricas de solución a ese problema las ha habido de varios tipos. Una de ellas, muy al uso hoy en día, admite que la razón se activa a través de la *experiencia*. A través de la conducta humana, se vendría a decir, uno comienza a pensar al enfrentarse con las realidades dispares. La verdad es que eso se admite porque sí, porque no hay razón ninguna para ello. ¿Por qué al entrar en contacto con la realidad se para el hombre a pensar en vez de hacer cualquier otra cosa? No hay respuesta seria. ¿Es la experiencia la culpable del pensar? ¿De la experiencia, que por definición es particular, surge lo universal? ¿Acaso los animales carecen de experiencia? Pero evidentemente no piensan. ¿Cómo se va a sacar lo superior, los actos de la razón, a raíz de la experiencia, que es inferior?, ¿cómo actualizar lo inmaterial con lo físico? Imposible.

Por otra parte, para los musulmanes medievales éste era un problema tan intrincado que no se les ocurrió más salida que hacer responsable de él a Dios. Tuvieron que decir que es Dios el que nos hace conocer. Una teoría peculiar de la *iluminación*. Cuando el hombre empezase a conocer y conociese cualquier cosa sería porque Dios le estaba iluminando. Es Dios el que permitiría conocer, el que sacaría de la potencia los actos. Pero si eso fuera así, entonces el único protagonista del conocer humano sería Dios, y cada hombre no sería más que puro reflejo de los rayos divinos. El único que conocería en persona sería Dios, de tal modo que a nosotros no nos quedaría otro protagonismo que hacer el papel de marioneta en el teatro de la vida. En tal caso, si nos iluminaran, pues muy bien, pero si no ¡qué le vamos a hacer! Pero ¿y el que tiene un vicio?, ¿es él el responsable de esto, o es Dios? En ese caso, nadie sino uno mismo es el enemigo de sí –aseguraban los clásicos griegos-. Ahora parece, sin embargo, que el culpable es Dios³⁴.

La solución a esto estriba en percatarse que existe un *acto* previo (*intelecto agente* lo llama Aristóteles), de índole superior a la *potencia* de la inteligencia (*entendimiento posible*) perfectamente compatible con ella, y de tal modo adaptado a ella que la actualiza. Si la potencia es potencia, y nadie da lo que no tiene, ¿cómo pasar al acto?, ¿cómo pasar de no conocer y de no saber siquiera que es apta para conocer a conocer? Sola, imposible. Sin fecundarla

un acto previo no engendra idea alguna. En cambio, ese acto previo es luz de entrada, y respecto de la inteligencia es *dar*.

Un *hábito* es la luz del conocer en acto (*entendimiento agente*) que manifiesta nuestros actos de pensar. Con el hábito se gana, porque se tiene más luz que antes. Sin ese incremento de luz no se manifestaría el *acto*. Si se nota que se piensa con actos del mismo nivel, si se manifiestan los actos que permiten un determinado nivel de conocimiento, es porque disponemos de un mismo *hábito*. Si se abstrae, por ejemplo, lo de menos es que se abstraiga esto o lo otro, de aquí o de allá, pues en cualquier caso se ejercen actos del mismo nivel, que permiten un determinado tipo de objetos conocidos. Manifestar los distintos actos de abstraer notando que son del mismo tipo o nivel corresponde a un hábito, en este caso, al *hábito abstractivo*.

¿Cómo entender el hábito? Pues hay que entenderlo como un acto de conocer, pero más acto, esto es, *más cognoscitivo*, que una operación inmanente. Estamos ante la clásica distinción entre *acto primero* (hábito) y *acto segundo* (operación)³⁵. ¿Qué diferencia hay entre un acto y un hábito? Un hábito es un acto, pero es un acto de *más* calibre que una operación inmanente. La diferencia que hay entre ellos es que las operaciones inmanentes, los actos de pensar de la razón, por lo general tienen que ver con asuntos pensados, con *objetos* que no son actos. En cambio, los hábitos son manifestación de realidades, de *actos*. Los actos del entendimiento tienen que ver con ideas. Cuando se piensa, se piensa algo, y "algo" es denominación de lo pensado, no de lo real ni del acto. La denominación de "objeto" pensado no significa "cosa" real, sino lo pensado, aunque eso pensado remita o se refiera a lo real.

Los *actos*, las *operaciones inmanentes*, conocen, iluminan *objetos* pensados que son remitentes a lo real. El objeto pensado es una forma intencional que remite a la realidad. La mesa pensada, por ejemplo, no tiene movimiento, no es de madera, no ha sido elaborada por un carpintero, etc. Está desligada de las causas, no es una cualidad física. Es manifiesto que de la realidad física no puede salir la mesa pensada. Es necesario que exista la realidad física para sacar formas pensadas, porque sin lo real es imposible abstraer lo pensado, pero el abstracto no es un efluvio de lo físico, ningún efecto suyo. Esa forma pensada es la que presenta la operación inmanente, el acto.

Los *hábitos*, en cambio, no tienen que ver con objetos pensados, no iluminan o presentan ideas, sino que presentan el *acto* de conocer, la *operación inmanente*. Si nosotros podemos decir que pensamos, que somos conscientes, que sabemos que pensamos, no es merced a la operación, al acto de pensar, porque éste sólo declara que pensamos objetos, asuntos, pero no el propio acto, la realidad de que pensamos. El notar el acto de pensar es asunto propio del hábito intelectual. ¿Ventaja respecto de los actos? Que cono-

ceamos su luz, los medimos, y sabemos cuál es más cognoscitivo que otro³⁶.

El hábito es *más* luz, más iluminación, porque es más difícil iluminar el acto, que es más *real*, que iluminar una *forma*, que es una idea, y que está plenamente dependiente del acto de pensar. De modo parejo a como las ideas pensadas están enteramente *subordinadas* al acto de pensar (*no cabe objeto sin operación* y viceversa), los actos lo están a los hábitos. El hábito es la iluminación del acto, su *manifestación*. La ventaja que esto tiene es que si el acto está manifiesto, ese acto iluminado, ya no es el mismo que era antes, puesto que es con *más* luz. Si se dispone de un nuevo poder iluminador que se vuelca sobre el acto, ese acto ya no es el mismo, sino que es con más luz. Pero más luz significa *más conocimiento*. Por lo cual, el siguiente acto que piense asuntos, ideas, no puede ser igual que el precedente, porque ahora cuenta con más luz. Con hábitos se piensa *mejor*. Los actos manifestados por los hábitos, no son de la misma índole que sin ellos, sino que son más cognoscitivos.

Iluminar un acto equivale a la variación de tal acto a hábito. Polo llama *feed back* a tal variación: "tal como es formulado por la filosofía aristotélica, el hábito intelectual se puede entender como una realimentación, es decir, como una especie de *feed back*, porque la inteligencia no se limita a ejercer operaciones, sino que al ejercerlas, el haberlas ejercido comporta para ella algo intrínsecamente perfectivo. Si se compara esto con la cibernética mecánica, la salida sería la operación y la entrada el hábito. Bien entendido que esa entrada es la salida convertida en entrada, es decir, la salida en tanto que el haber ejercido la operación modifica la estructura del sistema"³⁷.

¿Cuando los hábitos iluminan las operaciones inmanentes también iluminan los abstractos, los objetos pensados? No directamente. Como el acto sigue, no por ser iluminado necesariamente se hace opaco o deja de ser luz respecto de los objetos, sino que puede seguir iluminando objetos o no hacerlo, pero como está siendo manifestado ese acto, la luz que tiene ese acto ahora es mayor.

Cuando se conoce que se abstrae el universal mesa, no sólo se conoce que se abstrae ese universal, sino que también se conoce que se puede abstraer cualquier cosa. Mesa es un universal que se refiere a la realidad, pero como ése son posibles muchísimos. ¿Cómo se sabe que se abstrae? El primer acto es *abstraer* algo, un contenido. Pero conocer que se abstrae no es del acto de abstraer, sino que es la iluminación del acto. Un acto iluminado es un acto superior. Acto iluminado es *hábito*. En cualquier caso, es evidente que la iluminación no viene de la potencia, porque la *potencia* de entrada es pasiva respecto de estas actualizaciones; no está perfeccionada. Se perfecciona cuando se ilumina.

Ser *consciente* de que se conoce, de los actos, es algo propio de los hábitos. A eso algunos autores lo llaman *conciencia*. La conciencia son los *hábitos intelectuales*. La conciencia de la que hablan los moralistas, en cambio, es un conocer todavía más alto que el de los hábitos de la razón. Ese saber pertenece a un hábito superior a la inteligencia. ¿Cómo notarlo? Si la conciencia moral no versa sólo sobre actos mentales, sino que versa también sobre actos de nuestros querer, es decir, si no sólo estamos iluminado actos de la inteligencia sino también los de la voluntad, se requiere de un principio cognoscitivo superior a la razón y a la voluntad. Pero como a los actos de la voluntad los respalda siempre la *persona*, de alguna manera aparece cierta iluminación de ésta. Es un conocer que estará, por tanto, más al nivel del *ser humano*.

La voz que interiormente habla del conocer y del querer no puede ser ni de la razón, ni de la voluntad, sino que tiene que ser superior a ambas. Tiene que estar a nivel de la *persona*; tiene que ser una luz donde todo lo que depende de uno se pone en juego, y además uno mismo se ve inmerso en el juego, junto con la totalidad de lo real. Los clásicos seguramente llamarían a ese conocer *hábito de sabiduría*, al menos en su vertiente práctica. Tal hábito descubre el papel que uno juega inmerso en la totalidad de lo que existe: en primer lugar ante *Dios*, en segundo lugar ante los *demás*, y en tercer lugar ante el *mundo*. Permite conocer ese hábito cómo debe actuar uno, o cómo ha actuado, respecto de esas realidades.

Los moralistas mantienen que tal *conciencia* es un *acto*, no un hábito. Tal vez lo confundan con un acto porque desconocen la índole del hábito. Se acostumbra a concebir el hábito como un conocer menos nítido, más aletargado, más potencial; una especie de conocimiento *virtual*. Pero el hábito no está dormido; es más vivo y despierto que el acto. Y el de *sabiduría*, con mayor motivo, porque es el hábito más alto; un chispazo *intuitivo* o *experiencial* que permite ver todas las realidades anudadas, teniendo en cuenta el papel que uno juega o debe jugar ante ellas. Inferior a este hábito, no hay ninguna instancia en el conocer humano que vea el entronque del cognoscente en el universo.

Hay en el *hábito de sabiduría* –como veremos– un *conocimiento personal*, cierto conocimiento acerca de la *persona* humana, es decir, de que ella es luz que ilumina. Hay, por tanto, cierto saber acerca de la *intimidad*. Pero este conocimiento no es el propio de los *hábitos de la inteligencia*, sino superior. Si trasladamos la distinción tomista entre *esencia* y *acto de ser* al conocimiento humano, cabe señalar que en nosotros existe un conocimiento del orden de la *esencia* y otro superior del orden del *acto de ser*. Los *hábitos* de la inteligencia (también las *virtudes* de la voluntad) son del orden de la *esencia*. Ese otro conocer acerca de la *persona* está en el plano del *acto de ser*.

7. Hábito y potencia

Partimos de que si una facultad inicialmente está en *potencia* (*tabula rasa*) se tiene que dejar actualizar si es una potencia que está a la espera de ser actualizada. Una potencia que ya sea *activa* de entrada no podrá crecer. Pero una potencia que no pueda crecer cada vez más no podrá adquirir *hábitos* de ninguna manera. Pero si una potencia es pasiva y está llamada a crecer, dada su nativa potencialidad, tiene que contar con un acompañante activo que la vaya actualizando, llevándola a su perfección, haciéndola crecer, y que permita, además, que después ese mejoramiento suyo no remita, sino que quede en ella, es decir, que no sea algo accidental o pasajero en ella, sino que sea un crecer según su naturaleza, según el fin que busca su naturaleza. Precisamente en eso consiste el *hábito*³⁸.

Las dos facultades susceptibles de crecimiento son la voluntad y la inteligencia. La voluntad crece con la virtud. La virtud es el perfeccionamiento de la voluntad³⁹, el desarrollo de la naturaleza de la voluntad. Como la virtud es la clave de la *moral*, ésta no es algo postizo o extraño a la naturaleza, sino el desarrollo de lo natural voluntario, del mismo modo que el hábito es el desarrollo de la inteligencia.

Una persona que no admita que los hábitos de la inteligencia son la actualización progresiva de esta facultad debido a un principio extrínseco a ella en *acto*, tiene que sostener que quien manda es la *potencia*, y a la vez, tiene que explicar que la potencia se actualiza a sí misma, es decir, que saca de sí asuntos sin saber cómo, y que, por muchos que saque, no la mejoran en ella misma, con lo cual es superfluo sacarlos. Esa es la interpretación moderna de esta potencia. Para los clásicos, en cambio, los *hábitos* son la medida de *crecimiento*. Un hábito respecto de la potencia significa, la misma potencia elevada, actualizada, perfeccionada.

Crece para la inteligencia no significa, por así decir, incrementar la base de datos de ésta, pues eso indica crecimiento en extensión de *objetos* conocidos, no en profundidad del conocer, en capacidad cognoscitiva, esto es, en *más conocer*. El incremento de la inteligencia en cuanto al número ingente de contenidos, *ideas*, no mejora necesariamente la índole del conocer, pues se pueden conocer asuntos sumamente superfluos. Además, los contenidos siempre dependen del conocer. Platón supuso que lo importante no era el conocer, sino lo conocido, los contenidos, las *ideas*. Para él, el *acto* de conocer está a merced de lo conocido, siendo esto último lo importante y quedando supeditado u oculto el acto. Absorbe de tal forma el *Mundo de las Ideas* al conocimiento que uno se convierte en un espectador a espera de que las ideas le hagan partícipes en él. Vive uno a expensas de lo conocido.

Sin embargo, el *acto* de conocer para Aristóteles no es tácito, pues declara que lo conocido depende estrictamente del acto cognoscitivo. El mundo de las ideas aristotélico es el *nous*. El *topos* de las ideas es la mente, y más en concreto, su estar siendo conocidas por el acto de conocer. Sin acto no hay conocido. Lo conocido depende enteramente del conocer, y es según él: a más acto más conocido. ¿La relación es unidireccional o bidireccional? ¿Quién depende de quién? ¿Lo conocido del conocer o el conocer de lo conocido? Es unidireccional. No se trata de que lo pensado esté atrayendo al acto de pensar. Esto sería justamente confundir la *intencionalidad* cognoscitiva con la voluntaria. En el conocer, lo conocido no es mayor que el conocer de tal modo que lo atraiga y le haga salir de su pasividad, pues se da perfecta *conmensuración* entre objeto y acto, pero no hay codependencia. Quien lleva la voz cantante es el *acto*, porque sin *presentar*, no hay presentado. Quien ilumina es el acto, no las ideas.

Si no hay algo conocido es porque no hay conocer. También es verdad que si no hay algo real no se puede empezar a conocer racionalmente. Pero lo conocido no es real y no depende en su formación de lo real sino del acto. La naturaleza de las ideas no es real sino ideal, y su idealidad la forma el acto. Esa idealidad es *intencional* sobre lo real, al menos en lo formado por el primer acto. En esos *objetos* la *intencionalidad* remite enteramente a la realidad, y si no hay realidad no hay en absoluto comienzo del conocer racional. Pero no todo lo conocido responde intencionalmente a lo real como real, porque se puede tener una intención sobre *objetos* pensados, que no son realidades. Eso es lo que se llama lógica extensional, es decir, el considerar objetos pensados como pensados, operar sobre ellos, compararlos, igualarlos, etc. En la realidad no pueden existir dos cosas iguales. Pero se puede pensar que dos objetos pensados son iguales.

El pensamiento es más que la realidad física, y ello principalmente no por lo pensado, que no es real, sino por el pensar, que es más real que lo físico, porque es *más acto*, más perfecto. La inteligencia es susceptible de diversas vías cognoscitivas, y en cualquiera de ellas, hay que decir, que es *previo y condición de posibilidad* el conocer a lo conocido. Lo pensado está siempre a expensas del pensar. Quién forma la *forma* es el *acto*. La inteligencia iluminando, entendiendo, forma y formando entiende. Cuando hay acto: objeto conseguido. Y ese objeto es totalmente remitente a la realidad. La *operación inmanente* lo que hace es formar, presentar el objeto.

Pues bien, es *más realidad* una inteligencia con *hábitos* que sin ellos, porque es *más acto* y menos potencial, y en aquello que lo es, ha remitido constitucionalmente para siempre su pasividad o potencialidad. *El hábito es la potencia perfeccionada*. Esa potencia deja de ser potencia al ser activada. El hábito es la *despotencialización* de la potencia. Si la potencia es despotencializada, jamás vuelve a ser potencia. Si se manifiesta el acto, acto iluminado de-

viene hábito, y ya jamás vuelve a perderse ese hábito. El hábito es, pues, la erradicación de la potencialidad nativa de la inteligencia.

Si se manifiestan los actos algo tendrá que ver este hecho con la potencia, que puede recibir más luz que cada uno de los actos. El hábito es *más luz*, y ésta tiene que perfeccionar a la potencia a la fuerza. Es *más perfecta*, y por tanto, menos potencial, una potencia con hábitos que una potencia que carece de ellos. No es el mismo el acto que uno pueda ejercer al pensar antes de adquirir hábitos que después de haberlos adquirido. Porque al adquirir el hábito la potencia está siendo asistida por más luz que en el primer acto. Los hábitos son los que permiten que la inteligencia *no sea un principio fijo*, sino que *crezca como principio*.

Por otra parte, si los hábitos son la garantía del crecimiento progresivo de la inteligencia, son los enemigos mortales de la *mediocridad intelectual*. Aquí no cabe *democracia*. El régimen operativo de la inteligencia es jerárquico. En efecto, no todo vale lo mismo ni todo está en la misma escala de valores en el pensar, porque la distinción entre un conocimiento y otro es de nivel. Unos actos de la inteligencia son distintos de otros precisamente porque conocen *más* que aquéllos, y conocen precisamente eso que aquéllos no podían conocer. Además, los *hábitos* son los que permiten notar que la tesis que defiende una presunta democracia intelectual es contradictoria.

En efecto, si se admite que no hay verdades obvias, evidentes, inamovibles, y que todo es cuestión de *opiniones*, con esta actitud no se está intentando mantener dicha opinión como una más, sino como la única válida que, por cierto, condena a muerte a las demás, especialmente a su contraria, antes de que sean propuestas. Paradójicamente, la pretendida *democracia intelectual*, además de no reparar en su carácter *dictatorial* y *dogmático*, cede a la *ignorancia*, porque ignora la falsedad de su propio postulado. Dárselas en este extremo de *tolerante*, sería ceder a una especie de *dogmatismo fundamentalista*, por adherirse voluntariamente, no inteligentemente, a una opinión contradictoria que se autocritica a sí misma.

Pues bien, el *hábito* denuncia ese intento de atropellar la *verdad*⁴⁰. Si todo es opinable, como mantiene la aludida *democracia*, también esto es opinable. El darse cuenta de la autocritica de la precedente tesis, es iluminar el acto que permite formular dicha tesis; es arrojar luz sobre un *acto*, una *operación intelectual*, que no es la misma tesis expuesta lingüísticamente, sino su condición de posibilidad. Pero para arrojar luz sobre tal acto se requiere subir de nivel por encima de él. Así se descubre la autocritica implícita en la tesis, y consecuentemente su falsedad. Iluminar falsedades conlleva la posibilidad de librarse de ellas: he ahí un indicio de la conexión entre los *hábitos* y la *libertad*.

Todos los *hábitos* actualizan a la potencia, pero en último término quien permite la actualización de la facultad con los hábitos

es un *acto*, no, sin embargo, un mero acto de conocer, sino un *acto de ser*; un acto de ser que es *conocer*. Ese acto no puede ser más que cognoscitivo, porque si no fuera tal no iluminaría. La inteligencia crece porque existe un acompañante que la está perfeccionando siempre. Si los hábitos son la actualización de la potencia, su finalización, hay que poner los hábitos en correlación con lo superior. Si los hábitos son luz, a la fuerza lo superior tendrá que ser luz.

Un *hábito* es una *manifestación* del acto de ser que la *persona* humana es en una potencia de su *esencia*: la *inteligencia*. La *persona*, el *núcleo del saber*, es *conocer*, porque si no lo fuera ¿cómo manifestarlo? Los *actos* también son manifestaciones a nivel de *esencia* de que uno es conocer. Pero como los hábitos son *más* actos, son *más manifestativos*. Por eso manifiestan algo de la *esencia* humana, no ideas o realidades físicas como los actos. No obstante, pese a ser los hábitos manifestaciones del *ser* personal en la *esencia*, a uno no se le puede medir por tales manifestaciones, porque son el rendimiento de uno en sus potencias, pero no son la persona que uno es. Por mucho que la persona le otorgue a la potencia, aún queda mucho más por dar.

Existe en el hombre ese *acto* superior como luz, y lo notamos, en primer lugar, por las *operaciones* y por los *objetos*, porque si la potencia racional está a cero, pues la razón de entrada no conoce nada, se pone en marcha (aprovechando también la madurez de las potencias sensibles inferiores), merced a la ayuda de ese principio cognoscitivo superior, pues no es posible que de la nada cognoscitiva empiece a brotar algo. En segundo lugar, se nota la existencia de tal *acto* previo porque se puede perfeccionar la inteligencia como inteligencia, y eso es un crecimiento que ella no puede darse a sí misma: noción de *hábito*.

Para un filósofo moderno que coloque a la razón en el vértice de lo diferencial humano esto es enigmático. Un clásico, en cambio, lo entiende fácilmente, porque al lado de una *potencia*, y no sólo en el conocimiento sino también en la realidad, tiene que existir necesariamente un *acto*. La sentencia es aristotélica y se expone así: *la potencia siempre se dice por relación al acto*. Depende de él. A lo que se puede añadir que es más o menos potencia, más o menos actualizada, dependiendo de como va actuando el acto sobre ella. Pero si a partir de Escoto buena parte de la filosofía moderna admite injustificadamente que la potencia es previa y que puede funcionar al margen del acto, la activación de la razón no puede ser más que un enigma al que llaman *espontaneidad*. Pero el error pecha con su propia culpa, pues una potencia espontánea no puede crecer. Por eso la noción de *hábito*, y también la de *virtud*, no sólo están ocultas en la filosofía de la modernidad sino prácticamente imposibilitadas.

Según esa tesis moderna lo radical en el hombre pasaría por ser la *inteligencia* (o la *voluntad*, o cualquier otra potencia), cuya actividad es interpretada como *desencadenándose de suyo*, es de-

cir, que la inteligencia ya no se concibe como *potencia*, sino como un peculiar *acto*, que al inicio parece estar dormido pasando después a la vigilia. Pero ello es imposible, porque si antes no hay conocimiento, como es evidente que no lo hay cuando uno nace, ¿cómo es posible que de ahí nazca conocimiento posteriormente? Conviene admitir, pues, con los clásicos, un *acto* previo que sea *acto* respecto de esa *potencia*, pero que sea *cognoscitivo*, y no otro tipo de acto, porque de un principio no cognoscitivo no surgen actos cognoscitivos, y que sea, también, el acompañante fiel que pueda sacar partido de esa potencia. Se trata del *entendimiento agente*⁴¹.

El *entendimiento agente* es, según Aristóteles, un conocimiento que actúa, que es agente; un acto que actualiza la potencia de la inteligencia, o según sus palabras, al *entendimiento posible*. Después, con el correr del tiempo, esa luz nativa es interpretada deficientemente, pues los autores que comentan los textos aristotélicos la limitan a su papel de *abstraer*. Pero no, el entendimiento no sólo abstrae, sino que actualiza la *razón* con los *hábitos* y, además, hay que emplazarlo en el plano del *ser humano*. Es el *ser en cuanto conocer*, o el *conocer personal como ser*⁴².

[Volver al índice](#)

8. Hábitos y libertad

La última palabra de los hábitos apunta a la *libertad* personal, pues el hábito es el encauzamiento de la *libertad personal* humana, de la *libertad del acto de ser* que uno es, hacia las potencias humanas, hacia lo *esencia* humana. Somos libertad⁴³, y manifestamos quien somos en aquello *según* lo cual disponemos.

Somos libres de entrada, pero esa libertad *nativa* sólo llega a las potencias espirituales si se dan *hábitos* en ellas⁴⁴. Solamente podemos usar las potencias sacándoles cada vez más partido, y manifestar así a través de ellas en cierta medida quienes somos, a través de los hábitos. La libertad que *somos* de entrada, sólo se manifiesta en la *esencia* humana si median los *hábitos*. Esto es, si una persona no adquiere *hábitos* o *virtudes*, la naturaleza suya actuará del modo según el que está hecha naturalmente, pero no podrá actuar *según* la *persona* que es. La naturaleza humana está hecha para crecer, pero si no crece cualquier acto que ella eduzca será un acto puramente *natural*, necesario. En cambio, si se hace crecer esa naturaleza, la libertad personal se canaliza a través del pensar y del querer, y teniendo en cuenta estas potencias se plasma, por supuesto, en lo cultural, pragmático, etc.

Las diversas *culturas* responden a diversas manifestaciones *prácticas* de la libertad humana (se trata del mundo de la *exis ca-*

tegorial, del hábito categorial). Pero también hay manifestaciones superiores de la libertad. Está la libertad de los *hábitos* y de las *virtudes*. La *naturaleza* humana de entrada no es libre. Está hecha para la libertad, pero de entrada no lo es, sino que deviene libre cuando la persona humana la asume y le saca partido. La libertad en la *naturaleza* humana se adquiere. No se conquista, en cambio, en la *persona* humana, que de entrada es libre, *es libertad*. Es evidente que hay una libertad de orden *pragmático*, pues se puede elegir este o el otro deporte, arte, afición, etc. Hay libertades superiores a las que se plasman materialmente en la cultura: las de la *inteligencia* y de la *voluntad*. Éstas son superiores porque si uno conoce más es más libre que otro que conoce menos, y si uno ama más, mejor, es más libre que el que no sabe querer.

La libertad no es *espontaneidad*. La espontaneidad el funcionamiento de la voluntad en régimen de independencia respecto del conocer. De ceguera y atolondramiento, por tanto. La libertad tiene que ver con la *inteligencia*, pero no como espontaneidad sino como luz. En la filosofía moderna encontramos autores que, debido a un *racionalismo* craso, niegan de plano la libertad humana: Spinoza, Hegel, etc. Otros, tal es el caso de Schopenhauer, Nietzsche, etc., suelen vincular más la libertad a la *voluntad*. También en nuestros días esta vinculación de la libertad a la voluntad es más defendida que aquélla que relaciona la libertad con la inteligencia. Los autores medievales y sus comentadores posteriores pensaron, en cambio, que la libertad tiene que ver con las dos potencias. Está en la *razón* -decían- como en su raíz, y en la *voluntad* como en su sujeto⁴⁵.

De los autores contemporáneos que han recuperado el legado medieval, unos inclinan más la balanza a favor de la *voluntad*⁴⁶; otros, sin descuidar aquélla, hacen hincapié en la *inteligencia*⁴⁷. Es un tema de perpetuo y apasionante debate⁴⁸. Mi consejo al respecto estriba en no obcecarse por hacer girar la libertad en exceso en torno a la inteligencia o en torno a la voluntad, incluso en el caso que se admita que la libertad radique en ambas potencias armónicamente complementarias. La *libertad es personal* y, por tanto, es superior a ambas facultades. Precisamente por ser superior es por lo que es susceptible de manifestarse en las potencias inferiores. Es claro que cuanto más se sabe más libre se es. De modo similar, cuanto más y mejor se quiere, más libre se es. Cuantos más *hábitos* intelectuales y cuanta más *virtud* más libre se dispone *según* la naturaleza. En cambio, la *libertad personal* no es algo de la persona sino que es la *persona*.

La libertad que se da en la inteligencia y en la voluntad no son la misma, sino *distintas*. Hay que mantener, por tanto, que tenemos una manifestación de la libertad en la inteligencia, y que tenemos otra distinta en la voluntad. No son la misma, aunque son *complementarias*. La libertad tiene que ver con la *razón*, pero ésta no es la misma libertad que la que se manifiesta en la *voluntad*. Es usual en la manualística o en los artículos que desarrollan este te-

ma hacer girar la libertad sólo en torno a la razón o en torno a la voluntad o, como máximo, en torno a su mutua relación.

Si decae la inspiración y se investiga la *libertad* exclusivamente en el ámbito de la *voluntad*, no es difícil que el acto de *elegir* se convierta en el centro de la atención⁴⁹. Pero es obvio también que saber más conlleva ser más libre, aunque no se decida en absoluto sobre lo sabido. Con ejemplos prácticos: el que sabe calcular la resistencia de los materiales y construye un sólido puente es libre respecto del río, que puede cruzar cuando desee; el médico que sabe cómo combatir la bacteria de la legionela que produce una neumonía bastante seria, libera al paciente de esa enfermedad, etc. En todos esos casos no se trata sólo de *elegir* ser libre sino también de *saber* serlo.

Si tenemos libertad manifestada en la *razón*, en todos sus usos además, siendo así que de entrada esta facultad no es libre, porque es *tabula rasa*, y tenemos también libertad en la *voluntad*, pero distinta, es decir, siendo así que esas dos potencias pueden crecer en libertad de modo distinto, la conclusión obligada estriba en sostener que la libertad no es propiedad exclusiva de ninguna de las dos potencias. Sólo en virtud de algo superior que puede rendir libre las dos facultades aparece la libertad en éstas. En consecuencia, es necesario mantener que la libertad es *previa*, y *condición de posibilidad* de su manifestación de modo distinto en las potencias espirituales humanas. Pero ¿qué es superior a tales potencias? Obviamente la *persona*. La *libertad es la persona*. O también, *la persona es libertad*. Cada persona es una libertad *distinta*.

La libertad en la inteligencia se manifiesta mediante los *hábitos*, y en la voluntad, mediante *virtudes*. La clave de la vida siempre es el *crecimiento*. Crecer conlleva ser *más libre*. La razón que crece según hábitos es más libre, y la voluntad que crece según virtudes es más libre. La persona es la única "culpable" de tener *hábitos* en la razón y *virtudes* en la voluntad. Si la libertad que cada persona es, no ya sus potencias, fuera susceptible también de crecimiento también sería más libre, más persona. ¿Es ello posible? ¿Se puede ser *más persona*? Para ello habría que mantener que existe una especie de *hábitos* en ella, *hábitos entitativos*, cabría llamarlos. Pero la tradición cristiana no concede ese nombre más que a alguna realidad de corte sobrenatural como es el caso de la *gracia*. Veremos esto un poco más adelante.

La *voluntad* está nativamente abierta o indeterminada a querer esto o lo otro. La libertad tal como se muestra en la facultad volitiva es la capacidad de *elegir* esto o lo otro, o también, de no elegir: la abstención también se elige. Pero cuando uno se decide por algo, cuenta ya con *virtudes*. *Decidir, elegir*, es un *acto*, pero los hábitos y las virtudes son previos a los actos y condición de posibilidad de ellos. Las virtudes rinden libre la facultad y permiten su progresiva apertura. Los vicios, por el contrario, no permiten que la libertad redunde en la voluntad; son el impedimento de que la libertad

humana se manifieste en la potencia de querer, y eso también es responsable, personal. Si se clausura culpablemente el crecimiento virtuoso en la voluntad, se imposibilita uno a manifestar la libertad que uno es en la voluntad. No es que uno sea esa libertad volitiva, porque no se agota uno en lo que manifiesta, pues es libertad, pero con vicios lo que pasa es que no se es capaz de libertad en ese ámbito.

Una *persona* es un tesoro infinito. La *libertad personal es irrestricta*. La libertad capaz de manifestarse en las potencias espirituales humanas, dado que cuentan con el apoyo permanente de la persona, también *es susceptible de un crecimiento irrestricto*. Por más que incremente lo libre en esas potencias indefinidamente, se quedan cortas. Libertad irrestricta en ellas indica que su clave es el crecimiento, pues por mucho rendimiento que se saque a la razón y a la voluntad, siempre pueden crecer. En definitiva, su crecimiento en conocer y en querer apunta, respectivamente, a conocer la Verdad irrestricta y a querer el Bien irrestricto.

No parece suficiente la posición del *racionalismo* en torno a la libertad, porque la libertad o la perfección que la persona es ni la puede encontrar formada en la razón ni la puede manifestar enteramente e esa potencia, ya que lo que se manifiesta en ésta es siempre inferior a la libertad que se es. Tampoco parece adecuada la interpretación que de la libertad ofrece el *voluntarismo*, porque la libertad que uno es ni se puede ver enteramente en la voluntad, ni se puede emplear enteramente con las decisiones y quererres de esta potencia⁵⁰.

La *libertad* es uno de los temas centrales abordados en la filosofía moderna y cuya investigación llega hasta nuestros días. El intento de descifrar su núcleo, no obstante, no ha dado resultados positivos en muchas corrientes de filosofía. En otras, incluso, se la ha llegado a considerar como un absurdo o como una realidad carente de sentido ¿para qué sirve la libertad? Se pregunta, por ejemplo, en el *existencialismo*. Estamos condenados a ser libres. ¿Para qué disponer de una libertad tan grande si al final nada, polvo del camino tras la muerte? Como es sabido Sartre es de este parecer. Según él nosotros de entrada somos *existencia, libertad*, pero después vamos adquiriendo determinaciones *esenciales* a ese existir. Durante la vida la libertad parece una carga, porque tenemos que pechar con nuestras propias decisiones que nos van determinando, y luego, con la muerte, la perdemos. La libertad paradójicamente parece más un peso, una carga, que una liberación. Estamos de por vida "condenados a ser libres", y después: nada. ¿Para qué, pues, tanta libertad si después la nada para siempre?

La única salida de ese angustioso callejón es *Dios*, porque una libertad irrestricta tan solo puede tener salida en su entera aceptación por parte de otra libertad irrestricta capaz de colmar sus anhelos. En caso contrario no queda más remedio que admitir que el hombre es *absurdo*. Una libertad que no se sacia de por vida sola-

mente puede tener una explicación: su fin, su sentido, su plenitud, es *Dios*. Una persona sólo se relaciona personalmente con *personas*. Por eso el atractivo más grande que tiene una persona en esta vida es una persona distinta. Sin embargo, una persona, que es apertura irrestricta, sólo se puede relacionar *enteramente*, como persona, con una *persona distinta* que tenga en su mano el sentido de ella. Pero ninguna persona humana es así. Sólo Dios. Aunque esto todavía no desvela quién es cada uno, declara que la respuesta al sentido del *ser* que cada uno es sólo se encuentra en Dios.

El *hábito* y la *virtud*, no obstante, no perfeccionan a la *persona* como *persona*, sino que perfeccionan algo que es *de* la persona: la *esencia* humana. Pero la perfeccionan no como fin en sí, sino *para* la persona. Por eso la *teoría del conocimiento* y la *ética* son para la persona, no la persona para ellas. Como se ve, la persona como tal puede perfeccionar lo inferior a ella, pero ella misma no se autoperfecciona. Insistamos de nuevo: *la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior*. Por eso, la *autorrealización personal*, de la que tanto se habla, no puede ser en modo alguno "auto" sino "hetero" realización. Hay realización de las potencias por parte de la persona, y hay realización de ésta por parte de Dios.

El pensar que uno como persona está en sus manos es un grave error. El error aquí es *antropológico*. Se puede explicar como el intento de formar en la *esencia* humana una réplica de la *persona* que nuclearmente uno es. Es algo así como formarse un *yo* a su gusto. Como de ese *yo* dependen tanto la razón como la voluntad, se intenta plasmar en ellas la impronta, no del ser que uno es, sino de ese *yo* que se quiere ser y no se es. La búsqueda última que uno tiene en la vida es *saber quién es*. Si esa búsqueda personal no se encauza a Dios, aparece un intento de *autofundamentación*, de decirse uno a sí mismo que su *yo* no depende de nadie. Pero ese *yo* que ha plasmado la persona no es la persona, no es ningún *quien*, sino la idea que uno tiene de sí. Ahora bien, ninguna idea es persona. Como la persona es *diálogo personal*, *coexistencia personal*, mientras que la idea ni lo es ni lo puede ser, el obcecarse en el *yo* es la caída en el *solipsismo*. Ese es el núcleo de la *soledad*. Soledad significa persona aislada. La persona que tras centrar la atención en su *yo* se queda en él, es incapaz de diálogo, porque el *yo* no responde, dado que no es persona.

El intento de ceder al encanto de buscar en la *esencia* humana la réplica de la *persona* que uno es caracteriza a ciertos pensadores de la modernidad. Se olvidan del *ser* de la *persona* humana, y como lo más elevado que consideran del hombre es la *razón*, (los racionalistas e idealistas), o la *voluntad* (los voluntaristas), intentan buscar dentro de la razón o de la voluntad, respectivamente, la respuesta última a la pregunta sobre quién es uno. Pero esa es una pregunta mal enfocada y abocada al fracaso, porque la razón no puede pensar a la persona vitalmente ya que no es persona, y la voluntad tampoco puede querer personalmente porque no es perso-

na: la voluntad quiere otras cosas, pero no aquello de lo que ella depende.

Hegel, por ejemplo, buscaba sacar determinaciones pensadas hasta conseguir el objeto final completo, que sería como un perfecto espejo del sujeto. En la voluntad de poder de Nietzsche, por aludir a otro ejemplo prototípico, la voluntad es voluntad de ser más, de ser voluntad enteramente. Se ve claro tanto en el *racionalismo-idealismo* como en el *voluntarismo* el intento moderno de poner en la *esencia* humana el *núcleo personal*, de *autofundarlo* desde sí y constituirlo *independiente*.

Uno no es aquello según lo cual uno *dispone*⁵¹. El intento de poner la persona en aquello que está a su disposición es un intento fallido porque no se puede. Las disposiciones de la persona no son persona ninguna. *El yo pensado no piensa*, sostiene Polo⁵². El yo querido, cabría añadir, tampoco quiere. La persona no se puede conocer como un yo pensado, porque si se formula así se pierde de vista, porque así formulada ya no piensa y ya no quiere, es decir, ya no es persona. A la persona no se la puede poner en la razón, porque como pensada ya no sería persona, sino lo pensado por la razón. Tampoco en la voluntad, porque el querer depende de la persona, no al revés.

¿Cómo atisbar la persona humana? Es la pretensión última. Sin embargo, tal cometido no lo puede conseguir de modo completo uno sólo. Ahí vale la *humildad* intelectual, porque uno no está en sus manos. Como la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior, uno no se puede autoiluminar la persona que uno es. La persona que uno es ilumina pero no se autoilumina. La intimidad humana es transparente y algo de ella podemos notar, pero si Dios no ilumina la intimidad humana uno no puede conocerse enteramente.

Uno sólo puede conocer su razón, su voluntad, su trabajo, sus actos, pero no su *ser*. Suele describirse el *ateísmo* como la negación de Dios. Sin embargo, conviene añadir a esa definición que el *ateo* es el que se ignora, y ello porque quiere. No sólo ha prescindido de Dios, sino también de saber quien es uno mismo como persona, porque no se puede autoiluminar enteramente. Tendrá seguramente en su haber *cierto* sentido acerca de su vida, de su trabajo, de sus relaciones sociales, etc., pero está perdiendo voluntariamente el sentido de su *ser*. Y como no quiere que Dios lo ilumine, no puede saber quién es. Sabrá en cierto modo que es lo que *hace*, pero no quién es. Pero al desconocer su *ser*, también sus actos, su profesión, etc., su vida en última instancia, adolecen de sentido *radical*. No sabe a dónde va con todo eso que hace, ni si es o no apropiado para él. Nadie es feliz en esa situación.

El *núcleo personal* no sólo es *conocimiento*, sino también *amor*, y asimismo *libertad*. Y, además, todo ello es una única realidad *simple*. No hay distinciones entre conocimiento, amor y libertad en el núcleo personal. El conocimiento es amoroso y libre. El amor

es cognoscitivo y libre. La libertad es con luz y calor. En el núcleo personal nos parecemos aunque sea remotamente a la *simplicidad* divina. Ese es el nivel apropiado para buscar la *imagen y semejanza* divina en el hombre. Como en ese núcleo la libertad es lo mismo que el conocimiento, entonces, uno se puede dejar iluminar si quiere. Si uno quiere saber quien es puede preguntárselo a Dios. ¿Y si no quiere? Pues como el sentido de su persona no está en sus manos acabará aceptando vivir una vida más o menos carente de sentido radical.

¿Y si uno no se abre a la iluminación divina nunca? Dios, que siempre respeta la libertad de cada quien, la sigue respetando tras la muerte. Según lo indicado, de ninguna manera se puede concluir que el *infierno* sean los otros, como postuló Sartre, sino que consiste en ignorar *eternamente* quién es uno. Pero si conocer quién se es sólo se puede saber *con* Dios, ser persona humana es *ser con* Dios. El *infierno* es no querer ser con Dios, pero como la persona es ser con él, el *infierno* es no querer ser *persona* sino un *yo*, una *esencia*, porque el *yo* no necesita acompañamiento. La persona es *libertad*, apertura, pero el *yo* no es libertad sino finitud. El infierno es la esclavitud de uno a la finitud del *yo*. En esta vida la *soberbia* es el mejor parecido a esa esclavitud posthistórica. La *soberbia* cierra el horizonte, la *humildad* lo abre.

El *Cielo* es vernos en Dios. Tiene sentido en esta vida *saber* para qué Dios nos ha creado, llamado, cuál es la misión, etc., pues sin sentido no cabe *felicidad*, ni ahora ni después. La última felicidad humana la ponen tanto Aristóteles como Tomás de Aquino en la *sabiduría*⁵³. Por eso el Cielo sólo es para las personas que *saben* ser felices en esta tierra. San Josemaría Escrivá de Balaguer estaba persuadido de que la felicidad del cielo es para las personas que *saben* ser felices en esta tierra⁵⁴, no para las que *quieren* serlo, puesto que todos los hombres desean por *naturaleza* serlo, sino para las que *saben* serlo, para los que alcanzan a *saber*, al menos en parte, *quien es uno*, pues sin ese saber no cabe ser feliz. Muchos son los que *quieren* ser felices, pero muy pocos los que *saben* ser felices. Son felices los que han sabido deletrear la persona que uno es en correlación con Dios.

Una persona –decíamos– por el hecho de adquirir más *hábito* y más *virtud* no es más persona; no crece como *persona*. Crece como *hombre*, porque aquello a lo que perfeccionan los hábitos y las virtudes es lo propio de la *naturaleza* humana: la inteligencia y la voluntad. Pero crecer como hombre no equivale a crecer como persona. La naturaleza humana es común a todos los hombres, pero la persona no. No hay dos persona iguales. Crecer en hábitos y en virtud es crecer en *humanidad*. Ese crecimiento depende de la persona, pero crecer como *persona* no depende de ella. Sin embargo ninguna persona está clausurada, es decir, se puede crecer como persona mientras se vive. Por eso se puede referir con verdad del hombre que es más apropiado decir de él que *será* a decir que *es*. Desde

luego que es, pero mientras vivimos, no hemos acabado de ser lo que seremos, porque nuestro ser no es cerrado. La libertad *nativa*⁵⁵, la que uno es de entrada, no se ha *destinado* aún completamente⁵⁶. De tal manera que hasta el último momento cabe que uno se destine bien, mal, mejor, o peor.

La libertad es nuestro *núcleo personal*, pero también nuestro núcleo es susceptible de crecimiento, por eso no podemos durante esta vida decir que uno es tal o cuál, pues el sentido pleno de cada vida sólo se da al final de la vida. La vida es *camino*, o si se quiere, *crecimiento*. También por eso ésta es la *búsqueda* última, y todos los anhelos de la vida humana reclaman el *futuro*. El hombre es un *ser de proyectos*, de futuro. Lo que anima al ser humano es el futuro, histórico para las cosas pragmáticas, y transhistórico para el núcleo personal.

La filosofía moderna suele denunciar la ausencia de tratamiento de la *libertad* en el pensamiento anterior. Pero no siempre este tema central es resuelto por ella adecuadamente, pues ¿cómo hacer girar la libertad exclusivamente en torno de la *voluntad*? No se puede. No se le puede quitar a la *inteligencia* su vinculación con la libertad, porque la libertad que abre la voluntad tiene su raíz en la inteligencia. No obstante, ¿seguro que su centro y raíz es la *razón*? Seguramente no, pues si nace, es porque no estaba antes, cuando la razón era pura potencia. ¿No será que la libertad es *superior*, que se puede manifestar por la razón y por la voluntad? Si no fuera superior, su manifestación en las potencias las dejaría indiferentes, es decir, no las mejoraría como tales, pero los *hábitos* y la *virtud* son el *perfeccionamiento por la libertad y en orden a la libertad de esas potencias espirituales*.

No puede girar la libertad en torno a la *voluntad*, porque la libertad personal se manifiesta primero en los *hábitos* de la inteligencia. Por ello, éstos son primero que las *virtudes* de la voluntad, y algunos de ellos son la condición de posibilidad de que las virtudes morales se den. El adagio "nada se quiere si antes no se conoce" referido a los *actos* de una y otra potencia es extensible al plano de los *hábitos* y al de las *virtudes*. Como existen pluralidad de *actos* en la inteligencia, todos jerárquicos, hay pluralidad de *hábitos*. Si los hábitos son iluminación en la potencia de los actos, *habrá tantos hábitos como actos*, y todos serán *jerárquicos*. En consecuencia, el querer que siga a un acto u otro de conocer, a un hábito u otro, será más querer, *más virtud*.

[Volver al índice](#)

9. La "y" de "Hábitos y virtud"

En el título de este trabajo hay una conjunción que aúna las palabras "hábitos" y "virtud". Este lenguaje pretende designar lo real. Los hábitos son reales, como hemos tenido ocasión de exponer, y también lo es la virtud. La instancia que los aúne no podrá ser sino una realidad de mayor índole. De ahí que la clave del título no esté ni en la alusión a los hábitos ni en la de la virtud, sino en la conjunción de ambas realidades. La "y" es, pues, la protagonista del presente estudio, pero no es la estrella del escenario en virtud del análisis del lenguaje, pues éste ensayo dista mucho del afán analítico. Lo que interesa de esa palabra es averiguar aquella realidad a la que ella apunta, no su estatuto lingüístico según un lenguaje convencional como es en este caso el castellano. Es decir, lo que importa es descubrir la realidad que subyace en la unión entre hábitos y virtud.

No pretendemos designar con esa conjunción una unión *accidental* como otra cualquiera que empleamos para unir cosas que en la naturaleza pueden muy bien estar separadas. Así, por ejemplo, en las expresiones "árboles y casas", "corbatas y lápices", etc., la "y" es un nexo lingüístico que no responde a una unión radical en la naturaleza de las realidades descritas. En cambio la "y" de "hábitos y virtud" es más bien indicativa de una unión *esencial*, sin la cual no se comprenden las dos partes del binomio. Ese tipo de "y" la empleamos, y con más razón, por ejemplo, al hablar de vínculos entre personas. Así, hacemos uso de ella al describir el matrimonio como la unión de "varón y mujer", de "esposo y esposa", al hablar de familia como la unión entre "padres e hijos", etc.

La "y" que media entre "inteligencia y voluntad" es un estudio ampliamente abordado en la época más especulativa de la escolástica. En los medievales del s. XIII, desde Alejandro de Hales y Alberto Magno, a Tomás de Aquino, San Buenaventura, y luego en el XIV con Escoto, Eckhart, etc., hay abundantes y profundas páginas dedicadas al estudio de la interrelación entre ambas facultades, y también en torno a su superioridad. Se preguntan qué es más, pensar o querer; qué es más, el entendimiento o la voluntad. Esos autores acaban pronunciándose unos por la voluntad, otros por el entendimiento. Ese planteamiento radicalizado en el s. XIV con Ockham pasará a consolidar los dos polos opuestos de la filosofía moderna y contemporánea a los que ya se ha aludido: los *racionalismos* y los *voluntarismos*.

El *intelectualismo* juega una gran baza, pues si se defiende la superioridad del conocer, se respeta la índole de la operatividad voluntaria. Si se mantiene que el conocer es más alto, como el conocer es *previo* al querer, respeta la índole del querer, porque no por conocer como estoy queriendo yo quiero de otra manera, sino que quiero según el querer que tengo⁵⁷. En cambio, si se dice que la voluntad es superior al conocimiento, no sólo le va mal a la voluntad, porque al ir por delante es ciega en cuanto a lo que tiene que querer, sino que, además, se arruina al conocer, porque como la volun-

tad es *intención de otro*, si se empieza a inmiscuir en la índole del otro, siendo el otro el conocer, intenta cambiar el conocer como conocer. Intenta que los conocidos no dependan del acto de conocer sino que estén a su disposición; en rigor, en manos del *sujeto*.

¿Y si se defiende la superioridad de la voluntad siempre que ésta sea acompañada por el conocer? Esa propuesta juega una gran baza. En efecto, los autores que aceptan esta tesis radican la mayor nobleza de la voluntad en que, precisamente por ser la voluntad *intención de otro*, se adapta al otro tal como el otro es, no a una forma mental del otro. Pero si el otro es superior al propio conocer y al propio querer, es mejor amarlo que conocerlo. Tal es el caso respecto de Dios en la presente vida humana.

No es el momento de dirimir la jerarquía entre las dos facultades⁵⁸. Tampoco el de notar su *complementariedad* y su *mutua exigencia*, sino el de descubrir su raíz común: la "y". Por lo demás, la mutua ayuda de ambas facultades ha sido descrita en la parte referida a los *objetos* y a los *actos*, pero escasamente en lo que respecta a algo superior: a los *hábitos* y *virtudes*. El objeto conocido sirve, se dice, para que la voluntad tienda a lo real. Pero apuremos la cuestión: ¿sería posible desentrañar el contenido de *bien* de lo real por parte de la inteligencia, no sólo el contenido de la *verdad*, si no existiera la voluntad? El objeto propio de la inteligencia es la *verdad*, pero ¿cabría conocer el *bien* si careciéramos de voluntad? Lo que se pregunta, en rigor es: ¿cabe una inteligencia sin voluntad? *Razón práctica*, al menos, no. Por otra parte, ¿cabría voluntad sin conocimiento, al menos práctico?, ¿qué podría querer la voluntad si nada se conoce? Nada. En consecuencia, *no cabe una potencia sin la otra*, y ahí estamos en el más alto misterio de la *esencia* humana.

Ahora bien, si intentamos esclarecer el vínculo de unión entre ambas potencias, seguramente habrá que apelar a una *instancia superior* que las aúna y de la que nacen. Esa instancia, o es la *persona*, o debe estar vinculada a ella. En la persona razón y querer no son suficientemente distintos, sino que hay *simplicidad*. En la persona el conocer es a la vez amar, y el amor es a la vez cognoscitivo. No cabe amor personal ciego, y no cabe un contemplar que no sea amante. Estamos ante los *radicales* personales. Si hubiera pluralidad en el *núcleo de la persona*, ésta no sería un *acto de ser*, una persona, sino una especie de esquizofrenia. Cuando se notan dimensiones plurales no se capta el *ser* sino diversas partes de la *esencia*, pues el *ser* no tiene partes.

El *ser personal* se puede manifestar de una manera por la *razón* y de otra por la *voluntad*⁵⁹. Los *hábitos* son la manifestación más alta del ser personal (*ser como conocer*) en una parte de la *esencia*: la *razón*. Las *virtudes* son la manifestación más alta del ser personal (*ser como amor*) en una parte de la *esencia*: la *voluntad*. Pero para ver la compatibilidad que tiene la razón con la voluntad, enriquecidas ambas con *hábitos* y *virtudes*, y para dar razón asi-

mismo de su *complementariedad* a ese nivel, hay que apelar al *núcleo personal*. Vistos así, los hábitos y las virtudes son una manera de relacionar. Los hábitos y las virtudes son el escalón sin el cual la naturaleza no toma contacto de modo libre con la persona.

En el *núcleo personal* no hay realidades distintas. Si no las hay, y es la fuente de los *hábitos* y de las *virtudes*, manifestaciones suyas en la *esencia*, la complementariedad entre ambas realidades es absolutamente exigida. No cabe posibilidad de un querer virtuoso sin conocer habitual, y viceversa, no cabe un conocer habitual (al menos *práctico*) sin virtudes en la voluntad. El ser humano no es, por así decir, estático, parado o aburrido. El ser es *donal*, y una manifestación de ese carácter suyo es el otorgamiento que alcanza a su propia *esencia* activándola según la naturaleza de sus componentes creciendo aunadas y compatibles entre sí. Podríamos sostener que la armonía entre hábitos y virtudes es un puro reflejo de la *simplicidad* de la persona humana⁶⁰.

Insistamos de nuevo: ¿sin voluntad seríamos capaces de conocer el *bien* como tal? No parece. El problema es responder al por qué. Es manifiesto que se requiere conocer el bien como bien, porque si no lo conociéramos, la voluntad no tendería a él. Pero ¿por qué lo conocemos como bien?, ¿no será que hay una llamada a la razón para que no se pueda explicar la razón sin la voluntad?, ¿no será que enteramente la razón no se puede explicar sin la voluntad? Y viceversa: ¿seríamos capaces de querer sin conocer?, ¿acaso sin verdad la voluntad podría adaptarse bien al bien? Tampoco. Entonces, ¿no será que la voluntad está llamada a no poderse explicar enteramente sin la inteligencia? En definitiva, ¿no será que su unión es reflejo de que la *persona* es *simple*?

Puede que la usualmente denominada *razón teórica* sea explicable sin el recurso a la voluntad. Puede también que la voluntad en *estado de naturaleza* (*ut natura*) se pueda explicar sin la ayuda de la inteligencia. Pero ¿no será que *enteramente* la razón no se puede explicar sin la voluntad, y la voluntad sin la razón? Pero si *enteramente* significa *perfección*, ninguna de las dos termina de ser perfecta por separado. Existe una *complementariedad*, pero no como un dar lo que a uno le sobra y al otro le falta, sino que hay una mutua exigencia, es decir, que el camino de la mutua perfección se exige de tal manera que una potencia sin la otra no consigue su propia *perfección*. Pero perfección en ellas significa *hábitos* y *virtud*.

[Volver al índice](#)

NOTAS

¹ ARISTÓTELES había escrito: "Y digo cualidad aquella según la que algunos se dicen cuales. Y la cualidad es de las cosas que se dicen de muchos modos; en efecto, hábito y disposición podrían decirse una especie de cualidad. Y tanto las ciencias como las virtudes son tales", *Categorías*, 8, 25, Trad. Humberto Gianini y M^a Isabel Flisfisch, ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1988.

² "En la filosofía moderna, la noción de hábito se ha perdido o devaluado. Se dice: esta persona tiene hábitos, aludiendo a que tiene manías, rutinas, o meras costumbres, es decir, que obedece a usos sociales. Este significado es práctico, no intelectual, y devalúa los hábitos morales (también la voluntad humana es susceptible de hábitos). Desde este punto de vista, el hábito se reduce a lo que se llama contexto: cuando se conoce algo que no se conocía, eso es acogido dentro de unas coordenadas", POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 65.

³ "El hábito se define también como disposición estable. Entre las resonancias semánticas de esta definición destacaré dos: como disposición, el hábito es un modo de posesión independiente de la actualización operativa de la facultad, la cual puede ser intermitente sin mengua de la estabilidad del hábito. Por otra parte, el hábito es la disposición de la facultad para la libertad... La disposición habitual es susceptible de libertad... La perfección habitual refuerza el principio entendido como facultad, y, a la vez, destaca el dominio de la libertad sobre el principio", POLO, L., Prologo a *Logos y Praxis* de Armando Segura, Granada, Tat, 1988, p. 8.

⁴ Tener *memoria sensible*, facultad con soporte orgánico, es algo natural, de la que se sigue una tendencia afectiva y una modificación corporal o locomoción, pero uno puede ir perfeccionando tal memoria para algún aspecto para que sirva a lo que no es sensible: a la *razón* (ej. reglas nemotécnicas). Esa carga de intencionalidad que versa sobre esa potencia sensible no es natural de la memoria, sino que es una intervención *racional* sobre esa potencia para sacar más partido del que ella *naturalmente* puede dar.

⁵ Cfr. *Metafísica*, l. IX, c. 8 (BK 1050 a 30-36), trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970. Cfr. asimismo respecto de la distinción entre *operaciones inmanentes* y *acciones transitivas* en este autor: *De Anima*, l. III, c. 4. (BK 929 b 25-26); c. 7 (BK 431 a 4-7); c. 8 (BK 431 b 20-28); c. 10 (BK 433 b 22-27); *Física*, l. III, c. 3 (BK 202 a 13-14), etc.

⁶ "Si con el tiempo crece como hombre, el tiempo corre a su favor, no comporta gasto. El crecimiento es propio de la vida", POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, p. 106. Y más adelante: "el pasado se rescata, justamente, en cuanto que el hombre mejora por dentro", *Ibidem*, p. 106. "El hombre, por así decirlo, es una esponja que no deja pasar el pasado", *Ibidem*, p. 108. "El futuro es doblemente imprevisible. Tal incertidumbre sólo la reducen los hábitos", *Ibidem*, p. 109.

⁷ Cfr. respecto de los *sentimientos*: HAECKER, Th., *Metafísica del sentimiento*, Madrid, Rialp, 1959; MANZANEDO, M.F., "Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad", en *Studium*, 24 (1984), pp. 289-315; MAÑERO, S., "Lo que en el sentimiento se nos descubre de la realidad", en *Revista de Filosofía*, X (1951), pp. 465-507.

⁸ "Las virtudes morales, los hábitos están por encima de los tipos y des-tipifican, están en otro nivel", POLO, L., *Tipos humanos, pro manuscrito*, p. 17.

⁹ "La verdad creada que está en nuestro intelecto, es mayor que el alma, no de modo simple, sino según un aspecto, en cuanto que es su perfección, como también se puede decir que la ciencia es mayor que el alma", ST1. 16. 6. ra 1.

¹⁰ Cfr. respecto de estas potencias: SUÁREZ, A., "Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista", en *Salmanticensis*, VI (1959), pp. 401-475; GARCÍA JARAMILLO, M., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 1997.

¹¹ Cfr. POLO, L., "La originalidad de la concepción cristiana de la existencia", en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 247-270.

¹² "Los hábitos son la elevación de la naturaleza humana a esencia", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 310. Y en otro lugar: "Los hombres poseen la misma naturaleza o, mejor dicho, que la pluralidad de personas posee una naturaleza común... Y como las personas están llamadas a perfeccionar su naturaleza, la convivencia es compleja y problemática, pues si su naturaleza es común, su esencia no lo es", *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 192, nota 7.

¹³ "Por especificar la potencia, el hábito es su dimensión esencial. La tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia", POLO, L., "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV, (1982), p. 129.

¹⁴ "El hombre no es tan sólo una sustancia natural, ya que es capaz del perfeccionamiento intrínseco que se llama hábito. Sin hábitos no cabe hablar de esencia humana. Claro es que si la esencia humana no es la esencia del universo, tampoco el acto de ser humano es el acto de ser del universo", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 260, nota 8.

¹⁵ "La esencia del hombre se distingue de la esencia del universo en cuanto que esencia, en que ella misma se dota de perfección, en que la perfección le es intrínseca. Se constituye como esencia sin aludir a un factor extrínseco ordenante, o a un sentido causal ordenante, sino que consigue su perfección en una redundancia sobre sí misma. Y esa redundancia sobre sí misma es justamente lo que se suele llamar hábito; el hábito es la perfección de la naturaleza humana", POLO, L., *La esencia del hombre, pro manuscrito*, p. 10.

¹⁶ "El primer destinatario, positivo o negativo, de la acción es el ser humano que la ejerce. Olvidarlo conduce a un superficial e irresponsable activismo... Pero si nos olvidamos no sólo de que todo éxito es prematuro, sino de que el éxito se anula si no mejora al hombre, el estudio científico de la acción se quiebra... Todo lo que hace el hombre o lo mejora o lo estropea. Como dice San Agustín, somos nuestros primeros castigadores si obramos mal", POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, ed. cit. p. 105.

¹⁷ "La noción de hábito es la clave de la comprensión de las facultades humanas en la antropología clásica. Si los hábitos no se tienen en cuenta, se debilita decisivamente el concepto de naturaleza humana. El hábito trasciende la idea de *principio fijo*, porque implica el refuerzo incesante del principio", POLO, L., "La coexistencia del hombre", cit., p. 37.

¹⁸ Sobre la *naturaleza de los hábitos y de las virtudes* se pueden tener en cuenta los escritos que a continuación se mencionan. No coinciden nece-

sariamente, sin embargo, las tesis de ciertos artículos con la exposición arriba mantenida, pues unos autores encuadran los hábitos y virtudes dentro de las *cualidades*, otros tienen una visión muy general de ellos, etc.: BOURQUE, V., "El hábito en la doctrina tomista de la potencia y el acto", en *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Morata, 1920; CARRASCO, J.L., "Hábitos psicológicos y libertad humana I y II", en *Angelicum*, L (1973) pp. 153-191; 495-527; CHOZA, J., "Hábito y espíritu objetivo", en *Anuario Filosófico*, IX (1976), pp. 11-71; CRUZ, J., "El haber categorial en la ontología clásica", en *Revista de Filosofía* (México), XVII- 51 (1984), pp. 505-530; XVIII-52 (1985), pp. 3-18; FALGUERAS, I., "El crecimiento intelectual", en *Inmanencia y Trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, vol. I, Pamplona, 1991, pp. 589-662; GARCÍA ALVAREZ, J., "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo", en *Estudios Filosóficos*, 10 (1961), pp. 349-413; GILLAUME, P., *La formation des habitudes*, París, 1936; GREANAN, R.E., *The intellectual virtues according to the philosophy of S. Thomas*, Palo Alto, California, Pacific Books Publishers, 1945. INAGAKI, B.R., *Habitus and natura in Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1987; "The degrees of knowledge and habitus according to Thomas Aquinas", en *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter*, II, 403; "Metaphysics and habitus in Thomas Aquinas", en *Stud. Med. Thought*, 20 (1978), pp. 181 ss; "Virtue and justification. A consideration on Thomas Aquinas treatise of virtue", en *L'homme et son univers*, II, Louvain La Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1986; MILLÁN PUELLES, A., "Notas didácticas sobre el predicamento hábito", en *Revista Española de Pedagogía*, 38 (1952), pp. 243-248; MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa 1997; POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, 1984-96; RENARD, H., "The habits in the System of St. Thomas", en *Gregorianum*, XXIX (1948), pp. 83-117; RODRÍGUEZ LUÑO, A., "La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino", en *Persona y Derecho*, X (1983), pp. 209-234; SATOLLI, F., "De habitibus. Doctrina S. Thomae Aquinatis in I-II, qq. XLIX-LXX Summae Theologica", in 8º, Roma, Typ. De Propaganda Fide; URDANOZ, T., "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", en *Revista de Filosofía* (Madrid), 48 (1954), pp. 89-124.

¹⁹ "El hombre es el perfeccionador perfectible. Esa perfectibilidad alude a la virtud: el hombre cuando perfecciona se perfecciona a sí mismo y no puede seguir perfeccionando más que si sigue perfeccionándose. Esa es la dinámica de la virtud... El hombre está colocado en el universo, pero no es un ser que siga los ritmos del universo o que no tenga nada que ver con él. Antes que nada el hombre es un hacedor, es un perfeccionador a través de su actividad", POLO, L., *Ética socrática y moral cristiana, pro manuscripto*, p. 14.

²⁰ Según GRAF, Th., en *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum dictriam Scholasticorum usque ad medium s. XIV*, Roma, 1934, existieron en la *Escolástica* dos tendencias contrapuestas respecto a la admisión de diversas potencias como sujeto de hábitos:

- a) La *agustiniana y teológica moral*, que mantenía que el hábito sólo reside en la facultad que es principio motor de las demás facultades, a saber, la *voluntad*. Autores representativos serían: Pedro Lombardo, Pedro De Poitiers, Esteban Langton, Guillermo De Poitiers, Hugo De San Caro, Juan De La Rochelle, Odon Rigaldus, Guillermo De Melitona, San Buenaventura, Alejandro De Hales, etc.

b) La *aristotélica*, que admitía como sujetos de los hábitos al *entendimiento*, a la *voluntad* e incluso a *otras potencias*. Autores representativos serían: Guillermo De Auxerre, Guillermo De Auvernia, Ronaldo De Cremona, Felipe el Canciller, San Alberto Magno, etc. Tomás de Aquino sigue esta corriente, pero la matiza.

²¹ Dista, por tanto, esta tesis de la opinión más extendida según la cual tales facultades también serían sujeto apto para la adquisición de hábitos. Así lo admite, por ejemplo, URDANOZ: "En las facultades sensitivas del hombre, en cuanto sometidas al imperio de la razón, pueden darse hábitos... Esto se verifica plenamente en las potencias sensibles apetitivas, llamadas apetito concupiscible e irascible... No pasa otro tanto con las facultades cognitivas sensibles", *Comentarios a la Suma Teológica* de Sto. TOMÁS, Madrid, B.A.C., vol. 5, p. 45.

²² Para la solución del *materialismo* que reduce el pensar a lo neuronal, de moda en ambientes científicos o en algunos filósofos que se dedican a la "inteligencia artificial", cfr. el Tema 2 titulado "Neuronas e ideas" de mi libro *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá U. Universidad de La Sabana, 1997, pp. 21 ss; POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, EUNSA, 1988.

²³ Esta tesis se ha mantenido entre los comentadores tomistas hasta nuestros días. RAMÍREZ, por ejemplo, esboza al respecto esta conclusión: "el hábito del intelecto especulativo es generable en cuanto a su esencia o especie con un solo acto", "De habitibus in commune", en *Opera Omnia*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, vol. VI, Art. 3, II A, p. 348. También URDANOZ es de este parecer: "los hábitos de ciencias pueden engendrarse por un solo acto", *Comentarios a la Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., vol. 5, p. 79.

²⁴ "Los hábitos del intelecto práctico no son generables en cuanto a su esencia o especie con un solo acto", RAMÍREZ, S., *Ibidem*, p. 350. "Los hábitos intelectuales de opinión y de razón práctica... no pueden adquirirse sino por multiplicación de actos", URDANOZ, T., *Ibidem*, p. 79.

²⁵ Se puede mejorar en los hábitos de la razón práctica y en las virtudes de la voluntad por dos motivos: a) Uno porque dentro de un mismo hábito o virtud, sus actos pueden ser más o menos intensos. b) Otro porque la mejora en cada hábito o virtud no es culminar, es decir, que se mejora en un hábito o virtud para pasar a otro u otra superior, no para quedarse en un perfeccionismo meticuloso, puntillista e ineficaz en lo inferior.

²⁶ "Los hábitos apetitivos o morales no son generables con un solo acto", RAMÍREZ, S., *Ibidem*, p. 353. "Los hábitos de la voluntad -virtudes y vicios- no pueden adquirirse sino por multiplicación de actos", *Ibidem*, p. 79.

²⁷ "Los hábitos de la voluntad son ellos mismos potenciales, porque pueden aumentar y disminuir, y, además, aunque se tengan, se puede ir en contra de ellos, se puede hacer un acto incoherente con el hábito. El que tiene el hábito de justicia, normalmente ejercerá actos justos, aunque alguna vez ejerza un acto injusto. En cambio, el que tiene un hábito intelectual, no puede ejercer ninguna operación contraria a ese hábito, si es que es una operación que sigue al hábito", POLO, L., *La voluntad y sus actos, pro manuscripto*, 1994, p. 71.

²⁸ Cfr. *Categorías*, Madrid, Aguilar, 4ª ed., 1980, p. 103. Cfr. asimismo, "Nature de l' *exis* opposé a la privation proprement dite selon Aristote", en *Laval Théologique et Philosophique*, II-1 (1946), pp. 210-219.

²⁹ “¿Por qué no se confunde la libertad ética con la libertad pragmática? No es que estén aisladas, pero evidentemente no son lo mismo. ¿Por qué? Porque el hábito no es un producto”, POLO, L., *La libertad trascendental, pro manuscripto*, p. 109.

³⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, l. III, cap. 4, (BK. 429 a 28).

³¹ Sobre la *diferencia intencional* entre el *entendimiento* y la *voluntad*, así como para observar la extensa bibliografía en torno al tema, cfr. el cap. I de mi libro *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995, pp. 117 ss.

³² Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 2ª, 1987.

³³ “El hábito asiste al conocimiento intencional salvaguardando -y constando- su simultaneidad”, HAYA, F., op. cit., p. 177.

³⁴ Cfr. LEE, P., “St. Thomas and Avicena on the agent intellect”, en *The Thomist*, 45 (1981), pp. 41-61.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO advierte, por ejemplo, que cuando ya se “tiene el hábito de la ciencia, que es el acto primero, ya puede, cuando quiere, proceder al acto segundo, que es la operación”, *In III De Anima*, lec. 8, n. 701. Cfr. asimismo *De Malo*, l. 5 co. Esto seguramente lo tomó del *De Anima* de San ALBERTO MAGNO, cfr. Pars 1, 100, 30.

³⁶ CAPREOLO, un comentador tomista de la primera hora, escribió que precisamente por disponer de hábitos podemos rectificar los actos de nuestras potencias. Cfr. *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis, Libri III Sententiarum*, Dist. XXIII, Qu. I, Art. I, en *Opera Omnia*, Frankfurt-Main, Alfred Cattier, Minerva GmbH, 1967, pp. 287a-288b.

³⁷ *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit. p. 228.

³⁸ “El hombre no es un ser de facultades fijas. La inteligencia y la voluntad, las grandes facultades del alma, esas dos facultades no son dotaciones fijas, y por eso no son naturaleza en sentido estricto. El hombre no es sólo un ser natural, un ser que tiene unos principios operativos y nada más. No, es un ser que tiene unos principios operativos realimentables”, POLO, L., *Ética socrática y moral cristiana, pro manuscripto*, p. 6.

³⁹ “Los hábitos de la voluntad... son perfecciones intrínsecas que siguen al ejercicio de sus actos; por tanto, como perfecciones adquiridas, son poseídas por la facultad del modo más íntimo: constituyen, como perfecciones suyas, su propio crecimiento o fortalecimiento”, POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 164.

⁴⁰ Cfr. el apartado *Errores sobre la verdad y rectificaciones* de mi libro *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997, pp. 27 ss.

⁴¹ Cfr. CANALS, F., “El lumen intellectus agentis”, en *Convivium I* (1956), pp. 99-136; HERNÁNDEZ URIGÜEN, R., *El intellectus agens en Sto. Tomás*, tesis de licenciatura, Pamplona, Universidad de Navarra, 1974; MAQUART, F., “De l’action de l’intellect-agent”, en *Revue de Philosophie*, 27 (1927), pp. 380-414; “La fontion de l’intellect-agent et la hierarquisation des facultés”, en *Revue de Philosophie*, 27 (1927), pp. 489-510.

⁴² Cfr. a este propósito mi artículo “El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino”, en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de Í Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV-1996, pp. 412-418.

⁴³ La fundamentación de esta tesis, aquí omitida por brevedad, y porque no es éste el lugar adecuado, pues no estamos ante un estudio *nuclear-*

mente antropológico sino *manifestativamente* antropológico, se puede encontrar en mi libro *La persona humana*, Tema 22, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998. Cfr. asimismo: POLO, L., "Libertas transcendentalis", en *Anuario Filosófico*, 26 (1993), 3, pp. 703-716; "La libertad posible", en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 37-52; *La libertad*, Pamplona, Curso de Doctorado de 1990, *pro manuscripto*; *La libertad*, Curso en Roma, 1990, *pro manuscripto*; *La libertad*, U. Panamericana, Curso de Doctorado, México, 1994, *pro manuscripto*; FALGUERAS, I., "Libertad y verdad", en *Anuario Filosófico*, XIX (1986), 2, pp. 25-60; GARCÍA, J., *El ser y la libertad*, Málaga, Edinford, 1992; INCIARTE, F., "Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad", en *Razón y libertad*, Madrid, Rialp, 1990.

⁴⁴ "El enlace entre la naturaleza y la libertad son los hábitos", POLO, L., *La libertad transcendental*, *pro manuscripto*, p. 95.

⁴⁵ Esta es la posición de TOMÁS DE AQUINO expuesta, por ejemplo, en 4SN. II. 25. 1, a. 5; QDV. 24. 2 co; QDW. 1. 4 co; ST2. 17. 1. 2. Sobre la libertad en este autor existen multiplicidad de libros y artículos. Registramos a continuación algunos de ellos: ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985; COMBES, A., "Le problème de la liberté d'après S. Thomas", en *Divinitas*, 18 (1974), pp. 106-114; INCARDONA, N., "La libertà nel pensiero di Tommaso de Aquino", en *Incontri Culturali*, 8 (1975), pp. 249-286; LOTTIN, O., "Le libre arbitre chez Saint Thomas d'Aquin", en *Revue Thomiste*, 34 (1929), pp. 400-430; MARITAIN, J., "L'idee thomiste de la liberté", en *Revue Thomiste*, 45 (1939), pp. 440-459; URDANOZ, T., "Esencia y proceso psicológico del acto libre, según Santo Tomás", en *Estudios Filosóficos*, 2 (1953), 3, pp. 291-318.

⁴⁶ Cfr. ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1988; FABRO, C., "Orizzontalità e verticalità della libertà", en *Angelicum*, 48 (1971), pp. 302-354; "La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero", en *Doctor Communis*, XXX (1977), 163-191; "Sto. Tomás, maestro de libertad", en *Incontri Culturali*, VIII (1975), pp. 34-48; "La libertad en Hegel y en Santo Tomás", en *Estudios de Metafísica*, 2 (1971-72), pp. 7-25; GIANNATIEMPO, A., "Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso", en *Divus Thomas* (Piacenza), 4 (1971), pp. 131-154.

⁴⁷ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., "Intellectualisme et liberté en St. Thomas d'Aquin", en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, I (1907), 8, pp. 649-673; LOTTIN, O., "Intellectualismus in morale thomistica", en *Xenia Thomistica*, I, pp. 411-427; ROUSELOTT, P., *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París, Alcan, 1908.

⁴⁸ Como introducción a este tema son muy sugerentes las siguientes obras: ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, Madrid, Magisterio Español, 1976; ALVIRA, T., "La libertad moral y la unidad del hombre", en *Anuario Filosófico*, XIII (1980), pp. 173-181; LLANO, A., *El futuro de la libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985; MILLÁN PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995; *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid, Rialp, 1994.

⁴⁹ Cfr. BROWNE, M., "De intellectu et voluntate in electione", en *Acta Pontificia Academia Romana S. Tomasso de Aquino*, (1935), pp. 32-45; GARCÍA LÓPEZ, J., "Entendimiento y voluntad en el acto de elección", en *Anuario Filosófico*, 10 (1977), 2, pp. 93-114; LEE, P., "The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus", en *The Thomist*, 49 (1985), pp. 321-342; etc.

⁵⁰ “La libertad enlaza directamente con la inteligencia, y no a través de la voluntad. Si esto no se tiene en cuenta, la libertad se reduce a la espontaneidad... La noción de espontaneidad destroza la noción de hábito. Si el hábito permite que la libertad se una a la naturaleza, la libertad no es espontaneidad, sino un dominio matizado sobre principios”, POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, pp. 30-31.

⁵¹ Al hablar de *disponer* se escribe “disponer según” en vez de “disponer de” porque “aunque no se puede disponer si no hay algo disponible, el disponer no es disponible, y si se intenta hacer disponible el disponer, se arruina el disponer”, POLO, L., *La libertad trascendental, pro manuscrito*, p., 83.

⁵² Cfr. *El logos predicamental, pro manuscrito*, p. 80.

⁵³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, qq. 1-5; *Comentarios a la Ética a Nicómaco*, l. 10, c. 13, n. 10; cfr. también del mismo comentario: l. 6, c. 10, n. 11; l. 10, c. 12, n. 14; l. 10, c. 10, n. 17. BONNIN, F., “El constitutivo de la felicidad según S. Tomás, s. Buenaventura y Francisco Suárez”, en *Estudios Eclesiásticos*, 46 (1971), pp. 63-85; SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991; GONZALO, L. M., *La felicidad, deseo vano o realidad asequible*, Madrid, Palabra, 1990; ROJAS, E., *Una teoría de la felicidad*, Madrid, Dossat, 4a ed., 1087.

⁵⁴ Textualmente el punto dice así: “Cada vez estoy más persuadido: la felicidad del Cielo es para los que saben ser felices en la tierra”, *Forja*, nº 1005, Madrid, Rialp, 1987, p. 352.

⁵⁵ “En ética (la libertad nativa) se traduce en la virtud de la piedad: la tendencia a honrar, a venerar al propio origen”, POLO, L., *El hombre como hijo, pro manuscrito*, p. 7.

⁵⁶ “La distancia entre la libertad y su destino es un intervalo o situación: la Historia”, POLO, L., *Historia y sabiduría, pro manuscrito*, p. 22.

⁵⁷ El entendimiento es más autónomo, tiene un modo de funcionar que no es inherente al sujeto. Ambos son actos. El problema está en decir quien es más acto. Porque si digo que la voluntad es más acto, entonces empieza a conocer lo que quiere; pero si digo que el conocer es más alto, entonces respeto la índole de la voluntad porque ésta también es conocida, y no por conocerla yo la cambio.

⁵⁸ Si se desea ver los argumentos a favor o en contra de la superioridad de una u otra potencia, tanto por sus *objetos* como por sus *actos*, y ello a lo largo de la historia de la filosofía, de mano de los principales autores, cfr. mi libro *Conocer y amar*, Pamplona, Eunsa, 1995, caps. I y II, pp. 149-171 y 241-255.

⁵⁹ ¿Se manifiesta directamente, o a través de otra instancia? Dada la dignidad y nobleza de la persona humana habría que sospechar que la persona no se rebaja a abrirse directamente a lo inferior. El abajarse hacia lo inferior es perder su altura, y eso ya no puede ser estrictamente persona. Seguramente depende de *otra instancia*.

⁶⁰ Es así, y uno tiene que darse cuenta de que las polarizaciones, como todos los reduccionismos son falsas. El *racionalismo* a ultranza es erróneo; el *voluntarismo* a ultranza es falso. Por eso, ninguno de ellos alcanza a reflejar el ser de la persona humana.