

# HÁBITOS Y VIRTUD III. PLURALIDAD DE HÁBITOS Y UNIDAD EN LA VIRTUD

**Autor:** Juan Fernando Sellés

Facultad de Filosofía

Universidad de Navarra

**Publicado en:** Cuadernos de Anuario Filosófico. Nº 67. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

## ÍNDICE

1. [Los primeros hábitos de la inteligencia](#)
2. [El hábito generalizante](#)
3. [Los hábitos racionales](#)
4. [Los hábitos prácticos](#)
5. [La sindéresis y el hábito intelectual](#)
6. [El hábito de sabiduría](#)
7. [La virtud de la voluntad](#)
8. [Las dimensiones de la virtud](#)
9. [La apertura a Dios](#)

[Bibliografía](#)

## 1. Los primeros hábitos de la inteligencia

Estudiemos, al menos de modo sintético, los diversos *hábitos de la inteligencia* (aunque de este tema ya he tratado en otro escrito<sup>1</sup>), antes de abordar la investigación, de forma asimismo breve, de la *virtud de la voluntad*.

El primer hábito de la razón es la *conciencia* (no la *conciencia moral* de la que tratan los manuales de *ética*). Se trata de conocer que se conoce inteligentemente, es decir, de iluminar el *acto* de conocer, la *presencia mental*, esto es, de notar que el conocer de la inteligencia es *presentificante*, o también, que es la *presencia mental*. No se trata, por tanto, a este nivel de un conocer lleno de contenidos. Es algo así como notar que conocemos pero “dejando la mente en blanco”.

Esta actitud suele ser la pretensión u objetivo vital de algunas religiones o sectas orientales: prescindir de todo contenido cognoscitivo posible de la razón y, evitando cualquier argumentación, reducirla al primer nivel. Para un occidental, bastante volcado de ordinario a lo práctico y a la acción, esto de pararse a pensar puede tener su cierto atractivo, porque supone notar que nuestra mente es una realidad que está al margen del tiempo y que no es material. Un occidental *pragmático* puede aceptar el *materialismo* sin reparar en la inmaterialidad del conocimiento, aunque de ordinario usa niveles de la razón superiores a aquel por el que se nota la índole inmaterial del conocer, es decir, usa aquellos actos de la *razón práctica o técnica*.

Desde el punto de vista moral “dejar la mente en blanco” ayudándose de cierto tipo de ejercicios físicos (como propone el New Age, por ejemplo) o sin ellos (a lo que tiende el Nirvana), tiene grandes inconvenientes, porque erradicando contenidos de la mente y atendiendo sólo a que ésta actúa en *presente*, sin tiempo, es intentar quitarse de encima el lastre del *pasado* y el riesgo en torno al *futuro*, intrahistórico y post-histórico<sup>2</sup>. En una palabra: evadir la *responsabilidad*. Se intenta segar de entrada toda posible operatividad superior de la razón y toda la consecuente operatividad de la voluntad: una especie de inhibición intelectual, que impide seguir pensando y queriendo, y que como se produce tras de haber pensado y haber querido, es, además de una inhibición operativa, un intento de desechar la adquirida.

Se trata de un proyecto de reducir lo intelectual a su nacimiento, privándole de su desarrollo. Es proceder precisamente de modo contrario al desarrollo natural de la razón y de la voluntad, pues si la razón empieza a conocer es para seguir infinitamente conociendo, y si la voluntad comienza a querer es para querer cada vez más y mejor. Si esas potencias no fueran susceptibles de crecer en conocer y en querer, no comenzarían. Es conveniente, pues, con el *hábito de conciencia* darnos cuenta de que el conocer de la inteligencia, en su primer acto, es de índole superior a lo conocido (cualquiera que esto sea), pero conviene también notar que ese nivel de conocimiento no es la última palabra en conocimiento sino la primera.

El siguiente hábito de la inteligencia es el *abstractivo*. Es el que permite notar que se *abstrae*. Es la iluminación del *acto* de abstraer<sup>3</sup>. Pero como se abstrae de los contenidos que forman los *sentidos internos*, y éstos forman objetos referidos al *pasado* (*memoria sensible*) y al *futuro* (*cogitativa*), al abstraer se *articula el tiempo*, y al notar que lo articulamos (*hábito*), notamos que somos superiores al tiempo físico. Como el tiempo no es una realidad aislada sino siempre "tiempo de", o como señaló Aristóteles, *tiempo del movimiento*, notar que articulamos el tiempo es notar que si bien el hombre tiene que ver con el tiempo puesto que lo articula, precisamente por articularlo se da cuenta que puede con el tiempo y que, en consecuencia, no es tiempo. Ese es el comienzo, por otra parte, de la *filosofía*, del pensar. Algo que admiró a los filósofos *presocráticos*: darse cuenta de que en el hombre existe algo que no se reduce al tiempo<sup>4</sup>.

Como no cabe lenguaje sin tiempo, porque el lenguaje es sensible y juega con el movimiento, articular el tiempo conlleva articular asimismo el *lenguaje*, pues éste es articulado<sup>5</sup>. Este *hábito* es el primer nivel lingüístico, pero no el único ni el más alto. Por eso el *hábito de conciencia*, que no articula el tiempo, no habla (la propuesta de Buda es permanecer en el mutismo<sup>6</sup>), mientras que el *hábito abstractivo*, que articula el tiempo, permite hablar.

Como es notorio, el meollo de los lenguajes es su *remitencia*, porque no nos quedamos en los signos de las palabras escritas, o en la fonología de las palabras habladas, sino que unas y otras remiten a realidades por ellas designadas. El *conocer* no es un lenguaje sino en todo caso por así decir un "superlenguaje". El conocer es *más* que el lenguaje, porque lo pensado es *enteramente remitente*. La diferencia que hay entre los lenguajes y el conocer estriba en que lo conocido es *pura* remitencia, sin nada de fonología, sin nada de signos gráficos; esto es, sin materialidad. Lo conocido es la neta remitencia sin nada que quede en él sin remitir. Quien ilumina esa remitencia es el *acto* de conocer. El *hábito* cognoscitivo también es conocer, pero no ilumina la remitencia de lo pensado a lo real, sino el mismo *acto* de pensar.

El conocer es la condición de posibilidad del lenguaje, no al revés (como defiende el *pragmatismo*). Pero todavía más, los *hábitos* intelectuales son la condición de posibilidad del conocer, de los *actos* de pensar, y consecuentemente, también del *lenguaje*. Sin *hábito* el lenguaje sería imposible. La condición de posibilidad de la existencia del *lenguaje* no son sólo los *actos* de conocer sino que son los *hábitos*. ¿Y la condición de los hábitos? Tiene que haber un conocer más intrínseco, más *íntimo* todavía, que dé razón de ser de la existencia del *hábito*. Ese es el *conocer personal*, no el de la inteligencia, sino el propio de cada quién<sup>7</sup>.

Articular el tiempo es conocerlo. Notar que conocemos articulando (*hábito abstractivo*) conlleva notar que *conocer el tiempo no es temporal*. La realidad física está imbuida de un tiempo que no temporaliza a la inteligencia al conocerlo. Es descubrir que el hombre salta por encima de la temporalidad del mundo. La búsqueda del *fundamento* al margen de lo cambiante del tiempo es lo diferencial de la actitud de los primeros filósofos griegos, que coincide con el comienzo de la filosofía. La filosof-

ía comienza cuando se comienza a descubrir el *método* de conocimiento, el modo de actuar propio de la inteligencia. Y la filosofía decae cuando se olvida del método cognoscitivo. Por eso la *teoría del conocimiento* es tan importante, una ayuda tan relevante.

El conocimiento humano conoce según un modo peculiar de conocer. Si uno lo descubre, empieza a filosofar. La *filosofía* empieza a salirse de la temporalidad de las realidades físicas, y empieza a notarse que ese conocer es al margen del tiempo. La filosofía, como es lugar común en los libros tradicionales de introducción a este saber, empieza por la *admiración*; y admirarse es desterrar el tiempo, esto es, quedarse absorto ante algo que está *presente*. El comienzo del filosofar parte de la *admiración*. Admirarse es suspender el tiempo<sup>8</sup>. Filosofía quiere decir saber acerca de realidades *fundamentales*, pero considerando a éstas al margen de los cambios temporales, sin que el tiempo físico nos afecte o nos dejemos llevar por su carácter perentorio o urgente. Recuérdese, por ejemplo, que para los medievales la verdadera filosofía es la *perenne*, es decir, aquélla que descubre *verdades intemporales*, o también, que la *verdad no es temporal*.

El intento de vencer el tiempo recorre la historia de la humanidad, y las manifestaciones de esa lucha titánica son plurales. Se pueden atisbar tanto en los monumentos de los egipcios, como en la velocidad que impera en las mil facetas de nuestra sociedad del *activismo*. Los egipcios buscaban la inmutabilidad, la permanencia. No hay en sus monumentos ancestrales movimiento ninguno, las grandes estatuas son hieráticas, las esfinges no esbozan siquiera sonrisa alguna, las pirámides son pétreas e inamovibles; dan la impresión de estar construidas para que no les afecte el paso de los siglos; la momificación intenta hacer perdurar el cuerpo humano, etc. Como se puede apreciar, se trata de diversos intentos físicos de vencer el tiempo, pues molesta el pasado y el futuro, y se busca la permanencia, lo siempre igual.

Otro intento de vencer el tiempo es el de nuestra sociedad actual, que es un intento *técnico*. Se atiende a la velocidad de los ordenadores, de los superconductores, de las comunicaciones, incluso espaciales. Se vive demasiado de prisa. Se busca la "velocidad luz" hasta en las películas, etc. Se prefieren los artículos a los libros, y las máximas, los casos, los ejemplos y anécdotas, a las explicaciones y lecciones magistrales. Se anhela gastar la vida "a todo tren" hasta la última gota<sup>9</sup>. El intenso trabajo deja sin tiempo que dedicar a la familia o a los amigos, a los vecinos, a la sociedad. La sociedad ya no parece estar formada por *ciudadanos*, sino, por así decir, de "individuanos". Hasta el descanso es acelerado. Los deportes son estresantes. El paseo ha sido sustituido por la "movida". Las músicas son rápidas y estridentes. Se relegan no sólo las músicas clásicas, sino hasta las melodiosas y románticas. No pensaban así, por ejemplo, los medievales. En efecto, el canto gregoriano no se puede cantar con prisa, porque es el orar del espíritu en voz alta. También se desdeña hoy la filosofía, porque filosofía y prisa son una pareja de caracteres inconciliables, que si se avienen a formar prematuro matrimonio, tal unión está condenada al fracaso, a la separación.

Los pensadores griegos no intentaron ganar al tiempo de modo físico o técnico, sino *filosofando*. Buscaron el *fundamento* de la realidad,

pero un fundamento que esté asistiendo *ahora*, que esté asistiendo al margen del futuro y del pasado. Se dieron cuenta de que podían con lo temporal de otra manera, no física o técnicamente, sino cognoscitiva. No es la suya una guerra física contra el tiempo, sino mental. No se agitan, no se aceleran ansiosamente, sino que se paran a pensar. Si bien la velocidad infinita es un imposible físico, es decir, la negación de la velocidad o del movimiento, los griegos descubren que el pensar es, por así decir, más rápido que la velocidad infinita, puesto que es *acto*, es decir, sin tiempo. Pues bien, eso es notar la *abstracción*. Darse cuenta que uno abstrae es notar que uno vence el tiempo físico.

La actitud de vencer el tiempo es propia de la *filosofía* griega, no de la *literatura* clásica de los griegos, que sucumbieron a su imperio, entendiéndolo además como eterno retorno. Tampoco es propia tal actitud de los modernos pensadores que intentaron reponer la literatura clásica por encima de la filosofía. Es el caso, por ejemplo, de Nietzsche. Asimismo, desde Heidegger, muchos filósofos actuales aceptan a que *el hombre es tiempo*, es decir, que se reduce a lo temporal. Los que se consideran deudores del pensamiento tradicional, como esa expresión contrasta con el pensamiento de los clásicos, suelen distinguir entre "tiempo integrado", que incluso aplican a Dios, y "tiempo no integrado", que caracteriza al envejecimiento corporal, a los desórdenes de la convivencia social, etc. Se habla asimismo del "tiempo del espíritu". A veces incluso, piensan en el tiempo como en una realidad separada. En cualquier caso, se asume la temporalidad como descriptiva del conocimiento humano, y también, de lo radical humano, con el agravante de que de ordinario se tiene una visión del tiempo unitaria tomando el modelo del tiempo físico. Se admite una sola modalidad de tiempo, y que éste es *continuo* o uniforme, lineal.

¿Qué responder a este problema tan intrincado? En primer lugar recordar la tesis aristotélica de que el tiempo no se da aislado, sino que es siempre tiempo *de*. En segundo lugar que existen tiempos *distintos*. No es el mismo el tiempo que mide los movimientos de las realidades físicas que el tiempo que mide los cambios en el alma, es decir, no son equivalentes el tiempo que mide el movimiento físico y el tiempo *discontinuo* que mide el paso de la *potencia* al *acto* en el conocer, en el querer, etc. ¿Y qué decir del tiempo del espíritu? Que el *espíritu*, la *persona* que cada uno es, no es tiempo, sino que *está* en el tiempo, y ello sin que el tiempo lo temporalice a él. Pero esto último sería más oportuno tratarlo en otro marco, en un contexto referido más al núcleo de la antropología, al *ser* humano, a la *persona* humana; no en éste que alude más a la *esencia* humana, a las manifestaciones de cada persona en la naturaleza del hombre.

En definitiva, algunos filósofos han olvidado sacar partido consecuente de la *abstracción* y del *hábito abstractivo* para notar que la *presencia* mental no es tiempo físico, y han olvidado asimismo que el tiempo no es unitario, sino que conviene hablar de tiempos distintos. Tal vez les sea preciso reparar un poco más en la *teoría del conocimiento*, porque los *hábitos* de la inteligencia no dejan atrás el pasado sino que lo conservan en orden a mejorar de cara al futuro. Y seguramente les hará

falta también atender un poco más a la clave de la *ética*, porque la *virtud* es otro modo de vencer el tiempo<sup>10</sup>.

La historia de la filosofía occidental, vista desde la *teoría del conocimiento*, es el quedarse en una serie de operaciones intelectuales, o el quedarse en otras, y en consecuencia, en unos *hábitos* más bajos o en otros más altos. Las crisis de la historia de la filosofía occidental coinciden con el desprecio por la claridad del pensamiento (Ockham, Lutero, Schopenhauer, Nietzsche, los postmodernos, etc.). Como no se cree posible conocer de modo claro la verdad, se sospecha de la filosofía, y se intentan buscar a través de la literatura, de las metáforas, unas explicaciones más o menos sugerentes acerca de la vida humana. La historia de la filosofía vista desde la *ética*, es la historia del decrecimiento o del crecimiento según la *virtud*. Pero como la virtud refuerza la tendencia en orden al fin último, las crisis de la historia del pensamiento en ética están marcadas por la falta de *esperanza* ante el futuro.

Desde el punto de vista del conocimiento, lo mismo ocurrió entre los *presocráticos*; cuando no se buscó el *fundamento* de modo claro se recurrió a la explicación que proporcionaban los *mitos*: unas enseñanzas literarias acerca de acontecimientos temporales que servían para aprender a vivir mejor la vida práctica, pero que consideraban que lo fundante había sucedido ya en el pasado, siendo la actual trama o secuencia de la vida mera consecuencia temporal de lo ya acaecido. La vida humana pierde sentido en la medida en que se estraga en la temporalidad, siendo comprendida ésta ahora, además, como desvaída respecto de las brillantes épocas de antaño. Es el decaimiento de la filosofía. Esa actitud trata de buscar en otro tipo de actividad sapiencial de menos vuelos, algo que sea pedagógico, constructivo para la sociedad. Tampoco hoy está pasado de moda el saber mítico. El mito pone el fundamento en el pasado, y de acuerdo con eso intenta explicar literariamente el presente. Estamos inundados de literatura, y no sólo impresa en papel, sino en todo tipo de soportes audiovisuales. Cuando uno deja de ser filósofo, cuando uno no busca el fundamento en *presente*, acaba gustándole el *mito*, porque se siente inmerso en la temporalidad.

El hombre actual busca también llenar un vacío interior de sentido, de fundamento, pero si filosóficamente no lo puede llenar, lo intenta de otro modo, a saber, con el recurso a la variación, a las novedades temporales: nuevas modas, nuevas músicas... De ordinario, se apela a la relevancia de la *afectividad*, de la *voluntad*, para justificar esas variaciones. Se supone que la *contemplación* intelectual es estática y aburrida, y que lo voluntario es más variopinto y divertido. Desconocen, pues, tales autores que un *acto*, tanto de la *inteligencia* como de la *voluntad*, no es movimiento alguno, que no es temporal. Que tampoco lo son los *hábitos* y la *virtud*. Y, lo que es aun peor, desconocen el *conocer* y el *amor personal*, que no son innovantes, porque no necesitan serlo, ya que son la pura *novedad*.

El hombre no puede vivir al margen del preguntarse el sentido acerca del *fundamento* y del *destino*, vulgarmente formulado así: ¿de dónde venimos y a dónde vamos? La actitud respecto de esas cuestiones puede ser doble: el intentar la respuesta o el relegarlas al olvido. Esta última evidentemente no soluciona nada. Pero si se intenta responder, ca-

ben dos posibles intentos de solución. Una respuesta aproximativa a estas cuestiones centrales, es la literaria, y, por tanto, una preparación para otros modos de saber. Esa es la *respuesta mítica*. Otra posible respuesta es la que busca la *verdad* clara. Es la *respuesta filosófica*. Es fruto de pararse a pensar, que es lo que hicieron no sólo los grandes filósofos de todos los tiempos sino también las grandes personas que han pasado por la historia anónimamente, a las que se les puede llamar filósofos, siguiendo el consejo de Platón: uno es verdadero filósofo cuando piensa en el problema de su muerte<sup>11</sup>; es decir, cuando centra la atención en el cese del tiempo físico, porque darse cuenta del límite temporal es trascenderlo, y es preguntarse por aquello intemporal que toma el relevo a lo temporal.

Filosofar es *pensar*. Pensar es *centrar la atención*. Es, "pararse a pensar", como repite Leonardo Polo. Es, en primera instancia, pensar en *presente*. Es decir, articulando el pasado, y también el futuro. De modo que hay que pararse a pensar en *presente*, para ver si así damos con el *fundamento* de la realidad de otra manera. Además, el pasado y el futuro, adquieren importancia cuando se piensan al margen del tiempo: en *presente*. El futuro posthistórico no se piensa según la presencia mental, sino con otro nivel cognoscitivo superior.

Cuando la filosofía deja de buscar el fundamento en *presente*, olvida la *verdad*, pues ésta es sin tiempo. Cuando comienza la sospecha acerca de la *verdad*, se tiende a hacer literatura, arte, cultura, y a dar explicaciones metafóricas, narrativas, míticas, culturales, historicistas, de lo real. En este sentido la *postmodernidad* tiende a desvanecer la filosofía en literatura. Tras el aferrarse sólo a la verdad, pretensión de las últimas derivaciones del *idealismo* con Husserl, lo que se hace es sospechar de ella; decir que si ya no se tiene una verdad que sea inamovible, ¿cómo cabe pensar desde ese momento? *Interpretando*. Es el mundo de la *verosimilitud*.

Si se sospecha que la *verdad teórica* es imposible, y eso se toma como actitud vital, lo único que queda es *verdad práctica*, y la actitud adecuada ante ella es la *hermenéutica*. Si no somos capaces de conocer verdades sin vuelta de hoja, interpretemos lo cambiante como buenamente podamos. La *hermenéutica*, por definición, está abierta a todas las claves interpretativas. Buscar una única clave interpretativa sería una contradicción *in terminis*. Pero es claro que los autores que defienden la tesis según la cual se mantiene que todo es interpretable no pueden admitir que esa misma tesis sea interpretable, pues de lo contrario se disolvería su propuesta. Ahora bien, no referir la interpretación a esa tesis porque no se quiere, no es *acto* intelectual ninguno, sino una *actitud* de aceptación voluntaria infundada e infundable. Es una nueva cesión al *voluntarismo*. El disfraz engañoso de este voluntarismo actual es llamado por algunos "tolerancia".

Sin embargo, no toda tolerancia es buena. Es oportuno ser muy tolerantes siempre con las personas que están equivocadas, pero no es correcto ser tolerantes con sus errores. Respecto de las personas que asumen el error la actitud acertada es comprenderlas, disculparlas, quererlas, tratarlas con afecto, más cuanto más equivocadas estén, porque sólo así podremos ayudarles a salir de esa situación. No obstante, con

sus errores no podemos pactar, porque pisotearíamos la verdad y cooperaríamos al mal; nos haríamos cómplices de sus formas de vida equivocada. Ante el error no conviene callar, sino defender amablemente la verdad.

Ahora bien, como hoy en día algunos admiten por "tolerancia" que no cabe hacer pie en verdades inamovibles, tal actitud no es propia de la inteligencia, pues el anhelo de ésta, por así decir, es descubrir la verdad, sino que gira en torno a la voluntad, y pasa en tal situación a ser tolerable sólo lo que la voluntad desea. Muchas personas no toleran la *verdad*. ¿Por qué? Seguramente porque no la quieren. Pero ¿por qué no la quieren? Tal vez porque la verdad que no aceptan sea incompatible con su modo de vivir. Para algunos sectores de esta sociedad todo parece opinable pero no se admite como opinable que "todo sea opinable". Lamentable contradicción. ¿No será que unas cosas son opinables y otras evidentes? No obstante, ¿por qué no gusta la evidencia? Es claro que esa actitud manifiesta *superficialidad, ignorancia*. Pero ¿qué oculta en el fondo?, ¿no esconderá esa actitud una tremenda falta de *responsabilidad*?

Cuando la *verdad no inspira*, cuando se acepta de entrada que la verdad no se puede conocer de modo claro, no queda más salida que admitir que lo único válido es adherirse a las decisiones de la *voluntad*. Se ponen de moda, entonces, el *escepticismo*, el *agnosticismo*, las *votaciones voluntarias*, etc. En cuanto a lo primero, que por cierto es más voluntario que racional, muchos no tienen reparo en confesar que son escépticos o agnósticos, asunto verdaderamente pasmoso, porque ¿cómo sabrán que lo son? Si son coherentes con el *escepticismo* y con el *agnosticismo*, no podrán saberlo. En cuanto a *la votación voluntaria*, unos la defienden en todo orden, incluso apelando a la "comunidad científica", eso sí, "lo más amplia posible". Sin embargo, ¿por qué no es votable que "todo sea votable"? Otra contradicción evidente.

Con esas actitudes, en el fondo *subjetivas*, y a veces cómodamente adoptadas, las verdades dejan de *inspirar la vida*<sup>12</sup>. Y no sólo las *verdades humanas* sino también las *sobrenaturales*. Ahora bien, si la *fe* ya no está en correlación con el *conocer*, jugará sólo con la *voluntad*. Entonces uno confesará que quiere a Dios porque quiere, o que se abandona en él porque sí, esto es, sin explicación ninguna, sin ninguna luz, sin dar razón de su fe, porque su fe está desasistida de verdad; es decir, es ciega. A la par, su *esperanza* se vinculará sólo a un *amor* espontáneo y sentimental, no sapiencial, y se unirá a una *fe fiducial*, ciega, absurda, esto es, no entendida como un *nuevo modo de conocer*. Pero entonces, uno no podrá saber en qué espera, ni tampoco podrá dar razón de su esperanza. La repercusión práctica de esa falta de inspiración se llama *tristeza*. Son de ella vitalmente sinónimos el *aburrimiento*, la *angustia*, etc., en rigor, la infelicidad.

Ockham, en el s. XIV, ya propuso ese tipo de *fe* desasistida del conocimiento. El decaimiento de la inspiración en la Baja Edad Media corrió paralelo a la sospecha de que Dios no era un tema asequible al conocimiento humano<sup>13</sup>. Desde Ockham se sospecha acerca de la posibilidad de que las verdades humanas y sobrenaturales sean asequibles a nuestro conocer. Si no son alcanzables cognoscitivamente tales verdades lo

que mandará ahora en los juegos de la vida será la *voluntad*. Se convierte esta potencia en el gran refugio, en lo fuerte. Ese mismo tipo de *fe* protagonizará el escenario del centro y norte de Europa en tiempos de Lutero. No fue esa, sin embargo, la interpretación usual de la fe que transmitieron los pensadores cristianos medievales.

Cuando Heidegger presentó su libro *Ser y tiempo* a su maestro Husserl, a quien dedicó el libro, al parecer éste dijo más con su mirada y sus silencios que con sus palabras. Seguramente pensó que uno de sus mejores discípulos había traicionado el núcleo del pensamiento del maestro, porque *Ser y tiempo* es un intento, desde dentro del *idealismo*, de ceder a un *pragmatismo*. Un traspaso de la búsqueda a la interpretación, de la verdad a los bienes medievales, de *conocimiento* a la *voluntad*. En él se esboza una hermenéutica del hombre como pastor intramundano de los entes, dotando de sentido práctico al plexo de estos. Ese decantamiento heideggeriano, no está libre de *voluntarismo*, porque se entiende que el ser se manifiesta sólo cuando él quiere. Voluntarismo que parece agudizarse al final de su producción filosófica, en la que ya no parece buscar la *esencia* de las cosas, el *sentido*, sino lo que agrada. La filosofía deviene *poesía*. Un sugestivo paso de filosofía a literatura.

La historia de la filosofía ha sido la vida del conocer humano expuesto temáticamente, llena de progresos y de retrocesos; y también la vida del querer, llena de amores o y de desamores (radicalizaciones, debilidades, etc.). Tal historia ha sido una oscilación pendular entre la *razón* y la *voluntad*. Esas dos potencias han hecho girar en torno a sí la historia del pensamiento. Unos se adhieren más a la razón, otros a la voluntad. Sin embargo ninguna de las dos facultades humanas es la clave última de la filosofía, la clave del saber amoroso humano o del amor contemplativo, pues ninguna es el *núcleo personal*. En esas polarizaciones racionalistas o voluntaristas ha sido la *persona* humana la gran olvidada, la que ha quedado en el tintero a causa de estas polémicas. Lo que queda por hacer en la historia de la filosofía es, pues, poner en orden tanto a la *razón* como a la *voluntad*, armonizarlas sin radicalizarlas, y señalar que esos reduccionismos se superan por elevación; es decir, que la *persona* es superior a su razón y a su voluntad.

La "democracia intelectual" es un intento de cerrar el paso a la *razón* y dárselo a la literatura de corte voluntario; porque ser demócrata no es de la razón, no es cognoscitivo, sino una baza que juega la voluntad. La consigna de la *postmodernidad* (Lyotard, Rorty, etc.) es desvanecer la filosofía en literatura, es decir, sostener que la *verdad* se reduce a la *opinión* y, en consecuencia, que "todo es opinable". Como esa postura intelectual roza con un craso *relativismo*, esos autores intentan eludirlo sosteniendo que hay opiniones más fundadas que otras, más convenientes a la sociedad que otras. Para dirimir ese *más* están prestos a proponer cualquier tema a votación multitudinaria. Pero que exista alguna verdad evidente no están dispuestos a admitirlo. Y sin embargo, admiten su propia tesis como algo inamovible.

Si ciertas corrientes de pensamiento inauguradas por algunos autores contemporáneos (Marx, Nietzsche, Freud, etc.) se han denominado *filosofías de la sospecha*, porque en ellas se sospecha que toda filosofía precedente es incorrecta, ahora podríamos decir que estamos ante una

época que podríamos llamar *cultura de las estadísticas*. No se busca la verdad sino qué piensa la mayoría. Cuando se pierde la estrella polar de la *verdad* la voluntad flaquea. Por eso esta época es *cultura de la indecisión*. No se plantean soluciones sino *preguntas*. No se *decide* sino que se *duda*. No se encuentra suficiente salida. Esa actitud es existencial. Decae el saberse *persona*. Es el vivenciar que el *fundamento* ya no asiste. Como el fundamento ya no funda todo parece deleznable, y construir es entonces tarea difícil, siendo fácil demoler (*deconstruccionismo*). Pero ¿en virtud de qué se justifica la destrucción? En rigor ésta es también una actitud incoherente, porque si todo es destructible esa actitud también lo será, y quizá con mayor motivo que otras.

Criticar es sumamente fácil, pero antes de empuñar esa arma conviene reparar en que el *criticismo* es autocrítico y no es el fin de la inteligencia, de modo que si ésta cede a la crítica no progresa sino que se aburre. Decir que todo es criticable conlleva sostener implícitamente que también esta opinión lo sea. La verdad es tan noble que no se deja atrapar por críticas. Porque la crítica que se emplea se vuelve contra el que empuña sus armas. Si todo es literatura, esa afirmación también lo será. Pero entonces, no es posible mantener como verdad indubitable que todo sea literatura.

Los *hábitos* de la inteligencia son admirables. Son estos los que nos acaban de permitir notar que las hipótesis precedentes se autocriticcan. En efecto, al iluminar los *actos* de pensar que posibilitan esos postulados, y derivadamente, las formulaciones lingüísticas de tales actos, notamos su contradicción interna, y por tanto su falsedad. Y ello, con un solo golpe de vista, por así decir. De nuevo: ¿en virtud de que se está diciendo que todo es narración? Sólo se puede sostener esa posición en virtud de que no se somete a crítica ese enunciado. Ahora bien, ¿por qué se critica lo que se quiere y no se critica lo que no se quiere?, ¿escapa lo no criticado, y supuesto como no criticable, al *dogmatismo*? ¿No será que se está intentando demoler toda la filosofía precedente a la par que se proponen aceptar otros asuntos de modo fundamentalista y sin haberlos tematizado previamente?

Si se lanza el grito de "¡Sólo literatura!" se cae en el *esteticismo*. El esteticismo es un reduccionismo. Consiste en considerar que la belleza es el trascendental primero. Efectivamente la belleza es una *perfección pura*, excelsa, pero que debe ser ordenada con las demás de modo que sea compatible con ellas. Si la establecemos como autónoma, la estropeamos; esto es, deja de ser un *trascendental*. ¿Autónoma respecto de qué? De los demás trascendentales: del *bien*, de la *verdad*, del *ser*. Pero quien quiere tener una visión esteticista de la vida al margen de la verdad, del bien, de la realidad, se perjudica a sí mismo, porque se aferra a una cosa que ya no es *trascendental*.

Si se pone la *belleza* al margen de la *verdad*, por ejemplo, no se sabe si se está ante lo *verdaderamente* bello o ante una belleza *aparente*. Además, como la verdad es intencional respecto de lo real, se pierde el orden ontológico. Como la realidad es jerárquica, al haber prescindido de ella, se desconoce que es más bello que otra cosa. Si se pierde la realidad y la verdad, sólo se puede alegar que una cosa parece muy bonita si *gusta*. Lo único que se sabe es si una cosa *agrada* o no, pero no

si es *verdaderamente* bella. Se podría preguntar ¿Dios es bello? ¿Una persona como persona es bella? La respuesta sería seguramente que no son bellas a menos que agraden. ¿Y si la tesis de que "todo depende de gustos" no gusta? ¿Se admitiría entonces que no es bella? Otra vez aparece la denuncia del *hábito* intelectual. Tal denuncia declara que la tesis del esteticismo ceñida al *juicio de gusto* es falsa, que al *esteticismo* le falta fundamento.

En cuanto a la *belleza*, los medievales señalaron que ésta no puede ser tal si carece de algunas notas distintivas: *armonía*, *proporción* y *claridad*, etc. Esas notas están reclamando la comparecencia de la *verdad*. La verdad es la que regla. Sin verdad no hay belleza. Pero ésta también tiene que ver con el *bien*, porque se refiere a algo real. En consecuencia, si no se descubre previamente el bien no se puede alcanzar belleza ninguna. Es la tesis platónica de la ligazón entre lo *bueno-bello*. A su vez, señalan los medievales que el bien y el *ser* "*sunt idem in re*", coinciden realmente. Por esto, perdido el bien, se pierde de vista también el *ser*. ¿Qué hábito de la inteligencia, según la tradición, permite conocer lo bello? El hábito de *arte*<sup>14</sup>. Ahora bien, ¿toda belleza es cognoscible por ese hábito de la inteligencia? La respuesta es negativa. La belleza de la *persona* humana, por ejemplo, no la capta la inteligencia, y la *belleza divina* tampoco.

El *esteticismo* es una especie de *nominalismo*. Las tesis del nominalismo son sabidas: nada de *ser* como causa del conocer, menos todavía de *conocer* como fuente de verdad, porque todo lo que éste produce no son más que inventos mentales, y estando así las cosas, entonces lo mejor será adherirse a lo que parece *bueno*. Pero como el *bien* no está visto primero en la realidad, entonces se empieza a sostener que bien es aquello que favorece a la *voluntad*, lo que *agrada*. Además, los bienes que se tienen en cuenta son exclusivamente los *útiles*. Se ha perdido incluso la *trascendentalidad* del bien, porque no se ve en toda su amplitud, sino sólo aquellos bienes que atraen con poco esfuerzo a la voluntad: los bienes *mediales*. El esteticismo es un *nominalismo* de bajos vuelos, porque considera que en vez de realidad perfectamente cognoscible, lo que hay es un *entramado cultural* que nos envuelve por todas partes de tal manera que formamos parte de él, hasta el punto que nos correspondemos con él sólo apeteciendo, gustando.

La filosofía de Nietzsche también es *esteticista*. Es la filosofía del artista, la del que trabaja la filosofía a golpe de martillo. Por eso, tiene que declarar que la *verdad* es un invento. Recuérdense sus afirmaciones: "no hay verdad", "creemos en la verdad porque todavía confiamos en la gramática", "verdad: esa vieja hembra engañadora...". Pero como la verdad es *intencional* respecto de lo *real*, no puede admitir tampoco ese autor que lo real sea fundante, estable, sino un puro cambio, en el sentido de que todo es *voluntad* de poder, puro desorden dionisiaco, que se disfraza para cubrir apariencias con ropajes apolíneos.

Aunque se suela suponer que Nietzsche es el precursor de lo *post-moderno*, se puede considerar, sin embargo, que es la última palabra de la *postmodernidad*, no la primera, porque es el más radical en el planteamiento. Además, lo expone de modo muy sincero, asunto que es muy de agradecer. Nietzsche saca la última consecuencia de la ausencia de

sentido de la vida: la sonrisa sarcástica. No hay futuro porque éste coincide con el pasado. No hay esperanza porque no hay posibilidad de crecimiento. No cabe felicidad sino *fatalismo*. Pero lamentablemente Nietzsche desconoció los *hábitos*, y no sólo los de la inteligencia, sino también, y fundamentalmente, las *virtudes* de la voluntad. Con ellos la primera actitud de tan insigne artista no hubiese sido sino la *admira-ción*.

Recapitulando con lenguaje aristotélico, la primera *operación* de la inteligencia es -según expusimos- la *abstracción*, y darse cuenta de que uno abstrae es un *hábito*, el *abstractivo*, que no se forma en nuestra inteligencia sin la luz de un acto previo, el *entendimiento agente*, que por iluminar el *acto de abstraer* fragua en la inteligencia el *hábito abstractivo*. El *entendimiento agente* no sólo ayuda a abstraer de las imágenes, sino que ayuda en toda la operatividad de la inteligencia. Por tanto, también para educir de ella *hábitos*, que son el rendimiento, la perfección, de la inteligencia como inteligencia.

El *hábito de abstraer*, como ilumina la abstracción que articula el tiempo, nos permite notar, que conocer el tiempo no es temporal, es decir, que la mente actúa al margen del tiempo, o que no actúa según el tiempo físico. Es darse cuenta, en consecuencia, de que uno está al margen del tiempo que mide a la realidad física. Que, derivadamente, lo más importante no es el *hacer*, la actividad pragmática, por muy artista que uno sea, sino el tener más *humanidad* (*hábitos y virtudes*), notando que nunca se llega a ser "demasiado humano", porque el crecimiento *habitual* es irrestricto.

[Volver al índice](#)

## 2. El hábito generalizante

Una vez ejercida la operación preliminar de la abstracción, caben dos líneas operativas intelectuales diversas: 1) Notar qué poco conocer es éste que se ha ejercido en la abstracción con respecto a la capacidad de conocer. 2) Notar qué poco es lo descubierto acerca de la realidad a la que se refiere el abstracto comparado con todo lo que de ella se puede conocer<sup>15</sup>.

Al abstraer se forma el *abstracto* (el *objeto*), pero si se dispone de más poder cognoscitivo, se puede declarar que lo abstraído es *límite*: que el abstracto es poco comparado con la capacidad de pensar, y que el abstracto y su operación es poco respecto de todo lo que se puede conocer de la realidad. Estas dos líneas están registradas de modo implícito en los textos de Aristóteles y son explícitas en Tomás de Aquino<sup>16</sup> y en alguno de sus comentaristas. Al margen de esos pensadores, que yo conozca este asunto no está tematizado hasta Leonardo Polo<sup>17</sup>. Otra cosa es que ambas líneas se hayan ejercido efectivamente, y no sólo por parte de los filósofos, sino también por cualquier persona.

La primera línea operativa estriba en comparar el objeto formado, respecto de la capacidad intelectual de formar objetos. Es una denuncia de la insuficiencia del abstracto respecto de la propia inteligencia. A esta línea se la puede llama *negativa*, porque prescinde de las determinaciones de los abstractos y también del progresivo conocimiento de la realidad como tal, respecto de la cual los abstractos son intencionales. También se la denomina *generalizante*, porque tras notar la insuficiencia del objeto conocido procede formando ideas cada vez más generales en la mente. A la segunda línea operativa se la llama *positiva* o *racional*, porque atiende a la realidad. Los medievales llaman a la primera *vía de abstracción formal*, y a la segunda *vía de abstracción total*. Atendamos ahora a la primera línea y a su hábito correspondiente: el *generalizante*.

Al uso generalizante de la inteligencia los medievales lo llaman - como arriba se ha adelantado- *vía de abstracción formal*, porque considera *formas*, o al abstracto como *forma*, no su contenido real. Con ella se adquiere una denuncia del límite del abstracto como abstracto con respecto de la capacidad de la inteligencia de formar más abstractos, y cada vez más generales. De ese modo de proceder nace, por ejemplo, la noción de *género*. A este campo pertenece lo que Aristóteles denomina los *predicables*, que no son las *categorías*, sino objetos mentales que se pueden combinar de modo predicativo. Las *categorías*, en cambio, son realidades físicas<sup>18</sup>.

El *idealismo* ejerce mucho más la *vía de la abstracción formal*. El *realismo*, en cambio, la *vía de la abstracción total*, según estas denominaciones, esto es, a la que recupera la realidad. El *empirismo*, está más en consonancia con el idealismo, pero no intenta recorrer la *vía* en sentido progresivo, generalizando cada vez más, sino reduciendo su uso al comienzo, y engarzándola con la *imaginación*, subordinando, a su vez, esta potencia intermedia a los *sentidos externos* y a los *apetitos sensitivos*. Para Hume, por ejemplo, el conocimiento más nítido es el de los sentidos externos. Parece aconsejar que lo único válido es atenerse a la realidad empírica. Sin embargo, para sostener eso, a la fuerza uno tiene que haber abstraído, pero no obstante, no se ha dado cuenta de qué sea la abstracción. Es como si la intentara reducir a la imaginación, porque ésta sí versa sobre la realidad particular como tal. El *empirismo* es el intento de invertir la pirámide cognoscitiva; el no aprovechar lo menos para lo más cognoscitivo, sino en reducir lo más a lo menos.

En la *vía de la abstracción formal*, que considera las ideas como ideas o los abstractos como abstractos, lo que se busca es abarcar cada vez más ideas, y hacer más juegos entre ideas. Ese es el empeño del *idealismo*, el intento de sacar todas las reglas lógicas posibles. Por eso Leibniz es un enemigo declarado del *empirismo*. El *hábito* que nace de ahí, es el que nos permite darnos cuenta que con los diversos *entes de razón* conocidos buscamos una *generalización*, es decir, un ámbito más general de conocimiento para englobar en él todos los objetos conocidos. Por eso se le llama a esa línea *generalización*, y a ese darnos cuenta *hábito generalizante*. No hay muchos hábitos en esta línea sino uno sólo, porque éste permite darnos cuenta que caben toda las *reglas lógicas* que se quieran, y todos los *entes de razón* que se deseen; y que por muchas generalizaciones que hagamos en todas ellas empleamos un

mismo tipo de operatividad, que cae bajo la luz de este *hábito*, y que siempre se puede generalizar más, es decir, que no cabe una generalización última.

La línea *generalizante* prescinde de los contenidos. No atiende a qué sea A o B en la realidad. O a qué designen en lo real los signos lógicos  $\vee$  (o),  $\wedge$  (y),  $\rightarrow$  (entonces),  $\leftrightarrow$  (si y sólo si), etc. Quien se pare a pensar en el significado *real* de esos signos no comienza a hacer *lógica simbólica*, por ejemplo. Lo único que interesa en esta vía son las *reglas lógicas* que juegan con todos los *entes de razón*, pero no el contenido de los abstractos o de las reglas, o la referencia real de ellos. De aquí surge la *lógica*. Esta disciplina es importante en sí misma; además con ella se puede hacer ver al *empirismo* que se equivoca al radicar lo más importante en lo empírico, porque nosotros, por ser capaces de lógica, no nos reducimos a lo empírico. Es más el *idealismo* que el *empirismo*. Es mejor jugar a la *verdad*, aunque sólo sea lógica, que jugar a lo probable, verosímil, opinable, contingente, cambiante, pues así son las conclusiones que los empiristas enuncian de la realidad sensible. Pero tampoco es recomendable quedarse en el modo de proceder del *idealismo*. Por eso debemos progresar en conocimiento y ejercer *hábitos* cognoscitivos superiores.

*Generalizar* es lo propio de las *ciencias positivas*, o de la *ciencia* en sentido clásico (de *causas*). La *ciencia de la naturaleza* en sentido tradicional no equivale a la *ciencia físico-matemática* moderna, aunque ambas son imposibles sin *hábitos*. El *hábito de la ciencia positiva* aclara que el proceder propio de esta vía, del que forman parte, por ejemplo, la *matemática* o la *lógica extensional*, es indefinido. En cambio, la *ciencia de causas* clásica busca explicitar los principios de la realidad física, que no son indefinidos, puesto que las *causas* son las que son y como son, y no más o menos u otras distintas.

Hoy en día hay muchas ciencias que proceden por *casos*, la *economía* por ejemplo, a veces, trabaja así. Sin embargo, por muchos casos que se observen, la realidad no se reduce a la casuística, y a la postre, proceder de este modo conlleva una negación: opinar que la índole de la realidad no es cognoscible plenamente, porque los casos son *particularizaciones* vistas desde *ideas generales*, pero estas generalizaciones se obtienen merced al *hábito generalizante*.

*Preguntar*, por poner otro ejemplo, también es generalizar. El *método* de la pregunta, propuesto por otra parte por Heidegger, implica asimismo *generalizar*. Preguntar es *no saber*, y también, *suponer* que existe respuesta. ¿Cuándo se termina de preguntar? Si no se quiere: nunca. Siempre se puede seguir cuestionando. La pregunta oculta a la par que intenta averiguar. Por eso no es buen método para acceder a las realidades a inteligir con claridad, las *metafísicas*, por ejemplo<sup>19</sup>.

[Volver al índice](#)

### 3. Los hábitos racionales

Por la vía de *abstracción total* (o *vía racional*) se abren paso una serie de *actos* distintos y superiores a los de la vía de *abstracción formal*. Esta línea también es llamada *vía positiva*, porque procede recuperando lo real, no generalizando lo mental. Darse cuenta que se ha abstraído es base para que la siguiente operación que verse sobre la realidad esclarezca más la realidad que lo que el abstracto ha mostrado de ella. La siguiente operación es la que los clásicos llaman *concebir*, el *concebir*. El primer acto de la vía *racional*, señala Tomás de Aquino, toma el nombre de la concepción, del dar a luz materno, porque parece que la razón dé a luz, conciba. Ya no se trata de ver las ideas tal cual están en la mente, asunto relativamente cómodo para la mente, sino de ver como es la índole de la realidad en sí. Para ello la mente tiene que abajarse, por así decir, para percatarse de la naturaleza de lo físico sin elevarlo a su propio nivel.

Cuando uno quiere esclarecer la realidad, no se puede quedar en el abstracto, sino que tiene que *concebir* lo que hay en la realidad, pero según la realidad es, no como es el abstracto en la mente. Ahora bien, mientras que el abstracto es *presente*, lo presentado por la *presencia*, en la realidad física ninguna realidad existe en puro presente, pues no hay nada que sea sin *movimiento*. No hay nada inmutable, por tanto. Entonces la mente tiene que enfrentarse con el estatuto real de las cosas. Por eso para inmiscuirse en su contenido parece que tiene que ejercer más su capacidad cognoscitiva que la empleada antes, y eso es *concebir*. El esfuerzo no es físico, y no es otra cosa que aportar *más conocimiento*. Parece que haya un poco más de esfuerzo por parte de la mente cuando centramos nuestra atención para concebir, pero tampoco es un esfuerzo. No se adquieren los asuntos de la mente como los de la voluntad. Los de ésta potencia no caben sin esfuerzo, los de la inteligencia sí.

Conceptualizar es recuperar la *forma* y la *materia* de la realidad física, ausente en el abstracto. Se trata del conocimiento del *universal*<sup>20</sup>. La *forma* es el *universal real*, el *unum in multis*, el *uno* presente en los *muchos* particulares materiales. El fundamento *in re* del universal del que hablan los medievales del s. XIII (S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, etc.), lo descubrió Aristóteles; se trata de la *causa formal*; la forma perro siendo ésta individualizada en la causa material de todos los perros.

La noción de *sustancia* (*forma en materia*) es fruto de *concebir*. Las dos causas que no se pueden dar por separado en la sustancia, la *causa material* y la *causa formal*, se descubren al concebir. Además uno se da cuenta que la que lleva la delantera es la *causa formal*, porque es la que formaliza, actúa como *acto* respecto de la *causa material*, y la causa material es pasiva respecto de ella. Si se comparan diversas sustancias se hace algo más que concebir ésta o la otra sustancia. Esa comparación es imposible sin el *hábito de concebir*, que ilumina diversos actos de concebir referentes a diversas sustancias. De esa comparación resulta la noción de *ente*: lo que es. Así se nota que todas las sustancias son ente. El *ente* es la más baja noción de la *metafísica*, no la más alta,

porque se accede a él, en el primer acto de la vía racional, no en el más alto de esta vía o en el conocer superior a esta línea.

Comprender la *sustancia* coincide con el *problema de los universales*, un caballo de batalla de todos los tiempos y piedra de escándalo de todo empirista que se precie. Problema ya solucionado por Aristóteles *avant la lettre*, precisamente antes de que se plantease crudamente con Pedro Lombardo. El problema se agrava o se recrudece precisamente cuando decae el esplendor de la filosofía realista medieval tras el s. XIII. Con ese olvido empieza nuevamente a bascular el peso de la indagación sobre lo mental. Entonces el problema de los universales es considerado meramente como un asunto lógico (Ockham).

El problema existe antes del apogeo de la *escolástica*, en el siglo XI con la *dialéctica*, y está después cuando se olvidan los autores del modo cognoscitivo propio de acceso a lo real. Pero el problema está solucionado por Aristóteles con el descubrimiento de un *principio* o *causa* de la realidad física: la *forma*. Los grandes escolásticos observarán que el universal es la forma, el *unum*, que se da en las diversas materias, *in multis*. La caracterización por parte de estos autores a la materia como *principio de individuación* de la misma forma, no de formas diversas y, además, no de la forma completa, es bastante elocuente. La forma perro está en cada perro, pero esa formalización de las diversas razas perrunas no está siendo agotada en cada uno de los perros. Por eso la forma puede más que la materia, la actualiza y puede educir de ella cambios. La forma es una *especie real*. La especie perro es real, no pensada, que es la *especie lógica*.

Descubrir la *materia* y la *forma* es *conceptualizar*; darse cuenta de que uno conceptualiza es propio del *hábito conceptual*<sup>21</sup>. Darnos cuenta de que concebimos no es concebir esto o lo otro, sino un *hábito* capaz de iluminar todos los *actos* de concebir. Hacer filosofía sobre esto es llegar tarde. Ahí vale la metáfora hegeliana referida a la filosofía, a saber, que el búho de Minerva levanta el vuelo cuando ya ha caído la tarde. En efecto, la formación y el uso del hábito conceptual es previo a cualquier tematización filosófica que sobre él se realice. El esfuerzo está en hacer filosofía de estas cosas, no en formar los hábitos de la razón.

Sin hábito no habría acto, porque el hábito es previo y condición de posibilidad del acto. Notar la existencia del hábito llega tarde. Ejercemos los hábitos y los actos, y cuando los estudiamos la filosofía llega tarde. Si uno se da cuenta de que puede conceptualizar, entonces puede recuperar más de la realidad de lo que tiene visto hasta la fecha. Puede progresar en conocimiento. Los hábitos son siempre condición de posibilidad de que los siguientes actos sean de otro nivel más alto que los que tenemos hasta el momento.

¿Cuál es el siguiente acto de mayor nivel imposible sin el precedente hábito? El *acto del juicio*. El juicio, dicen los clásicos, no solamente ve la *sustancia*, es decir la causa *material* y la *formal*, sino que también recupera el *movimiento*, en especial, el movimiento intrínseco de los seres vivos. El *juicio* es el que permite recuperar de la realidad el movimiento, y en consecuencia, el *tiempo*, porque cuando se juzga de las sustancias no sólo se dice, por ejemplo, "perro", sino que también se

añade: "el perro come", y eso indica *movimiento*. Un juicio predica *accidentes* respecto de las *sustancias*. Y como las *acciones* son accidentes, las predica respecto de sustancias. Por eso se añade a "perro" el "comió" o "comerá", y eso indica *tiempo*<sup>22</sup>.

Al comparar los diversos asuntos juzgados nos damos cuenta, en el fondo, de que todo aquello de la realidad a lo que los juicios se refieren está *ordenado*. Que unos juicios sean compatibles con otros indica que en lo real todo es compatible con todo. Con ello se está descubriendo en el fondo otra *causa* o *principio* de la realidad física: el *orden del universo*, la *causa final*. Si en el *concepto* se explicitan dos causas, la *material* y la *formal*, en el *juicio* se descubren la *eficiente* y la *final*. Esta vía racional lo que permite es, pues, descubrir la *física* y la *biología*, tal como han sido clásicamente consideradas. No la *física matemática* que es más propia de la *vía de abstracción formal*. El sacarle partido práctico según medida a las diversas realidades es cometido de la vía de abstracción formal, por donde discurren las *ciencias positivas*. Pero darse cuenta de qué es la realidad, explicitarla, eso es física aristotélica: el descubrimiento de las cuatro causas; la averiguación de cómo esas cuatro causas están hechas vida en los seres vivos, etc. El juicio afirma la vida, aunque también afirma realidades inertes.

El *acto* del juicio deriva de la *abstracción*. Si no la tuviera en cuenta, el juzgar no versaría sobre lo real físico, porque se abstrae de lo real, y el abstracto es *intencional* sobre lo real. En el juicio se atribuyen *accidentes* a *sustancias* (el negro, por ejemplo, a agenda). Al atribuir en el juicio un accidente a una sustancia, el acto de conocer se adecua a lo real (los contenidos "negro" y "agenda" remiten a lo real). En esa *adecuación* se da una *confrontación* entre dos realidades: la física y el acto mental. Entonces, en esa confrontación, es donde aparece por primera vez la *verdad* (si el acto de juzgar ilumina lo real hasta el punto de notar que "negro" y "agenda" están aunados *in re*, el juicio es verdadero). Esa verdad se descubre en el mismo juicio. Lo descubre al juzgar sobre la realidad. Esa confrontación es el mismo acto de juzgar.

Pues bien, cuando se cae en la cuenta de que se ejerce ese acto del juicio, acto cognoscitivo que ilumina lo real de modo *adecuado*: *hábito judicativo o de ciencia*<sup>23</sup>. El juicio *verdadea* la realidad, o la *falsea*<sup>24</sup>. Es el primer acto, aunque no el único ni el más alto, en el que se da la *verdad*. Su primera sede. En el concepto no se da todavía la verdad, porque éste no tiene más posibilidades que concebir la realidad como ella es. Por eso no puede tampoco falsearla. Hay una especie de adecuación en el concepto, pero no puede haber falsación. Sin embargo, el juicio es la *adecuación*, pero también puede ser la *mentirificación*. El acto de juzgar puede aunar las cosas o descomponerlas, según están o no aunadas o separadas en la realidad. El juicio, dicen los clásicos, *compone* y *divide* las cosas según están en la realidad. Esa composición y división, es la adecuación misma, el notar que eso es así en la realidad. Si se adecua, verifica, esclarece.

Pero conocer el acto del juicio no es propio del acto del juicio. Darse cuenta de que "verificamos" o "mentirificamos" es del *hábito judicativo*. En los *juicios lógicos*, al no tener en cuenta que son accidentes y sustancias reales las que se predicán, sino mentales, formas o conceptos

mentales, se puede aunar o separar lo que se quiera (por ejemplo, "color violeta" con "caballo"). Se pueden redactar las novelas que se deseen, y no pasa nada. También cabe el mirar lo descubierto en la realidad, como asuntos lógicos, no como reales.

Una cosa es juzgar y otra darse cuenta de que se juzga. Lo segundo permite dirimir qué juicios son verdaderos y cuales son falsos, y ello porque responden a la realidad. Darse cuenta es posible merced al *hábito judicativo*, también llamado tradicionalmente *de ciencia*<sup>25</sup>. En el juicio se da por primera vez explícita la *verdad*, y *darse cuenta* de que uno miente no es del juicio sino del *hábito judicativo*. El hábito judicativo es la base, la condición de posibilidad de que se puedan hacer juicios, aunque sean falsos, pero también permite darse cuenta de que se está juzgando de modo falso, y eso no es del mismo juicio. En cualquier caso, el hábito ilumina los actos de juzgar, no los objetos pensados<sup>26</sup>.

La verdad descubierta por el juicio versa sobre la realidad, o sobre lo que se está inventando, si de una novela o algo así se trata, pero el darse cuenta de la verdad o falsedad del acto de juzgar no versa sobre la realidad, o sobre lo inventado, sino sobre el *juicio* que se está ejerciendo, sobre el *acto de pensar* que se materializa al manifestarlo en lenguaje, en proposiciones. Por lo tanto, no es lo mismo la verdad que dice el juicio, que la verdad que versa sobre el juicio. El conocimiento no se equivoca; el juicio no se equivoca. No es que un juicio mienta y el otro no. Los dos son conocimiento y éste no se puede engañar. De lo contrario uno sería ignorante, pero no responsable de las mentiras que uno dice. Quien se equivoca o miente en rigor es *uno (persona)* usando sus juicios o su hábito judicativo.

El hábito de *ciencia* no es un juicio, porque es un manifestar los *actos* de juzgar, y eso es más alto que el juzgar. Un juicio juzga acerca de la realidad física, no directamente acerca de otros actos mentales que son inferiores. Tampoco se juzga a sí mismo o a asuntos más altos que el propio juicio. Una cosa es conocer asuntos reales, y otra conocer que se juzga, que es conocer una realidad superior, porque juzgar es un *acto* más real que la realidad juzgada. Es más acto, más perfecto. Aquella, la realidad física, no puede ser *acto* o perfecta porque es *movimiento*.

El hábito es más que un juicio. El hábito es un acto, pero es más acto que los actos, porque puede con ellos, los manifiesta. El hábito es más perfecto que el acto. Tanto el juicio como el hábito son inmanentes. Pero ¿cómo notar que uno es más perfecto que el otro? El hábito es más bien intuitivo, experiencial, más íntimo a uno que los actos, más vital. Funciona, por así expresarlo, con un golpe de vista, experiencialmente. No tiene que ver con composiciones. El juicio compone y divide, y acumular multitud de juicios es acumular multitud de razones. Por otra parte, Tomás de Aquino admite que el hábito de ciencia es plural<sup>27</sup>.

La razón teórica, aparte del juzgar, tiene otro *acto* que los clásicos llaman *demostración* o *raciocinio*, distinto del *silogismo*, que es formal y trabaja con *entes de razón*. La asimilación de la demostración al silogismo es frecuente en la mayor parte de los autores. El silogismo es un invento aristotélico bastante lógico, con poca referencia sobre lo real. Hay que distinguirlo de lo que Tomás de Aquino llama *demostración*, de

la cual distingue dos tipos. La *propter quid* y la *quia*. En la primera está entendiendo que si le damos más vueltas a la *causa formal*, descubrimos por análisis algo más de lo que se ha encontrado de la realidad hasta el momento. En la segunda advierte que si le damos más vueltas a la *causa eficiente* se descubren a través de los efectos algo de la causa. Una procede analizando, desentrañando, y otra de los efectos a la causa. Pero tampoco esa demostración que describe Sto. Tomás es una búsqueda del *fundamento* real, es decir, de por qué las cuatro causas existen. Juega con ellas, y saca a relucir alguna de ellas; pero no desentraña el fundamento de ellas.

Después del juicio y del hábito correspondiente queda algo por desentrañar de la realidad; hay algo por esclarecer. Aquí empiezan las inquisiciones *metafísicas*. Esclarecidas las *cuatro causas*, uno se da cuenta de que ninguna de ellas es causa respecto de la otra o de que es *fundamento* o *principio* respecto a las otras. Todas tienen que ver con todas hasta tal punto que ninguna se puede desligar de las otras. Pero la causa material no es fundamento de la formal, ni la formal es razón de que la material exista, y así todas. Son *concausas*, sí, pues no pueden darse por separado. Aunque una sea más causa que la otra, porque actúa sobre la otra, no puede desligarse de ella. Sin embargo, existe una superior a las demás, que actúa sobre ellas atrayéndolas: la *causa final* u *orden* del universo. Por eso las cosas cambian. Pero tampoco la causa final da razón ninguna de sí misma ni de las demás.

El juicio se agota con el descubrimiento de la *tetracausalidad*. Todo lo que es físico, que es de donde se abstrae, ya no puede dar a conocer ningún principio más allá de lo físico. Físico no es sólo *material*, puesto que indica también *formal*, *eficiente* y *orden universal*. Abstrayendo de lo físico se conoce el *qué* de la realidad física pero no el *por qué*. Sin embargo las causas deben responder a un *fundamento*. El intento de fundamentar corresponde a la última operación de la razón, a la que se puede llamar *fundamentación*<sup>28</sup>.

Se trata de buscar lo implícito que queda por buscar en lo que se ha descubierto de la realidad física hasta ahora. La pregunta acerca del *fundamento* es el intento de *demostrar* lo que subyace, pero no se puede acceder a él con operaciones mentales derivadas de la *abstracción*, porque el fundamento no es físico. Este es el agotamiento de la razón. Dar con el fundamento es imposible sin sobrepasar el nivel racional, sin saltar de nivel<sup>29</sup>. El esclarecimiento del fundamento se da en un conocer superior no argumentativo, en un conocer de otro nivel, al que aludiremos más adelante.

[Volver al índice](#)

#### 4. Los hábitos prácticos

De todos los modos de conocer expuestos hasta aquí cabe –señala Tomás de Aquino– una dimensión *práctica*. Es la vertiente práctica de la inteligencia. Ello es posible porque la razón no sólo conoce la *realidad* desentrañando su *verdad*, sino que también la conoce como *bien*, porque si no la conociera como tal, la *voluntad* permanecería sin inmutarse durante toda la vida, porque ésta potencia se adapta sólo al bien. Si se adhiere a las verdades es porque las verdades le dicen algo a esta potencia apetitiva en la medida en que se puede adaptar a ellas como bienes, porque las verdades son bienes de la inteligencia.

A la voluntad le atraen las cosas como *bienes*, porque su intencionalidad –como vimos– no es de  *semejanza*, sino de *alteridad*. Pero le atraen como *verdaderos* bienes, no como bienes aparentes, porque la voluntad también tiene, intrínseca y constitutivamente, su *verdad*, y no quiere por *naturaleza* falsearse a sí misma inclinándose al bien aparente. Eso es vicioso, pero no natural. La razón forma en sí una semejanza de lo real, que es *intencional* respecto de lo real. La voluntad no forma nada en sí, sino que es ella misma la que se *adapta* a lo real contando con la ayuda de la inteligencia, que conoce lo real. Como gracias a la intencionalidad de la razón, que es pura semejanza respecto a lo real, la voluntad puede acceder a lo real, que es lo que le importa, se dice que su intención es de *alteridad*. Es intención de alteridad, porque busca lo real tal cual lo real es; no lo mental como mental. Lo real es *otro* que ella. Si busca lo mental como mental es porque se adapta a ello como *bien* del conocer, que también es *otro* que ella.

La razón conoce y valora la realidad como *bien* contando con la ayuda de una potencia de la sensibilidad intermedia, inferior por tanto a ella, a la que ya se ha aludido, y que los medievales designaban con el nombre de *cogitativa*<sup>30</sup>. Esa potencia sensible no sólo conoce, sino que también valora las cosas particulares. Pero las valora de un modo peculiar y diferencial respecto de la valoración que por medio de esa facultad establecen los animales: notando la razón de bien *en común* que tienen las realidades, aunque no sean aquí y ahora buenas para mí. Uno puede apreciar como bueno, por ejemplo, un plato típico de una región, un baile, un vestido, etc., aunque a él no le guste. Distinguimos por esta potencia la razón de bien que tienen las realidades sensibles y no sólo para nosotros, como sucede con la *estimativa* animal, sino tal cual es ese bien prescindiendo de si nos gusta o no, o más o menos. Pero si distinguimos entre bienes, podemos valorarlos. Como la razón también abstracta de la cogitativa, y no sólo de la *imaginación* y de la *memoria* sensibles, sin esta facultad no habría *razón práctica* ninguna.

Los clásicos sostienen que todo lo que pasa en la razón teórica es susceptible de verlo también bajo otra visión; no sólo como *verdad*, sino también bajo el punto de vista del *bien*. Sin *cogitativa* no cabría, por una parte, abstracción, universalización, pero, por otra parte, tampoco cabría *razón práctica*, conocimiento y valoración de *bienes*. El conocimiento de las potencias sensibles en nosotros no es un fin en sí último, sino medio para el conocer de la razón. No se puede quedar uno sólo

con la *memoria* sensible para vivir de recuerdos, ni sólo con la *imaginación* para vivir de ensoñaciones, ni sólo con la *cogitativa* para quedarse con proyectos de bienes a medio camino. Si uno se ciñe a eso la razón actúa poco sobre esas potencias, porque la razón está llamada a sacar partido ordenado, racional, de ellas, pero según la ley de la razón, no según la ley de ellas.

La terapia para no quedarse en las potencias inferiores es *pensar*. Calmar a la gente que vive de añoranzas, fantasías y proyectos sentimentales estriba en aconsejarles que se paren a pensar despacio, sin ningún afán. Esas potencias sensibles no son la última palabra cognoscitiva, a menos que tengan lesiones orgánicas. Si es así, habrá que buscar médicamente la solución del problema, si es que la tiene. A veces tales heridas se producen por cansancio en el trabajo intelectual, y también hay que buscar entonces descansos físicos y mentales. Pero si se trata de un problema patológico más psíquico que físico, entonces lo que hay que hacer es poner esas facultades en su sitio, y eso quiere decir que son para la razón, no la razón para ellas; que la razón está llamada a sacar partido ordenado de ellas, a tomar de ellas lo conveniente, y a dejar de lado su conocimiento si conviene. En una palabra: a educarlas.

*Razón práctica* es razón sobre lo *contingente*, es decir, lo que puede ser de un modo o de otro; sobre lo *probable*, esto es, lo que no es necesario en la realidad; sobre lo *verosímil*, lo que no versa sobre la verdad sin más, sino sobre lo que es más o menos verdad; sobre lo que está *en nuestro poder*, no sobre lo inmodificable por nosotros. Expone Tomás de Aquino que nadie delibera, por ejemplo, sobre el *pasado*, porque eso ya pasó, es necesario e inmodificable; nadie delibera tampoco sobre *asuntos divinos*, porque éstos, por muchas vueltas que se les dé, no se pueden cambiar. Sobre eso versa la *razón teórica* no la *práctica*. En cambio, señala Sto. Tomás, que todo lo que está sometido a nuestras manos es lo propio de la razón práctica. Con ella *concebimos* el plexo de lo real como bienes interrelacionados, sopesamos los bienes, es decir, nos *aconsejamos* o *deliberamos* sobre ellos, *juzgamos* destacando un bien por encima de los demás, es decir, desentrañamos cuál bien es mejor, cuál proyecto tiene más probabilidad de éxito, más factibilidad y oportunidad, más verosimilitud, qué acciones son más correctas o virtuosas, etc. Y en último término, *mandamos* que se realice la acción, esto es, imperamos nuestra conducta a realizar, es decir, prescribimos a nuestras potencias que ejecuten el proyecto aprobado.

De la razón tenemos, pues, una posible vertiente *práctica*, que permite conocer las realidades como *bienes*, no sólo como *verdades*. Se trata de *concebir*las como bienes, *deliberar* acerca de ellas, *juzgar*las e *impear* las acciones prácticas encaminadas a realizar el bien. Y a su vez, darse cuenta (*hábito*) de que estamos concibiéndolas como bienes, deliberando, juzgando, imperando, etc.

Una advertencia relevante: como los actos de la razón práctica no versan sobre *lo que es* sino sobre lo que *debe ser*, en el sentido de *lo que conviene hacer* por parte de cada persona, no cabe razón práctica sin cierto *conocimiento propio* por parte de cada quien, pues no todos estamos en condiciones de realizar las mismas acciones. Ese cierto conocimiento de sí no versa sólo sobre nuestro conocer, sino también so-

bre nuestro querer, la voluntad, sobre el estado corporal, etc., pues sin querer o sin poder no cabe realizar acción humana ninguna de modo responsable<sup>31</sup>. Pero si eso es así, la razón práctica no nace principalmente del conocimiento de la realidad extramental, sino del *propio conocimiento*. Su modo de proceder no recorre, por así decir, el camino de abajo a arriba, como la razón teórica, sino el inverso, de arriba a abajo, pues conocerse es previo, más alto y condición de posibilidad de conocer bienes.

El primer *acto* de la razón práctica es el *concepto práctico*<sup>32</sup>, el concebir las cosas como bienes, y no una sola realidad, sino un *plexo* de realidades mediales, un conglomerado de *útiles* que remiten unos a otros. El *hábito* correspondiente sería darse cuenta que estamos concibiendo bienes. El *acto de concebir* concibe tal o cual realidad como bien. Ante unos regalos navideños, por ejemplo, un niño los concibe y acepta como bienes, sean ellos un balón, una bicicleta, un libro de cuentos, etc. Todos son buenos para jugar. Tras la lectura de la carta que a un cliente le presentan al entrar en un restaurante, por poner otro ejemplo, concibe que hay muchos platos buenos, etc. Darse cuenta de que se concibe según este acto, este otro, o el de más allá, los diversos bienes presentados, eso es propio del *hábito conceptual práctico*<sup>33</sup>.

El segundo *acto* u *operación inmanente* es sopesar entre los diversos bienes concebidos. Se trata del *consejo* o *deliberación*<sup>34</sup>, una especie de *inquisición* en torno a los bienes prácticos previamente concebidos. Aconsejarse aquí no significa pedir consejos a unos y otros, sino el *acto* de la razón que versa sobre asuntos prácticos y sopesa mentalmente qué es mejor como bien, que es más factible en estas o las otras circunstancias, en un momento determinado, etc. El balón –deliberará el niño– es bueno para jugar a fútbol con mis amigos del colegio; la bicicleta para la casa de campo de mis primos; el libro para leer en casa las tardes de lluvia. El estofado me encanta –pensará el cliente en el restaurante–, pero la especialidad de la casa es la menestra, que también me gusta mucho, etc. Comparar las cosas concebidas para ver si son más o menos bienes es lo propio del *acto del consejo* o *deliberación*. La deliberación permite la *concordancia* entre los medios, es decir, la captación de su intrínseca imbricación. En cambio, darse cuenta de que todos esos actos de sopesar mentalmente, de aconsejarse, están en nuestro poder, es un *hábito* que desde Aristóteles recibe el nombre de *eubulia*<sup>35</sup>.

Al consejo o deliberación sigue el *juicio práctico*<sup>36</sup>, un *acto* de conocer que destaca un bien por encima de los demás. Como esta tarde es sábado y no iré al colegio porque no hay clase, ni tampoco iré a ver a mis primos porque está lloviendo, lo mejor será leer los cuentos –determinará el niño–. Hoy, a pesar de mis gustos gastronómicos, es mejor que tome pescado, porque es más ligero y no me encuentro del todo bien –juzgará el cliente del restaurante–. Saber que se ha juzgado correctamente es un conocimiento habitual. Manifestar los distintos actos judicativos que versan sobre lo práctico no es un juicio sino un *hábito*: el *judicativo práctico*, también llamado clásicamente *synesis* o *sensatez*<sup>37</sup>. Parte de él se caracteriza en la tradición como *gnome*<sup>38</sup>, un saber

práctico puntual al que Aristóteles denominó *epikeia*, una especie de clemencia para no aplicar la ley universal en un caso determinado.

Por último, antes de pasar a la *acción*, la razón práctica *impera* que se realice aquello que se ha destacado como la mejor posibilidad por el juicio práctico. Se trata del último *acto* de la razón práctica; aquél al que los medievales llaman *precepto* o *imperio*<sup>39</sup>. El niño se dispone a leer, y para ello impera, mueve a las manos a tomar el libro, a su vista para recorrer con la mirada los caracteres gráficos, a su imaginación para formar las escenas que allí se relatan, etc. El señor del restaurante pide al camarero una "trucha a la navarra" y se dispone a comer. Ahora bien, notar que se manda, notar que se mejora mandando, que se acierta en el imperio de nuestras acciones, no es ningún mandar, sino un *hábito* de la razón práctica que desde la tradición griega recibe el nombre de *prudencia*<sup>40</sup>.

Los *actos de la voluntad* van siempre tras los actos de la inteligencia, de tal manera que si no hay un acto de la razón, la voluntad no se pronuncia para nada, porque no tiene motivo u objeto por el que pronunciarse. Hemos sacado a relucir, por ejemplo, el acto de *concebir* las cosas como bienes. Ante el plexo de los bienes medievales concebidos la voluntad *acepta*. Sin concebir bienes la voluntad no puede acceder a lo real físico. Si no concibiéramos, la voluntad se quedaría en puro deseo vano. Concebir las cosas como bienes es la primera puerta abierta a realidades físicas para que la voluntad las quiera. Cuantas más realidades se conciban y mejores sean, mucho mejor, porque así la voluntad puede acceder a más realidad, a lo mejor de ella, y adaptarse más, inclinarse más. Pero si no concibiéramos las cosas como bienes, la voluntad no se activaría para nada; no se sentiría urgida ni siquiera a querer. La voluntad no conoce nada; se inclina o no, pero lo hace cuando le han presentado algo.

Tras el segundo acto de la razón práctica, el *consejo* o *deliberación*, cuando ya hemos sopesado las distintas posibilidades factivas o bienes, lo que puede ejercer la voluntad es un *acto* al que se le suele llamar *consentir*<sup>41</sup>. Consiente en unos bienes y rechaza otros. Consentir es decir sí a los diversos bienes sobre los que se delibera, pero no es realizar ningún bien, esto es, no es todavía llevarlo a la práctica. Es adherirse más a unas realidades que a otras. Tras el tercer *acto* práctico de la razón, el *juicio práctico*, como éste destaca un bien por encima de los demás, lo que la voluntad puede ejercer entonces es *elegir, decidir*<sup>42</sup>. Se trata de la *elección*. Sin juicio práctico uno peca de irresoluto. Sin decisión, de indeciso.

Si después de destacar la razón, por parte del juicio práctico, un bien como el mejor, como más probable que otro u otros, como el mejor en un momento y circunstancias dadas, no procediéramos a desplegar la acción, nos quedaríamos parados, en las nubes, como vulgarmente se dice. Pero para pasar a la acción hace falta cierto *mandato* de la razón. Clásicamente se ha denominado a tal acto *precepto* o *imperio*. Si la voluntad no siguiera esa orden se quedaría inactiva; se empobrecería. Si, por así decir, se metiera las manos en los bolsillos y dijese que no quiere pasar a adaptarse al bien destacado, que no quiere emprender una obra, se empequeñecería su capacidad de querer. El acto de la voluntad

que sigue al precepto o imperio de la razón práctica es el *uso*<sup>43</sup>. Usar es poner manos a la obra, impulsar a todas las potencias humanas para que pasen a la acción. Sin el *uso* se acabaría siendo ineficaz.

En este marco se encuadran, por ejemplo, los *propósitos incumplidos*, como se conocen en el lenguaje ordinario. Nos hemos propuesto hacer esto, pero no lo hacemos. Propósito incumplido quiere decir que actúa la razón, que se sabe lo que hay que hacer, pero significa también que la voluntad flojea y se retrotrae de actuar. Consciente la razón de que lo juzgado prácticamente es lo mejor a realizar, si no acompaña la voluntad, por muy buenas que sean las determinaciones prácticas, los propósitos, se puede quedar uno dormido en los laureles. En suma, disponemos de una serie de actos de la razón práctica, a cada uno de los cuales sigue un acto de la voluntad. De todos ellos tratamos abundantemente en otra obra<sup>44</sup>. Ahora conviene, sin embargo, tener en cuenta que a esos actos siguen (no en sentido temporal) *hábitos* o *virtudes*.

Los medievales repiten a menudo una máxima que dice así: *el fin en la actuación es como los primeros principios en la especulación*<sup>45</sup>. Expliquemos un poco esta sentencia, porque el fin de la razón práctica es el obrar, la actuación, el acompañar con su luz la operatividad humana, para poder así seguir descubriendo en ese actuar mejoras prácticas. La razón teórica, para poder juzgar sin contradecirse, tiene que partir de lo obvio; basarse en evidencias claras. A éstas la filosofía tradicional las llama *primeros principios del entendimiento*, los cuales son la base de toda la *razón teórica*, de su congruente operatividad. Sin ellos la razón teórica no empezaría a ponerse en marcha y se contradeciría cada dos por tres. Pues bien, lo mismo que son los primeros principios en el conocer teórico –se dice– eso es el *fin* en la *razón práctica*, en la actuación. Si no es perfectamente claro el *fin*, uno se equivoca en los *medios*.

La razón práctica juega más con la *voluntad*. A una verdad teórica, el que la voluntad se decida por ella, le trae sin cuidado, pues no la modifica para nada como verdad<sup>46</sup>. En cambio, una verdad práctica no es factible a menos que la voluntad se pronuncie y diga: manos a la obra; hagamos este proyecto. Pues bien, si el *fin* en lo práctico es la condición de posibilidad de todo el actuar, el *hábito* que versa sobre el último *acto* de la razón práctica será superior a los precedentes. El último acto racional práctico es el *mandato*, *precepto* o *imperio*, mediante el cual la razón ordena la actuación; eso sí, iluminándola. El conocimiento de si esos mandatos nuestros son certeros o no corre a cargo del *hábito de prudencia*.

Junto a la prudencia la tradición destaca otro hábito, el de *arte*<sup>47</sup>, porque lo que se manda redundaba también en el bien de la obra hecha. De este último, sin embargo, no trataremos directamente aquí, por brevedad y por considerar que está vinculado al de *prudencia*, pues –en contra de la opinión tradicional<sup>48</sup>– quien hace las cosas mal, aunque sea a sabiendas, comete chapuzas, y es manifiesto que esos malos trabajos no perjudican sólo a las obras realizadas, sino también a quien las realiza. El hábito de arte hay que engarzarlo con el *trabajo* humano. Pero de él tratamos en otro lugar<sup>49</sup>. En cualquier caso, los hábitos prácticos me-

dian entre la razón teórica y la voluntad<sup>50</sup>, y sin ellos es imposible la virtud moral y el buen hacer, el trabajo bien hecho.

*Prudencia* es el hábito con el cual nos damos cuenta que al tomar cierta resolución de obrar, cierto imperar la acción práctica, está bien tomada. Este hábito supone la corrección de todos los *actos y hábitos* precedentes de la razón práctica, pues no los deja atrás. Es decir, que el hombre prudente, es el que *concibe* lo que es bueno, sabe *sopesar* entre bienes, *destacar* el más valioso, y por encima de eso, pasa a la *dirección y realización* de su proyecto. No es, pues, prudente –como de ordinario se piensa– el que sólo es comedido, circunspecto, reflexivo, y pedigüño de consejos, sino el que tras ver las cosas con suficiente claridad irrumpe a actuar con firmeza. En lenguaje de Santa Teresa, es el que tiene una *constante determinación* que impulsa a obrar. Para que haya prudencia todos los *actos* racionales previos se deben dar, pero no sólo los de la razón sino también los de la voluntad, y a todos ellos los respaldan una serie de *hábitos* y una serie de *virtudes*.

La prudencia ilumina toda la operatividad humana. No cabe, sin embargo, prudencia sin *virtudes* en la *voluntad*, porque es aquello que ilumina la prudencia. La prudencia es un hábito racional, de la razón práctica en concreto, que ilumina las virtudes de la voluntad, en las que interviene el *sujeto*. No puede explicarse al margen de la voluntad, y en consecuencia, tampoco al margen del sujeto que obra. Esto es propio de la razón práctica. El resto del pensar es explicable sin la voluntad. Si el *imperio* manda a todas las potencias a ponerse en marcha, como la prudencia arroja luz sobre el imperio, ilumina asimismo realidades que no son exclusivamente intelectuales<sup>51</sup>. Además, si nuestras acciones se refieren a otras personas, la prudencia implica cierto conocimiento no sólo de nosotros mismos sino también de los demás, de cada quien como la persona que es.

La razón teórica crece según su propia índole sin que el sujeto le ponga la mano encima, porque si esto ocurriera se subjetivizaría todo el pensar, y con ello la *verdad*. Toda verdad sería subjetiva, tesis ancestral de los subjetivistas y voluntaristas que condensa su autocritica en ella misma. Pero no es así. El sujeto es *además* del pensar, y no interviene subjetivamente en el pensar. Pero el pensar es tan noble que presta su servicio también para esclarecer otras realidades no directamente cognitivas, sino prácticas, afectivas, etc. Al hacerlo, y es el caso de la *prudencia*, nota no sólo un cúmulo de variadas circunstancias objetivas, sino una serie de tonalidades subjetivas. Los sujetos no *son* iguales, y además no todos los días *están* iguales. Si no se tiene eso en cuenta se podrá ser un encasillador, pero no un hombre, una mujer, prudente.

No hay, pues, dos prudencias iguales. Además, la prudencia en cada quien tampoco es un hábito plural, a distinción del de *ciencia*, porque como advierte Juan de Sto. Tomás, en el querer de la voluntad existe un *único fin*, que es la regla de todos los actos humanos, a saber, la *felicidad*, y es misión de la *prudencia* regular todos los actos humanos en orden a la perfección<sup>52</sup>. Es precisamente en orden a la felicidad como hay que entender la tesis tradicional de la *conformidad de la prudencia con el apetito recto*, pues es esa felicidad a la que por naturaleza está abierta y llamada la voluntad<sup>53</sup>.

## 5. La sindéresis y el hábito intelectual

La razón, *teórica y práctica*, se activa, con *actos* y con *hábitos*, porque no es acto de entrada sino *potencia*. El paso de su potencialidad nativa a su actualización adquirida obliga a admitir un principio cognoscitivo superior del orden del acto que sea iluminante respecto de ella.

Para solucionar el problema de la activación de la razón es clásica la alusión a un *hábito nativo* superior. Se trata de la distinción tradicional entre la *ratio* y el *intellectus*<sup>54</sup>. El conocer de la *razón* es el propio de una *facultad* que se activa progresivamente. El conocer del *intelecto* es el propio de un *hábito natural* que no se activa puesto que ya es *acto*. Uno es el plano de lo *potencial*; otro el de lo *intelectual*. En el nivel *intelectual* la filosofía tradicional suele distinguir entre el *hábito de los primeros principios teóricos* y el *hábito de los primeros principios prácticos* o *sindéresis*. Aludiremos brevísimamente primero a la *sindéresis* y en segundo lugar atenderemos a lo que propiamente se denomina *intellectus*.

En cuanto a la *sindéresis*, Tomás de Aquino admite que este hábito no se refiere a asuntos opuestos sino únicamente al *bien*. No se trata, por tanto de una llamada a hacer el bien y a evitar el mal, puesto que de entrada no existe mal ninguno. Es una luz que impulsa a conocer el bien y a quererlo. Pero si estamos ante una luz que es *ya*, y que no versa sobre opuestos sino sobre lo uno, no puede tratarse de una *potencia* sino de un *hábito*, ya que la potencia se refiere a asuntos opuestos, pero no así el hábito. Se distingue, por tanto, de la *razón* tomada ésta como *potencia*, y de sus *hábitos adquiridos*. Tampoco se trata de un *acto*, cosa que lo distingue de la *conciencia*, porque ésta sí lo es. Además, la *sindéresis* es condición de posibilidad –“causa” dice Tomás de Aquino– de la *conciencia*. También lo es de la *razón práctica*. En suma, estamos ante un hábito *natural*, es decir, *innato*, y distinto del hábito de los primeros principios teóricos o especulativos<sup>55</sup>.

Ordinariamente, al tratar del *hábito de los primeros principios*, los autores clásicos se ciñen casi con exclusividad al *hábito de los primeros principios teóricos*. Por su parte, los manuales de moral, tratan de la *sindéresis* por la relación que ésta guarda con la *conciencia*<sup>56</sup>. Pero es pertinente detener la atención en la naturaleza de este hábito *natural e intelectual*, al que se caracteriza como *práctico*, porque regula la *razón práctica* y la *voluntad*<sup>57</sup>.

¿Guarda relación la *sindéresis* con la razón? Si la guarda, respecto de la razón este hábito será un iluminarla en su actuación, eso sí, respetando su modo natural de proceder. Por tanto debe ser un hábito *cognoscitivo*<sup>58</sup>. ¿Guarda relación la *sindéresis* con la voluntad? Respecto de la voluntad, suele decirse de la *sindéresis* que *impulsa* a esta potencia apetitiva, que es un animarla a salir de su estado de naturaleza, de su

pasividad, por tanto. Un servicio, en definitiva, para activarla y rendirla más libre. Pero si es luz, ¿por qué no va a iluminar también a la voluntad?, ¿es que acaso la voluntad es una realidad carente de verdad? La experiencia lo contradice, pues si hablamos, estudiamos y notamos nuestra voluntad es porque la *conocemos*. Pero no la conocemos con la razón, porque ésta no conoce a la voluntad por dentro, es decir, en su vida propia, en su propia verdad, sino que conocemos esta potencia con una luz superior: la *sindéresis*.

Si el hábito de los primeros principios prácticos o *sindéresis* es cognoscitivo, ¿qué es lo que conoce? En relación con la inteligencia, lo que conoce es la razón en su uso *teórico* y en su uso *práctico*<sup>59</sup>. “En relación con la voluntad la *sindéresis* es el descubrimiento de su verdad”<sup>60</sup>. ¿Y en relación con lo que ésta puede querer? Lo que el hábito presenta es *más otro*, de tal manera que si la voluntad se pega a ese otro como más otro conocido, la voluntad crece más, esto es, es más virtuosa. Si la voluntad sigue a la razón crece, pero si sigue a la *sindéresis* crece *más*, porque hay *más otro* para querer<sup>61</sup>. Sin *razón práctica* no hay noticia de *bienes*. Pero sin el conocimiento superior e inicial impulso a conocer bienes sería incomprendible que la razón práctica se desencadenara, que pudiéramos conocer bienes. En consecuencia, la razón práctica, con sus actos y sus hábitos, debe nacer de la *sindéresis*.

Tratemos ahora de otro hábito innato, un hábito cognoscitivo superior a los de la inteligencia y de naturaleza diversa a los de esa potencia: el *hábito de los primeros principios*. *Superior* porque sin él lo descubierto por la inteligencia carecería de fundamento. *Diverso*, porque no es adquirido sino *innato*, porque no ilumina actos de conocer, sino *actos de ser*, porque no es hábito de una potencia sino de un *acto* (el *entendimiento agente*)<sup>62</sup>.

Una aclaración terminológica para empezar. Lo aquí designado con la palabra “principios” no es ningún asunto *mental*, es decir, no es ningún invento a modo de teorema matemático o principio lógico. Tampoco es nada *subjetivo*, tal cual se puede indicar en la frase “ese es un hombre de principios”, es decir, de convicciones, sean éstas referentes a cosas buenas, a malas, o a indiferentes manías. No, hablamos de lo *real* que no se inventa, sino que se *descubre*; de lo real que se conoce de modo obvio, se quiera subjetivamente que sea así o no; de lo real que no es “algo de” lo real, sino lo *real fundamental*. Del *fundamento* de todas las realidades acerca de las cuales conocemos por medio de conocimientos inferiores “algo” de ellas.

La divergencia que hay entre el planteamiento kantiano -según la interpretación usual, que convendría estudiarla más-, y el de Aristóteles y sus mejores comentadores medievales, es que para estos autores el nivel intelectual, el *hábito de los primeros principios*, es siempre superior y condición de posibilidad de la *razón*. Un clásico sabe que la *razón teórica* está respaldada por el *hábito de los primeros principios* del conocer, una luz natural innata, que conoce lo real principal, fundamento de que lo conocido por la razón sea real, no un invento mental. Este hallazgo parece ser desconocido por Kant<sup>63</sup> y por buena parte de la filosofía moderna y contemporánea. Lo conocido por tal hábito es clave para

que la inteligencia funcione en régimen de realidad y no sólo de idealidad, en régimen de no contradecirse.

En cambio, si kantianamente se admite que la *razón teórica* tiene el camino cerrado hacia la verdad de aquellas realidades que la trascienden, camino que queda abierto a modo de *hipótesis* que fragua la *razón práctica*, subordinándose ésta a los intereses de la *voluntad*, entonces, es la voluntad en última instancia quien tiene la última palabra de la operatividad humana. Pero si se admite que la voluntad es ontológicamente primera, se tiende a interpretarla como un desencadenarse de suyo, un *impulso espontáneo*. Eso, sin embargo, que ya es una explicación incorrecta de la índole de la voluntad, conlleva el agravante que deja sin explicación ninguna la puesta en marcha de la razón, pasándose a hablar entonces también para ella de *espontaneidad*, que, por cierto, no es explicación ninguna.

Pero volvamos al planteamiento clásico: "La razón no es lo supremo en nuestro conocimiento, sino el conocer intelectual, que es origen de la razón. Por eso el conocimiento más alto de lo divino no puede ser racionativo sino intelectual"<sup>64</sup>. La razón no se conoce a sí misma, y una pura potencia, en tanto que capacidad de conocimiento, no puede pasar por sí misma de la *potencia* al *acto*. Entonces hay que mantener que existe un *acto* previo que la active. En una potencia que –como hemos visto– está llamada a crecer (noción de *hábitos intelectuales*), no se puede explicar ni su arranque ni su crecimiento al margen de un acto previo. Un acto que, además, esté perfectamente adaptado a ella, pero que sea más que ella, y que por mucho que le otorgue, de ninguna manera el acto se agote, sino que pueda sacar cada vez más partido a la potencia, porque es más que ella.

Ese chispazo de luz para los temas que la razón estaba tratando de sospechar en sus actos más altos (*fundamentación o demostración*) es –según el planteamiento clásico– el *entendimiento agente*. Sin embargo, éste en su actuar se sirve de varios *instrumentos*. Uno de ellos es el *hábito de los primeros principios teóricos*. La razón ha descubierto una serie de temas reales a través de la abstracción con sus actos más altos, pero al final llega a un *límite*, porque a raíz de la abstracción se puede desentrañar la índole de la realidad física, pero no conocer su *fundamento*<sup>65</sup>, porque el fundamento de ella no se abstrae, ya que no es físico. El fundamento de lo físico no es nada físico, sino *metafísico*. Por eso, la ciencia que libremente centra la atención en el fundamento de la realidad física, la *metafísica*<sup>66</sup>, tiene como método cognoscitivo este *hábito*.

Es tesis tomista que "los hábitos de los principios no preexisten en nosotros determinados y completos"<sup>67</sup>. La interpretación tradicional de esa propuesta pasa por sentar que pese a que la luz del hábito es innata, lo conocido por ella, los temas, se adquieren con la experiencia y la maduración de las potencias cognoscitivas humanas<sup>68</sup>. Tal vez esta sentencia haya que tomarla en el sentido de que aunque estemos abiertos de entrada por naturaleza a esos temas reales, esto es, aunque se conocen de modo natural los primeros principios, no somos conscientes por naturaleza de ese conocimiento, y además, cabe incrementar el conoci-

miento sobre ellos si libremente se centra la atención en esos principios.

La luz natural del *entendimiento agente* es clave para que arranque la operatividad de la razón, según el planteamiento aristotélico. Como este *acto* se sirve de un *hábito natural*, el de los *primeros principios*, para conocer los temas reales fundamentales, queda garantizada la realidad de lo conocido por la razón. Y esto significa que sin esa apertura nativa a la totalidad fundante de lo real, la razón no podría estar abierta a la realidad. No podría ser -según expresión aristotélica- *en cierto modo todas las cosas*<sup>69</sup>. Sin esa apertura primigenia a lo real<sup>70</sup>, la razón conocería sólo asuntos mentales. Si el hábito de los primeros principios no conociera asuntos reales y principiales, es decir, el fundamento que funda aquello que puede esclarecer luego la razón, si no abriera el conocer al ámbito de la totalidad de la realidad, la razón al pensar, se creería estar inventando asuntos mentales. El hábito de los primeros principios es la apertura cognoscitiva a la realidad, por naturaleza. Por él se conoce el *fundamento* real. Aunque la razón no sospeche de qué fundamento se trate, sin embargo, eso que conoce es real porque está siendo fundado por un fundamento real.

Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* apunta que la razón empieza a conocer, y sabe que no se contradice, porque reduce todo lo conocido a lo evidente, a los *primeros principios*, entre los que destaca el principio de *no contradicción*. Demostramos en virtud de lo que no es demostrable. Cabe demostración de todo menos de lo evidente. No obstante, tal como están tratados los primeros principios en Aristóteles parece que es un asunto racional, lógico; es decir, que no versa la luz del hábito sobre asuntos directamente reales, o principios reales. La dimensión real de los primeros principios en Aristóteles no está acabada de perfilar. Considera más la faceta lógica del asunto.

Para Tomás de Aquino, en cambio, parece que sí tiene una dimensión real lo iluminado por esa luz natural, pues nota que cuando uno se da cuenta del *ente* no da cabida al *no ente*, esto es, no admite la contradicción en el *ser* de lo real. *Primo quod cadit in intellectu, ens*, lo primero que concibe el entendimiento es el ente. Pero el ente no es sólo un asunto pensado. Tiene una índole real lo que está descubriendo Santo Tomás, y eso es principal. No puede ser este *hábito* una luz natural ínsita de entrada en la facultad de la *inteligencia*, porque ésta al principio no pasa de mera *potencia*. Si lo fuera, la razón ya no sería pura *potencia*. Entonces habría algo de la razón que estaría en *acto*, y algo de ella que estaría en *potencia*; pero con ello ya no sería "tabula rasa" o pura potencia y, además, sabríamos originalmente que disponemos de tal hábito, asunto que no se sospecha.

Estamos ante un hábito, una *habilitas* o *instrumento* del *entendimiento agente*<sup>71</sup>, no ante algo ínsito en la *inteligencia*. No puede ser, no obstante, tal hábito el mismo *entendimiento agente*, sino la ventana de éste para iluminar lo real. Un abrirse del entendimiento agente a un ámbito de realidades principiales, aunque no a todas. Un mirar fuera, no dentro. Es como algo natural al entendimiento agente, que permite esa apertura; apertura que abre el campo real para que la razón piense

según un orden real, además de lógico. ¿Qué ilumina de lo real? Los *primeros principios* reales.

El hábito de los *primeros principios* es el *instrumento* del *entendimiento agente*, y éste último lo podemos hacer coincidir con el *núcleo personal*, con el *ser* de la persona visto como *conocer*<sup>72</sup>. Si eso es así, lo que hay que sostener a nivel personal es que "sólo el ser conoce al ser"<sup>73</sup>. Como el conocer de la razón no es acto de *ser* sino el acto o el hábito de una potencia, no conoce ni puede conocer al *ser*; como la razón no es principio ni fundamento, hay que rectificar el planteamiento de la teoría del conocimiento propio de la modernidad. La razón no puede con lo más, sino con lo menos, porque no es lo más. Se podría añadir también que el *ser conoce al ser* en la medida que tal *ser es conocer*. Además, no es sólo conocimiento como tal, sino un acompañar estando cerca. Esto es, el ser cognoscitivo no es sólo *ser* sino *co-ser*.

Sin embargo, la expresión *co-ser* se atribuye a la *persona*, que es alguien *además* del *hábito de los primeros principios*. El hábito de los primeros principios es estar abierto al ser sin más. Darse cuenta que se está abierto al ser, que se tiene que acompañar al ser, eso es "juzgar" – como dice Santo Tomás–, acerca de los primeros principios y de su hábito. Juzgar acerca del hábito de los primeros principios no puede ser algo propio de este hábito, porque ningún conocimiento es autointencional sobre sí mismo, sino que ese ulterior conocimiento es propio del *hábito de sabiduría*, en terminología clásica. El hábito de sabiduría, también *natural* e *innato* al entendimiento agente, es superior, y por eso puede conocer lo inferior.

¿Qué es lo principal de lo real? El *fundamento* de la realidad física no es el único fundamento. Por eso el hábito que permite libremente centrar la atención en lo real fundante, ve que los primeros principios son *plurales*, es decir, que no es uno sólo. Si fuera uno sólo estaría justificado el *monismo*, y con él el *panteísmo*. El *uno* sería el único *trascendental*; la realidad sería única: la unicidad de todo lo existente. Con ello, tendríamos que sentar tesis parecidas a éstas: "Todo emana de Dios" (*neoplatonismo*); "Éste es el único mundo" (*materialismo marxista*); "Necesariamente Dios no puede ser Dios sin el mundo y el mundo sin Dios" (Hegel), "Dios crea necesariamente", etc. También se podría ver desde el punto de vista *lógico*, de modo que todas las determinaciones mentales se coimplican (*mónadas* de Leibniz).

A lo que abre ese hábito es a lo real principal, pero lo principal no es único, porque no es lo mismo el *fundamento* de la realidad física, que su condición de posibilidad. El *ser* de la realidad física es el *fundamento* de la realidad física, pero él, que no es físico (material), no se autofunda. La pregunta clásica acerca de si el *ser* es físico pone a Heidegger entre la espada y la pared, porque el ser del que habla Heidegger es físico. Consecuentemente, hay que sostener que, por una parte, el ser del que habla ese autor no es el *ser del universo*, es decir, el *acto de ser* de la realidad física. Es decir, que no lo ha captado pese a denunciar que la metafísica occidental es la historia del olvido del ser. Pero, por otra parte y derivado de lo precedente, tampoco conoce el *acto de ser divino*, asunto que se deja traslucir en *Ser y tiempo*, porque el acto de ser del universo pese a ser un principio suficientemente fundante, no

tiene la razón de su ser en su mano, sino que su ser es dependiente, debido a otro ser. Por ello, el ser del universo no se puede conocer al margen de su dependencia respecto del acto de ser de Dios.

Tomás de Aquino escribe en el *De Potencia* que "el acto de ser de lo creado no se puede conocer sino como deducido del ser divino"<sup>74</sup>. Santo Tomás está declarando que estamos ante un problema cognoscitivo: que ese acto de ser del cosmos no se puede conocer de otro modo que deducido del acto de ser divino. Es decir, que estamos conociendo dos principios reales a la vez, pero como dos principios distintos, y siendo uno dependiente del otro. Es sabido que esa *dependencia* en la doctrina tomista recibe el nombre de *creación*, que no es otra cosa que *dar el ser*. Por eso la creación es inexplicable sin Dios<sup>75</sup>.

Heidegger no parece atisbar el *acto de ser del universo*, porque si el hombre es el pastor respecto del *ser*, es notorio que lo está interpretando en clave pragmática. Si es así, no lo es en clave de comprensión del ser como *ser*, sino en comprensión del ser en tanto en cuanto el hombre lo puede conducir, y consecuentemente sacar partido. Pero la única actividad que cabe sobre el *acto de ser del universo* es la *contemplación*, porque a éste el hombre no le puede sacar partido práctico. Le puede sacar partido a lo fundado por el *acto de ser del universo*, pero no a él. Además, Heidegger no apela a Dios para nada, pero el fundamento de la realidad física, como no tiene el fundamento como propio, sino que su fundar es derivado, no se puede ver a menos que su fundar sea deducido del *acto de ser divino*. En conclusión, el ser del que habla Martin Heidegger, no es el *acto de ser del universo*; no es el *acto de ser* descubierto por los grandes pensadores del XIII.

El *hábito de los primeros principios* es la ventana abierta a la realidad principal. Por ser apertura irrestricta hacia afuera, respalda que la razón se abra a lo real, que lo que ésta conozca sea real, que no sean meras ideas mentales. Como tal *hábito* inhiere en el *entendimiento agente*, y eso es el *ser de la persona* humana desde el punto de vista del conocimiento, pues es verdad que *sólo el ser conoce el ser*. Sólo el *ser*, que sea *conocer como ser*, puede conocer el ser, que en el caso del ser del universo, no es conocer. La razón no puede conocerlo, pues no puede conocer aquello que desborda la abstracción. Pero si no se trata de un conocimiento racional, argumentativo, hay que decir que estamos ante un conocer *intuitivo, experiencial*. El hábito de los primeros principios es un conocimiento *directo*.

Los primeros principios no pueden ser uno sólo porque al conocerlos los conocemos uno dependiendo del otro. Hay dos primeros principios, el *acto de ser del universo*, que funda pero que no tiene la razón de su fundar en propiedad, es decir, que *persiste* (y por eso hace ser *sustancias* a las *sustancias*), y el *acto de ser divino*. Las sustancias son sustancias que consisten y no se mueren. Lo que las caracteriza es la *subsistencia*. Si el fundamento del universo no fuera tirar la *nada* por la ventana, el *no ser*, es decir, si no fuera *persistir* sin posibilidad de dejar de ser, las sustancias no serían sustancias. Sería todo una *accidentalidad* absurda, abocada a la nada. El acto de ser del universo es la *persistencia*. Pero a la vez, el acto de ser de lo creado no es tragado por la nada porque es en dependencia del *ser divino*<sup>76</sup>.

Esa dependencia para él no es libre. En cambio, para el ser de cada hombre sí. Tampoco el hombre es fundamento, sino que *es coexistente con*. Por ello, la persona que libremente no quiere ser en correlación con Dios, mira angustiosamente a la *nada*. Bastaría mentar al *existencialismo* para ejemplificar suficientemente esta afirmación. No obstante la mirada del hábito natural mira a los primeros principios, no a la persona humana. Es ventana de la casa abierta hacia fuera que permite conocer el paisaje exterior a la persona que está dentro, pero no abre al interior de la habitación, para poder conocer al sujeto cognoscente.

La mirada de este *hábito* la tenemos todos de entrada, pero no reparamos en ella, porque reparar en ella es contar con una instancia superior que la ilumine, si libremente se desea iluminar. Con la luz de este hábito nos damos cuenta de que la *nada* no puede ser más que una idea mental, no algo real. Conocemos el *ser creado*, pero como ese ser no tiene la razón de su ser en él, lo vemos como *deducido del ser divino*. Estamos viendo el principio de *no contradicción* y el *principio de identidad*. Identidad quiere decir *ser que consiste en ser*, que tiene la razón de ser en él; que no necesitamos preguntarle a alguien por su ser, porque no es recibido, sino que su ser es ser. En lenguaje clásico: que no admite el doblete *esencia-acto de ser*. Que carece de *esencia*, o que todo en él es *ser*.

Desde que el *ser* de lo creado es, es *no contradictorio*, porque si fuera contradictorio, estaría abierto a la *nada*. *No contradictorio* significa: la nada ni es real ni es posible que lo sea. El no ser ya no cuenta. Y el principio de *identidad* significa que es ese ser que tiene la razón de su ser, y no sólo la suya sino la del otro, la del ser de lo creado. Con esto último se nota un tercer principio: la *dependencia*. Recuérdese: "no se puede conocer el ser de lo real creado a menos que se vea como deducido del ser divino", esto es, dependiente. Tenemos, por tanto, dos seres, el ser de lo creado, el ser divino, y la dependencia del uno respecto al otro<sup>77</sup>.

En lo creado no todo es *ser*, porque ese ser tiene *esencia* distinta sí. La *esencia* del *acto de ser* del universo, son las *cuatro causas*. Ninguna de ellas es el *acto de ser* del universo, ni tampoco las cuatro juntas, sino que hay una dualidad suficientemente distinta entre el acto de ser del universo y aquello que del acto de ser del universo se desglosa, se manifiesta, se analiza. Por el contrario, en el ser divino ese desglose no se puede hacer. Por eso vemos por el hábito de los primeros principios que el acto de ser del universo no tiene la razón de ser en sí, sino que está fundando cosas heterogéneas, pero que él no se autofunda. Todo su ser es fundar cosas que no son él, pero que la razón de su ser no está ahí, no tiene el ser en propiedad, sino que lo tiene recibido. Eso es la noción de *creación*, otro descubrimiento cristiano que filosóficamente es de primera magnitud. Es también la noción de *causalidad trascendental* (para distinguirla de la *predicamental*, de esas causas y efectos que ocurren en la realidad física).

El ser *no contradictorio* lo puedo considerar como un primer principio. La *identidad*, como un segundo principio. El ser creado como dependiente del ser divino, la noción de *creación*, como un tercer principio. El tercer principio es dar el ser: *crear*. Es la vinculación de dependencia en-

tre el ser creado respecto al ser divino. Las denominaciones de primero, segundo y tercero, no designan ninguna jerarquía. Evidentemente la identidad es primera, superior, y condición de posibilidad de los otras dos realidades principiales. No indican tampoco de menos a más cuál se conoce primero, porque no se conocen por separado, sino, por así decir, con el mismo golpe de vista.

Este tema está descubierto por los grandes pensadores antiguos y medievales, aunque insuficientemente tematizado hasta este siglo, salvo honrosas excepciones<sup>78</sup>. En cambio, es un tema perdido desde el arranque de la modernidad. Diversos autores modernos y contemporáneos tratan este tema desde dentro la razón, con dimensiones lógicas, no reales<sup>79</sup>. Con ello no logran explicar ni el fundamento de la razón, ni el fundamento de la realidad. La razón, en cambio, no se autofunda ni se puede conocer como razón. No hay posibilidad de fundamentarla y de conocerla a menos que se admita algo superior a ella. Algo real, *acto*, que la active y que la conozca (porque activar desde el punto de vista del conocimiento es *conocer*), y algo que esté sirviéndole el fundamento de la realidad en bandeja, para que la razón pueda conocer realidades. Ese conocimiento superior es propio del *entendimiento agente* y de sus *hábitos naturales*: el de *sabiduría* y de los *primeros principios*.

El hábito de los primeros principios –decíamos– abre a la realidad externa sin restricción. Para la *voluntad* conocer todo el universo en su fundamento, conocer a Dios como fundador y la vinculación de dependencia entre ellos, significa que estamos tocando fondo en el descubrimiento de lo *otro* que es *más* otro, y que la voluntad tiene que hacer algo respecto de eso; significa que si eso se ve desde el punto de vista del *bien*, la voluntad está llamada a quererlo, si quiere. La voluntad es *intención de otro*, y aquí delante tiene poderosas razones de *otro*, pero no un otro totalmente inalcanzable, sino un otro asequible, porque está siendo conocido. Con esta apertura, la voluntad está siendo llamada a querer, a ser feliz, pero sólo quiere si la *persona* apoya esa atracción, esa llamada al querer. Por eso, tanto el abajarse desde el *conocer personal* y centrar la atención en los primeros principios (conocer), como el abajarse desde el *amor personal* y quererlos (querer), es *libre*.

Los medievales descubrieron en lo real unas perfecciones puras, esto es, sin mezcla de imperfección, presentes en todo el ámbito de lo real en su máxima amplitud, que precisamente por ello denominaron *trascendentales*, (porque trascienden el ámbito *categorial*, de lo intramundano, por así decir). Pues bien, conviene añadir que los trascendentales se descubren en el *hábito de los primeros principios*, y no antes a nivel racional, porque es precisamente ahora, y no antes, cuando alcanzamos la apertura irrestricta a la totalidad de lo real. En este nivel descubrimos lo trascendental porque descubrimos: a) el *ser*; b) nuestra irrestricta apertura a él: la *verdad*; c) la *bondad* del ser, es decir, el *bien*; d) la *unidad* del ser creado que depende de la *identidad* divina: la *unidad*.

Si conocemos sin restricción alguna estas perfecciones, la del *bien*, por ejemplo, podemos quererlo. No nos es propio por naturaleza conocer y querer el *mal*, porque en la realidad fundante no existe nada malo, pues los primeros principios no son malos. El mal hay que inventarlo; no es un principio con realidad propia (como admitió el *maniqueísmo*).

Tampoco es una mera *privación* de entidad o de ser (como propuso la filosofía tradicional). En esa filosofía se supone *privación* porque se opone al bien, y éste coincide ontológicamente con el *ser* (*sunt idem in re*). Sin embargo, carencia de ser en el hombre es, a nivel de esencia, *falsedad*, y a nivel de ser, *ignorancia*. Explicitemos un poco estas tesis.

¿Cómo inventar el mal? Pues diciendo que uno no quiere el que lo que existe sea tal como es sino de otra manera, es decir, que quiere inventar otro orden fundante. En el fondo, el precedente invento es decirle implícitamente a Dios que el ser del universo, y su ordenamiento, no es bueno; que no nos gusta en absoluto que el ser de lo creado dependa de Dios en vez de depender de nosotros. En rigor, es la osadía de decirle a Dios que ha creado mal, que es torpe, en consecuencia; y es la osadía de creer que nosotros somos capaces de inventar otros órdenes de dependencia (en el fondo, de independencia) que se presumen mejores según el propio gusto.

En la precedente actitud estriba la entraña de esa realidad revelada bajo el nombre de *pecado original*, y también la de los *pecados personales*. El error está en que buscamos un modo de conocer y de querer que no es apto y natural para nosotros. Sin embargo, querer ser fundamento de mi modo de conocer y de que la realidad fundante sea como uno quiere es imposible. El hábito de los primeros principios, vislumbrado por los clásicos, *deja ser al ser*, no lo manipula. Es manifestación clara de *libertad cognoscitiva* humana, porque respeta la índole del *ser* y le presta *libremente* atención tal como es.

Tomás de Aquino piensa que el *pecado original* es un pecado de *ciencia*. La ciencia como *hábito adquirido* es el conocer de la razón vertido sobre los juicios racionales que versan sobre la realidad del universo. Si se juzga equivocadamente acerca del orden de lo real parece que el mal radica en un déficit de ciencia. Leonardo Polo radica el mal, en cambio, en una instancia distinta al hábito de ciencia. Para él "el mal elimina la verdad de la voluntad... La sindéresis constituye los actos voluntarios en tanto que ilumina la verdad de la voluntad. Ahora bien, si el mal oscurece la voluntad, la constitución de los actos voluntarios es impedida. Por consiguiente, el mal comporta para la voluntad una catástrofe más grave de la que se desprende de la noción de privación. Los afectos negativos del espíritu se explican al tener en cuenta que la privación del bien es inseparable de la falsificación de la sindéresis"<sup>80</sup>.

Con la aceptación del mal, ¿son la *inteligencia* y la *voluntad* falseadas, o lo es esa instancia superior, a la que la tradición llama *sindéresis*, de la que depende la iluminación de esas facultades? Con la tesis tomista se explica que nuestra *ciencia* sea imperfecta, débil y parcial. Con la tesis poliana se explica que quien quiere el mal no sabe querer, es decir, ha falseado de tal modo su voluntad que desconoce su índole. Pero como falsear la voluntad corre a cargo de la sindéresis, también esta instancia queda dañada. Sin embargo, se puede apreciar que, a pesar de que ambas tesis son verdad, se trata de un pecado de nivel superior a la razón y a la voluntad e incluso a la sindéresis.

En efecto, se puede considerar que las tinieblas que oscurecen están en el mismo *corazón* del hombre cuando éste acepta el mal, cuan-

do peca. Es decir, se trata del oscurecimiento libre de la *transparencia* nativa que la persona humana es en su *núcleo personal*. Esta transparencia es inabarcable, carece de límites. La inabarcabilidad remite a Dios. Así se explica que el que permanece en el pecado no sólo se desconozca progresivamente a sí mismo como la persona que él es, puesto que entenebrece su transparencia, su intimidad, sino que también que desconozca paulatinamente a Dios.

Persona humana *incomprensible* o *absurda* para sí es sinónimo de *atea*. Esa ceguera es compatible con la *desesperación*, la *tristeza*, y también con otra actitud: la *pérdida del sentido del pecado*, porque éste sólo se conoce desde Dios. Así es, si el mal no es sólo la oscuridad en *inteligencia* y la falsedad en la *voluntad*, sino también la ignorancia ínsita en el *corazón* humano, en la *persona*, el mal no lo puede conocer el hombre, porque es sencillamente ausencia de conocer: un misterio, el *mysterium iniquitatis*. Se trata como mínimo –diría un clásico– de una ausencia de *sabiduría*, pero es más: es ausencia de *persona*. La persona es *conocer a nivel de ser*. Ignorancia en ese nivel es dejar de ser persona. Pero la persona que uno es sólo se conoce en *coexistencia* con Dios. No verse a sí mismo en correlación con Dios es admitir la ignorancia en la intimidad<sup>81</sup>. Esa ignorancia de Dios lleva a considerarse cada quien como un *fundamento*.

La modernidad, que considera al sujeto como un fundamento, no considera, en cambio, la índole respetuosa y libre del conocer, ni a nivel del *hábito de lo real principal*, ni tampoco a nivel del *hábito sapiencial*, sino que tiene una pretensión de autoafirmación sobre él, manifestada, por ejemplo, cuando busca la *razón suficiente* del conocer. Es la búsqueda *racional* de autofundamentación. Hay otros autores que, al no poder fundamentar la razón según ella misma, la doblegan al poder de la *voluntad*, para que ésta sea el fundamento. Estas actitudes muestran que no se quiere conocer según es el conocer, y que no se desea querer como naturalmente es el querer, sino que se busca la independencia cognoscitiva, y asimismo la volitiva. Muestran, en rigor, que se desconocen los hábitos *intelectuales* y las *virtudes* de la voluntad.

[Volver al índice](#)

## 6. El hábito de sabiduría

El *hábito de los primeros principios* precisamente por abrir al conocimiento de lo *otro* real principal deja tácita a la *persona* humana. Por el mismo hecho de ser apertura cognoscitiva a eso otro, a la fuerza deja sin iluminar lo que es la persona humana, el *núcleo del saber*. La persona humana es el *dentro*, la *intimidad*. Al dirigir la mirada por la ventana abierta hacia fuera vemos el paisaje, pero no la habitación. Con el hábito de los primeros principios todavía no sabemos quién somos. La persona no es un principio o un fundamento, sino el mirar *libre*, que no comparece en lo visto por el precedente hábito.

Los clásicos para sostener que podemos conocer, en parte, quién somos, hablan de otro hábito, que tampoco es adquirido sino *natural*<sup>82</sup>, aunque con posibilidad de *incremento*: el *hábito de sabiduría*. Mediante este hábito se puede conocer no sólo que *existimos*, sino también, aunque en parte y progresivamente, *quién somos*<sup>83</sup>.

Tesis centrales, entre otras, que Tomás de Aquino atribuye a este hábito, el más alto, son: que en su operación reside la *felicidad*<sup>84</sup>, que este hábito versa sobre nuestro *propio conocimiento*<sup>85</sup> y sobre el conocimiento de lo *divino*<sup>86</sup>, aunque no conozcamos en ese nivel a Dios en su ser, sino por sus *efectos*<sup>87</sup>, uno de los cuales es la plasmación por parte de Dios de esa misma sabiduría en nosotros<sup>88</sup>. También señala que la sabiduría se adquiere por la luz del *intelecto agente*<sup>89</sup>; que, a diferencia de la *ciencia*, la sabiduría es *una* y no plural<sup>90</sup>; que es *especulativa* y *práctica* a la vez<sup>91</sup>; que *juzga* acerca de las demás virtudes intelectuales<sup>92</sup>; que *dirige* a las potencias, tanto a la razón como a la voluntad<sup>93</sup>.

Si se trata de un hábito *nativo*, obviamente no se adquiere con la experiencia, aunque entre iluminarla en algún momento de la vida humana. Ese momento es designado como el *comienzo del uso de razón*. Tomás de Aquino lo expresa así: "al comenzar a tener uso de razón... lo primero que se le presenta al hombre para pensar es deliberar sobre sí mismo. Y en virtud de esa deliberación puede ordenarse al bien debido"<sup>94</sup>.

Tomás de Aquino anota también que existe un conocimiento natural por el cual el alma conoce que existe<sup>95</sup>. Tampoco se trata de un conocimiento adquirido o un descubrimiento logrado a base de discurrir o de razonamientos, sino que se trata de un conocer *natural* que se ha venido a llamar conocimiento por *connaturalidad*. Otras veces también se le denomina *conocimiento afectivo*, en virtud de que a ese nivel no cabe conocer sin amor y tampoco amar sin contemplar. Y aun otras, conocimiento *experiencial*, *experimental*, *intuitivo*, etc.<sup>96</sup>

Es la apertura a la *intimidad* humana. Pero el hábito de sabiduría cuenta con lo conocido por el hábito, también natural, de los primeros principios. Con el hábito de sabiduría se comprende uno como inmerso en la totalidad de lo real. Esto es, como quien tiene que ver con el *ser del universo*, con el *ser* o la *persona* que son los demás, con el *ser de Dios*, con la *dependencia* entre ellos, y con otras dimensiones humanas que no son el *núcleo personal*, alguna de ellas ni siquiera cognoscitivas, por ejemplo la *voluntad*, la cual sólo se puede conocer tal cual ella es a nivel de este hábito, porque la persona puede con su voluntad mientras que la razón no puede con ella<sup>97</sup>.

Saber cómo es la voluntad como potencia y su vinculación con la *persona* humana, y por encima de eso saber que existe en nosotros un *amor* superior al querer de la voluntad, un *amor personal*, es decir, que no sólo se pueden conocer los *objetos*, los *actos*, las *virtudes* de la voluntad, e incluso a esta potencia como potencia, sino al mismo sujeto amante, es *saber más* de lo que puede la razón. Saber que la razón no conoce porque la voluntad no subyace bajo su capacidad. También por esto se explica, aunque no se justifica, el intento de los diversos *voluntarismos* de escapar al dominio de los *racionalismos* modernos y con-

temporáneos. Saber enteramente acerca de la voluntad no es cometido de la *razón*, pero sí de la *persona*. Por eso en el *hábito de sabiduría* hay un esclarecimiento de qué sean no sólo las dimensiones cognoscitivas sino también las otras que no lo son, las volitivas.

De ordinario se establece una oposición entre lo *teórico* y lo *práctico*, vinculando la voluntad más a este segundo ámbito, asunto que ya está mal planteado, porque la voluntad también tiene su verdad. Ahora bien, la sabiduría no es sólo una virtud formalmente contemplativa sino también eminentemente práctica<sup>98</sup>, porque a ese nivel no hay distinción entre teoría y práctica, sino que ambas son equivalentes. Por otra parte, es constante hasta nuestros días admitir que el hábito de sabiduría juzga acerca de los primeros principios y de la ciencia y argumenta contra quienes los niegan<sup>99</sup>. Sin embargo, es más congruente, como nota Juan de Sto. Tomás, reparar en que "a la sabiduría no pertenece por sí y directamente probar las verdades de los primeros principios..., porque los principios carecen de medio probativo intrínseco y propio... ya que si se probasen por otros principios, estos mismos no serían principios *simpli-citer*, sino conclusiones deducibles de otros principios"<sup>100</sup>. No hay que argumentar nada, porque se trata de *ver*. La *argumentación* es propia de la *razón*, pero no del conocimiento superior a ella, como es el caso.

Por encima del conocimiento de las facultades superiores hay un cierto conocimiento de uno como *ser conocedor* y como *ser amante*. En este conocer se conoce que uno no es sólo *conocer*, sino también *amor*. Se conoce como *ser conocedor* del *ser* del universo, del *ser* de las demás personas, y también como *ser conocedor* del *ser* de Dios, en tanto que uno tiene que ver con ellos. En ese conocimiento se descubre que la persona humana es *coexistente con ellos*. Uno nota en ese hábito que uno coexiste con el ser del universo, el cual no coexiste con uno, porque el ser del universo no es personal. El ser del universo está subordinado a la persona porque el acto de ser de la persona es superior al acto de ser del universo. El *acto de ser de la persona* humana es superior al *acto de ser del universo*, y la *esencia* humana (perfección de la naturaleza humana según *hábitos* y *virtudes*) es superior a la *esencia del universo*.

El sacar partido de la persona humana a su naturaleza a modo de *hábitos* y de *virtudes* implica, en el fondo, estar dotándolas de un fin que no es el *fin* u *orden* del universo; es otorgar una perfección que sobrepasa el orden del universo. La *esencia* humana elevada no es mera naturaleza que se subordine al orden del universo, sino que tenemos más que lo que el universo puede dar de sí. Tenemos más, porque de entrada *somos* más que el universo. Esto que tenemos de más nos lo da la *persona*, no el universo.

El *hábito de sabiduría* no es tampoco la *persona* humana. Es lo que conocemos de nosotros, pero el *hábito* no equivale a nuestro *ser*. Un *hábito* jamás es el *acto de ser* ni acaba de conocer el *ser*. El *entendimiento agente* es el *ser* en tanto que conocer, y no se reduce al hábito de sabiduría. El hábito de sabiduría es algo natural al entendimiento agente, que ya no mira hacia afuera sino hacia adentro, pero contando con lo de fuera, no dejándolo atrás. Lo más alto que *tenemos* para conocer quiénes somos es el hábito de sabiduría, pero no es el conocer que *somos*. El conocer que se convierte con nuestro *ser* es el *intelecto*

como acto, es decir, el *entendimiento agente*. Como el conocimiento no es nunca autointencional, es decir, como el *entendimiento agente* conoce pero no se autoesclarece, permite conocer algo de nosotros pero no enteramente.

Al final, como escribió Tomás de Aquino, "no es el calor el que calienta sino lo cálido, como tampoco es la sabiduría la que sabe sino el sabio"<sup>101</sup>. La sabiduría es *de* la persona, no *la* persona. Pero a fin de cuentas quien sabe es la *persona*. El conocimiento más elevado es el *personal*. Éste es el más difícil de lograr. Saber quién somos es la clave de toda sabiduría. Y además, es la mejor *prueba de la existencia de Dios* y de la inmortalidad del alma, de que esta vida no es la definitiva. En efecto, si en esta vida nos dedicamos a iluminar cosas inferiores con esa luz pletórica que es el *entendimiento agente*, que es *además* de todo, si nos dedicamos a conocer cosas inferiores, y algo de nosotros, que es lo que de ordinario hacemos, y si esa luz quedara siempre tácita sería absurda. ¿Cómo es posible que el conocer quede oculto, que se dedique a iluminar y al final él sea oscuro? Esa es la mayor exigencia de que Dios nos ilumine. Esa es la mejor prueba cognoscitiva de que estamos hechos para Dios, en el sentido de que Dios es la luz para nosotros o que nosotros seamos definitivamente *en* Dios como luz *en* la Luz.

Conocer a Dios en esta vida significa que, si uno a través del hábito de sabiduría intenta conocer algo de sí mismo, a la fuerza se tiene que ver esa luz como otorgada, porque es una luz recibida, no inventada<sup>102</sup>. No es una luz propia, porque de lo contrario uno sería la luz que uno quiere ser, pero nadie se ha inventado a sí mismo como luz. La persona que uno es, no es un invento suyo, sino don recibido. Aquí se abre también una de las claves de la moral. Aceptar quien uno es de entrada es propio de la *libertad nativa*. Es darse cuenta que la luz que uno es, es recibida de Dios. Aceptarlo, agradecerlo, es poner toda esa luz que uno es a su servicio, es decir, desear seguir siendo iluminado: ese es el fin. Ahora bien, como la iluminación definitiva no se ha consumado todavía, si uno desea que llegue a consumarse, conoce, acepta, espera y ama esa culminación: *libertad de destino*.

La persona humana es una luz aún no enteramente esclarecida, pero llamada a serlo si *libremente* quiere. Cada uno es una *libertad* muy peculiar, porque de entrada es hecha libre por otro, no por uno mismo; pero es una libertad llamada a *crecer* como libertad, siendo así que el crecimiento de esa libertad depende de Dios bajo la *aceptación* de cada uno, y el aceptar ese crecimiento es *destinarse*. Por eso conviene concebir la persona humana durante su paso por esta vida no como algo fijo, sino como una *llamada a crecer como persona*.

Lo más alto de nuestro *tener* es el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. Pero ninguno de ellos es el *ser*. La persona humana es *además del conocer operativo y habitual*, porque no constituye el conocer, sino que éste funciona según su naturaleza, según su modo, sus actos, sus hábitos, pero la persona no se inmiscuye en ellos. La persona es también *además de la voluntad, de sus actos y de sus virtudes*, porque la persona en cualquier acto o virtud de la voluntad, y en la misma potencia, no comparece enteramente. La persona respalda la voluntad hasta tal punto que si la persona no dice sí, la voluntad no

quiere nada; pero la persona no se puede reconocer como persona en su voluntad. Somos más que nuestras decisiones. Los actos no nos agotan. La persona también es más que sus hábitos y sus virtudes.

El engarce de la persona humana con sus actos, es la *responsabilidad* en ellos, pero no la entera personificación de sus actos. Si fuera de otra manera, uno se reduciría a sus actos, tesis propia de Nietzsche, Marx, etc. En la filosofía de Nietzsche, por ejemplo, no cabe persona humana, pues está subsumida enteramente bajo la *voluntad de poder*. Es el intento de decir que uno no es responsable en el fondo, que uno carece de *núcleo personal*, porque se reduce a sus actos. Teóricamente la persona se ha acabado, anulado, despersonalizado.

Algo similar se puede captar en otros autores. En el *empirismo* de Hume, por ejemplo, la persona se ha volatilizado. El *sujeto trascendental* del que habla Kant tampoco es persona humana ninguna, ningún quién. En el *idealismo* de Hegel el *Absoluto* es despersonalizado, y su admisión conlleva también la concepción despersonalizada de cada hombre. El *Espíritu Absoluto* hegeliano no es ni un yo ni un tú ni nadie. Consecuentemente, en ese sistema los hombres tampoco son personas distintas, etc. En la filosofía de Nietzsche no hay tampoco atisbo de *núcleo personal*, porque este autor desintegra a la *persona* en la *esencia*. Para Nietzsche no tendría sentido la responsabilidad en las decisiones. Sin embargo, hay que mantener en contra de esta concepción, que si en algo es responsable la voluntad, es porque está siempre amparada por la persona humana, porque lo que es *responsable*, en rigor, es la persona humana, no la voluntad.

*Responsabilidad* indica respuesta. Una persona es respuesta. No se trata de que una persona ejerza actos que respondan a un asunto u otro, sino de algo más profundo e íntimo, a saber, que ella, como persona, es respuesta. Una voluntad, una inteligencia, son apertura, máxime con *hábitos* y *virtudes*, pero no son respuesta. La persona sí lo es; responde de aquello a lo que está abierta y de sí como apertura. La persona es responsable porque es *dar*. Si la persona fuera *recibir* más que *dar*, la persona no sería responsable. Por eso la *sociedad de consumo* tiende a la irresponsabilidad. La voluntad es responsable en la medida que comparece en ella el apoyo de la persona, aunque no sea entera comparecencia. Veamos esto con más detenimiento.

[Volver al índice](#)

## 7. La virtud de la voluntad

La virtud –quedó asentado– es el perfeccionamiento intrínseco de la voluntad. En consecuencia, la virtud no es natural sino *adquirida*<sup>103</sup>. Si la persona acompaña a la voluntad cada vez más en la búsqueda del *bien*, la voluntad no se queda indiferente, sino que adquiere *virtud*. En cambio, si en ese acompañamiento de la persona a la voluntad no comparecen ambas ante el bien cada vez más alto, la tendencia de la voluntad se debilita, decae, o desfallece, y entonces se forma en ella una especie

de incapacidad de querer, un *vicio* en lenguaje ordinario (debilidad de la voluntad en orden al bien)<sup>104</sup>.

No se puede hacer una descripción completa de la voluntad al margen de la *persona* humana, porque la voluntad no es ni *autónoma* ni *espontánea*. La *naturaleza* de la voluntad es un tema *psicológico*, pero la de lo *voluntario* rebasa esta disciplina. Ese es un tema *ético*, y aun superior, *antropológico*. La fuerza de la voluntad (en el sentido de su actualización o perfeccionamiento) le viene de la persona, y esa fuerza se plasma en la voluntad según la *virtud*. Por eso, no se puede describir la mera *naturaleza* de la voluntad, su potencialidad, su inmaterialidad, su inclinación natural, etc., al margen de la *virtud*, que es la pieza clave de la voluntad: su *crecimiento*. Pero la virtud es, a su vez, la clave del arco de la *ética*<sup>105</sup>. Ahora bien, como la virtud es incomprendible sin el respaldo de la *persona* humana, una voluntad sin persona, y consecuentemente, una *ética* sin persona, son reductivas<sup>106</sup>.

La *ética* sin la persona humana es incomprendible, porque es una *manifestación* suya. Y la *virtud* sin la persona es asimismo inconcebible, porque es una *manifestación*, una redundancia, de la persona en su voluntad. Si la *ética* tiene que ver con la persona humana, a la fuerza tiene que ver con el *saber superior*, con el saber quien es uno. Por eso es corto empeño caracterizar a la *ética* como una disciplina *segunda*, inferior a las demás que se llaman teóricas. La *ética* no es inferior a la *metafísica*, porque la *ética* engarza con el *ser personal*, y éste es superior al *ser* del que trata la metafísica.

No obstante no hay dos personas iguales. De modo que para conocer estrictamente, vitalmente, la virtud, y con ella la *ética*, se precisa esclarecer quien es cada quien. Si bien se pueden establecer unas *bases objetivas* de la *ética*, puesto que la *naturaleza* humana es *común* al género humano, la inserción y modalización de esas bases con cada persona humana es distinta, pues como ya advirtió Aristóteles, si bien la sobriedad, por ejemplo, es buena para el hombre, lo que para unos es mucho en el comer, para otros es poco. No cabe, pues, -como se adelantó- conocimiento teórico de la virtud a menos que sea vivido. Sin ser virtuoso no cabe este descubrimiento. Tampoco cabe *ética* sin ser *ético*, ni *antropología* sin ser abierto a crecer como persona.

Si la voluntad de entrada es *intencional* respecto de otras realidades que no son ella, es necesario poner la *felicidad* fuera, no en ella, pues de lo contrario, no tendería. Si está llamada a tender, lo más apto es que pueda mejorar su tendencia. Para la voluntad tener una virtud significa que crece como voluntad, pero crecer como voluntad, significa que puede querer *más* y *mejor* de lo que quería antes. Esto quiere decir que si nativamente era *intención de otro*, ahora es *más* intención de otro. Refuerza su *intencionalidad*. Y viceversa, cuando notamos que la voluntad quiere con más perfección debemos sospechar que lo querido necesariamente tiene que ser *más otro*, *más bien*. Es decir, una voluntad con menos virtud tiende a asuntos reales de poca monta; mientras que una voluntad con virtud, no se conforma con eso, sino que busca *más otro*; un otro que sea *más real*, *más bien*, que aquél al que se había adaptado antes.

Si es la *persona* la que apoya y estimula la tendencia de la voluntad, ese querer más otro necesariamente tiene que apuntar a un "más otro" de índole *personal*. De lo contrario, la voluntad no se saciaría suficientemente si el otro que ella quisiera no fuese de esa naturaleza. La voluntad puede querer todas las cosas inferiores a ella, pero como ella es superior a todos los otros que no son personales, ninguna de esas realidades la sacia. Por eso, respecto de las realidades inferiores acierta el querer de la voluntad cuando las toma como *medios*. En rigor, el *vicio* de la voluntad se produce cuando esta potencia toma lo que son *medios* como si fueran *fin*es. Es decir, cuando toma los bienes de los apetitos inferiores (*concupiscible* e *irascible*), que para éstos son fines, como si fueran fin para ella.

La voluntad es una potencia *espiritual* y no está llamada a permanecer estancada en lo sensible, sino a querer realidades de su nivel. Además, como la voluntad está respaldada por la persona, puede querer también las superiores, y en ellas sí puede colmar su anhelo. Si cuando la voluntad quiere *más otro*, es cuando está siendo apoyada por la persona para crecer todo lo que pueda pletóricamente, ¿no será lo mejor que quiera a otro ser personal? Eso se comprueba, además, prácticamente. Nada es más amable en este mundo que *otra persona*.

Querer a una persona, para quedarse con ella, pactando, vinculándose con ella en orden a crecer amorosamente, es lo propio del *matrimonio*. Es quererla como tal. Y por mucho que la quiera como tal, como la persona querida es más que la voluntad, la voluntad siempre puede crecer queriendo a la persona como persona, y uno que respalda ese querer de su voluntad está obligado a ratificar tal querer, porque está llamado a hacer crecer su naturaleza. En cambio, si la voluntad (en rigor, la persona a través de su voluntad) lo que quiere de la otra persona son cualidades *de* la persona, pero no a *la* persona, como todas las cualidades son inferiores a la persona (su belleza física, su inteligencia, su dinero, etc.), entonces la voluntad no se siente urgida a crecer como voluntad, porque no se adapta a suficiente *otro* para querer. Es entonces cuando a la persona se le puede ocurrir decir que no ratifica ese querer y aparece la separación, el divorcio, etc. Esta actitud denuncia a las claras que se está entendiendo por "amor" lo que ni lo es ni lo puede ser, porque ni se ama *personalmente*, ni se ama a la otra persona como *persona*.

La distinción que hay entre el querer de la voluntad sin verlo desde la persona, y el querer cuando la persona hace crecer la voluntad, es radical, pues el querer de la voluntad al margen de la responsabilidad personal sobre los querer es un querer que *apetece*, un querer que busca, pero no es un querer que *da*; es más un *recibir* que un *dar*. Pero si la persona entra en juego, el amor que la persona revierte sobre la voluntad para querer al otro cada vez más, y ayudar a descubrir más otro en el otro, es un creciente *dar*. Por eso la virtud central que proponen los clásicos, la *justicia*, se describe como *dar*. Y no como cualquier dar, sino que a ese dar se añade el "a cada uno lo suyo", manifestación clara de que esos autores tienen en el punto de mira a la *persona*, a *cada uno*, no al hombre o a lo *común* al género humano. Es decir, que se admite que la justicia dice referencia a otra persona. Pero como la única actitud

correcta respecto de una persona es *amar*, colocan al amor, *caridad* lo llaman ellos<sup>107</sup>, en el vértice de la *justicia*. El *amor* –dicen– es la *forma* de todas las virtudes, lo cual indica que en el fondo todas las virtudes se reducen por elevación a una: *amar*.

Por una parte, las virtudes crecen porque lo otro querido es más otro que la voluntad, a saber, es *persona*. Y por otra parte, crecen porque el que hace crecer ese querer de la voluntad es la *persona* humana cuando se *responsabiliza* de su querer cada vez más. Al darse más, ese *dar* incrementa la virtud. Una virtud es el puente entre la persona y la *intención de otro*. Por el contrario, un vicio es una brecha en ese puente: la imposibilidad de amar como persona, y de amar a una persona. Ante un acto malo, no hay que ratificarlo sino erradicarlo. Si se pacta con él se lesiona la propia *naturaleza*, pues se autocastiga uno a no crecer amando. Pero la persona no es sólo *amor*, sino también, como hemos visto, *conocer*. El conocer dota de sentido. Por eso, es la persona quien atraviesa de sentido, de verdad, a la *voluntad* y a sus *actos*. Por ello también, los actos de la voluntad, y las consecuentes *acciones* prácticas, que estén desvinculadas del amor y conocer personales (robo, homicidio, fornicación, etc.) carecen de verdad, no tienen sentido personal.

Permítase un juego de palabras: el otro que me puede hacer crecer de modo irrestricto no puede ser más otro que un *otro irrestricto*. Por mucho que me pegue a él siempre podré crecer más. La virtud, por mucho que crezca siempre puede crecer más. La persona que ratifica la virtud, es decir, que se responsabiliza de ese querer, entra toda ella en el querer. Pero un otro adecuado para el crecimiento irrestricto de la persona sólo puede ser *Dios*. A Dios se le puede llamar el Otro, pero no el “totalmente Otro”, como sostiene parte de la teología protestante del s. XX, porque ello implica una heterogeneidad tal que raya en la incomunicación y la imposibilidad de adaptarse a él.

Sin embargo, la misma denominación de “otro” para referirse con ella a las personas es inadecuada, y no sólo con respecto a Dios, sino para con cualquier persona, porque indica cierta *oposición* y mucha heterogeneidad. Pero las personas no son *opuestas* sino *distintas*. No hay ninguna persona que sea la oposición de otra. Dios es, pues, el “Distinto” (y sus Personas son máximamente distintas entre sí). Las personas humanas no son suficientemente “distintas” entre sí como para volcar en alguna de ellas enteramente el amor personal. Pero “distinto” no significa “otro”. Esa denominación tiene sentido en el nivel de la voluntad, pero no en el plano personal. El “totalmente Otro” desde el punto de vista del *conocer personal* es la ceguera, y desde el *amor personal*, su muerte por inanición, su desenamoramiento, o si se quiere, un amor imposible.

Además, las denominaciones de “uno” y “otro” indican cierto *sustancialismo*, pues admiten en cierto modo que una persona se pueda explicar suficientemente atendiendo a ella sola, separada, aislada. Tras ello, para trabar el engarce entre una y otra persona se hablaría de *relación*. Pero tanto la *sustancia* como la *relación* son *categorías* inapropiadas para describir a la persona. Con esa concepción fisicalista se llega a paradojas dialécticas. En efecto, si se pone el centro de atención en la persona vista como una *sustancia*, aparece el problema de la *intersubje-*

*tividad*, que viene a entenderse ahora como algo *accidental*. En cambio, si la clave de lo humano se hace coincidir con lo *relacional*, parece volatilizarse la *sustancialidad* personal. Ambos enfoques son, no obstante, desviados, pues no perciben que una persona es *coexistencia* con las demás.

Si a la voluntad la respalda la persona humana, lo que mejor puede hacer es *amar a Dios*, porque la va bien a ella, y porque la persona puede respaldar cada vez más esos actos. La persona se responsabiliza, se *da*, y eso le va bien a la voluntad, porque tiene *más otro por querer*, y *más otro personal que la refuerza en su querer*. Si no hubiera más otro, la voluntad sería absurda, y la única salida posible para su capacidad irrestricta de querer sería la *nada*, pero no cualquier nada, sino la nada vivida, que no es la misma que la que forma el entendimiento, que es una idea pensada. Uno puede disfrutar pensando la nada, pero se angustia al abrir a ella su querer.

Si la voluntad no se abre a más otro, la *nada* preocupa en sumo grado, porque parafraseando a Sartre, se podría decir que esa nada anida en el corazón humano, y entonces le angustia y le provoca la infelicidad. Así podríamos describir también el *nihilismo* de Nietzsche. El nihilismo más agudo de ese autor no es la nada de los pensamientos, el *nihilismo de la metafísica*, en expresión de Heidegger, la nada de las ideas y el derrumbe de todo filosofar precedente, sino la nada a la que aboca la voluntad, que es lo que propone su filosofía, *la metafísica del nihilismo*. Si sólo hay voluntad de poder y nada más, si todo es voluntad de poder y yo soy parte de la voluntad de poder, entonces *nada*, porque esa voluntad no admite *otro*, no es *intención de otro*.

Si la *felicidad* que busca la voluntad en su *intención de otro* es cada vez más felicidad en la medida en que la persona la respalda más, ¿no será que la felicidad tiene más que ver con la *persona*, con su *interior*, que con la voluntad?, ¿no será también que gracias a que esa felicidad personal revierta en la voluntad hará crecer a esta potencia? Es decir, no sólo se trata de buscar a Dios fuera, sino de buscar a Dios *dentro*, en la *intimidad personal*. Si busco a Dios fuera como infinitamente otro, hago crecer a la voluntad según *virtud*. Pero si veo que la persona es más que esa felicidad que busca la voluntad, lo que busco no es *disponer de más voluntad*, sino *ser más persona*. En ese caso no es la voluntad la que busca sino que es el *núcleo* del hombre lo que se puede llamar *buscador*. ¿No será que hay otro camino de buscar al otro, y que ese camino le va mejor también a la voluntad?

Querer a otra persona quiere decir quererla *como persona*. De lo contrario, no es posible querer al otro *como a uno mismo*. Pero para querer a tal persona se precisa conocerla. Ya que una persona humana es distinta, novedosa, e irrepetible, es imposible acceder a ese conocimiento sin el *concurso divino*, pues como nadie es un invento suyo, ni de los demás, ni de la biología, ni de la cultura, etc., sino sólo de Dios, sólo a él cabe preguntarle acerca del quién que cada uno es. Es decir, hay que aceptar la existencia de Dios, y notar así que el otro es *coexistencia* con de Dios, como uno, pero una *coexistencia* distinta a la que es uno. En la medida en que uno se abre a esa persona que *coexiste con Dios*, se sabe que se tiene algo que ver con ella. Uno es *co-persona* con

ella. Una persona sola es no sólo triste o aburrida sino imposible, absurda, porque persona significa *apertura personal*, y apertura personal sin otra persona a la que abrirse no es tal.

Pero ahora interesa notar esto: una persona sola es imposible que pueda crecer también en *virtud*, porque si la virtud es una *redundancia personal en la naturaleza*, sólo cabe redundancia si hay *coexistencia personal*. En el plano de las virtudes, un griego clásico sospecha que la *ciudad* (la *polis*) es genial, porque es el ámbito en el que se crece con los demás, en el que se puede crecer en virtud. En efecto, si la voluntad crece más al entrar en contacto con personas, puesto que éstas son más que ella, y además son distintas y un tesoro ingente respecto de ella, lo mejor no es aislarse, sino personalizar el ser social que el hombre es por naturaleza.

Un medieval añade que las virtudes tienen siempre una dimensión *social*, aunque se actúe a escondidas. Las virtudes siempre adquieren una dimensión cívica de tal forma que un hombre aislado no puede crecer virtuosamente, o le es mucho más difícil por dos motivos: 1) porque como *no hay otros* a los que tender es difícil incrementar la tendencia, es decir, formar la virtud; 2) porque sin sociedad uno no se reconoce como persona; *uno va a lo suyo* y no es solidario. En consecuencia, la persona no ratifica e incrementa sus querer (virtud).

En una sociedad en la que los otros no se muestran como *personas* es difícil incrementar el querer, porque una persona no confía en la aceptación personal de cada quien, es decir, en primer lugar no *acepta* a los demás, pues ha perdido la *confianza* de que los demás le acepten como la persona que uno es. En segundo lugar, no se *da* a los demás personalmente. Consecuentemente, el querer de la voluntad que tal persona manifiesta es raquíptico pues uno desconfía que ese querer que naturalmente tiende a manifestar sea *aceptado*.

En una sociedad que organizativamente deja mucho que desear es difícil fomentar las virtudes. Se producen tales disfunciones por la corrupción de los órganos de gobierno, de las instituciones intermedias o de los particulares que la gente clama por la *honestidad*, la *solidaridad*. El distintivo de una sociedad desorganizada es que la gente no es *solidaria*. La manifestación más clara de carencia de virtud en esa sociedad estriba en que se *miente* demasiado. Cuando esto sucede nadie se fía de nadie, y, en consecuencia, el *bien común* no comparece<sup>108</sup>. Se puede mentir de muchas maneras: en el *trabajo* (el amplio tema de las chapuzas), en el *lenguaje* (diciendo no sólo lo contrario de lo que se piensa sino verdades a medias), en la *esencia humana* (creyendo ser uno quien no es), en el *núcleo personal* (queriendo ser fundamento de su vida sin vinculación a de Dios y a los demás), etc.

Si nadie se fía de nadie, primero: uno no se sabe persona, pues persona es apertura, y ¿cómo entenderse uno *coexistencialmente* si voluntariamente se aísla? Imposible. Segundo: ¿cómo se va a construir el *bien común* conjuntamente? Imposible. Si cada uno trabaja por su cuenta y sin coordinación, no hay trabajo en común, pura expresión de que la virtud social está ausente. Si se pierde de vista la virtud, que es un modo de posesión más alto e intrínseco, lo que se busca son *beneficios*

*pragmáticos* propios erradicando la repercusión social de esos medios. No se crece según virtud, sino según recursos pragmáticos: dinero. Se crece por fuera y no por dentro. Sin embargo –como vimos–, el crecer por fuera es inferior y tiene que estar subordinado al crecer por dentro. El tener de índole pragmático es un ámbito del disponer, pero es inferior al tener de las virtudes; por eso uno tiene que querer más a la virtud que al bien físico, aunque se trate del bien de la propia salud. Esto se suele decir de otro modo: la vida natural debe subordinarse a la verdad, aunque la verdad acarree la muerte.

La virtud que inclina a la voluntad a manifestar y defender la verdad conocida se llama *veracidad*. La *virtud* es la clave de la *ética*, y ésta es el único eslabón suficiente de cohesión social. Por eso el enemigo mortal de la sociedad es el *relativismo ético*. En efecto, sólo éste es capaz de provocar la desintegración social. Esta carencia es más dolorosa que la falta de dinero, de bienestar o placer, de comunicaciones, de administración, de gobierno, de educación, de instituciones intermedias, etc., pues todas estas realidades pueden ser *buenas o malas*. Si son buenas la sociedad irá bien. Si son malas, lo contrario. Ahora bien, quien trata de modo *objetivo*, es decir, según la común *naturaleza* humana, acerca del *bien* y del *mal* es la *ética*. Consecuentemente, el mayor enemigo de una sociedad buena, integrada, es la falta de ética. Pero de todos es sabido que el relativismo ético es la negación de la auténtica índole de la ética. No obstante, esta enfermedad es engendrada por un mal todavía mayor: el *relativismo en torno a la verdad*<sup>109</sup>.

Aludíamos más arriba a esa propuesta clásica de *amar a otro como a uno mismo*. No obstante, sin descubrir la *persona* que cada uno es y la que es cada quién no se puede amar de modo personal. La *solidaridad* no equivale a la *amistad*, al *amor personal*. La solidaridad es propia de la *especie* humana, de considerar a los demás como *hombres*. En la solidaridad no hay aceptación *personal*, sino *natural*. Se quiere a los demás porque son *humanos*, no porque son tal o cual *persona*. Por eso es compatible una sociedad muy solidaria, como por ejemplo la europea, en la que se sabe poco de amor personal. Para amar se requiere descubrir la persona que se es y la que son los demás.

El descubrimiento de la persona es netamente *cristiano*. El *cristianismo* distingue claramente entre *naturaleza* y *persona*, entre lo que describe la palabra “hombre” y las expresiones “persona”, “corazón”, “cada quien”, “hijo”, etc. El cristianismo establece, además, esa distinción no sólo en el hombre (una *naturaleza* dual, varón–mujer, y distintas *personas*, así sean varones o mujeres), sino también en Dios (una *naturaleza* y tres *personas*) y en las demás personas (Jesucristo –una *persona* y dos *naturalezas*–, los ángeles –una *naturaleza* para cada *persona*–, etc.). Pues bien, sin conocer a cada persona, no lo *humano* de ella, sino el *quien* de cada quien, no cabe *amor personal*. Correlativo de ese conocimiento personal es *aceptar* a cada quien como quien es. Ese aceptar también es *personal*. Sólo si se acepta personalmente uno se da. Y al darse, uno se reconoce no sólo como aceptar sino también como *dar*.

Saber quién es uno como persona, o saber quién es una persona, es lo más difícil de conocer; es la *búsqueda* y la pretensión última. Pero

notarlo es caer en la cuenta de que por muchos males que cometa la persona humana, mientras vive, siempre es infinitamente superior a ellos (no se agota su dignidad). Además, mientras vive, siempre hay *esperanza* de que se dé cuenta de quién es y quién está *llamado a ser*. Todos somos personas pero pocos se dan cuenta de su *ser personal*. Otros, en cambio, reniegan de él. Sólo las personas pueden querer no ser quién son, e incluso, no ser personas, puesto que eso es *libre*, dado que ser persona es ser *libertad*. Éste es el papel que uno debe desempeñar en la vida: descubrir el sentido de su *ser*. En eso consiste el juego de la vida, en conquistar el esclarecimiento de su ser.

Es más *amar* que *querer*. Amar es *personal*. Querer, de la *voluntad*. Amar es más, porque puede perfeccionar el querer de la voluntad. Uno puede querer poco (voluntad), pero si ama querer, si quiere querer, como ordinariamente se dice, eleva su querer. Además, el querer tiende al *bien*, pero el amar ama el *amor*. Una persona es más que bien, es *amor*. Bien a nivel personal es amor. Consecuentemente, *sólo es buena una persona si ama*. No se trata sólo del clásico *hacer el bien* o de dar bienes a otro, ni tampoco de querer a otro como *bien*, sino de *amar* a otra persona como quien es, a saber, como un *amar* distinto a los demás. El bien puede no ser personal, pero el amor siempre es una *persona*.

Amar es la persona. La persona es amor. Sin embargo, la persona no es separada de su *naturaleza*, a la que está llamada a vivificar, actualizar, perfeccionar, *elegir*. Por eso es verdad lo de que "obras son amores y no buenas razones". Lo más alto de la naturaleza es la *inteligencia* y la *voluntad*, pero no sólo ellas constituyen la entera naturaleza. Si se ama con obras, las "obras" más altas quedarán en la inteligencia y en la voluntad (*hábitos* y *virtudes*), pero no serán las únicas. Las *externas*, serán, no obstante, *manifestación* de esas primeras y más altas "obras". Las externas son *obras* y *acciones*. Las internas son *actos* u *operaciones*. Y la persona es *acto de ser*. Amar es acto, pero no cualquier acto, sino un *acto de ser personal*. El *bien* es más estático, no es tan *acto*.

Viene a propósito aludir a la crítica por parte de la filosofía moderna a la tradicional. Recuérdese que suele decirse de la clásica que es una filosofía fijista, sustancialista, estática. A ello habría que responder que no lo es ni en la descripción de la realidad física, ni tampoco a nivel humano, y menos aun en lo referente a lo divino. En la naturaleza los pensadores griegos y medievales explican la *forma* como *acto* de la *materia*; al *ser* como *acto* de las *causas*. En lo humano, caracterizan las *operaciones* del conocimiento y las de la voluntad como *actos* de unas potencias. Al núcleo del conocer, al *intelecto agente* lo describen como *acto*. Por otra parte, aluden a Dios como *Acto Puro*, etc. También describen al *amor* como *acto*, al menos eso se lee en los textos cristianos. Entonces, ¿dónde está el estaticismo o la falta de "actividad" en la filosofía clásica?

Los pensadores de la Edad Antigua y Medieval son defensores del *acto*, pero no son *dinamicistas*, porque para serlo deberían admitir la prioridad de la *potencia* sobre el *acto*, tal como aparece formulado en los textos de algunos filósofos modernos y contemporáneos. Ser dinámico en orden a lo voluntario –que es de lo que estamos tratando aho-

ra- conlleva entender la voluntad como deseo insaciable, como incapacidad de *amor* pleno, de modo que uno puede querer muchas cosas y quedarse igual. Los filósofos griegos y medievales se mueven en un orden superior; son menos insaciables y más amantes. En cualquier caso, el querer de la voluntad debe estar respaldado por el *amor personal* y apunta a una *persona distinta entendida como amor*. En definitiva, al Dios personal. Cuanto más amor más *acto*. Amar no es cuestión de moverse alocadamente o de deseo inquieto. Y no por ser *acto* el amor es aburrido. Lo que aburre es cambiar constantemente sin mejorar (*acto*) por dentro.

Esa crítica moderna no da en el blanco. Pero para entender la voluntad como *acto* hay que volver sobre nuestros pasos y reiterar la pregunta: ¿no será que la felicidad, al final, no está fuera sino que hay que buscarla dentro, en el interior de la *persona*? Pero no puede estar dentro, siendo la voluntad *intención de otro*, a menos que la voluntad sea reforzada por la *persona*. La voluntad busca la felicidad como *intención de otro* externo mientras no la inunde el *gozo personal*. Pero si después se tiene la felicidad entera dentro, la voluntad será reflejo, pura *manifestación*, de esa felicidad, no tendencia, pues ya no tendrá que buscarla fuera. Será *donante*, no deseante.

[Volver al índice](#)

## 8. Las dimensiones de la virtud

Si existieran varios fines últimos a los que tendiese por naturaleza la voluntad, distintos e incluso contrapuestos, entonces no cabría hablar de virtud, sino de pluralidad de virtudes separadas, e incluso inaudables. Ahora bien, si el fin último al que tiende la voluntad no puede ser más que uno sólo, a saber, la *felicidad*, sólo cabe en rigor una virtud: el reforzamiento del querer en orden a tal fin.

Los medievales presentan un buen elenco de virtudes, que ellos estudian analítica y pormenorizadamente, pero establecen una tesis básica: todas las virtudes están relacionadas, unidas. Existe unidad en las virtudes, porque el fin de la voluntad no puede ser más que uno sólo: la *felicidad*<sup>10</sup>. Si la voluntad crece en orden a él, quiera lo que quiera, sean cualesquiera que sean los objetos y las circunstancias de sus queres: *más virtud*. Si se retrotrae de él: *vicio*. De modo que si se incrementa el querer de la voluntad en orden al fin último, respecto del cuál dicen relación aquellos medios a lo que se refiere en ese momento la voluntad, *virtud*.

Las virtudes de la voluntad, a distinción de los hábitos de la inteligencia (al menos los teóricos) son crecientes en la medida que refuerzan el querer en orden al fin último. Si esto es así, "cabe sostener la siguiente tesis: los actos voluntarios se distinguen estrictamente por la intensidad de la intención de otro. Pero, como dichos actos son constituidos por la *sindéresis*, la intención de otro es creciente. Teniendo en cuenta que las virtudes morales están estrechamente imbricadas con los

actos voluntarios, se ha de sostener que el crecimiento de las virtudes explica tanto su distinción como su carácter sistémico. Con otras palabras, una virtud se “convierte” en otra atendiendo a la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere”<sup>111</sup>.

El elenco abigarrado de virtudes y el análisis de cada una de ellas y de sus partes debe ser entendido en este contexto. Esta lista se vuelve a estudiar en nuestros días; se traduce y, para poder ser entendida, se ejemplifica abundantemente. Los medievales, se esforzaron en establecer clasificaciones, matices y pormenores en las virtudes. Con perspicacia, y también con sistematicidad, no olvidaron señalar, sin embargo, que todas las virtudes forman una red interconexa entre sí, proponiendo como tamiz del tejido que las aúna el *amor*.

Indudablemente se da tal *comunicación* o *interconexión* entre las virtudes, de modo que preguntar acerca de cuál es la virtud más importante es conceder demasiado al análisis<sup>112</sup>. Además, la *caridad*, insistían los medievales, es la *forma* de todas las virtudes. De entre ellas unas son consideradas como partes *integrales*, otras *potenciales* de las principales virtudes, y todas tienen que ver con todas. Conviene, no obstante, no perder de vista que no son pluralidad de realidades, sino diversas caras o dimensiones de una misma realidad: la perfección o actualización progresiva de la voluntad<sup>113</sup>. Aludamos sucintamente a alguna de estas actualizaciones del querer.

La *justicia* se describe como *dar a cada uno lo suyo*<sup>114</sup>. Es evidente –decíamos– que esa descripción indica una apertura al *otro*. La justicia es “siempre es hacia otro”<sup>115</sup>. Es, pues, manifiesto que la justicia es *manifestación* de la *persona que quiere*, porque la persona es *dar*. Sin ese ser *dar* cada uno, no habría posibilidad de justicia, porque la voluntad sin persona es apetecer, es recibir, no dar. Por eso, a fin de cuentas, *la virtud es la redundancia de la persona en la voluntad*. No es sólo el crecer la voluntad buscando más otro sin tener que ver con la persona que quiere, sino que la persona está involucrada en su voluntad, dando a cada persona lo suyo a través de esa facultad. Pero también es claro que la justicia dice *relación con la persona a quien se da*.

*Persona* que da, por un lado, y *persona* a quien se da, por otro. Dado que las personas son *fin* en sí, y no *medios*, es manifiesto que en la justicia hay más intención de otro que en la *templanza* y que en la *fortaleza*, que versan sobre medios, y también más que en la *prudencia*, que se dirige y ordena los medios<sup>116</sup>. Ello indica que la virtud humana cuando toma contacto con las personas no está iluminada sólo por la *razón práctica* (la *prudencia* y sus virtudes anejas), ni siquiera por la *sindéresis*, porque este hábito personal desconoce el ser de la persona humana, sino que entonces la virtud está asistida por la *persona*.

Tomás de Aquino escribió en la II-II de la *Suma Teológica* que “el fin no pertenece a las virtudes morales en tanto que éstas presuponen el fin, sino porque tienden al fin preestablecido por la razón natural. En lo cual son ayudadas por la prudencia, la cual prepara su camino, disponiendo esas cosas que miran al fin. De donde queda que la prudencia es más noble que las virtudes morales, y las mueve. Pero la *sindéresis* mueve a la prudencia”<sup>117</sup>. El mérito del texto radica en proponer a la

sindéresis como origen o fuente de la prudencia, y en notar que mientras que la prudencia versa sobre medios, la sindéresis es de fin. Por lo que a lo primero respecta, es claro que el autor admite que la razón práctica nace del hábito de los primeros principios prácticos y a él está subordinado. En cuanto a lo segundo, es claro que la razón es una facultad de medios mientras que los primeros principios prácticos marcan el fin para la razón práctica y para la voluntad. No obstante, el fin conocido por la sindéresis no es *personal*. Por eso, referir la *justicia* a *personas* es elevar la virtud de la voluntad no sólo por encima del poder de esta facultad, sino también por encima de la luz que sobre esta potencia arroja la sindéresis. Este hábito natural ilumina la verdad de la voluntad, y por eso puede constituir sus actos, pero *lo personal sólo se conoce personalmente*<sup>118</sup>, y la sindéresis no es persona alguna.

Los clásicos distinguen, además, diversos tipos de justicia: la *conmutativa*, la *legal*, la *distributiva*. La *conmutativa*, por ejemplo, sin considerar que cada persona es distinta es imposible. Tal justicia se puede formular así: hoy doy yo para ti, sabiendo cómo eres tú, y porque tú aceptas como don mío lo que te doy, puesto que sabes quién soy, para que mañana des tú y yo te lo acepte como don tuyo. *Dar* es correlativo de *aceptar*, y un don es don en la medida en que haya donación y aceptación personales. La justicia *distributiva* todavía implica más conocimiento, más aceptación y mayor donación, porque supone reconocer a los otros como superiores a uno mismo, ya que en este caso nada se recibe como sucede en la conmutativa. Por eso quien defiende el *subjetivismo* no puede vivir esta justicia. Un político o gobernante subjetivista es siempre garantía de injusticia social.

¿Cuáles son las mayores injusticias? Cualquier desprecio o ataque a las *personas*: el *asesinato*, el *aborto*, *fecundación in vitro*, etc. ¿Por qué? Porque la persona humana es el *don* más don que cabe, el mayor regalo novedoso, y, por tanto, inesperado. El hijo es un don que sobrepasa la acción biológica y el amor personal de los padres. Por ello, aunque con el aborto no se aniquila la *persona*, sino exclusivamente la parte corpórea de su *naturaleza*, tal acción implica un desprecio manifiesto a la persona. La consecuencia es grave, porque viene a suponer que antes de que la persona *manifieste* el don que se es, se impide la manifestación. ¿Por qué? En rigor, porque se rechaza el don. "¡No acepto a la persona como don!", podría ser la traducción del grito abortista. Pero gritar eso supone que uno no *acepta personalmente*, es decir, que tampoco se ve uno a sí mismo como *aceptar*, esto es, como *persona*. Evidentemente eso es una despersonalización. Despersonalizarse es más grave que matar al niño, porque éste no se autocastiga despersonalizándose. Por eso es siempre más grave cometer asesinatos, homicidios, abortos, eutanasias, etc., que padecerlos.

Además de la justicia, las otras virtudes llamadas *cardinales* que aparecen en los tratados clásicos son la *templanza* y la *fortaleza*. ¿Son virtudes de la voluntad o de los apetitos sensibles? Los medievales piensan que son virtudes de los *apetitos sensibles*, pero incluyendo el refuerzo de la voluntad que sobre ellos versa. La templanza lo sería del *concupiscible*, y la fortaleza del *irascible* (según su nomenclatura). Sin embargo, admitir virtudes en los apetitos tal vez sea conceder demasia-

do, porque las facultades o funciones con soporte orgánico no son susceptibles de mejora irrestricta. Si ello fuera así, la misma noción de *virtud* propuesta, como crecimiento perfectivo irrestricto, se derrumbaría.

Los apetitos mencionados tienen que ver con lo orgánico. Son inclinaciones relacionadas con el estado de ánimo, con los *sentimientos* o *pasiones*<sup>119</sup>. El componente somático de todo ello es notorio. El modo en que la corporeidad se encuentra tiene que ver con el cansancio físico o psíquico, la falta de sueño, el hambre, etc., o por el contrario, con la fortaleza y salud corporal. La tesis de poner hábitos o virtudes en la sensibilidad es en cierto modo rectificable. Con ello no se quiere negar que no se pueda educar esas tendencias. Están llamadas a ser ordenadas y a ser sometidas al orden de la *razón* y al querer de la *voluntad*, con imperio político, no despótico, como glosó Aristóteles, pero de ahí no se puede concluir que sean sujeto propio de virtudes.

En potencias con soporte orgánico, o por lo menos que tengan inexorablemente que ver con lo orgánico, no cabe perfección irrestricta, crecimiento sin límite. Se las puede afinar hasta cierto punto, como hacemos con la vista, con el oído, con la memoria sensible, con la imaginación, etc., pero no conviene sentar que en ellas se dé *virtud* como tal, siendo su sujeto y su sede ellas mismas, porque lo orgánico para ellas supone el límite para su crecimiento.

Por tanto, la sede de la *fortaleza* y de la *templanza* es la *voluntad*. Si no estuvieran ahí no las manifestaríamos en los apetitos sensibles que la voluntad tiene bajo su influjo. Es evidente que la voluntad impulsa esas tendencias. Todos los sentidos externos, todos los sentidos internos, todos los apetitos, y también la razón, están sometidos a la *persona*. Por eso podemos imaginar, recordar, pensar, etc., cuando queramos. El problema del error en estas potencias está aunado de alguna manera a la *persona* humana.

La persona puede impulsar a su imaginación, por ejemplo, a que no imagine más, o que imagine tal o cual cosa. Entonces, aunque la imaginación ejerza actos de imaginar referidos a asuntos inconvenientes, esta potencia no se equivoca. Quien se equivoca, en rigor, es la *persona*. El error, en sentido estricto, lo comete la persona humana a través de su voluntad, no directamente la imaginación o la razón, etc. Es la persona, por ejemplo, a través de su voluntad, la que zanja la deliberación de la razón para resolver precipitadamente un problema práctico. Al no pensar más y decidir abruptamente se cometen errores (el atolondramiento, las urgencias, las prisas en el trabajo actual dan fe de ello).

Pero no se trata de que la voluntad tenga por un lado *justicia*, por otro *fortaleza*, y por el de más allá *templanza*, sino que todas esas dimensiones tienen que ver con el querer, que todas esas facetas son querer más o menos intensos. Si son de la voluntad hay que mostrar que siendo la voluntad una *intencionalidad de otro*, y que *siendo el fin en el querer lo mismo que los primeros principios en el conocer*, no pueden darse multiplicidad de fines *últimos*. Por tanto, cualquiera de estos reforzamientos de la tendencia es manifestación de un *querer unitario*, aunque se manifieste en pluralidad de modos. Por eso son inaudables el querer en unas circunstancias algo bueno para la voluntad, y en otras

algo malo. Al final uno tiene que decidirse por llevar siempre un modo de vida u otro. Quien vive mal unos días, tiende a seguir viviendo así, pensando, deseando, y actuando mal, los demás días. El hombre es una *unidad*. Su virtud, *manifestación* de ella.

Si la voluntad es *intención de otro*, ¿hay muchos otros, o hay un único otro capaz de saturar a la voluntad? Si se defiende que hay muchos otros, hay que admitir multiplicidad de virtudes. Pero si se sostiene que solamente existe un único otro capaz de saturar de modo pleno todo el querer de la voluntad, entonces hay que admitir *un único fin último*, y consecuentemente, debe mantenerse que el crecimiento de la voluntad (*virtud*) tiene que ser sólo en orden a ese fin. Cabe sólo una única virtud, que recibe varios nombres dependiendo del *bien medial* con la que la voluntad juegue en ese momento en orden al *bien último* (aproximándose o alejándose de él)<sup>120</sup>.

Si se dice que hay muchos fines pero que están subordinados los unos a los otros, al final se cae en la cuenta de que todos son *medios* con respecto al *fin último*. Por eso se suele repetir que la voluntad naturalmente tiende a la *felicidad*, pero como no se conoce de entrada en qué consiste esa felicidad, cabe la posibilidad -como recuerda Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*- de que unos la pongan en el dinero, otros en los placeres, otros en los honores, o también -como añaden los cristianos- de que otros la pongan en Dios. Pero si se sopesan los *bienes mediales* correctamente, se acaba subordinando los inferiores a los superiores y estos al *bien sumo*. La voluntad de entrada no tiende explícitamente a Dios, aunque está llamada a quererlo. Pero inicialmente ni lo quiere, ni puede descubrir que él existe, porque ella no conoce nada.

La voluntad no descubre a Dios. Lo descubre la inteligencia. Por eso en sentido estricto no se puede demostrar la existencia de Dios por el deseo natural de felicidad. La voluntad está enteramente llamada a ser feliz, en el fondo a buscar a Dios, pero de entrada no lo puede querer de modo explícito, porque Dios ni siquiera se conoce como fin último. Pero la voluntad sí está llamada a la *completa felicidad*, cosa que no le sucede a la inteligencia, la cual está llamada a descubrir cada vez *más verdad*. Ello implica lo siguiente: que si no existiera ese fin último felicitario la voluntad sería absurda. Pero si no lo es, de esto se deduce que, aun sin dirigirse al fin ya concretado, la voluntad es la única realidad en este mundo de la que se puede decir que es una *relación trascendental atraída*. *Relación*, porque guarda naturalmente una relación *real* con un fin, con un bien, porque ella es real y su fin a la fuerza tiene que serlo. Es *trascendental*, porque el fin es *otro* que ella que la trasciende enteramente. Y es *atraída*, porque sin que ella se dé cuenta, la voluntad está imantada desde el inicio a la felicidad.

La inteligencia, argumentativamente, puede llegar a *demostrar* la existencia de Dios, pero no a verla directamente, porque ese conocimiento es propio de instancias cognoscitivas superiores (*hábito de los primeros principios, hábito de sabiduría, persona como acto de conocer*). En cambio, la voluntad de entrada está llamada a la felicidad pletórica que es Dios, aunque a él no lo tenga a la mano. Esto quiere decir que estamos ante una *relación real*, porque Dios es real y la voluntad también. De la inteligencia no se puede predicar que sea una relación real y

trascendental con lo conocido, porque lo conocido no es real sino *intencional* (aunque sea intencional respecto de lo real), y porque el objeto conocido no trasciende el acto de conocerlo sino que permanece en él. La idea de Dios, propia de la inteligencia, no es el Dios real, sino el Dios pensado. Por eso no es infrecuente que el *racionalismo* incurra en *agnosticismo*.

La *intencionalidad* de la inteligencia es de *semejanza*. Lo pensado es *intencional* respecto de lo real, pero no es real. En el *intelecto agente* las cosas cambian. Por eso, la inteligencia requiere la confortable compañía del intelecto agente, porque sin éste se podría quedar sin sentido. En efecto, ¿qué es más, la verdad o el conocer?, ¿acaso el conocer no es verdad?, ¿para qué tanto conocer racionalmente verdades si al final no descubro la verdad del conocer? Quien desvela la verdad de una *potencia* es un conocer en *acto*: *entendimiento agente*. ¿Y la verdad de ese conocer en acto, quien la dice? Si el conocer a nivel de *ser personal* humano no desvela su verdad última, ¿quién la desvelará? ¿Quien la desvele será sólo verdad o será también conocer? ¿Cómo conocer ese conocer tal cual es, tal como vive? Cuanto se capta por la razón, se capta según su modo de captar. Si la inteligencia *entendiendo forma y formando entiende*, cuando conoce a Dios lo conoce a través de una *forma*, pero no conoce al Dios *real*. Tiene una *idea* de Dios, pero no al Dios *vivo*.

En cambio, la intención de la voluntad es de *alteridad*. La voluntad, por ser de entrada anhelo de felicidad pletórica, por ser *intención de otro*, está llamada a alcanzar al Dios *real*. La razón necesita por naturaleza al *entendimiento agente*, mientras la voluntad no necesita algo similar a esto, porque ya de entrada está llamada por la *intencionalidad de otro* a la felicidad completa, y cuenta, además, con el respaldo de la *persona*.

El *intelecto agente* no es *relación trascendental* a Dios en esta vida, sino relación cognoscitiva a todo lo inferior, porque la *intencionalidad* siempre versa sobre lo inferior. Y también es relación cognoscitiva a Dios, aunque no abarcante sino precisamente lo contrario, señalando su inabarcabilidad. Sin embargo, en la otra vida las cosas cambian. Pues si al final no fuera el *intelecto agente* plenamente iluminado por Dios, plenamente *transparente* respecto de él, estaríamos ante el mismo absurdo que ante una voluntad vana, ya que el intelecto agente no se puede autoiluminar y, en definitiva, ¿para qué tanto iluminar lo inferior si él quedase oculto?, ¿para qué tanta luz volcada sobre lo menos si lo máximamente cognoscitivo se desconoce?

¿Se puede lograr que esa *transparencia* que es la *persona* humana sea iluminada en parte en esta vida? Por supuesto. Dios revela el hombre al propio hombre. Se trata de la *elevación*. ¿Se puede quedar la persona sin iluminar en esta vida y, consecuentemente, en la otra? También. Se trata del *castigo eterno*. Y cualquiera de esas posibilidades son aceptadas *libremente*. Sin embargo este campo es mejor estudiarlo dentro del marco de la *Teología de la fe*.

## 9. La apertura a Dios

La tesis a sostener en el fondo, en este último apartado, es ésta: *los hábitos y las virtudes son la mayor manifestación en la naturaleza humana de que la persona humana es apertura a Dios.*

Si la persona no fuera en su *núcleo coexistencia con Dios*, en sus manifestaciones *esenciales (hábitos y virtud)* no sería posible la progresiva apertura y acercamiento a Dios. Pero si el *núcleo personal humano* sólo se comprende como vinculado con Dios, ¿por qué no comprender así las *manifestaciones* más altas de la persona en la *naturaleza*? En efecto, la *inteligencia con hábitos* es el crecimiento en orden a descubrir cada vez *más verdad*, y la *voluntad con virtud* es el crecimiento de esta potencia en orden a adaptarse cada vez más al *bien*. Pero "cada vez más verdad y bien", o si se prefiere, Verdad y Bien, coinciden con Dios, norte para la inteligencia y para la voluntad. Sin embargo, que verdad y bien coinciden con el Dios personal no lo descubre en sentido estricto la inteligencia, y tampoco se adhiere suficientemente a él la voluntad, a menos que ambas potencias estén asistidas, cada una a su modo, por la persona humana.

Ese norte, lo es de modo diverso para ambas potencias. La inteligencia no está siendo imantada por naturaleza hacia Dios como la voluntad. La inteligencia no es el conocer que cada uno de nosotros de entrada somos. Este conocer es *personal*, no el propio de la *potencia*. El conocer a nivel de *ser*, el *personal*, sí apunta a Dios, porque está abierto a él. Sin embargo, aunque uno sepa naturalmente que su entendimiento agente, su libertad, su amor, clama por lo inabarcable, no conoce en su ser la inabarcabilidad divina. Tampoco acaba uno de conocerse enteramente a sí mismo, ya que en el plano del *entendimiento agente* no hay autorreferencia, no hay autointencionalidad. Somos *don* recibido y respectivo a Dios, pero esto no quiere decir que el conocer sea una relación *trascendental*, porque esto supone pasividad completa, por parte de quien es atraído.

Referencia a lo *otro* es la relación de la voluntad respecto de Dios, porque la voluntad de entrada es *potencia* llamada a ser atraída directamente por Dios, mientras que el *intelecto agente* o la *persona* que uno es de entrada es *acto*. Todo lo que la voluntad está llamada a ser depende de su *relación trascendental*, pues sólo el término de esta relación es capaz de despotencializarla. Pero una persona ya está en *acto* de entrada. No obstante es un acto peculiar que no es *acto puro* sino *co-acto*, y además, susceptible de crecimiento. El respecto de la persona es el *ser* de cada una de las *demás personas*, y también el *ser* del universo, pero en primer lugar lo es el *ser* de Dios. La explicación entera de una persona es Dios.

Una persona no se explica, sino que se *coexplica*. El intento de co-explicar una persona en nuestros días ha recibido un nombre: *intersubjetividad*. La tesis que defienden ciertos autores *personalistas* dice que sólo nos enteramos de quién somos si nos lo dicen desde fuera. Esta

tesis algo tiene de verdad. No obstante, lo que suelen desvelar tales autores no es el *ser* que uno es, sino las *manifestaciones* de la persona en su *naturaleza*. Atienden a lo que se ve desde fuera, si es que el que ve tiene una mirada suficientemente aguda. Pero tampoco lo más propio de la *naturaleza* se suele captar con nitidez, porque lo más noble de ella son los *hábitos* y las *virtudes*, y eso no se tiene suficientemente en cuenta.

Tampoco se tienen suficientemente en cuenta las *virtudes* al tratar del fundamento de lo social. La *intersubjetividad* en los sistemas sociales que abogan por una "sociedad libre de dominio", como Habermas, es insuficiente y quebradiza. En efecto, una sociedad libre de dominio sin *virtud* es absolutamente imposible. Sin virtud no se puede garantizar el buen desempeño de un gobernante, no cabe buena educación, buena información, buen uso del dinero, buenas instituciones intermedias, etc. Tampoco cabe discernimiento entre la verdad y la opinión, ni tampoco entre la mayor verosimilitud entre unas opiniones y otras. La carencia de virtud no es otra cosa que la debilidad en la voluntad, pero una voluntad débil sólo casa bien con la ignorancia. Le molestan las verdades hasta tal punto que si, por un casual las admitiera, acabaría sosteniendo que no se puede aceptar y declarar la verdad cuando ésta perjudica los propios intereses.

La sociedad moderna y contemporánea ha despreciado, y a veces ridiculizado, la *virtud*. No se cuenta con ella entre las bases de lo social; no se la tiene en cuenta tampoco para la formación de la sociedad. Todas las virtudes, en cambio, tienen una *dimensión social* para los filósofos de la época clásica. Para los griegos el *honor* era capital en la ciudad. Los literatos españoles del Siglo de Oro lo traducen como *honra*. Hoy en día no se puede traducir honor u honra por *prestigio*, porque se llega a prestigiar lo deshonroso. Sería mejor hablar de *honestidad*. El honor era una dimensión social de las virtudes; el reconocimiento de que uno había crecido por dentro, de que uno era virtuoso, ejerciendo empresas relevantes. Ese reconocimiento externo de una virtud ayuda a que la voluntad no pierda el rumbo en su crecimiento en orden al fin último, pues en el fondo significa que por mucho que a uno le reconozca la sociedad sus acciones buenas, no se las reconoce enteramente, sino que tiene que haber otro honorificante que sea capaz de honorificar enteramente la voluntad crecida con ocasión del ejercicio de multitud de obras. Ese honorificante no pueden ser ni las demás personas humanas ni siquiera uno mismo, puesto que no conocemos enteramente el sentido de nuestras acciones y sus implicaciones, y además, muchas de ellas han caído, tanto para los demás como nosotros, en el olvido. Sólo puede ser Dios quien las acepte y premie<sup>121</sup>.

Dios es el único "ordenador" que graba toda la información; cuya memoria no se le pierde un punto, y puede rendir honores hasta por las cosas más nimias. Por eso, pedirle a la voluntad que quiera bien el bien, "libre de dominio", en una sociedad en la que no se tiene en cuenta a Dios, se lo ha erradicado enteramente del ámbito de lo social, y se teme incluso aludir a "lo divino", es un cruel engaño. Es considerar a la voluntad sin virtud. Es concebirla como un bonsay, al que se exige de crecimiento, o se le recorta su desarrollo de modo tirano. Sin embargo, el

llevar a cabo esa actividad en un árbol tiene cierta justificación, tal vez estética para el hombre, porque el árbol –debido a su materialidad– sólo puede crecer hasta cierto límite, pero llevarlo a cabo en la voluntad, que está llamada al crecimiento irrestricto –debido a su inmaterialidad– es desconocer por completo su índole.

*Dios es más íntimo a uno que uno mismo*<sup>122</sup>, escribió San Agustín. Eso es así desde el punto de vista del *conocer* y del *amor*. Significa que uno todavía no ha descubierto todo el *otro* para querer que puede descubrir. Por mucho *otro* personal que uno descubra, se da cuenta de que uno siempre puede descubrir más, y consecuentemente, que siempre puede crecer amando; o también, que nunca quiere personalmente bastante. Por eso el *conocer* está llamado a crecer según *conocer*, y el *querer* está llamado a crecer según *querer*. Y ello no sólo a nivel de potencias (inteligencia y voluntad), sino principalmente a nivel *personal*. La inteligencia está llamada a crecer según *verdad*, y eso es una insinuación respecto de que es un medio para descubrir una verdad más grande; y la voluntad está llamada a querer cada vez más *bien*, y eso es un medio respecto de un bien más alto. Son caminos de acceso para vislumbrar que tanto la verdad como el bien, son *transcendentales*, y que si crecen estas potencias tiene que existir algo que llene enteramente de verdad y de bien. Sin embargo, como el *conocer* y el *amor* personales son *transcendentales* superiores a la verdad y al bien, y también están llamados a crecer, requieren para su crecimiento de un *conocer* y de un *amor* personales absolutos.

La *humildad*, otra de las virtudes centrales del rico elenco tradicional, suele decirse –mentando a Sta. Teresa– que es andar en la verdad. En rigor, es la *respuesta* al darse cuenta de quien es uno comparado con lo que puede crecer respecto de Dios. Se añade que la humildad es el fundamento de todas las virtudes. Pues bien, más que ser una virtud, conviene notar que está por encima de ellas, pues responde a un descubrimiento *personal*, no a un anhelo de la voluntad, porque es fruto de que la persona se haya notado como quien es. Esa virtud supone el conocimiento que proporciona el *hábito de los primeros principios*, pero por encima de él, y fundamentalmente, supone el *conocer* explícito del *hábito de sabiduría*, así como el notar nuestro *núcleo del saber*; o dicho más existencialmente, de notar nuestra *coexistencia con Dios*. Esa respuesta al descubrimiento personal es *personal*, no de la voluntad, aunque también en ella se manifieste.

Señalábamos más arriba que la voluntad es iluminada en parte, sus actos de querer, sus virtudes. Si los querereres de la voluntad tienen que ver con acciones u obras que uno hace, eso es iluminado por los *hábitos* de la *razón práctica*, en rigor por la *prudencia*. Sin embargo, a la voluntad como tal no la ilumina la prudencia, pues ésta versa sobre *medios*. Quien arroja luz sobre la voluntad y descubre su *verdad* sólo puede ser una instancia cognoscitiva superior. Ahora podemos percatarnos de que a la voluntad como potencia, entera, no la conoce la *razón*. Si se quiere hacer una teoría de la voluntad, eso la *prudencia* no lo puede dar; eso es cometido propio de un hábito natural superior. Es la *sindéresis*. Por encima de esta instancia también caben otros conocimientos ulteriores de la voluntad. El *hábito de sabiduría*, en el cual entra la totalidad de lo

real, también conoce la voluntad, porque ésta forma parte de esa totalidad, entra en juego como potencia. Es propio de ese hábito conocer la índole de lo voluntario, porque en eso la persona que quiere está implicada.

Conocer lo voluntario en el fondo es conocer su radicación con lo *personal*. Lo voluntario en su raíz es ver a la persona como *amante*, como *coexistencia amorosa*. Buber escribe que una persona es *relación* con Dios, con los demás, etc.<sup>123</sup> En cierto modo es una sugerencia valiosa, pero matizable, porque no se trata de que primero seamos algo o alguien (un polo de la relación) y que luego el que libremente quiera que se relacione con Dios, con los demás, etc., (el otro polo), con una serie de actos (oración, culto, etc.) que serían la misma relación. No, eso es poco. La persona no es al margen de su apertura a Dios y a los demás. La persona humana *coexiste con*. ¿Qué aporta el darse cuenta de que uno *es coexistencia con* Dios a nivel personal? Pues que si uno habla con Dios, trata personalmente con él, más aún, si se es persona con él, ello significa que se capta en él, y por ello, que descubre que Dios también es persona, porque de lo contrario no estaríamos personalmente abiertos a él.

Ahora bien, si se descubre que Dios es *persona*, a la fuerza se está deletreando no sólo que uno es persona coexistente con esa persona que es Dios, sino que también en Dios es absolutamente imposible que exista una sola persona, porque persona significa *coexistencia personal*. Una persona por definición es *apertura personal*, según su *ser*, esto es, como persona, y apertura a un respecto personal. Si no se abriera a otra persona sería absurda. Sería un Dios solipsista, triste, frustrado, porque nadie aceptaría enteramente su entera entrega, su entero *dar*, pero esto es la negación de Dios.

Evidentemente no se puede mantener, sin la ayuda de la *Revelación*, que en Dios se den *Tres Personas*, pero tampoco se puede sostener antropológicamente que en Dios exista una sola persona. Esto no es un descubrimiento del *personalismo*, cuyos autores tienen, sin duda alguna, grandes aciertos en lo referente a lo *natural* del hombre, pero no está claro que hayan vislumbrado lo *nuclear* humano: la *persona humana*. Esta doctrina, no obstante, clave en el *cristianismo*, ha sido resaltada en la actualidad por Leonardo Polo<sup>124</sup>.

Saber quién somos: esa es la gran búsqueda. "Conócete a ti mismo", recomendó el oráculo de Delfos y recordó Sócrates. Conócete como *persona*, podríamos añadir. El conocimiento de *quién* es uno está por encima del alcance de la *razón*. El mínimo conocimiento del nivel superior al racional es más conocimiento que el máximo conocimiento racional. Quién somos no se puede desvelar enteramente por una *potencia* racional, sensible, o por el cuerpo, porque una persona dispone de cuerpo, de sentidos, de razón, pero no se reduce a ellos. Nadie es su razón. Sin embargo, sí se puede *manifestar* a través de ellos. La mejor manifestación es el tema aquí tratado: los *hábitos* y las *virtudes*.

No se puede deletrear enteramente una persona desde fuera. Tampoco desde dentro con las propias fuerzas. Lo de la repetida "autorrealización" es, en el fondo, el intento de sacar uno todo el partido que pue-

da de su *naturaleza*, pero su *naturaleza* no es el *ser* que uno es. El *disponer* no es el *ser*; lo que la persona *tiene* no es la *persona*. Reflejar toda la *persona* que uno es en sus *manifestaciones*, en su *naturaleza*, es imposible. Y además, esas manifestaciones suelen presentarse sesgadas, polarizadas. Así, los *racionalistas* intentan la manifestación exclusivamente en la *razón*, los *voluntaristas*, en la *voluntad*, los *sentimentales*, en el sentimiento; etc.

Pues bien, no se puede lograr la "autorrealización", porque la *persona* es irreductible a plasmarse en el ámbito de su *naturaleza*, en el ámbito de sus *manifestaciones*. No se puede, y cuando se intenta, cuando uno pretende reencontrarse en lo que hace, no lo consigue. Como lo que uno hace en sí mismo, en la razón o en la voluntad, etc., no es uno, sino sus *manifestaciones*, si uno se queda mirando eso, no se encuentra a sí. Es más, si la persona pretende reencontrarse enteramente en lo que ella forma en su *naturaleza*, ese es el mejor impedimento para lograr conocerse. Si se dice que solamente se puede encontrar uno sacando de sí todo el partido posible y plasmándolo en su razón, en su voluntad, etc., autorrealizándose, esa es la mejor manera de que uno no se conozca a sí mismo, porque el *ser* de uno no puede plasmarse en las manifestaciones de uno. Uno es siempre irreductible a sus manifestaciones. Lo impide la *distinción real* entre *esencia* y *acto de ser*.

En el lenguaje de los clásicos se podría exponer de otra manera. El *entendimiento agente* es como la *persona* vista desde el conocer, porque es el que ilumina todo el actuar, el que pone en marcha la inteligencia, el que forma los hábitos intelectuales, etc., pero él permanece tácito; él es incapaz de presentarse a sí mismo enteramente a estudio. El *entendimiento agente* ilumina, pero no se autoilumina, no se espejea. Uno puede conocer quien es uno, pero no por ese camino.

La *acción* humana manifiesta lo que suele llamarse la *personalidad*, pero el quien, la *persona* que uno es, no comparece enteramente en las manifestaciones; no puede ser manifestado enteramente por las acciones. Tal o cual acción se sabe que es de un quién peculiar, y que no lo pudo hacer más que tal persona. En *ética* se estudia que aunque una acción sea virtuosa y tenga un mismo objeto y circunstancias que otra, si tal acción la realiza una persona no es la misma que si la realiza una persona distinta. Siempre hay matices, aportaciones especiales. Son los toques personales, el sello del artista, la firma, que aunque sean parecidas no hay dos iguales. La acción es manifestación *de* una persona determinada, pero no *el* quién.

La persona no comparece enteramente en las acciones. Defender lo contrario es caer en un equívoco como el del *sociologismo*, que sostiene que si tuviésemos suficientes datos obtenidos a través de la observación del comportamiento externo, se podría conocer quiénes somos. Desde Comte parecen decir algunos que si pudiéramos objetivar todas las acciones de un determinado hombre o grupo, de una comunidad social, y metiéramos todos los datos, por así decir, en un ordenador, sabríamos cómo iban a actuar siempre los hombres, porque habríamos conocido quiénes son. Ciertamente no es así; hemos conocido, y muy parcialmente, sus *manifestaciones*. Pero esto no es conocer *quién es cada quién*.

Otro problema similar, aunque con visión más reductiva, lo plantea hoy el *biologismo* con el estudio del código genético. Si logramos deletrear todo el contenido del código genético –argumentan– podremos predecir que tipo de persona será tal individuo. Respuesta: podremos saber el color de los ojos, pero no los hábitos y las virtudes, y mucho menos saber quién es la persona que tenemos delante, porque ninguna de estas realidades es física y heredable. Además, son éstas realidades superiores las que vivifican, ordenan y rigen la corporeidad, las inclinaciones, las acciones, etc., no al revés.

Con otros ejemplos: si estudiamos el universo físico, podemos conocer algo de Dios, que es creador, sabio, omnipotente, etc., pero no quien es él como *persona*. Conoceríamos de él una serie de rasgos, pero no su *intimidad*. Si conocemos todo lo que hacemos conscientemente, no por ello sabemos quién somos. Añádase a ello, que siempre queda la duda en cuanto a lo que uno debe hacer si se desconoce el *ser* que se es y se está llamado a ser. ¿Cuál es mi misión?, ¿quién soy?, ¿para qué estoy hecho? Es una duda que enteramente no se puede resolver mientras se vive. El sentido de la vida está al final de la vida, aunque en parte se vaya desvelando durante la vida. La teología de la fe cristiana llama a la resolución del problema *visión definitiva*. Sólo Dios revela al hombre al propio hombre, reitera Juan Pablo II.

Nosotros vamos desvelando quiénes somos si le vamos preguntando a Dios y sabemos escuchar su respuesta progresivamente. Para saber quién se es, o mejor, quién se será –porque más que ser, de momento estamos llamados a ser lo que Dios quiere que seamos– se requiere ser iluminado; constantemente iluminado por Dios. Sólo preguntándole a Dios nos damos cuenta de quién somos. En el plano natural eso es así. En el sobrenatural hay que tener en cuenta que la *fe* es un *nuevo modo de conocer*, un añadido de luz. Pero tal fe es esperanzada, y la esperanza es amorosa<sup>125</sup>.

La *razón* conoce cosas que son racionales o cosas inferiores a ellas, pero ignora la realidad auténtica de las superiores a éstas. Se puede demostrar racionalmente, por ejemplo, la existencia de Dios, pero es evidente que Dios es más que la razón. Con ella no se puede averiguar como es del *ser* de Dios, es decir, en qué consiste su vida íntima personal, porque la razón no es persona ni posee tal vida. Recuérdese a propósito las célebres cinco vías tomistas. Racionalmente se puede llegar a la conclusión de que hay un principio que es *acto*, que es *ordenador*, que es *incausado* en relación a todo lo demás, etc. Hay juicios verdaderos respecto de Dios que son racionales, pero en esos juicios no se conoce el *ser* de Dios, porque lo suponen. Suponen que Dios *existe* de una manera que no acaba de esclarecer la razón.

De lo precedente deriva la posibilidad de que después de demostrar la existencia de Dios, una persona se declare *agnóstica*, porque no lo ve como es. Ante ese Dios puede preguntar ¿y a mi qué? Es decir, no se ve uno implicado en ese Dios frío que descubre la razón. Por lo cual, como no ve en directo a Dios y sí ve otros atractivos mundanos por doquier a los que inclina su atención, porque quiere, se vuelve voluntariamente *agnóstico*. No obstante, el *agnosticismo* es injustificable, porque nuestro conocimiento más alto (de Dios y de otras realidades) no termina a

nivel *racional*, sino que por encima de él cabe conocimiento *personal*. El problema del *ateísmo* es distinto y más grave aún. Es un problema más de *voluntad* que de conocimiento. Por eso es todavía más injustificable, porque voluntariamente no da cabida al conocimiento, ni racional ni personal, de Dios. Se priva de luz teórica a sí mismo, y se vuelve *ateo práctico*, es decir, *indiferente*.

No es lo mismo hacer juicios racionales acerca de Dios que saber *quién* es Dios. Lo mismo pasa con las demás *personas*. Una persona es más que un juicio; no se puede conocer por tanto de modo judicativo-racional. Para la resolución de este problema es gran ventaja poner el *conocer* y el *amor* en el plano de la *persona*, no de sus potencias. La persona es *luz*. La luz personal es *transparente*. Tal transparencia no necesita iluminar. Si ilumina es porque *libremente* quiere. Por eso los *hábitos* son *libres*. Y también por eso, hay personas que se imposibilitan libremente a sí mismas a crecer habitualmente. Si la persona es libre para iluminar, para dar luz, también es libre para *aceptar ser iluminada*. Como la intencionalidad siempre versa sobre lo inferior, sólo Dios puede iluminar la *transparencia personal* humana. Del mismo modo que iluminar un acto de conocer de la inteligencia es mutarlo en hábito, iluminar una persona humana es *elevarla, divinizarla*<sup>126</sup>.

¿*Hábitos* para qué?, ¿*virtud* para qué? Tal vez éstas serían las últimas preguntas, que de seguro formularía la mayor parte de nuestra *sociedad pragmática*. Concluyamos con una sucinta respuesta: los hábitos y las virtudes son *para la persona*, no ésta para ellos. La persona es *apertura nativa*. Los hábitos y virtudes son la progresiva *apertura adquirida* por la persona en su *naturaleza*. Sin hábitos y virtudes la naturaleza no se abre. Pero una naturaleza cerrada es un inconveniente tremendo para la persona, pues ésta tiene que convivir con su naturaleza sin lograr elevarla y rendirla abierta, libre. Sin hábitos y virtudes la persona no se manifiesta en su naturaleza. ¿*Hábitos* y *virtud* para qué? Son para *manifestar* la persona. Pero como la persona coexiste con Dios, los hábitos y las virtudes son *para manifestar que la persona humana coexiste con Dios*.

[Volver al índice](#)

## BIBLIOGRAFÍA<sup>127</sup>

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

ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1988.

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985.

- ARNOU, R., *L'home a-t-il le pouvoir de connaître le vérité?: Reponse de Saint Thomas: La connaissance par habitus*, Roma, Presses de l'Université Gregorienne, 1970.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1981.
- Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1983.
- ARRIGNINI, A., *L'abitudine*, Turin, 1937.
- BERNARD, R., *La vertu. Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin I-II*, qq. 49-60, 1933.
- BINYON, M.P., *The virtues. A methodological study in Thomistic Ethics*, Chicago, University of Chicago Dissertation, 1947.
- BOLLNOW, O.F., *Esencia y cambios de las virtudes*, Madrid, 1960.
- BULLETT, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, G. B., Editions Universitaires, 1958.
- CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU., 1978.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987.
- CARL, M. Th., *The First Principles of Natural Law: A Study of the Moral Theories of Aristotle and Saint Thomas Aquinas*, Marquette University, 1989.
- CHEVALIER, J., *Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, París, Tournai, 1929.
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche y Freud*, Pamplona Eunsa, 1978.
- CRUZ, J., *Intelecto y razón*, Pamplona, Eunsa, 1982.
- DE LA NOI, P., *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Santiago de Chile, 1963.
- DERISI, O.N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, CSIC., 1951.
- DE ROTON, P., *Les habitus, leur caractère spirituel*, París, Labergerie, 1934.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1997.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *El sistema de las virtudes humanas*, México, Editora de Revistas, 1986.
- La verdad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- El bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- GEACH, P., *La virtudes*, Pamplona, Eunsa, 1993.
- GILSON, E., *El amor a la sabiduría*, Caracas, Ayse, 1974.
- GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, FCE., 1957, reimpresión 1986.

- GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- GOUPIL, A., *Les vertus*, vols. I y II, París, 1935-1938.
- GRAF, Th., *De subiecto virtutum cardinalium*, Roma, 1934.
- HAYDEN, R.M., *Love and the First Principles of Saint Thomas Natural Law*, Tesis Doctoral, University of Saint Thomas, 1988.
- HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona, Eunsa, 1997.
- HERNÁNDEZ URIGÜREN, R., *El intellectus agens en Sto. Tomás*, Tesis Doctoral, Pamplona, Universidad de Navarra, 1974.
- INAGAKI, B.R., *Habitus und natura in Aquinas, Studios in medieval philosophy*, The Catholic University of America Press, 1987.
- ISAACS, D., *La educación de las virtudes humanas*, Pamplona, Eunsa, 11ª ed., 1994.
- KLUBERTANZ, G.P., *Habits and virtues: A Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965.
- LANZA-PALAZZINI, *Le vertu*, Roma, 1954.
- LECLERC, J., *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, París, Vrim, 1955.
- LEHU, L.R.H., *La raison, règle de moralité*, París, 1930.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vols. I-IV, Louvain, 1942.
- Morale fondamentale*, Tournai, 1954.
- LUMBRERAS, P., *De habitibus et virtutibus in communi*, Roma, 1950.
- LLANO, A., *Gnoseología*, Pamplona, Eunsa, 1983.
- MacYNTIRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- MAURI, M., *Las virtudes en el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Ed. del Drac, 1992.
- MILLÁN PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, 1997.
- MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- OTADUY, J., *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, Tesis Doctoral, Roma, 1973.
- PERO SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona, Eunsa, 1964.
- PEGUÉS, Th., *Commentaire Français littéral de la Somme Théologique*, vol. VII, *Les passions et les habitus*, Toulouse, Téqui, París, 1926.

- PIÁ, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Filosofía Española, Nº 2, 1997.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 1988.
- POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-96.
- Quien es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991, 2ª 1993.
- Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993,
- El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, México, Universidad Panamericana, 1993. 2ª Madrid, Aedos, 1995.
- Claves del nominalismo y de idealismo*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.
- Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997.
- Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- La voluntad y sus actos*, Pamplona, 1993-4 y México 1994, *pro manuscrito*.
- Antropología de la acción directiva* Madrid, Aedos, 1997.
- Antropología Trascendental, pro manuscrito*.
- POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- RÁBADE, S., *Verdad, conocimiento y ser*, Madrid, Gredos, 1965.
- RAIMBAUT, C., *Introduction a l'étude des vertus intellectuelles*, Contames, 1942.
- RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Madrid, Palabra, 1978.
- RODRIGUEZ LUÑO, A., *Ética*, Pamplona, Eunsa, 1982.
- ROLAND GOSSELIN, *L' Habitude*, París, Beauchesme, 1920.
- SELLÉS, J.F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997.
- La persona humana*, vols. I y II, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.
- SISON, A., *La virtud, síntesis de tiempo y eternidad*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, qq. 6-71, Madrid, B.A.C., 1994.

--*Sententia Libri Ethicorum*, traducción castellana *Comentario a la Ética a Nicómaco* y nota preliminar de Mallea, A.M., Buenos Aires, Centro de Antropología Filosófica y Cultural, 1983.

--*Quaestiones Disputatae de Veritate*, traducción castellana parcial *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* de García López, J., *Doctrina de Sto. Tomás sobre la verdad. Comentarios a la cuestión I "De Veritate"*, Pamplona, Eunsa, 1967.

--*Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, traducción castellana *Cuestiones Disputadas sobre las Virtudes Cardinales* de Velázquez, H., e introducción de Beuchot, M., México, Tradición, 1993.

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

UTZ, F.M., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae*, Oldemburgo, 1937.

VARIOS, *Dimensiones de la voluntad*, Madrid, Dossat, 1988.



## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. mi libro ya aludido *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá Universidad de La Sabana, 1997.

<sup>2</sup> La repercusión negativa en *ética* de esta posición es evidente, pues inhibe las virtudes clave que refuerzan la tendencia humana respecto al pasado, al origen, a saber, la *piEDAD*, y también respecto del futuro, del destino, a saber, el *honor*.

<sup>3</sup> "El hábito abstractivo manifiesta la operación y la conmensuración, y al manifestar la operación como verbo y el objeto como nombre establece la conmensuración... Decir que el baile está en el bailar es lo mismo que decir que lo visto está en el ver, y que el ente es, y que lo mismo es pensar-pensado", POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad, pro manuscrito*, p. 111.

<sup>4</sup> Cfr. POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, pp. 21-46.

<sup>5</sup> "El hábito que corresponde a la operación de abstraer es el hábito lingüístico, en que se manifiesta la verbalidad y la nominalidad, el verbo y el nombre. El verbo es lo que corresponde a la operación, lo que se manifiesta, la manifestación habitual de la operación, o la iluminación de la operación de abstraer. La operación es manifestada, iluminada por el hábito como verbo y el abstracto se manifiesta como nombre", *Ibidem*, p. 110. Otras indicaciones de POLO respecto del hábito abstractivo se encuentran a lo largo de los vols. II, III, IV y V de su *Curso de Teoría del Conocimiento*, en *El Logos predicamental, pro manuscrito*, etc.

<sup>6</sup> "Es posible un hábito mudo que no tenga nada que ver con el lenguaje (el hábito de conciencia)", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, p. 27. Otras indicaciones de este autor respecto de este hábito se encuentran en la p. 7 de ese mismo vol.; en diversos lugares del vol. V; en su artículo "La coexistencia del hombre", en *Actas de las XXV Jornadas Filosóficas de la Universidad de Navarra*, vol. I; en *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., nota 30, p. 238; etc.

<sup>7</sup> Algunos autores señalan que el conocer de la inteligencia también es cierto lenguaje. Sin dejar de ser esto una curiosa fusión entre lenguaje y pensamiento, si seguimos su modo de hablar, convendría decir que si al *conocer de la inteligencia* se le llama análogamente "lenguaje", el *conocer personal* al que ahora aludimos sería un "lenguaje" superior al de la inteligencia. Se trata de ese que se usa, por ejemplo, para hablar con Dios en la oración mental de carácter personal. Ese lenguaje no usa de palabras, conceptos o razonamientos, ni siquiera ilumina actos cognoscitivos, sino que intuye realidades personales, como intuye una madre qué le pasa a su hija cuando la mira con amor, sin necesidad de que ésta le diga verbalmente nada.

<sup>8</sup> "Admirarse es dejar en suspenso el transcurso de la vida ordinaria", POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, p.26.

<sup>9</sup> El inconveniente ético de tal actitud es notorio, pues la vida humana no es una carrera de velocidad sino de fondo. Por eso, la juventud no es fin en sí, sino que es para la madurez. Quemar la vida demasiado pronto conlleva soportar el lastre de las quemaduras durante el resto de la vida.

<sup>10</sup> Cfr. POLO, L., "Modalidades del tiempo humano", en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996.

<sup>11</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 64a-65a; 81a; 82c-84b; etc.

<sup>12</sup> Cfr. POLO, L., "La verdad como inspiración", en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 197-206.

<sup>13</sup> Cfr. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 56 ss.

<sup>14</sup> Como es sabido, el descubrimiento del *hábito de arte* deriva de ARISTÓTELES, y fue bien comentado por los medievales, en especial, por TOMÁS DE AQUINO. Respecto de este hábito en este autor, cfr.: DURBIN, P.T., "Aquinas, art as an intellectual virtue and technology", en *The New Scholasticism*, 3 (1981), pp. 265-280.

<sup>15</sup> "Desde el hábito correspondiente a la abstracción se puede proseguir de dos maneras, o siguiendo dos líneas divergentes. La primera es la operación de negar. Al ascender por esa línea se ejerce una pluralidad de operaciones. Llamo a la otra línea operativa operatividad racional", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, p. 32. Otras indicaciones de este autor sobre esa doble modalidad operativa se encuentran en su *Psicología General, pro manuscripto*; en su artículo "Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón" en *Razón y libertad*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 89 ss, etc.

<sup>16</sup> El tratamiento de ambas líneas por parte de TOMÁS de AQUINO y sus comentaristas está recogido en el apartado "Abstracción formal y total" de mi libro *Conocer y amar*, ed. cit., pp. 288-322.

<sup>17</sup> "Existen operaciones ulteriores a la abstracción, a las que llamo generalización negativa y razón... A estas dos operaciones les corresponden hábitos. El hábito que corresponde a la generalización negativa es el hábito de ciencia positivista; un hábito plural que suelo llamar ciencia imperfecta", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, p. 273. El hábito generalizante se "distingue de los hábitos racionales, porque ilumina exclusivamente un acto de pensar, sin aludir a su abandono... En la prosecución generalizante el único acto real es mental, es decir, esta prosecución no es explicitante (de la realidad física)", *Ibidem*, vol. IV, p. 87.

<sup>18</sup> Respecto del conocimiento de la realidad física cfr.: POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996.

<sup>19</sup> "La pregunta es eso: el intento inseguro, un poco a tientas de usar la negación a partir de lo abstracto", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, p. 353.

<sup>20</sup> "El concepto no es cuestión de articulación ni de generalidad, sino de universalidad: no es lo mismo la idea general que el concepto universal... La palabra idea se vincula a la generalidad y el concepto a la universalidad. No hay ideas universales sino generales", POLO, L., *Ibidem*, vol. III, p. 56. Y en otro lugar: "El concepto no es una idea general con determinaciones particulares, sino la confrontación de la unidad verbal que es el concebir, la operación, que se sabe con el hábito, como *unum in multis*, que es la solución física de la cuestión", *El conocimiento racional de la realidad, pro manuscripto*, p. 118.

<sup>21</sup> "El hábito conceptual puede llamarse, simplemente, el primer hábito racional, o el concepto en tanto que trascendental", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, p. 72. Otras indicaciones del autor respecto de este hábito se encuentran en los vols. III y IV de ese Curso; en *El logos predicamental, pro manuscripto*; en *El conocimiento racional de la realidad, pro manuscripto*, etc.

<sup>22</sup> Las *proposiciones*, expresión de los *juicios*, son para hablar de lo inferior a la razón, para hablar del mundo físico. Para WITTGENSTEIN, por ejemplo, la proposición es lo que habla del mundo, de los hechos. Eso es así, porque el lenguaje es lo menos físico dentro de lo físico, y es lo más remitente. Con el lenguaje se puede hablar de todo lo físico, mientras que todo lo físico no puede hablar del lenguaje. Pero el lenguaje no es apto para hablar del *conocer*, porque el conocer es más que el lenguaje, ya que no es físico. Tampoco es apto para hablar de la *persona* humana, y menos aun de *Dios*.

<sup>23</sup> "El hábito de ciencia es el conocimiento habitual que sigue al juicio, o que se adquiere en tanto que se juzga", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, p. 71. Otras indicaciones respecto de este hábito en dicho autor se encuentran en sus vols. III, IV y V de ese Curso; cfr. asimismo *El logos predicamental, pro manuscripto*, etc.

<sup>24</sup> "Afirmar en falso es una precipitación: un dejar en suspenso el hábito judicativo y la tercera operación racional", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, p. 101, nota 56.

<sup>25</sup> Cfr. respecto del *hábito de ciencia*: SANGUINETTI, J.J., *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Buenos Aires, Educa, 1991; *La filosofía de la ciencia según Sto. Tomás*, Pamplona, Eunsa, 1977. HOENEN, O., "De origine principiorum scientiae", en *Gregorianum*, XIV (1933), pp. 153-184.

<sup>26</sup> RAMIREZ piensa que el hábito de ciencia "no es otra cosa que las especies inteligibles, habitualmente conservadas en el intelecto posible", op. cit., p. 249. URDANOZ es de parecer diverso, pues considera que "el hábito no se identifica con las especies, sino que es una perfección de la potencia distinta de ellas", op. cit., vol. 5, pp. 46. Y más adelante: "Los hábitos intelectuales no se han de identificar con las especies o noticias adquiridas, conservadas habitualmente en el intelecto", *Ibidem*, p. 50.

<sup>27</sup> El hábito de ciencia, según TOMÁS de AQUINO, es plural dada la diversidad de sus objetos, cfr. ST2. 57. 2 co. Por el contrario, admite que el hábito de sabiduría es único porque tiene como objeto la causa suprema, que es Dios, cfr. ST2. 66. 5 co.

<sup>28</sup> "Si afirmo que 'A es' todavía no sé *por qué* es: eso queda implícito. La operación que hace explícito el implícito de la afirmación es el fundar (la llamo operación de fundar porque es la operación por la que se conoce el fundamento)", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, p. 71.

<sup>29</sup> A ese salto TOMÁS de AQUINO lo denomina *separatio*. Cfr. CBT. 3. 5. 3 co 5.

<sup>30</sup> PEGHAIRE, J., "Un sens oublié, la cogitative", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 13 (1943), pp. 65-91 y 147-174; RODRIGUEZ, V., "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afectión", en *Estudios Filosóficos*, VI (1957), pp. 245-274; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, J.J., "La inteligencia sentiente y la cogitativa. Zubiri y Santo Tomás", en *Anuario Filosófico*, 3 (1985), pp. 159-169; GARCÍA JARAMILLO, M. A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 1997.

<sup>31</sup> "Cualquier deliberación implica al sujeto. No podemos decidir acerca de lo que conviene o no hacer si no nos conocemos a nosotros mismos. Todo acto moral incluye esta referencia al sujeto, puesto que no es posible querer voluntariamente algo si no nos queremos al tiempo a nosotros mismos como sujetos de ese acto", MURILLO, J.I., *Operación hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 202.

<sup>32</sup> Cfr. en TOMÁS DE AQUINO: 4SN. 8. 2d. ra 1; ST2. 68. 4 co; ST4. 78. 5 co.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, ST1. 107. 1. ra 1.

<sup>34</sup> *Ibidem*, QDV. 24. 12 co; QDM. 16. 4 co; ST2. 14. 3 co; ST4. 34. 2. ra 2; OCR. 10/ 16.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, 3SN. 35. 2. 4a. sc 2; CTC. 6. 8. Este hábito evita la proliferación de consejos infundados, pues discierne los actos de aconsejar apropiados de los que no lo son para un asunto práctico determinado. Es la rectitud del consejo en orden al fin bueno por vías adecuadas y en el tiempo conveniente.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibidem*, 3SN. 35. 2. 4b. sc2; QDV. 8. 1. ra 13; ST2. 68. 4 co.

<sup>37</sup> Para TOMÁS DE AQUINO la *synesis* no es ciencia, sino una luz práctica que trata acerca de lo aconsejable. Se distingue de la *prudencia* en que ésta es preceptiva mientras que la *synesis* es judicativa. Cfr. CTC. 6., 9.

<sup>38</sup> La *gnome* comporta un juicio recto acerca de lo justo, legal en un momento determinado, es decir, el objeto propio de lo que ARISTÓTELES llamó *epikeia*. Cfr. *Ibidem*, CTC. 6. 9.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*, 4SN. 15. 4. 1a co; ST2. 61. 3 co; ST2. 90. 1 sc; RPS. 18. 5.

<sup>40</sup> "La prudencia es preceptiva de la obra y no solo consejera o judicativa", *Comentarios a la Ética a Nicómaco*, l. 7, cap. 10, n. 3. La definición tradicional de *prudencia*, como es sabido, dice así: "recta ratio agibilium", es decir, razón recta, corregida por tanto, acerca de esas acciones humanas a realizar que redundan en un beneficio o perjuicio intrínseco. Cfr. *Ibidem*, 3SN. 23. 1. 4 a ra 4; 3SN 23. 1. 4 b ra 3; QDW. 1. 6. ra 2; QDW. 5. 1. ra.3; CTC. 6. 1. n 2 y 3; CTC. 6. 3. n 9; CTC. 6. 11. n 9 y 10; CTC. 7. 10. n 1; CMP. 1. 1. n 11; CMR. 1. n 1; ST2. 3. 6 co; ST2. 56. 3 co; ST2. 57. 4 co; ST2. 57. 5. ra 1; ST2. 58. 2. ra1; ST2. 58. 3. ra1; ST2. 65. 1 co; ST3. 47. 11. ra 1; ST3. 49. 2 co; ST3. 55. 3 co; ST3. 181. 2 co; RQD. 12. 15 co.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, 3SN. 17. 1. 3 d co; 4SN. 30. 1. 1 sc 2 y co; 4SN. 32. 1. 2 c ra 2; QDM. 3. 9. ra 12; ST2. 15. 1 sc y co; ST2. 15. 2 ra1; ST2. 15. 4. ra 2; ST2. 16. 4. ra3.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*, ST2. 13. 1 co; ST4. 18. 4 ra 2.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*, 1SN. 1. 1. 2 co; ST2. 16. 1 co; QDM. 16. 8. ra 1.

<sup>44</sup> Cfr. mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995. Otros artículos que pueden tenerse en cuenta son: BROWNE, M., "De intellectu et voluntate in electione", en *Acta Pontificia Academia Romana de Sto. Tomás de Aquino*, 1935, pp. 32-45; FABRO, C., "La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero", en *Doctor Communis*, 10 (1977), pp. 163-191; GARCÍA LÓPEZ, J., "Entendimiento y voluntad en el acto de la elección", en *Anuario Filosófico*, 10 (1977), 2, pp. 93-114; GARDEIL, A., "Acte humain", en *Dictionary de Théologie Chatolique*, 1 (1909) col. 343-345; LEE, P., "The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus", en *Thomist*, 49 (1985), pp. 321-342; PÉREZ ALCOCER, A., "El acto moral según Santo Tomás y las distintas corrientes en ética", en *Revista de Filosofía*, México, 10 (1977), pp. 223-232; RIERA MATUTE, A., Coordinación del conocer con el querer", en *Anuario Filosófico*, II (1969), pp. 285-302; SACHERI, C.A., "Interacción de la inteligencia y de la voluntad en el orden prudencial", en *Philosophica*, 1 (1978), pp. 129-144; SIMON, L.M., "Substance et circonstances de l'acte moral", en *Angelicum*, 33 (1956), pp. 67-79.

<sup>45</sup> Esta tesis, presente en el libro IV de la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES, la repite frecuentemente TOMÁS DE AQUINO. Cfr. 2SN. 39. 2. 2 ra 4; ST2. 91. 2. ra 2; ST2. 17. 9. ra 2.

<sup>46</sup> Cfr. INCIARTE, F., "Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad", en *Razón y libertad*, Madrid, Rialp, 1990.

<sup>47</sup> Este hábito se describe como la "recta ratio factibilium", es decir, de la razón recta, corregida por tanto, acerca de esas acciones que redundan en beneficio o perjuicio de la obra realizada. Cfr. *Ibidem*, CTC. 1. 1. n 8; CTC. 2. 5. n 3; CTC. 7. 12. n 14; CMP. 1. 1. n 34; CPA. 1. 44. n. 11; CPA. 2. 20. n 11; SCG. 2. 24. n. 5; OS2. 9. ra/8; ST2. 57. 3 co; ST2. 57. 4 co; ST2. 57. 5. ra 1; ST2. 68. 4. ra 1.

<sup>48</sup> TOMÁS de AQUINO es de esa opinión: "El bien del arte se considera no en el mismo artífice, sino más bien en lo constituido... pues el hacer no es perfección del que hace, sino de lo hecho", ST2. 57. 5. ra 1. "El bien de lo artificial no es el bien del apetito humano, sino el bien de las mismas obras artificiales, y por esto, el arte no presupone el apetito recto", ST2. 57. 4 co. "De ahí que el

Filósofo (Aristóteles) diga, en el libro VI de la *Ética*, que en el arte el que peca queriendo es preferible; en cambio, lo es menos acerca de la prudencia, como en las virtudes morales de las que la prudencia es directiva”, ST2. 21. 2. ra 2.

<sup>49</sup> Cfr. *La persona humana III. Núcleo personal y manifestaciones*, tema 25, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

<sup>50</sup> Para ciertos autores de la tradición, San ALBERTO MAGNO por ejemplo, la *prudencia* y el *arte* son *virtudes medias* entre las intelectuales y las morales. Cfr. *Super Etica*, op. cit., 394, 36. La prudencia, añade, es una virtud esencialmente intelectual, pero en cuanto a la materia se dice moral (438, 61). Del mismo modo que la sabiduría se refiere a realidades intelectuales, la prudencia se refiere a realidades morales (457, 37), entre las cuales es la más digna (507, 32) y la que las ordena (762, 12) refiriéndolas a la sabiduría (513, 45).

<sup>51</sup> Puede consultarse la siguiente bibliografía sobre el *hábito de prudencia*: CABRAL, R., “Reflexoes sobre a prudencia. Aristóteles, S. Tomas”, en *Actualidade Theologica*, 9 (1974), pp. 483-490; De La NOI, R., *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Pontificia Universidad Gregoriana, 1964; DEMAN, T., “Le precepte de la prudence chez S. Thomas d’ Aquin”, en *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 20 (1953), pp. 40-59; “Renseignements techniques au traité de la prudence”, en *Somme Theologique*, París, Revue des Jeunes, 1949, pp. 459-478; McINERNEY, R., “Prudence and Conscience”, en *The Thomist*, 38 (1974), pp. 291-305; MORISSET, B., “Prudence et fin selon S. Thomas”, en *Sciences Ecclesiastiques*, 15 (1963), pp.73-98; O’ NEIL, Ch. J., “Is Prudence Love?”, en *The Thomist*, 58 (1974), pp. 119-139; *Imprudence in St. Thomas Aquinas*, Milwaukee, Marquette University Press, 1955; “Prudence, the Incommunicable Wisdom”, en *Essays in Thomism*, New York, R. E., Brennan, Ed. Sheed and Work, 1942, pp. 187-204, “La prudencia, sabiduría incommunicable”, en *Ensayos sobre el Tomismo*, Madrid, Morata, 1920; PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales. La prudencia*, Madrid, Rialp, 3ªed., 1988; REDRINE, J.F., *The Virtue of Prudence in the Writings of St. Thomas Aquinas*, New York, Fordham University Dissertation, 1950; SMYTH, M.M., *The nature and Role of Prudence According to the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Toronto, University of Toronto, Dissertation, 1944.

<sup>52</sup> Cfr. *Cursus Theologicus*, In I-II, q. 62, dist. 16, ar. V, III, ed. cit., vol. 6, pp. 480-1. Del mismo parecer es CHOZA, J.: “La prudencia dispone de todos los demás hábitos en orden a la sabiduría”, “Hábito y virtud”, en *Anuario Filosófico*, IX (1976), p. 36.

<sup>53</sup> “La conformidad al apetito recto en la prudencia no se entiende por el orden al apetito recto que sigue a la prudencia, y que es efecto de él, sino por orden al apetito recto que antecede a la prudencia, y que es principio de él. Pues la prudencia supone la recta intención del fin”, JUAN De Sto. TOMAS, op, cit., vol. 6, p. 468.

<sup>54</sup> Cfr. CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa, 1982; PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio in S. Thomas*, París, Institut de E. Med. de Ottawa, 1936; SELLES, J.F., “En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino”, en *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá 4-9 julio 1994, pp. 355-360.

<sup>55</sup> La *sindéresis* es una realidad muy poco tratada en la tradición. Si se desea rastrearlo en los textos de TOMÁS DE AQUINO, se anotan a continuación algunas citas relevantes según la nomenclatura abreviada del *Index Thomisticus*: 2SN.7.1.2.ra3; 2SN.24.2.3; 2SN.24.3.3.ra5; 2SN.24.2.4; 2SN.39.3.1; 3SN.33.2.4d.co. QDV.16.1; QDV. 16.2; QDV.16.3; QDV.17.1; QDV.17.2; QDV.18.6.sc: QDV. 24.5.sc; QDM.3.12.ra 13; QDM.16.6.sc5 y rc6; ST1.79. 12; ST1.79.13; ST2.94.1.ra2; ST3.47.6.ra1; REP.4.6/74-78.

En cuanto a los comentadores tomistas, cfr.: CAPREOLO, In I. III *Sententiarum*, d. XXXVI, q. I, ed. cit., vol. V, p. 431 b; CAYETANO, In *Summa Theologiae* I-II q. 51, a 1, n 2; SILVESTRE DE FERRARA, In *Summa Contra Gentes*, c. 78, n I, 3; JUAN De Sto. TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In 1-2, q. 62, d. 16, a. 2; *Cursus Philosophicus*, Logica II, q. 26, a. 1; RAMÍREZ, S., "De habitibus in commune, In I-II *Summae Theologiae Divi Thomae Expositio*", qq. XIIX-LIV, en *Opera Omnia*, ed. cit., Madrid, CSIC, vol VI.

<sup>56</sup> Cfr. BLIC, J, de, "Syndérèse ou conscience?", en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25 (1949), pp. 146-157; YEDLICKA, J., "Synderesis as Remorse of Conscience", en *The New Scholasticism*, 37 (1963), pp. 204-212; LOTTIN, O., "Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles", en *Psychologie et Morale*, Gembloux, Duculot, 1949, vol. II, pp. 103- 350;

<sup>57</sup> En cuanto a artículos publicados sobre el tema, cfr.: BOURQUE, V., "El principio de la sindéresis: Fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino", en *Sapientia*, XXXV (1980), pp. 616-626; CROWE, F., "The term synderesis and the Scholastics", en *Irish Theological Quarterly*, 23 (1956), pp. 151-164, y 228-245; PETRIN, J., "L'habitus des principes speculatifs et la synderese", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948), pp. 208-216; PETZALL, A., "La synderese", en *Theoria*, 20 (1954), pp. 64-77; ROHNER, J., "Syndérèse", en *D.T.C.*, XIV, 2 (194), col. 2992-2996; MAUSBACH-ERMECKE, *Teología Moral Católica*, Pamplona, Eunsa, 1971; GRABMANN, M., "Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik und Predigerorden", en *Jahrbuch. Für Philosophie und Spekulative Theologie*, 1990, pp. 413-427; RENK, O., "Die synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin, I. P. sect. 2, pp. 33-34", in collect. *Beaumker*, Münster, 1911; Wilms, H., "De scintilla animae", en *Angelicum*, (1937), pp. 194-211.

<sup>58</sup> Que el hábito de los primeros principios prácticos es un hábito cognoscitivo y no un hábito de corte voluntario lo admite hasta algún voluntarista como SUÁREZ. Cfr. *Disputationes Metafisicas*, d. XLIV, sec. XI, 47, Madrid, Gredos, 1964, p. 453.

<sup>59</sup> "La distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico sólo es posible si la sindéresis es, asimismo, dual; esto es, que se distingue el *ver-yo* del *querer-yo*.

El primer miembro de la susodicha dualidad es la explicación de las operaciones de la potencia intelectual y de los hábitos intelectuales adquiridos. Dicha explicación no comporta constitución: ni las operaciones cognoscitivas ni los hábitos correspondientes son constituidos por el *ver yo*...

El segundo miembro de la dualidad de la sindéresis, el *querer-yo*, es, asimismo, una luz iluminante, pero que versa, ante todo, sobre la voluntad natural, es decir, sobre la potencia puramente pasiva, que se describe como relación trascendental al fin -o al bien-. Por consiguiente, dicha iluminación es constitutiva del primer acto voluntario al que, de acuerdo con la tradición, se denomina simple querer...

Si se admite la dualidad de la sindéresis, es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica. La explicación de la razón teórica es el *ver-yo*; en cambio, la razón práctica deriva de la sindéresis. Si... la voluntad racional es una continuación de la voluntad natural, y no una potencia distinta de ella, la razón práctica también ha de entenderse como derivada del segundo miembro de la sindéresis. Si esto no se tiene en cuenta, es difícil admitir que existe un conocimiento racional de bienes", POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 7-8.

<sup>60</sup> POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, p. 65.

<sup>61</sup> "La sindéresis es la comprensión innata por parte del ser humano de los primeros principios morales, no ya de las normas negativas... Hay una comprensión de lo radical en la acción, o del valor de la acción como tal, puesto que el hombre es un ser hecho para actuar", POLO, L., *Ética socrática y moral cristiana, pro manuscripto*, p. 25. Y en otro lugar: "Los actos voluntarios se distinguen estrictamente por la intensidad de la intención de otro. Pero, como dichos actos son constituidos por la sindéresis, la intención de otro es creciente. Teniendo en cuenta que las virtudes morales están estrechamente imbricadas con los actos voluntarios, se ha de sostener que el crecimiento de las virtudes explica tanto su distinción como su carácter sistémico", *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, N<sup>o</sup> 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 31-32.

<sup>62</sup> Como bibliografía sobre este hábito natural se puede consultar: ARTOLA, J.M., "Dialéctica y metafísica en torno a los primeros principios según Sto. Tomás", en *Revista de Filosofía* (Madrid), 1 (1975), pp. 47-61; CENACCHI, G., "Il principio di non contraddizione fondamento del discorso filosofico", en *Aquinas*, 16 (1973), pp. 255-272; GIACON, C., "Il principio di non contraddizione scintilla rationis", en *Miscelanea S. Caramella*, Palermo, Academia Science, 1974, pp. 209-223; GRISEZ, G., "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on Summa Theologica I-II, q. 94, a. 2", en *Natural Law Forum*, 10 (1965), pp. 168-201; HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1994; KAHN, "The role of nous in the cognition of First Principles in Posterior Analytics, II, 19", en *Aristotle on Science*, 1981, VIII Symposium Aristotelicum, Padua, 7-15-sep-1978; MOYA, P., El principio del conocimiento según Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa, 1995; POLO, L., El conocimiento habitual de los primeros principios, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, N<sup>o</sup> 10, Pamplona, 1993; RUPPEL, E., "Os primeiros princípios secundo a filosofia de S. Tomas d' Aquino", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30 (1974), pp. 135-162; VERNEAUX, R., "Le principe d' identité chez S. Thomas", en *Sapienza*, 29 (1974), pp. 83-106.

<sup>63</sup> "Para Kant, la matemática es posible como ciencia; la metafísica, no. El criticismo kantiano se basa precisamente en la atención al objeto; desconoce la explicitación y el conocimiento habitual de los primeros principios", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. V, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 186, nota 38.

<sup>64</sup> TOMÁS DE AQUINO, SCG., 1. 57, n 8.

<sup>65</sup> "Para tematizar el acto de ser como fundamento (cuya analítica son las causas) se precisa el abandono completo de la presencia mental, pues se trata de un acto superior a ella. Ha de intervenir entonces el acto de ser humano –como intelecto agente– según el hábito de los primeros principios", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, ed. cit., p. 162, nota 40. Lugares paralelos del tratamiento de este hábito que POLO realiza se pueden encontrar en diversas páginas de los vols I-V de este Curso; *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 197 ss; *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit.; *El logos predicamental, pro manuscripto*; *La libertad trascendental, pro manuscripto*; *El conocimiento racional de la realidad, pro manuscripto*; *La lógica aristotélica, pro manuscripto*; etc.

<sup>66</sup> "la metafísica es el conocimiento de los primeros principios y el conocimiento de los primeros principios es habitual.. El ser como fundamento se conoce con el hábito de los primeros principios: eso es la axiomática de la metafísica", POLO, L., *La libertad trascendental, pro manuscripto*, p. 93.

<sup>67</sup> CPA. 2. 20. n 11.

<sup>68</sup> Cfr. SILVESTRE DE FERRARA, *In II Contra Gentes*, cap. 78, n 1, ed. leonina, vol. XIII, p. 495; CAYETANO, *In I-II Summa Theologiae*, q. 51. a.1; JUAN De Sto. TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I-II, d. 16, a. 1, n 8-29; GARRIGOU-

LAGRANGE, R., *De beatitudine. De habitibus*, In q. 51, a. 1, Roma, 1951, p. 427; URDANOZ, T., *Comentarios a la Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., vol. 5, p. 75; etc.

<sup>69</sup> Cfr.: *De Anima*, l. III, c. 8, (BK 431 b 21); *ibidem*, l. III, c. 5, (BK 430 a 14 ss).

<sup>70</sup> El conocimiento propio del hábito natural es, como advierte HAYA, *previo* al de la razón: "El conocer simple o por "visión" es metafísicamente anterior al conocer compositivo", op. cit. p. 319.

<sup>71</sup> "Conviene que preexista el entendimiento agente al hábito de los primeros principios como su causa; ya que los principios se comparan al intelecto agente como ciertos instrumentos suyos, porque por ellos, hace lo inteligible en acto", TOMÁS DE AQUINO, QDA, q. un., ar. 5 co.

<sup>72</sup> En la intimidad humana nuestro pensamiento no es por partes. En la razón los juicios lo que hacen es componer y dividir, unir y separar. En la intimidad humana no hay ningún desglose. Cuando, por ejemplo, se habla con Dios, la oración, ese conocer y amar está condensado todo en uno. Lo que en ella se descubre no es abordable en juicios. Es un conocimiento directo, intuitivo, no racional, no compuesto. La persona *tiene* conocimientos inferiores a ella, pero ella es conocimiento. La razón es el conocimiento que *tiene* la persona a nivel más alto. Pero por encima de él la persona es conocer.

<sup>73</sup> Cfr. HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 316. Cfr. asimismo: HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona, Eunsa, 1997. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, op. cit., vol. III, p. 22.

<sup>74</sup> "Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino", *Q. D. De Potentia*, qu. 3, ar. 5, ad. 1.

<sup>75</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO, F.J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1996.

<sup>76</sup> "Los primeros principios son el acto de ser; el conocimiento del acto de ser es habitual. Y desde el conocimiento del acto de ser como primer principio o principio trascendental, desde ahí se puede llegar a Dios como identidad o primer principio por excelencia", POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad, pro manuscripto*, p. 140.

<sup>77</sup> "El conocimiento del *esse* creado de las esencias no intelectuales es el conocimiento habitual del principio de no contradicción. El conocimiento del *esse* divino en cuanto Creador de dicho ser, y no del ser humano, es el conocimiento habitual del principio de identidad", POLO, L., "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), p. 130. Y en otro lugar: "El sentido presencial del acto de ser es uno de los primeros principios: no el principio de identidad, sino el principio de no contradicción. El principio de identidad es originario: la identidad real es el Origen", *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, p. 342.

<sup>78</sup> Cfr. POLO, L., "El conocimiento habitual de los primeros principios", en *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997. Sobre este tema en este autor, cfr. PIÁ, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio a sus caracteres y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Filosofía Española, Nº 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1997.

<sup>79</sup> Cfr. por ejemplo, LEIBNIZ, G., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Gredos, 1981; *Monadología*, Barcelona, Orbis, 1983, párrafos 35-45; *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1981; SCHOPENHAUER, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981; HEIDEGGER, M., *Discurso de Metafísica. ¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980; *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1967.

<sup>80</sup> POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 47.

<sup>81</sup> "Vanos son por naturaleza todos los hombres en quienes hay desconocimiento de Dios", *Libro de la Sabiduría*, 13, 1. Si el mal radical es la pérdida del conocer a nivel de ser, es decir, de la persona como conocer, es comprensible que TOMÁS DE AQUINO diga de los condenados que son *propre nihil*, casi nada.

<sup>82</sup> San ALBERTO MAGNO, por ejemplo, sostuvo que tal hábito *precede* a todas las demás virtudes intelectuales según el orden de la *naturaleza*. Cfr. *Super Etica*, ed. cit., 455, 64. Anota además que es el hábito principal entre las virtudes intelectuales (456, 24) y el que ordena a la felicidad (495,77) y a la vida humana perfecta (497, 73).

<sup>83</sup> La *esencia* humana todavía no está lograda, y el *acto de ser* tampoco. Por esa razón no se pueden conocer enteramente.

<sup>84</sup> Cfr. CTC. 10. 10. n 7; 10. 12. n 14.

<sup>85</sup> Cfr. CMP. 1. 3. n 2.

<sup>86</sup> Cfr. 1SN. 2. 1. 3. sc. 3; 2SN. 24. 2. 2. ra 2; 3SN. 24. 1. 3a ra 1; 3SN. 35. 2. 1b co; QDV. 10. 12. sc 7; CTC. 6. 6. n 1; ST2. 57. 2 co; ST2. 62. 2. ra 2; ST3. 9. 4. ra 3; ST3. 19. 7 co; OTT. 1. 213; RPS. 44. n 1; RPS. 47. n 2; REI. 1. 11;

<sup>87</sup> Cfr. QDW. 1. 12. ra 11.

<sup>88</sup> Cfr. SCG. 3. 76. n 6.

<sup>89</sup> Cfr. ST4. 12. 2 sc.

<sup>90</sup> Cfr. ST2. 57. 2 co.

<sup>91</sup> Cfr. ST2. 45. 3 sc.

<sup>92</sup> Cfr. ST2. 66. 5 co.

<sup>93</sup> Cfr. ST2. 68. 4. ra 5.

<sup>94</sup> ST2. 89. 6 co.

<sup>95</sup> "En cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia", QDV. 10. 8 co.

<sup>96</sup> Cfr. sobre este tema: BORTOLASO, G., "La connaturalità affettiva nel proceso conoscitivo", en *Civiltà Cattolica*, 103 (1952), I, pp. 374-383; "The cognitive aspects of love", en *Facets of eros*, The Hague, M. Nijhoff, Ed. Smith, F.J., XIV, 1972. CAMPOREALE, I., "La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso", en *Sapienza*, 12 (1959), pp. 237-271; DESGRIPPES, G., "De la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même", en *Revue de Philosophie*, 1936, pp. 401-425; GASPARD, P., "O cohecimiento afectivo en S. Tomás", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960), pp. 411-436; 17 (1961), pp. 13-48; HAMPSHIRE, S., "Self-knowledge and the will", en *Revue Internationale de Philosophie*, 7 (1953), pp. 230-245; HAYEN, A., "La présence a soi de la pensée selon Descartes et saint Thomas", en *Congres International de Philosophie*, VIII, pp. 144-152; LANIGAN, J., "Knowledges of person implied in the Thomistic doctrine of love", en *Proc. Amer. Cathol. Philos. Assoc.*, 31 (1957), pp. 179-187; MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa 1997; NOBLE, H.D., "La connaissance affective", en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, VII (1913), pp. 637-662; PERO SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona, Eunsa, 1964; RIVERA, J.E., "El conocimiento por connaturalidad en Sto. Tomás de Aquino", en *Philosophica*, 2-3 (1979-80), pp. 87-99; ROLLAND GOSSELIN, M.P., "De la connaissance affective", en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, XXVII (1938), pp. 5-26; WHITE, V., "Affective Knowledge", en *New Blackfriars*, 25 (1944), pp. 321-328.

<sup>97</sup> "Hay todavía un hábito del intelecto, que es el hábito de sabiduría, cuya temática trasciende el orden metafísico. A mi modo de ver, con este hábito se conoce la coexistencia del ser personal humano con el ser del universo, y en definitiva, con Dios", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, op. cit., vol. IV, p. 43.

<sup>98</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, 3SN. 23. 2. 3. 2 co; RHE. 5. 2. Cfr. asimismo, WIDOW, J.A., "Las virtudes morales en la vida intelectual", en *Philosophica*, 8 (1985), pp, 15 y 21.

<sup>99</sup> Cfr. por ejemplo, CHOZA, J., "Hábito y espíritu objetivo", en *Anuario Filosófico*, IX (1976), pp. 35 y 69.

<sup>100</sup> *Cursus Theologicus*, Paris, Vivès, 1883-1886, vol. 6, p. 464.

<sup>101</sup> CDC. 20/30.

<sup>102</sup> Para TOMÁS DE AQUINO a Dios no se le puede conocer por abstracción, porque no es sensible, sino por la impresión que Él deja en nuestro conocer. Cfr. 1SN. 3. 1. 1. ra 3. Para MURILLO "el conocimiento más importante y que atañe más radical y constitutivamente al ser humano es el conocimiento habitual de sí en cuanto delante del Absoluto... conocimiento que propiamente no podemos conseguirlo sino en la medida en que conocemos a Dios", op. cit., p. 214.

<sup>103</sup> "La virtud no inhiere en el hombre por naturaleza", TOMÁS DE AQUINO, ST2. 63. 1 sc. La tesis es propia de ARISTÓTELES, presentada en el libro II de la *Ética a Nicómaco*. Si la virtud fuera natural no pasaría de ser una mera potencia, pero no lo es, sino que es "lo último de la potencia", como indica Sto. TOMÁS. Cfr. 3SN. 23. 1. 3. ra 2.

<sup>104</sup> Como *bibliografía* sobre el tema de las virtudes cfr.: ALONSO, M.L., "Sobre las virtudes morales", *Sapientia*, XXXV (1980), pp. 455-472; KLUBERTANZ, G.P., "Une théorie sur les vertus morales naturelles et surnaturelles", en *Revue Thomiste*, 82 (1938), pp. 565-575; LOTTIN, O., "Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XVIII (1929), pp. 369-389; "La conection des vertus morales acquises au dernier quart du XIII siècle", en *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 15 (1948), pp. 107-151; "L'ordre moral et l'ordre logique d'après Saint Thomas d'Aquin", en *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, Lovaina, 1924, vol. V; LUMBRERAS, P., "Notes on the Connections of the Virtues", en *The Thomist*, 8 (1945), pp. 218-240; MICHEL, A., "Vertu", en *Dictionnaire Théologie Catholique*, 15, col. 2739-2799; PINCKAERS, S., "La vertu est tout autre chose qu'une habitude", en *Nouveau Revue de Theologie*, 32 (1960), pp. 387-403; RODRIGUEZ LUÑO, A., "La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino", en *Persona y Derecho*, X (1983), pp. 209-234; WIDOW, J.A., "Las virtudes morales en la vida intelectual. La sabiduría como fin de la vida práctica, según Tomás de Aquino", en *Philosophica* (Valparaíso), 8 (1985), pp. 9-31; YARZ, F.J., "Virtue as Ordo in Aquinas", en *The Modern Scholman*, 47 (1977), pp. 305-320.

<sup>105</sup> Las tres bases de la ética son los *bienes*, las *normas* y las *virtudes*. ¿Por qué? Porque los bienes son lo mismo que la realidad, y porque las normas de la razón y las virtudes de la voluntad son lo que perfeccionan nuestra apertura racional y volitiva a la realidad. Por un lado los bienes son el ámbito irrestricto de toda la realidad, son jerárquicos como la realidad; no todos están en el mismo plano. Por otro, hay que admitir las normas y las virtudes, porque las dos únicas ventanas que tiene el hombre para acceder a los bienes en su ámbito irrestricto, son la razón y la voluntad. Las potencias inferiores no están abiertas a la realidad sin restricción. Ni el conocimiento sensible lo está, ni tampoco el apetito sensible, porque estos se abren a ciertos bienes, pero no a la totalidad de los bienes. Sólo la razón se abre a la totalidad de los bienes, y sólo la voluntad puede quererlos todos. Cfr.: POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 2ª ed., 1996.

Una ética tiene que tener, pues, en cuenta la totalidad de los *bienes* porque si los reduzco, es una ética reductiva. Tiene que tener en cuenta también las *normas*, que pueden referirse a la totalidad de los bienes, y tiene que ver asimismo con las *virtudes*, que son el crecimiento de la adaptación ordenada (porque median las normas) de la voluntad a la totalidad de los bienes, en primer lugar a los bienes más altos. La ética es del ámbito de la actuación humana, y para actuar hay que tener en cuenta la realidad, hay que inmiscuirse en ella. Y para eso previamente hay que conocerla y luego adaptarse a ella, quererla. Todos estos elementos deben estar presentes en la ética.

<sup>106</sup> Ahí radica, a mi modo de ver, la denuncia clave de KAROL WOJTYLA, en su obra filosófica más representativa, a la concepción, tanto clásica como moderna y contemporánea de la ética: en su falta de engarce con la persona humana, con cada quien. Cfr. *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982. Cfr. a este respecto: FRANQUET, M. J., *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*, Pamplona, Eunsa, 1997.

<sup>107</sup> Cfr. COCONIER, M. Th., "La charité d'après Saint Thomas d'Aquin. Ce qu'est l'amour", en *Revue Thomiste*, (1907), pp. 1-17; KELLER, J.M., "De virtute caritatis ut amicitia quadam divina", en *Xenia Thomistica*, II (1925), pp. 233-276; LAVAUD, "La charité comme amitié d'après Saint Thomas", en *Revue Thomiste*, (1929), pp. 445 ss; WILLIAMS, C., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis, expositio syntetico-speculativa*, Romae, Desclée, 1954; WILHELMSSEN, F., *La metafísica del amor*, trad. de Fernando Aguirre de Cárcer, Madrid, Rialp, 1964.

<sup>108</sup> "Suelo decir que el subdesarrollo no es una consecuencia de la ineptitud; el subdesarrollo es la consecuencia de mentir demasiado, de que la gente no se fía de nadie", POLO, L., *Ética*, ed. cit., p. 41.

<sup>109</sup> El *relativismo* responde a un *subjetivismo* de fondo. Crítica: si "todo es relativo" esa tesis también lo sería. Por tanto, no sería verdad esa tesis, es decir, no sería verdad que todo es relativo. Si "todo es subjetivo", también lo es esa tesis.

En rigor, el *relativismo* es ignorancia respecto del conocer humano, que es del ámbito de la *manifestación*. El *subjetivismo* es ignorancia respecto del *núcleo personal* o corazón humano.

<sup>110</sup> "Es verdadera virtud *simpliciter* la que ordena al principal bien del hombre", TOMÁS DE AQUINO, ST3. 27. 7 co. Para este autor todas las virtudes están entrelazadas y conexas merced a la *prudencia*, cfr. 3SN. 36. 1. 1 co y ra; 3SN. 36. 1. 2 co y ra; RQD. n 12, q. 15, etc.

<sup>111</sup> POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 31-32.

<sup>112</sup> "No sabría determinar cuál es la principal virtud humana: depende del punto de vista desde el que se mire. Además, la cuestión resulta ociosa, porque no consiste en practicar una o varias virtudes: es preciso luchar por adquirirlas todas. Cada una se entrelaza con las demás, y así, el esfuerzo por ser sinceros, nos hace justos, alegres, prudentes, serenos", ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Nº 75, Madrid, Rialp, 19ª ed., 1992, pp. 126-127.

<sup>113</sup> "Según este criterio, la prudencia se convierte en justicia, y la justicia en amistad... Es preferible admitir que las virtudes inferiores son elevadas de acuerdo con lo que llamo su "conversión". De acuerdo con esto, la justicia es prudente, y la amistad es prudente y justa, pero no al revés: por ejemplo, antes de su elevación, la prudencia no es justa.

La activación del carácter potencial de los hábitos de la voluntad se entiende de modo preciso, de acuerdo con la noción de elevación... No sería acertado decir que, debido a su carácter potencial, cada virtud puede crecer indefinidamente. En rigor, las llamadas partes subjetivas constituyen una jerarquía que es la pru-

dencia elevada o convertida en justicia”, POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, N° 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 32.

<sup>114</sup> “La justicia es el hábito según el cual alguien con constante y perpetua voluntad otorga su derecho a cada quien”, TOMÁS DE AQUINO, ST3. 68, 1 co. Cfr. del mismo autor: 3SN. 18. 1. 2 co; 4SN. 38. 2. 4a. ra1; QDL. 5. 9. 1 co; QDL. 6. 5. 4 co; SCG. 2. 28. n 3; ST3. 66. 3 co; ST3. 58. 11 co.

<sup>115</sup> *Ibidem*, ST3. 59. 3. rc2. TOMÁS DE AQUINO repite innumerables veces que la justicia implica *comunicación*, cfr. CTC. 8. 9. n 2; CTC. 8. 9. n 2, 3 y 6; ST3. 141. 8 co; 3SN. 9. 1. 1d. co; QDW. 1. 12. ra 23. En otros lugares habla de *relación a otros*, cfr. 3SN. 33. 2. 4c. sc 2; 4SN. 15. 2. 6a. ra1; ST3. 67. 3 co; ST3. 58. 5 co; ST3. 59. 1. ra 3; ST3. 60. 1. ra 3; CTC. 5. 2 n 7; ST3. 122. 1 sc; etc. El alguna ocasión alude a que la justicia dice *relación entre diversas personas*, cfr. QDV. 28. 1 co.

<sup>116</sup> Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, N° 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 37.

<sup>117</sup> ST3. 47. 6. ra 3.

<sup>118</sup> Sostengo esa tesis en mi artículo “La persona humana no se conoce sino personalmente”, en *Actas del Congreso Internacional de Bioética*, Universidad de La Sabana, (1997), 2, pp. 51-65.

<sup>119</sup> Trato más ampliamente este punto en el vol. II de mi libro *La persona humana*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

<sup>120</sup> Si a esa virtud la llamamos *justicia*, es pertinente señalar con TOMÁS DE AQUINO que “la justicia del hombre consiste principalmente en el orden debido del hombre a Dios”, QDP. 6. 1. ra 3. Cfr. asimismo: QDV. 28. 4. ra 11. La relación al prójimo de esta virtud está incluida en la relación a Dios, cfr. 1SN. 2. 1. 5 ex; RPS. 36. n 23.

<sup>121</sup> Cfr. POLO, L., *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 1991, 2ª ed. 1993, pp. 76 ss.

<sup>122</sup> Cfr. *Confesiones*, l. III, c. 6, 11.

<sup>123</sup> Cfr. *Yo y Tú*. Tercera parte: *El Tú Eterno*, Buenos Aires, Galatea, 1985, pp. 73 ss. Tal vez, el problema de este autor estribe en que en el plano natural no admite en Dios pluralidad de personas. En consecuencia, en el plano sobrenatural fracasa, pues no puede admitir la revelación cristiana y la interpreta de modo sesgado.

<sup>124</sup> Tal apreciación se puede encontrar sucintamente expuesta en su libro *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 2º ed., 1993, pp. 224 ss., y ampliamente fundamentado en su todavía inédita *Antropología Transcendental*.

<sup>125</sup> La *fe* se podría describir como la luz del que espera ser más luz. La esperanza como el anhelo de más amor o anhelo de acto. La caridad, como la incoación del crecimiento amoroso irrestricto.

<sup>126</sup> A mi modo de ver eso es posible en esta vida con el *lumen fidei*, en la otra, con el *lumen gloriae*. De este modo se podrían explicar las *virtudes teológicas* (fe, esperanza y caridad), la *gracia* (a la que sugerentemente la tradición llama *hábito entitativo*, no de una facultad, por tanto), los *dones del Espíritu Santo*, etc., como el crecimiento de la *persona* como *persona* en orden al Dios *personal* trinitario. La *gracia* se podría describir como el correlato de la Gracia Increada o inhabitación divina en el ser humano. Los *dones del Espíritu Santo*, como asimilación de cada hombre al Hijo, el incremento de la *filiación divina* en la persona, y el incremento de la *perfección humana* en la naturaleza.

<sup>127</sup> Anotamos en el presente elenco bibliográfico aquellos *libros* que se consideran sugerentes según el perfil de este trabajo que se ha dividido en tres partes.

Se omiten los *artículos* de revistas especializadas que oportunamente se han incluido en las notas a pie de página.