

# LOS HÁBITOS INTELECTUALES SEGÚN POLO

**Autor:** J.F. Selles

Facultad de Filosofía

Universidad de Navarra

Publicado como "Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo", en Anuario Filosófico, XXIX, 2, pp. 1017-1036.

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

- I. Introducción: una denuncia histórica
- II. LA APERTURA DE LOS HÁBITOS A LO INFERIOR
  - 1. Tipificación tripartita de la posesión humana.
  - 2. Relación hábito–acto.
  - 3. Relación hábito–potencia.
  - 4. Hábito–esencia.
- III. LA APERTURA DE LOS HÁBITOS A LO SUPERIOR.
  - 1. Hábitos y entendimiento agente.
  - 2. Hábitos y libertad.
  - 3. Hábitos y persona.

### LA PERSONA NO SE CONOCE SINO PERSONALMENTE

Planteamiento

#### I. LA IMPROCEDENCIA DEL MÉTODO ANALÍTICO

1. Método analítico y código genético.
2. Para los más biólogos.

## II. EL ÁMBITO DE VALIDEZ DEL MÉTODO SISTÉMICO

1. El carácter sistémico y diferencial del cuerpo humano.
2. Las funciones sobreañadidas al cuerpo humano.

## III. UNA VISIÓN SISTÉMICA DE LA ÉTICA RECLAMA SU ENGARCE CON EL SER PERSONAL.

1. Las bases sistémicas de la ética
2. Ética y persona.

## IV. LA COINCIDENCIA ENTRE MÉTODO Y TEMA

1. Ni análisis ni síntesis, sino transparencia.
2. La persona no se conoce sino personalmente.

REFERENCIA

NOTAS

## INTRODUCCIÓN

After studying the historical background of the philosophical treatment or neglect of intellectual habits, this paper focuses on the research on the nature of habits and is divided into two essential parts: a) The research on the relationship that habits keep with the acts of knowing and the objects known by acts; b) The study of the existing relationship within habits themselves and the human being that is superior to them. All of this is based on the papers written by Prof. Polo.

### **I. Introducción: una denuncia histórica.**

La historia de la filosofía, a grandes rasgos, y salvo raras excepciones, se puede dividir, según se lee en los textos de Polo<sup>1</sup>, en tres periodos respecto del tratamiento de los hábitos (y también de las virtudes). a) *Periodo griego*, pues fueron los griegos quienes descubrieron la índole del hábito<sup>2</sup> (también la de la virtud, aunque en ellos prevalezcan los hábitos intelectuales, asunto que los medievales denunciaron<sup>3</sup>). b) *Periodo medieval*, en el que los diversos filósofos "han estudiado más los hábitos morales que los intelectuales, y ello explica la asimilación de éstos a aquéllos"<sup>4</sup> c) *Periodo moderno*, en el que los autores olvidan la naturaleza de ambos y sus tipos: "si se analizan las obras de los grandes filósofos modernos, se observa que la noción de hábito ha desaparecido"<sup>5</sup>.

Polo ratifica a los clásicos (griegos y medievales), pues según él "la noción de hábito es la clave de la comprensión de las facultades humanas en la antropología clásica"<sup>6</sup>, y los replantea o amplía<sup>7</sup>, sobre todo sentando la tesis, frente a la tradición tomista, de que el conocimiento habitual es superior al operativo<sup>8</sup>. A la par, objeta a los modernos el olvido de los hábitos: "en los planteamientos modernos la noción de hábito está perdida. Triste pérdida que hace a la filosofía tan objetualista, y además, que sean tan frecuentes la conculcación del axioma A (a saber, "El conocimiento es acto") y la apelación a la intuición o a la construcción del principio de conciencia, cuya entraña es el voluntarismo, es decir, una confusión entre dos órdenes de actividad"<sup>9</sup>. La pérdida data, según el autor, desde el s. XIV<sup>10</sup>.

Para el autor recuperar en los clásicos la doctrina del hábito es alejarla del fijismo con el que se la acusa injustamente a menudo, por contraponerla a un supuesto mejor tratamiento del valor dinámico del principio, la facultad, en la filosofía moderna<sup>11</sup>. La recuperación del hábito es, asimismo, lo que permite notar deficiencias de la historia de la

filosofía moderna y contemporánea tales como la propensión del racionalismo hacia el irracionalismo; la versión lógica moderna de la posibilidad; la inadvertencia del límite mental y su posibilidad de abandono; la injerencia moderna del mal, es decir, de la falsedad y la gnosis dentro del conocimiento; el innatismo idealista; el positivismo del actualismo objetivista; la diferencia entre la concepción aristotélico-tomista del hombre y la moderna; la confusión coetánea de los hábitos con las costumbres, los contextos, rutinas, manías; la confusión entre los hábitos y el aprendizaje que postula el conductismo, el error evolucionista, pues el hábito es metaespecífico y no se hereda; la prematura apelación al sujeto como pretensión de identidad; la confusión de la intencionalidad cognoscitiva con la volitiva; el dar entrada a nociones tales como reflexión, autorrealización, etc.<sup>12</sup>. Por lo demás advierte el autor la leve recuperación de los hábitos por parte de algunos autores contemporáneos<sup>13</sup>.

La virtud es un descubrimiento socrático que Platón describe con lucidez, pero "la teoría del conocimiento habitual procede de Aristóteles"<sup>14</sup>. Sin embargo, la reducción del sentido del hábito en los clásicos se debe a que "cuando se trata de la cuestión del hábito –y eso es lo que mantiene la tradición– el hábito es acto desde el punto de vista de la *entelécheia*, o perfectivo desde el punto de vista constitucional"<sup>15</sup>. El eclipse moderno afecta, según D. Leonardo, a corrientes enteras de pensamiento. Por ejemplo, "aunque entre el mecanicismo y la dialéctica haya una relación difícil, entre otras cosas, porque Hegel intentó eliminar el mecanicismo, con la dialéctica, ninguno de estos dos planteamientos considera que un principio de actos puede ser modificado en cuanto tal"<sup>16</sup>.

La crítica, lejos de ser general, puntualiza en los autores. Así, anota, por ejemplo, que "Averroes conduce la interpretación de Aristóteles por la línea de la *entelécheia*... Si asimilamos el hábito a la *entelécheia*, y consideramos el conocimiento en tanto que acto ejercido sólo como *enérgeia*, para sostener la preeminencia del hábito tendríamos que aceptar la opción sustancialista"<sup>17</sup>. Que "en algunos pasajes de Tomás de Aquino,... el carácter de acto del hábito parece adivinado. Pero eso no pertenece al grueso de la doctrina de Tomás de Aquino; la doctrina normal es que los hábitos se asimilan a la facultad y son actos perfectivos de ella"<sup>18</sup>. "En Escoto esta noción se tambalea, porque Escoto es demasiado objetivista. Los modernos son una continuación de esta línea inaugurada por él. Se puede decir inaugurada, porque Escoto es suficientemente importante e influyente: de escotistas están llenos los siglos XV y XVI; también tomistas modernos son escotistas sin saberlo"<sup>19</sup>. "la reducción de la filosofía a ciencia precisiva, o lo que es igual, el postulado de que no hay otro saber que el objetivo, se desencadena en el siglo XIV"<sup>20</sup>. Un pensador tan influyente como Newton construye una física desde esa omisión"<sup>21</sup>. También "Kant es un objetivista; no dice

nada del conocimiento habitual<sup>22</sup>. Asimismo, "el comienzo hegeliano es incompatible con los hábitos intelectuales"<sup>23</sup>. "El mismo Husserl, que emplea alguna vez la noción de hábito, lo hace de manera superficial"<sup>24</sup>. Por lo demás esta denuncia no atañe sólo a los grandes pensadores, sino a todo hombre que no ejerza los hábitos, pues "si para seguir pensando es menester el reforzamiento de la facultad, no está asegurado que todos los hombres y todas las épocas ejerzan todas las operaciones. En este sentido la filosofía es histórica"<sup>25</sup>.

## II. LA APERTURA DE LOS HÁBITOS A LO INFERIOR.

### 1. Tipificación tripartita de la posesión humana.

Para comprender qué tipo de posesión sea el hábito, debe ser distinguido de los otros modos de posesión humana. Pues bien, según Polo "son tres los niveles de pertenencia humana: 1. El hombre es capaz de tener según su *hacer* y según su *cuerpo*... 2. El hombre es capaz de tener según su *espíritu* (se refiere a la operación inmanente)... 3. El hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) una perfección adquirida en su propia naturaleza. Es lo que los griegos llaman virtud o *hábito*"<sup>26</sup>.

El primer modo de posesión es la *hexis* categorial que describe y ejemplifica Aristóteles, esto es, de la categoría predicamental hábito. Este poseer es propio del cuerpo humano, y neta distinción suya respecto del cuerpo de los demás animales. El hábito como accidente también es característico del *hacer* humano, base de explicación de la *técnica*, y el derecho de propiedad nace de él<sup>27</sup>. No obstante, si el acento se pone en él, por encima de los otros modos de posesión, "se prefiere lo útil; sin embargo, el *feed-back* de lo útil es poco intenso"<sup>28</sup>, los productos son resultados de la acción, pero no fines, son susceptibles de perderse, y además, la técnica se convierte en "una coartada por la que el viviente corpóreo se olvida de la ordenabilidad de su naturaleza (y en el caso del hombre, de sus hábitos)"<sup>29</sup>. Si eso se produce, "se ha renunciado, en definitiva, a la felicidad"<sup>30</sup>. Sí, el hombre es *fáver*, pero por encima de eso es *racional*, y todavía en un ámbito superior, es *sapiens*<sup>31</sup>.

La intensificación de los modos de posesión, la jerarquía, implica subordinación del nivel inferior al superior: "en la medida en que un nivel es más perfecto que otro, existe una relación de subordinación tal que el inferior tiene carácter de medio respecto del superior y el superior es fin respecto del inferior"<sup>32</sup>. Según esto, los niveles inferiores son instrumento del modo superior intrínseco de posesión, que se considera como fin<sup>33</sup>. Que los hábitos sean fin indica que el hombre no se reduce a ser *natura*, porque ésta tiene un fin establecido, la causa final, pero no

se dota a sí misma de fines<sup>34</sup>. En rigor, la naturaleza tampoco dispone de los otros modos de posesión, ni siquiera del más bajo, por eso no produce<sup>35</sup>.

“El conocimiento intelectual también es un modo de poseer... es justamente inmanente. Es la obtención de ideas. Conocer es el acto de poseerlas... Es un tener mucho más intenso que el corpóreo, que simplemente es una adscripción. Y por encima de estos dos modos de tener, está un tercer modo que perfecciona los principios operativos espirituales del hombre, la inteligencia y la voluntad. Y este tercer modo de tener es el que Aristóteles llama hábito. La tenencia habitual es justamente la tenencia según virtudes<sup>36</sup>. “Virtudes”, en estos pasajes del autor, es denominación genérica tanto para los hábitos de la razón como para los de la voluntad. El modo de tener según las virtudes es tan íntimo que en ella “el tener toma contacto con el ser del hombre<sup>37</sup>, por eso es la puerta de paso de la ética a la antropología.

¿Con las precedentes explicaciones queda completada la posesión humana? A mi modo de ver no. Pienso que si tenemos en cuenta otros escritos del Profesor Polo, todavía caben posesiones más elevadas. Queda pues por explicitar y esclarecer qué tipo de posesión pertenece al hábito natural de los primeros principios, cuál al de sabiduría, cuál al de los hábitos sobrenaturales, por ejemplo. En ellos el contacto del tener con el ser es neto, pero hay que añadir qué se posee, o qué se es, o cómo el quien es poseído en cada caso.

## 2. Relación hábito–acto.

“Los hábitos intelectuales adquiridos son la manifestación de las operaciones, es decir, el desocultamiento de la presencia mental<sup>38</sup>, o dicho de otro modo, que “el hábito es el conocimiento de la operación<sup>39</sup>, o si se prefiere, que “el conocer que se conoce es realmente la iluminación de la operación por el hábito<sup>40</sup>. Que el conocimiento habitual sea la manifestación de la operación no vige para los hábitos superiores a los racionales, el de los primeros principios, el de sabiduría, etc.<sup>41</sup> Sin embargo vige que “cualquier hábito es conocimiento de prioridad<sup>42</sup>, pues tanto la presencia como lo que conocen los hábitos superiores son diversos sentidos de lo *a priori*.

El acto, la *presencia*<sup>43</sup>, conoce el objeto, lo presenta; se conmensura con él, pero no es autointencional, no se conoce a sí mismo. El conocimiento objetivo es aspectual, no el habitual<sup>44</sup>. El acto no es objeto y no se puede conocer a modo de tal. Es el hábito el que capta este extremo<sup>45</sup>. Aquí entran en escena dos nociones precisas: la de *manifestación*<sup>46</sup>, que es la iluminación o desocultamiento del acto, y la de *variación de acto*, puesto que la iluminación de la presencia no es un añadido que

quede al margen de ésta, de modo que "iluminada, la presencia mental es hábito"<sup>47</sup>, es decir, que esa iluminación es justamente el hábito; iluminación que es un acto intrínseco a la facultad, porque "el conocimiento habitual es un acto"<sup>48</sup>.

Consecuentemente con la descripción precedente del hábito, hay que mantener de modo taxativo que "el conocimiento habitual es superior al operativo"<sup>49</sup>, porque conocer un acto es más que conocer un objeto, pues el acto es real y el objeto intencional. El conocimiento habitual también es acto, superior al operativo, pero no actual. Si el hábito puede conocer el acto es porque es superior a él, dado que las nociones de *autoaclaración*, de *reflexión* del acto, o incluso de *conciencia trascendental* son superfluas<sup>50</sup>. Con ello, puede afirmarse que el conocimiento humano no sólo no se reduce al operativo, sino que, merced a los hábitos, puede abandonarlo, porque ir más allá del conocimiento operativo es no quedarse en él, y considerarlo como limitado respecto de la apertura que facilitan los hábitos. En efecto, los hábitos no se conmensuran con los actos, por eso conocen el acto, pero conocen a la par que es límite.

Topamos, pues con otra noción clave: la de *límite*. El límite es la presencia mental, la operación<sup>51</sup>. Ahora bien, conocer el límite supone superarlo, ir más allá de él. Si no pudiéramos desocultarlo sólo conoceríamos objetos. Conocer que la operación es límite es declarar su *insuficiencia*<sup>52</sup>. "Ahora bien, si se conoce el límite, se puede abandonar el límite; si no se conoce rige el axioma de la infinitud operativa"<sup>53</sup>. El *axioma D* de su *Curso de teoría del conocimiento* dice que la inteligencia es operativamente infinita<sup>54</sup>, pero serían operaciones del mismo nivel sin la mediación de los hábitos y del intelecto agente. De modo que éstos son la condición de posibilidad de la jerarquía en la operatividad infinita de la inteligencia. Lo contrario dejaría sin explicar cómo se puede admitir la infinitud de la operatividad y no de la facultad, como si ésta estuviese al margen de su obrar. El axioma D, por tanto, tiene como condición el *axioma H*<sup>55</sup>. Éste establece que la inteligencia es perfectible como principio. Por tanto, lo que declara el axioma H es de mayor altura intelectual que lo que anuncia el D, porque perfeccionar la razón es más que el hecho de que ésta sea capaz de infinitas operaciones. Ello supone un salto de nivel que, además, establece la detención de la infinitud operativa en el mismo plano, no en absoluto, puesto que abre a la operatividad de nivel superior. A esto último se denomina *prosecución*<sup>56</sup>.

El desocultamiento de la operación permite comparar ésta con lo inferior. Lo que queda más allá de ella, por debajo de ella, son los principios reales. En consecuencia, los hábitos "no sólo manifiestan las operaciones, sino también los implícitos..., lo cual equivale a conocer la insuficiencia de la operación manifestada, y permite la operación explicitante ulterior"<sup>57</sup>. El conocimiento de lo real principal, pues, no

puede ser objetivo intencional sino explicitativo. He aquí otra noción central, la de *explicitación*, que designa la manera de conocer lo real sólo permitida merced a los hábitos<sup>58</sup>. La explicitación, "porque no es un conocimiento objetivo tiene que ser una confrontación. ¿Cómo es posible esa confrontación? Si esa superioridad (la de la presencia) es manifiesta, es posible comparar sin mezcla"<sup>59</sup>. La presencia es superior a los principios reales, y el confrontarla con ellos recibe el nombre de *pugna*, "pero en la pugna la presencia no puede estar oculta, porque si no, no podría haber pugna. Pues bien, para que la presencia no esté oculta, es menester que habitualmente exista un acto distinto de la operación que lo que conozca sea la operación. Habitualmente designa que el conocimiento de una operación corre a cargo de un hábito"<sup>60</sup>.

Si el hábito es superior al acto, y es intrínseco a la facultad, en rigor, no puede ser causado por el acto, no puede depender de él. ¿Deriva el hábito del acto? La existencia del acto es indispensable, pero como el hábito es más que el acto, en rigor, no puede derivar de él. Se pregunta ahora, pues, acerca del origen de los hábitos. Éstos "tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente"<sup>61</sup>. Con ello se halla también el sentido de la operación, porque si están en función de ser iluminadas por el entendimiento agente, no cabe más solución que admitir que son un *medio* para el hábito<sup>62</sup>, y que el hábito es el *fin* de ellas.

### **3. Relación hábito–potencia.**

Sentar, como se ha intentado más arriba, que la inteligencia prosigue, y no en el mismo plano, implica que la inteligencia mejora como tal. La razón de tal perfeccionamiento estriba en el hábito. "Si el hábito no perfeccionara intrínsecamente la facultad, la prosecución operativa no sería posible"<sup>63</sup>. Eso es así, porque un acto no es comienzo de otros, no da origen a otros, ni menos aún superiores a él; tampoco la inteligencia lo es ella sola, sino la inteligencia con hábito<sup>64</sup>. En consecuencia, "se entiende por hábito el perfeccionamiento de la facultad en tanto que facultad"<sup>65</sup>; en el caso de la inteligencia, el hábito es el incremento de la capacidad de pensar<sup>66</sup>, pero no meramente como capacidad sino como actualización de la potencia, rendirla más activa. El hábito es la única posible perfectibilidad de la inteligencia<sup>67</sup>, pues de entrada no es perfecta, ya que no pasa de mera facultad en estado natural. Por eso todos los hábitos de la razón son adquiridos<sup>68</sup>. La potencia, tampoco puede perfeccionarse de golpe o con un solo acto, porque admite pluralidad de operaciones divergentes. Lo único y lo mejor para ella es ser perfeccionada en cada una de esas facetas según los hábitos.



Consecuentemente, el hábito es el perfeccionamiento intrínseco de la potencia<sup>69</sup>, la incorporación en ella de lo perfecto. No se trata de un simple incremento, ni siquiera si se considera cualitativo (recuérdese que para la tradición el hábito es una cualidad), sino de crecimiento del principio como principio, de la facultad como tal. Requisitos indispensables para ello son: a) que de entrada, en estado de naturaleza, la potencia sea finita, y por tanto, imperfecta, es decir, a la espera de ser perfeccionada y, en consecuencia, pasiva<sup>70</sup>. b) Que la potencia no esté separada del acto de modo que pueda recibir su influjo y ser perfeccionada. c) Que el principio, pese a su finitud, no sea fijo o limitado, sino abierto, por eso sólo las facultades espirituales humanas, el entendimiento y la voluntad, son susceptibles de hábitos<sup>71</sup>, porque no tienen soporte orgánico que suponga límite. Con la adquisición del hábito, por tanto, a) se infinitizará la potencia, la razón, al devenir cada vez más activa; b) no actuará jamás desasistida del entendimiento agente, su acto; c) no será fija, sino cada vez más espiritual, más viva<sup>72</sup>.

El hábito "es algo así como una retroferencia de la operación a la facultad, de la cual es un perfeccionamiento"<sup>73</sup>, es el quedarse de la operación en la inteligencia, pero no como ejercida sino como iluminada. El hábito, por tanto, es la modificación intrínseca del principio, de la facultad. Siguiendo el lenguaje de la cibernética, el Profesor Polo gusta de llamar *feed-back*<sup>74</sup> a esta realimentación, es decir, una optimización en términos teleológicos, o una retención de la operación en la facultad actualizada. Otras veces, siguiendo un lenguaje de cuño más aristotélico, suele hablar de *hiperformalización*<sup>75</sup>, una reestructuración optimizada e intrínseca de la naturaleza humana, es decir, un sentido del acto más íntimo que la acción, o un fortalecimiento de la facultad, o una innovación en el principio mismo de los actos, que ha llevado a algunos a hablar de una *segunda naturaleza*. Aun otras, denomina a los hábitos y virtudes *premio*<sup>76</sup>, pues la refluencia es el premio con el que uno puede dotar a su naturaleza.

Por otra parte, conviene reseñar que cada hábito de la razón se adquiere con un sólo acto. "La tesis es: así como los hábitos de la voluntad presuponen una pluralidad de actos, los hábitos intelectuales requieren un sólo acto. No hay postergación... Desde el primer acto intelectual, la inteligencia está en acto según un hábito. Eso quiere decir que la pluralidad de hábitos se corresponde con la pluralidad de operaciones..., por tanto, a cada tipo de acto corresponde un tipo de hábito"<sup>77</sup>. Así se justifica el carácter jerárquico de la infinitud operativa, pues si la razón permaneciera siempre igual no podría dar lugar a una operación más cognoscitiva que las precedentes.

La índole del hábito -también a diferencia de las virtudes de la voluntad no es ella misma potencial, pues se adquiere plenamente de una vez por todas. Por eso, al contrario que las virtudes, cada hábito -al

menos los de la clásicamente denominada razón teórica— no es incrementable<sup>78</sup>. No pueden crecer, pero tampoco disminuir o perderse. No podemos ir contra ellos, porque cualquier embate los supone, se sirve de ellos. Aquí surge, sin embargo una duda, un asunto por explicitar en los textos de Polo, a saber, ¿cómo no pueden ser incrementables los hábitos racionales si ellos perfeccionan la potencia como tal, y ese perfeccionamiento, como se mantiene en otros lugares<sup>79</sup>, es irrestricto?

#### 4. Hábito—esencia.

Se acaba de sentar que el hábito es la perfección intrínseca de la potencia como tal. Ahora conviene añadir que “perfecto viene de *perficere* y *perficere* es cumplir acabadamente. Lo perfecto es la causa final cuando se trata de la perfección del universo; perfecto es el hábito cuando se trata de la esencia humana. La noción de perfección es una culminación esencial cuando la esencia es distinta del ser; según esa culminación se habla de esencia, si no, nos quedaríamos en una naturaleza”<sup>80</sup>. Se defiende, por tanto, que sin hábitos el hombre carece de *esencia*<sup>81</sup>. Aplicado a nuestro caso, “la tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia”<sup>82</sup>. No se trata de que carezca de *naturaleza*, puesto que de entrada es hombre, pero dado que la naturaleza humana no es un dato fijo, es decir, es abierta y susceptible de ser elevada o empobrecida, las ulteriores determinaciones que sacan partido de ella no son fruto de ella, sino fines añadidos a ella. Tales fines intrínsecos son los hábitos (también las virtudes). Con el hábito tenemos algo más que *natura*, que facultad; tenemos *esencia*. En definitiva: “los hábitos son la elevación de la naturaleza humana a esencia”<sup>83</sup>, y “la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza”<sup>84</sup>. Evidentemente, no se trata de los hábitos naturales o innatos a la persona, también susceptibles de incremento, sino de los hábitos de sus potencias espirituales, en este caso, de la razón.

No hay nada en la naturaleza que sea un principio perfeccionable como principio<sup>85</sup>. Pero el hombre está en sus manos hasta tal punto que se dota de esencia, y de ese modo es esencia de suyo. Las demás realidades no lo son, sino en cuanto forman parte del orden del universo (la causa final), que es un fin extrínseco para ellas. Sin embargo, “el hombre es esencialmente distinto de la esencia que no tiene hábito, de aquella esencia cuyo carácter perfectivo es la causalidad final extrínseca... Por tanto, la esencia del hombre no es el cosmos; la esencia del hombre es la perfección intrínseca de su naturaleza”<sup>86</sup>. Si el fin, el orden, en la naturaleza, es la esencia del universo, el fin en el hombre es el hábito, porque éste es la hiperordenación de su naturaleza; por ello su naturaleza está en función de él y no al revés<sup>87</sup>. El hombre se dota de fines

superiores a su constitutiva naturaleza, bien entendido, que el hábito no es fin último, por eso no hay que perseguirlo en directo.

Si el hombre se dota de esencia, implica que su esencia es netamente distinta a la esencia del universo. Por consiguiente, el hombre no es un ser intracósmico no sólo en cuanto persona, es decir, en cuanto a su acto de ser, sino tampoco en cuanto a su esencia. La distinción entre esencias estriba en que por ser el hábito superior a la causa final "el hábito marca la superioridad de la esencia humana sobre la esencia extramental"<sup>88</sup>.

Si se distingue en el hombre entre *naturaleza*, *esencia* y *persona*, cabe sentar que la pluralidad de personas poseen una naturaleza común, pero no una común esencia, puesto que cada persona perfecciona más o menos su naturaleza, y también la puede degradar<sup>89</sup>. Ello significa que uno puede crecer en humanidad, que lo humano no es algo fijo, y que, además, por ser infinitizable, no cabe por parte del hombre una perfecta encarnación de lo humano: "nunca acabamos de ser hombres; siempre podemos serlo más"<sup>90</sup>. Suele hablarse también de *tipos* humanos, según las características naturales de unos u otros. Sin embargo, la consideración de los hábitos desborda los tipos, porque "son la esencialización de los tipos específicos"<sup>91</sup>; los hábitos destipifican, coordinan lo típico. Ello nos sirve también para reparar en la distinción entre naturaleza y esencia. No son lo mismo. La una es la elevación de la otra, la adquisición de lo insospechado para la otra: "la potencia activa se hace capaz, con los hábitos, de aquello que la supera; más, de lo simplemente superior al hombre"<sup>92</sup>.

El hábito como mejoría, es también una ganancia de tiempo. En efecto, con los hábitos conocemos mejor la realidad y acertamos más en nuestras acciones. Con el hábito no hay gasto de tiempo<sup>93</sup>. Además, respecto de la potencia el hábito supone que "la facultad se hace con el futuro sin "desfuturizarlo" en modo alguno... Esta intensificación es el aumento de la apertura del ámbito, esto es, de la destinación al fin"<sup>94</sup>. Crecer en orden al fin supone para la facultad acercarse a él, tener en cierto modo su futuro al alcance de la mano. "Y esto quiere decir que crece hacia lo otro. El desplazamiento del equilibrio teleológico es de tal índole que lo ahora buscado es el incremento de lo otro. En esto radica la destinación"<sup>95</sup>. Una duda, sin embargo, por esclarecer es si la esencia humana se reduce a la reunión de todos los hábitos (aunando también las virtudes) o es algo más.

### **III. LA APERTURA DE LOS HÁBITOS A LO SUPERIOR.**

#### **1. Hábitos y entendimiento agente.**

“El conocimiento habitual es debido al entendimiento agente. El axioma de los hábitos dice que la inteligencia es susceptible de hábitos; ahora se añade: los hábitos son posibles por el intelecto agente. Así se completa la formulación del axioma”<sup>96</sup>. Ésta es la única solución posible, pues si los hábitos no dependen, no son efecto, de los actos, ni tampoco de la potencia, porque los hábitos son superiores tanto a los actos y a la facultad, y no los poseemos de entrada, sólo resta que, como actos, dependan de un acto superior, que desde Aristóteles recibe el nombre de intelecto en acto o agente, que es *a priori*. Por consiguiente el entendimiento agente no se limita a disparar la inteligencia (especies impresas), sino que la acompaña (hábitos). Más aún, lo segundo es una iluminación más intensa, fácil y acorde con el intelecto agente, porque es más iluminable lo intelectual que lo sensible<sup>97</sup>.

La operación depende de la facultad, el hábito no, por eso no es lo mismo ejercer una operación que iluminarla. El intelecto agente no fabrica la operación pero la ilumina, la desoculta. “¿Cómo se forman los hábitos, cómo se adquieren? Los hábitos están en la inteligencia como perfecciones suyas. Entonces (al igual que las especies impresas) deben serle proporcionadas por el intelecto agente. Sin la iluminación del intelecto agente el conocimiento habitual no se puede explicar. La inteligencia no sólo recibe especies impresas, sino hábitos (aunque de distinta manera, como es claro). Aceptamos que el intelecto agente ilumina los fantasmas. Si también ilumina la operación, ahora lo iluminado en cuanto que comunicado a la inteligencia es un hábito. Según esto, el intelecto agente es aquella unidad que permite el crecimiento intelectual. El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente”<sup>98</sup>.

Los hábitos son, pues, un don<sup>99</sup> del intelecto agente a la facultad, asunto sólo posible si a su vez el intelecto agente es de carácter donal. Lo que da es luz, es decir, conocer. No sólo da conocidos, como son las especies impresas, sino también conocer, porque él lo es. “El hábito como presencia iluminada señala la comunicación del intelecto agente a la inteligencia sin que el hábito ni la inteligencia se identifiquen con él. En suma, la presencia mental comunica con el intelecto agente en lo que se llama ser iluminada por él. Y este iluminar señala la variación de operación en hábito..., pero no señala ninguna variación del intelecto agente. El intelecto agente no necesita (no le falta) ser iluminado”<sup>100</sup>.

“El hábito es posible por la iluminación de la operación por el intelecto agente”<sup>101</sup>. El hábito es la iluminación del entendimiento agente no el entendimiento agente. Si fuesen lo mismo, el intelecto agente iluminaría siempre la esencia humana, asunto que no acaece. Por otra parte, el acto iluminado es hábito, pero no es luz respecto del intelecto agente; no hay reflexividad. “En suma, se dice que el hábito es indiscernible-mente un acto iluminado y su ser iluminado”<sup>102</sup>. Iluminar un acto es hábito, no

acto ni intelecto agente, y acto iluminado ya no es tal, sino hábito. Los hábitos continúan la luz del intelecto agente en la potencia, sin ser ellos el *lumen intellectus*. Por eso la tradición entiende alguno de ellos como la *habilitas intellectus agentis*. "El hábito es un tener en propio, una adquisición que está estrictamente en la facultad, pero es una *habilitas*, una manera de iluminar del intelecto agente"<sup>103</sup>.

## 2. Hábitos y libertad.

Existen tres ámbitos para la libertad humana: la intimidad personal (a la que también llama *nativa*), la libertad que se manifiesta en las dos facultades superiores del hombre (libertad *intelectual* y libertad *ética* respectivamente), y la organización pragmática<sup>104</sup>. Los tres ámbitos son jerárquicos, y con ello, debe sentarse que el superior no sólo es condición de posibilidad del inferior, sino también su fin. No habría, por consiguiente, libertad pragmática si no la hubiese ética<sup>105</sup> (hábitos, virtudes o vicios), y no la habría ética si no fuéramos personalmente libres. A la par, somos pragmáticamente libres con el fin de mejorar nuestra esencia, de modo que cualquier acción que realicemos redunde en beneficio de nuestra naturaleza elevándola. Y asimismo, la libertad ética está en función de nuestra destinación personal.

En nuestros días, de ordinario, sólo se tiene en cuenta la libertad pragmática. Precedentemente se hablaba, más bien, de la libertad ética, vinculándola a la voluntad, y en todas las épocas la libertad personal brilla por su ausencia. Pues bien, en el caso que nos ocupa, abrir la inteligencia, hacerla más cognoscitiva de lo que naturalmente es, es rendirla libre. "La libertad es un trascendental del ser humano que conecta con la naturaleza a través de los hábitos"<sup>106</sup>. No es una mera propiedad de la facultad, y no puede reducirse, por consiguiente, ni a la razón ni a la voluntad, y dado que en ellas se manifiesta de distinto modo, es superior a ellas. La libertad enlaza directamente con la inteligencia, no a través de la voluntad<sup>107</sup>, y corre a cargo de los hábitos: "los hábitos intelectuales no se agotan en la operación por cuanto abren lo intelectual a la libertad"<sup>108</sup>. Si gracias a los hábitos el hombre posee esencia, "los hábitos son la dependencia esencial respecto de la libertad"<sup>109</sup>. En consecuencia, una facultad sin hábitos, es decir, en estado de naturaleza, no es libre. Por tanto, no es lo mismo *naturaleza* que *libertad*, y es imposible hacer pie la libertad en la naturaleza si no transforma ésta en *esencia* merced a los hábitos: "el enlace entre naturaleza y libertad son los hábitos"<sup>110</sup>.

"Somos capaces de hábitos intelectuales, y según esos hábitos somos libres manifestativamente, dispositivamente. Pero insisto, no se puede

disponer si no hay algo disponible, aunque el disponer no es disponible, y si se intenta hacer disponible el disponer, se arruina el disponer"<sup>111</sup>. Utilizando de modo preciso las preposiciones, Polo suele distinguir entre usar *según* nuestra esencia, y *de* nuestra esencia. Usar *según* la esencia es seguir los hábitos, porque estos hiperfinalizan la facultad. Usar *de* la esencia es manipularla no según su modo de crecer, sino en otra dirección, lo cual equivale a estropearla. Esa otra dirección es siempre un intento de conseguir la identidad de uno con su esencia, es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia, de agotar su ser en su esencia<sup>112</sup>.

Ser libre es ser uno dueño de su propia tendencia natural y de sus actos, pero sin hábitos uno no lo es<sup>113</sup>. Por ser dueños podemos actuar según la naturaleza, pero también contra ella. Los hábitos son el puente entre la naturaleza humana y sus actos y la libertad humana. Se dualizan con los actos, y la libertad se dualiza con ellos<sup>114</sup>. El que los hábitos sean un modo de disposición de la naturaleza humana por parte de la persona, se debe atribuir a los hábitos adquiridos, pero queda por explicar de qué se dispone, con qué se dualizan, los hábitos naturales. Para Polo el hábito de los primeros principios, si no lo entiendo mal, se dualiza con el ser del universo esencializándolo (*principio de no contradicción*). Pero dado que los primeros principios son tres –y con esto evita el monismo–, ¿cómo se dualiza el hábito con los otros dos principios (el de *identidad* y el de *causalidad trascendental*)?. Todavía otra cuestión: ¿se dualiza el hábito de sabiduría?, ¿qué significa en este caso dualización?

### **3. Hábitos y persona.**

Si "el intelecto agente se asimila a la persona, al *esse hominis*"<sup>115</sup>, y si "la libertad es del orden del *esse hominis*"<sup>116</sup>, conviene enlazar los hábitos con la persona. La persona vista desde el conocer es denominada *núcleo del saber*<sup>117</sup>. Los hábitos adquiridos son *de* la persona, no son la persona; por eso "por más que el hábito sea la perfección natural culminante, no es en términos absolutos la perfección superior del hombre"<sup>118</sup> La esencia del hombre (gracias a los hábitos) es la perfección de su naturaleza, pero no la de cada quien. "La persona está retraída en los hábitos de la inteligencia, porque estos nunca son suficientes para ella. El intelecto agente está tácito siempre hasta la visión; eso es el ver"<sup>119</sup>. Esto último constituye, además, la mejor prueba de la inmortalidad, porque de lo contrario, el intelecto agente sería absurdo, y con él, todo el conocer humano. En efecto, ¿para qué tanto iluminar si él quedara oculto?

La clásica distinción *essentia-esse* ordinariamente referida a la metafísica es retomada ahora en antropología, y en ella intensamente esclarecida. La *esencia* del universo (la tetracausalidad física) depende del *acto de ser* del mismo. La *esencia* humana depende del *esse hominis*. ¿Qué diferencia existe entre la dependencia de la naturaleza humana respecto de la persona y la dependencia de la esencia humana respecto de la persona? Que la primera es necesaria y determinada y la segunda es libre. No obstante la elevación esencial, la persona no se encuentra a sí misma en su esencia. No hay identidad entre enterarse (hábito) que pensamos (acto) y sujeto cognoscente. Si para distinguir entre acto y objeto Polo suele decir que el yo pensado no piensa o que el fuego pensado no quema, y para discernir entre acto y hábito se dice que una cosa en pensar y otra saber que se piensa, ahora conviene añadir que el yo pensante no es un hábito. El yo no sólo no se reduce a la naturaleza, a la humanidad común a los hombres, sino tampoco al partido libre que de su naturaleza saca: a su esencia.

El conocer personal no se puede reconocer en su esencia porque su esencia no es persona. Por grande que sea su crecimiento esencial, siempre su ser está por encima de su esencia. "El hombre es un ser que carece de réplica en su esencia"<sup>120</sup>. Tampoco el núcleo personal, el intelecto agente es autorreferente: "la persona no es capaz de suscitar su propio conocimiento, que sería lo más alto en el hombre, pues el intelecto humano no llega a eso"<sup>121</sup>. Es manifiesto que el ser personal no se puede conocer por abstracción, porque no es nada sensible, tampoco por los hábitos racionales, porque no es operación ninguna. No forma parte de la esencia humana. El sujeto es más que su razón, o como gusta decir D. Leonardo, es *además*. No sólo añade a su razón sino que es el añadir. No sólo da, sino que es el dar. "El yo no se puede reducir a la operación de conocer ni al hábito, es el existir, el acto de ser en virtud del cual todo lo otro es posible y que no se identifica ni se constituye ni lo necesita, por decirlo de alguna manera, sino que es simplemente ver. Ver no significa más que yo"<sup>122</sup>.

Lo que precede aboca al problema de la *intersubjetividad*, pues sin la apertura a otro quién la persona no resuelve su conocimiento nuclear. Ahora bien, el Quién, la Luz, que puede esclarecer enteramente la luz que cada quién es, es Dios.

## **LA PERSONA NO SE CONOCE SINO PERSONALMENTE**

### **Planteamiento**

El estudio acerca de la vida humana es susceptible de múltiples enfoques. La índole parcial de las múltiples actitudes frente a lo humano se puede resumir con una frase de Tomás Moro: "médico que no sepa curar una enfermedad sin provocar otra es incompetente de remate"<sup>123</sup>.

En efecto, de entre los que se han enfrentado a desentrañar el meollo de la vida humana, la mayor parte de los autores aportan soluciones parciales, que, por serlo, provocan efectos secundarios graves, disfunciones, es decir, nuevos problemas. El hombre de hoy vive en exceso problematizado: problemas en torno al sentido de la propia vida, problemas familiares, de procreación, de educación, de convivencia, socio - culturales, profesionales, económicos, corporales, afectivos, sentimentales, ecológicos, etc., y ahora, también problemas de bioética. La tristeza ante esta crisis de lo humano es mundial<sup>124</sup>, y el que no tiene problemas se los inventa.

En consecuencia, la idea que del hombre se tiene es la de un *ser problemático*, imposible a describir, como antaño, por ejemplo, por su vinculación con la felicidad<sup>125</sup>. Parecen estos autores darle la razón al Hegel maduro, cuando preguntado por los discípulos de su cátedra de Berlín, sobre qué sería la filosofía tras él, respondió que la locura. Estaríamos, pues, ante un inmenso hospital psiquiátrico, cuya proliferación de incompetentes psiquiatras no da abasto para atender, ni, por supuesto, a solucionar, la avalancha de consultas.

Pues bien, la presente propuesta, a la par que rechaza caer en alguno de los reduccionismos al uso que ceden a la problematicidad, intentará mostrar las siguientes tesis:

a) Cualquier enfoque *analítico* (biologista, por ejemplo) acerca del hombre es una visión parcial que no da razón ni del hombre ni del mismo método de estudio.

b) Sólo la visión *sistémica* de las diversas *manifestaciones* humanas es un método apropiado para encarar el estudio del ámbito del *disponer*<sup>126</sup> humano; también, por tanto, de su corporeidad y de la bioética.

c) Si la ética, y también la bioética, son del ámbito de la *manifestación* humana, no cabe ética completa sin su entronque con el *ser personal*. De ahí la necesidad del conocimiento de éste.

d) Sólo *personalmente* se conoce la persona, esto es, sólo la persona puede conocer la persona, el *ser personal* humano. Pasemos, pues, a la exposición de estas tesis.

## **I. LA IMPROCEDENCIA DEL MÉTODO ANALÍTICO**



Ciertamente la primera tesis que se intenta revelar, a saber, que "cualquier enfoque *analítico* (el biólogo, por ejemplo) acerca del hombre es una visión parcial del mismo", por ser teoría, no tendrá mucho que decir a un biólogo, a un médico, o a un especialista en bioética, etc. De modo que para que les diga algo, se procede a continuación a tomar algún ejemplo.

## **1. Método analítico y código genético.**

El método analítico para estudiar la vida humana es plural. Caben diversos enfoques posibles: culturales, sociales, lingüísticos, sentimentales, etc.; que por ser parciales no son sino visiones reductivas de lo humano. No se trata de que el método analítico sea inconveniente de por sí. La inconveniencia de su uso estriba en su exclusividad. Para comprobar su deficiencia cuando se enarbola como único método viable, tomemos en consideración el *código genético*. Las preguntas pertinentes serían: a) ¿analizando sólo experimentalmente el código genético se da razón suficientemente de la *esencia*<sup>127</sup> humana? b) ¿acaso se da razón entera del mismo código genético? Es decir ¿se puede, desde un punto de vista meramente experimental, dar razón suficiente del código genético? Si la respuesta fuera negativa, el método experimental empleado sería un puro fracaso que no da razón de sí.

Para resolver la aporía podemos acudir a la *embriogénesis*. Como es sabido, tras la diferenciación de cada órgano, las diversas células de los diversos órganos cuentan con el código genético entero. El crecimiento diferencial de los órganos ha sido, sin embargo, manifiesto. ¿Por qué se ha dado lugar a órganos diversos si el código genético es el mismo en cada célula? La única respuesta posible es que el código genético no se haya empleado en cada caso enteramente sino por partes<sup>128</sup>. Si se reprodujera entero no cabría embriogénesis sino mera reproducción celular. No cabría reproducción diferenciada sino reproducción de lo mismo.

Ahora bien, ser empleado por partes indica que el código genético tiene carácter potencial, es decir, no perfecto. Pero si el código genético está igual en todas las células, a la fuerza tiene que haber otro factor diferente del código genético que actúe sobre éste, es decir, que en unas partes inhiba algo del código genético y simultáneamente deje desarrollar algo en otras. Inhibir y dejar desarrollar algo del código genético en un órgano que, a su vez, es perfectamente compatible con inhibir y dejar desarrollar algo distinto del mismo código genético para formar un órgano distinto. Esa diferenciación es la que permite organizar los órganos. Si la reproducción no fuera diferenciada sino igual, no se

constituiría órgano ninguno y sería dañino para el organismo<sup>129</sup>. Por otra parte, tras la embriogénesis no se procede en cada célula de cada órgano a nuevas y múltiples diferenciaciones, sino a reduplicar lo igual en cada órgano.

Pues bien, ese factor regulante de lo diferenciado, es decir, del funcionamiento por partes del código genético, y ese carácter unitario del organismo entero tras la diferenciación, no es otra cosa que lo que los clásicos llaman *alma* vegetal o animal<sup>130</sup>. *Alma* es sinónimo de *vida*. Sin embargo, *la noción de vida y la realidad que a ella subyace es inalcanzable con el método analítico experimental*.

## 2. Para los más biólogos.

Si la vida es la organización de lo corpóreo, quien pretenda entender la vida humana desde un punto de vista analítico, máxime si es meramente *empírico* o *biologista*, está condenado al fracaso, porque *la vida es reunitiva, sistémica, y además, no se ve; no tiene ni forma ni figura*. Lo que se ve es el ser vivo, pero no la vida del vivo. Entonces, ¿qué es la vida? Los pensadores clásicos describen la vida *natural* como un movimiento distinto de todos los demás, a saber, como un *automovimiento inmanente, unitario, regulado y en relación con el medio*. Explicitemos las partes de esta sentencia.

Primero: la vida es *automovimiento intrínseco*<sup>131</sup>. No se trata, pues, de un movimiento *transitivo*, sino de un movimiento *inmanente*<sup>132</sup>. Nada puramente físico es inmanente. En todo movimiento físico se da un punto de partida, un proceso y un término. El término supone, también, el cese de la acción. Para moverse se necesita tiempo. No hay en lo físico velocidad infinita<sup>133</sup>. La vida no es así. Se trata de un tipo de movimiento que no es físico, aunque se manifieste en lo físico. Un movimiento que permanece en el vivo, que no es procesual, físico. Por eso la vida es siempre *inmaterial*<sup>134</sup>. La vida no es nada material, no es propiedad del cuerpo. Un cuerpo no está vivo por el hecho de ser cuerpo, puesto que caben cuerpos muertos y cuerpos inertes<sup>135</sup>. Por otra parte, no es el mismo el movimiento en que *consiste* el vivo que los movimientos que el vivo *ejerce*. El primero es condición de posibilidad de los segundos. Los segundos los ejerce el vivo, pero el primero no. El primero mueve las partes del vivo, pues ninguna parte se mueve a sí misma. En consecuencia, no es la misma la vida del feto, por ejemplo, que las manifestaciones, acciones, que de él derivan, si bien todos los movimientos de las partes son compatibles entre sí.

Segundo: el orden de los movimientos descritos anteriormente denota *unidad*. Indica que el principio unificador es la *vida* del vivo. Es la unidad

de las partes referida al principio vital. El orden del feto, siguiendo con el ejemplo precedente, no la da la nutrición, la reproducción celular o el desarrollo, sino la vida del feto. Automovimiento íntimo. Pero también *unitario*. Sin unidad no hay vida, y los grados de vida son tanto más altos cuanto más integrados<sup>136</sup>. En efecto, las células de los seres vivos cambian (se regeneran, mueren las viejas) cada cierto tiempo, relativamente breve. En cambio, el ser vivo permanece vivo a pesar de los cambios celulares o somáticos. En los vivos con *memoria* tal aserto se comprueba muy fácil. Si los elementos corpóreos no son los mismos y el sujeto vivo, en cambio es permanente, ello indica que *el principio vital no es corpóreo*.

Tercero: movimiento inmanente y unitario, pero también *regulado*. También movimiento *regulado*, porque unidad implica orden interno, compatibilidad de todas las partes entre sí. El orden no es materia ninguna sino que ordena a la materia. ¿En virtud de que se da ese orden? Por la subordinación de las funciones inferiores a las superiores de las que dependen, y de todas respecto de un mismo principio ¿cuál? La *vida*.

La vida es la que unifica y regula, ordena aquello que vivifica<sup>137</sup>. La regularidad interna del vivo muestra asimismo la *inmaterialidad*. Lo regulado es obviamente corpóreo, pero el principio regulador, la vida, no; aunque en los vegetales y animales éste no se pueda dar al margen de aquello a lo que regula.

Cuarto: lo que caracteriza a la vida es que ella se puede relacionar activamente con el medio<sup>138</sup>. La vida, a diferencia de lo inerte, es en *relación*. Es obvio que el feto tiene *vida*, porque vive en relación al medio en el que se desenvuelve. Pero más obvio aun es que tiene *vida propia*, no la de la madre, porque no está él en función del útero, sino que reúne para sí todos los demás factores externos<sup>139</sup>. En esa relación la vida muestra no sólo la resistencia a la corrupción sino también el anhelo de perfección. La vida indica *intimidad*, porque es movimiento interno, pero también *apertura*. A más intimidad más apertura.

A más *inmanencia*, más vida. A más *unidad*, más vida. A más *regularidad* más vida. A más *relación* más vida. ¿Se quiere ser biólogo? Pues si se es, entonces no se puede dar cuenta de la vida biológica, porque la vida no se reduce a materia. ¿Se quiere ser analítico? Pues tampoco se da razón de la vida, porque las notas descritas, entre otras, están *sistémicamente* entrelazadas.

## II. EL ÁMBITO DE VALIDEZ DEL MÉTODO SISTÉMICO

La segunda tesis que se brindó en la propuesta inicial se formula así: "sólo la visión *sistémica* de las diversas *manifestaciones* humanas es un método apropiado para encarar el estudio del ámbito del *disponer* humano; también, por tanto, de su corporeidad y de la bioética"<sup>140</sup>. Aunque de ello habría que dar cuenta rastreando la entera *esencia* humana, intentemos explicitar su contenido aludiendo, como ejemplo, a la corporeidad.

## **1. El carácter sistémico y diferencial del cuerpo humano.**

El cuerpo humano no es ni orgánica ni funcionalmente como el del resto de los animales superiores, sino *inverso* respecto de ellos. No estamos ante una distinción de *grado* sino *esencial*. En efecto, el de los animales es sumamente especializado, determinado, en orden a una función; el del hombre es sumamente desespecializado. Eso se puede observar en el *nacimiento*. Siempre se nace prematuramente. Uno nace abortado; es un puro proyecto y no dejará de serlo mientras viva<sup>141</sup>. Con pocos minutos, horas, o máximo, pocos días, el resto de animales son viables. Tienen de entrada incrustados en su instintividad todos los movimientos y funciones de un adulto de su especie. El hombre no. Tiene que aprenderlo todo.

El cuerpo humano está sumamente desasistido. Está desnudo. El hombre es el único animal que lo está, y el único que se da cuenta de que lo está. Está corporalmente necesitado, indeterminado, *abierto*, y, sin embargo, puede ejercer con su cuerpo todas aquellas funciones de cara a las que está especificado el cuerpo animal, pero no merced al cuerpo sólo, sino a lo que adscribe con la *inteligencia* a su cuerpo: el vestido, los útiles, la cultura, lo que fragua el trabajo humano<sup>142</sup>. Por eso *todos esos rasgos son compatibles con la inteligencia*, pues ella es susceptible de crear instrumentos para hacer viable nuestra desnuda corporeidad y continuarla<sup>143</sup>.

Todas las partes del organismo corporal humano están desespecializadas. Las manos, el rostro y la cabeza, por ejemplo, son partes corpóreas humanas que guardan todavía más rasgos distintivos con el resto de los animales. Además de ser compatibles, sistémicas, con el resto del cuerpo y con la inteligencia, denotan más todavía la *apertura* corporal.

Es manifiesto que todo el cuerpo humano es potencial, abierto; que todos sus rasgos son compatibles entre sí, esto es, que se da un *orden sistémico* entre ellos, y además con otros rasgos humanos no reductibles a lo corpóreo. El cuerpo humano está *abierto*. Es *potencial*. Pero si lo es, lo será en función de algo que no es cuerpo; en virtud de algo que lo

active, que le saque partido a su indeterminación constitutiva en una u otra dirección. Eso activo es la *libertad personal*. Por eso, no se puede dar razón de esa apertura corpórea si esos rasgos no se aúnan con la *libertad* humana. También por eso, la libertad humana puede educir del cuerpo una serie de funciones sobreañadidas a la mera organización natural del cuerpo. La apertura del cuerpo, en conclusión, es *sistémica* con las manifestaciones de la libertad humana.

## 2. Las funciones sobreañadidas al cuerpo humano.

Ahora se habla mucho del adjetivo *virtual*. Se llega a pensar, por ejemplo, en una universidad virtual, es decir, sin sede, sin campus, sin instalaciones, etc., abierta a muchas posibilidades. Pues bien, lo más virtual dentro del mundo físico es el cuerpo humano. Es lo más abierto. No está determinado a nada, pero puede hacerlo todo. No está hecho para adaptarse, sino para adaptar el mundo a su necesidad constitutiva<sup>144</sup>. El cuerpo humano es expresivo de multiplicidad de asuntos que no son meramente biológicos.

Por ejemplo, las manos no determinadas a lo uno son abiertas a múltiples usos. Con la cara expresamos, todavía más que con las manos, algo de nosotros mismos, y no algo meramente biológico. Reír es algo propio humano, decían los medievales. Pero también llorar, expresar aceptación, rechazo, enfado, tristeza, dolor, ternura, etc. Sin ello, el teatro o el filme,

Por ejemplo, serían imposibles. Ningún animal da a entender esos mensajes con los gestos faciales. El hombre es el único animal que puede imitar todas las realidades sensibles. Ello denota que está abierto a través de su cuerpo a todas ellas. El *lenguaje*, por ejemplo, no es meramente biológico, sino una función añadida a la operatividad propia de los órganos que intervienen en su elaboración. La *mirada* en el hombre no es sólo para ver, sino que caben muchos modos de *mirar*. Se podrían multiplicar los ejemplos, pero con lo descrito es suficiente para rastrear lo diferencial a nivel corpóreo con los animales. Se debe, sin embargo, dar razón de la diferencia.

¿Por qué tanta indeterminación en el cuerpo humano?, ¿por qué tanta posibilidad significativa en él? Derivado de lo anterior, la conclusión última sólo puede ser una: el cuerpo humano está hecho para facilitar la apertura irrestricta, la *libertad*, que el hombre es. Si el cuerpo humano no estuviera dotado de esta apertura sería incompatible con el carácter *personal* del hombre: *pura apertura*. La persona es apertura sin restricción<sup>145</sup>. Eso también es compatible con la apertura de su *esencia*, que está abierta a crecer irrestrictamente (nociones de *hábito* de la

inteligencia y *virtud* de la voluntad). La diferencia estriba en que su *esencia*, se va actualizando, perfeccionando, cada vez más; esto es, cuando se actualiza remite en ella definitivamente la potencialidad en lo actualizado, es decir, va dejando de ser indeterminada, mientras que el cuerpo no deja de serlo nunca. Lo cual indica que la perfección humana no se puede lograr teniendo en cuenta sólo lo corpóreo<sup>146</sup>. Ahora bien, apertura irrestricta indica que el cuerpo humano está *espiritualizado*<sup>147</sup>.

En suma, aunque nos hayamos ceñido en exceso al cuerpo, el ámbito de lo *sistémico* en lo humano no es sólo lo corpóreo, ni sólo sus sentidos o apetitos, ni tampoco sólo lo intelectual (inteligencia y voluntad), sino todas estas facetas en estrecha trabazón. En rigor, el campo de lo sistémico es el ámbito de la *esencia* humana. Sin embargo, la *persona* que cada uno es no forma parte de su esencia; es decir, no se reduce a ella. Nadie es su cuerpo o su razón, por ejemplo; ni tampoco la suma de todas esas facetas.

La esencia es del orden de la *manifestación*, no del orden de la *persona*; es del orden del *tener*, no del orden del *ser*.

### **III. UNA VISIÓN SISTÉMICA DE LA ÉTICA RECLAMA SU ENGARCE CON EL SER PERSONAL.**

La tercera tesis propuesta dice: “si la ética, –también la bioética–, son del ámbito de la *manifestación* humana, no cabe ética completa sin su entronque con el ser personal. De ahí la necesidad del conocimiento de éste”. Esclarezcamos este aserto.

#### **1. Las bases sistémicas de la ética**

Si no se está naturalmente determinado, la posibilidad de actuar de un modo u otro es, evidentemente, múltiple. Sin embargo, no todos los modos posibles de actuación permiten manifestar por igual la libertad humana. De ahí que uno deba conducirse de tal modo que no obture su libertad nativa. Esa es la justificación de la ética.

Justificar la ética conlleva tener en cuenta las bases de la misma. Los tres pilares de la ética son los *bienes*, las *normas* y las *virtudes*<sup>148</sup>. ¿Por qué la ética debe vincularse a los *bienes*? Porque de lo contrario, no aparece la *felicidad*. La felicidad sólo entra en escena cuando se goza el mayor bien. Los clásicos admiten que éste debe ser eterno e incorruptible, infinito, porque es el único que puede saturar el corazón

humano: Dios. Sin bien tan alto la felicidad sería inalcanzable y la ética un sin sentido. ¿Por qué aparecen en ética las *normas* (leyes) y las *virtudes*? Porque el bien más alto no lo poseemos enteramente en esta vida y debemos conducirnos en ella de tal modo que lo alcancemos. Sin conocer el camino que a él conduce, es decir, sin la luz primera que marca el norte de la felicidad<sup>149</sup>, y sin normas morales, es decir, sin la luz de la *conciencia*<sup>150</sup>, el acceso a él es imposible. A la par, sin *virtudes* que perfeccionen la voluntad, que la refuercen en su tendencia a ese fin último, éste es inalcanzable, porque aunque éste es asequible, sin virtud no crecemos en orden a él o no le somos fieles.

¿Por qué la ética sólo tiene estas tres dimensiones esenciales y no más? Porque todo lo real es *bueno*, porque existe el *bien* real sumo apropiado al anhelo de felicidad humana, y porque nuestro modo de relacionarnos con el bien real sin reducción, de donde nace la felicidad, únicamente es posible a través del *conocimiento* y de la *voluntad*. Estas son las dos únicas ventanas abiertas al bien irrestricto susceptibles de crecimiento. Por la primera porque por la razón lo conocemos, y al conocerlo surgen las *normas* (no caben normas sin hábitos. Los hábitos intelectuales constituyen el crecimiento de la razón<sup>151</sup>), y a través de la voluntad, porque por ésta lo queremos, y al hacerlo, en ésta se fraguan las *virtudes* (que son el crecimiento de la voluntad). Dado que no tenemos más potencias de la *esencia* humana por las que podemos manifestar nuestra apertura a la totalidad de lo real, al bien sin restricción, no hay más posibilidades de basar la ética. El bien atrae, provoca la apertura del *ser* personal, y las normas y las virtudes potencian la apertura de nuestra *esencia*.

En conclusión, la ética no es un apetecer egoísta de bienes sensibles, ni un sistema arbitrario de leyes que haya que cumplir, ni un enriquecimiento voluntario sin savia y sin alma, sino que el más beneficiado al seguir las normas e incrementar las virtudes en busca de los bienes cada vez más altos, aunque arduos, es uno mismo, porque eso perfecciona su propia naturaleza, pues la hace crecer; la capacita para ser cada vez más feliz.

## **2. Ética y persona.**

La condición de posibilidad de la ética es la persona humana. El *ser* que cada uno es se encarga de vitalizar a su *esencia* humana. Visto desde la *libertad personal*, corresponde a ella que el *bien* externo perfeccione la naturaleza del agente porque éste dice sí a su atracción, y eso es moral. Corresponde a la persona disponer *según normas* racionales de actuación. Corresponde asimismo a ella incrementar el

querer voluntario con *virtudes*. ¿Cómo se pasa de la ética a la antropología? Preguntando a la ética cual es su condición de posibilidad, es decir, conectar la *acción* humana con la *persona*<sup>152</sup>. Si la ética es la acción personal en tanto que referida a bienes, iluminada por normas y generadora de virtudes, tal *obrar sigue al ser*<sup>153</sup> y en cierto modo lo continúa y manifiesta, porque si bien el ser trasciende al obrar, no está desvinculado de él. La persona no es ajena a su naturaleza sino que la activa, la abre, le otorga personalidad, la rinde libre. La persona humana organiza su vida histórica respecto del futuro que espera<sup>154</sup>. Y en ese organizar consiste la ética.

Pero, además, la persona humana no sólo es la condición de posibilidad de la acción humana, y por ello de la ética o de la bioética, sino su *fin*. En efecto, la *acción* no sólo *manifiesta* el *ser* que cada uno es, sino que la manifestación es *para* la persona y no la persona para la manifestación.

¿Por qué? Porque con la manifestación la persona adquiere más o menos capacidad de manifestarse (uno es el beneficiario de su acción o la víctima). La acción es suya. La ética amplía el radio de acción de la libertad, posibilita su expansión. Por eso, "la ética es para la libertad"<sup>155</sup>, no la libertad para la ética. Traduciendo: la *bioética* es para la *antropología*, no al revés.

Hoy en día, como las tendencias éticas son tan profusas y matizadas, a un lector inexperto en la abundante literatura al uso le puede asaltar la perplejidad y dudar a que carta quedarse. La solución no es de libro, porque la ética no está en los libros, sino en la persona ética. Por eso la respuesta es sencilla, pero difícil de comprender, y sobre todo de vivir, como todo lo sencillo. Si la ética depende de la libertad, una ética es valiosa en tanto que manifiesta, encauza y aumenta la libertad dispositiva de la persona. En caso contrario, es teóricamente reductiva y vitalmente perjudicial. Nótese que se trata de manifestar la libertad "ipersonal!", no de libertinajes sensibleros, antojos sentimentales o caprichos de la voluntad. En mano de cada quien queda ratificar este aserto con su propia vida.

#### **IV. LA COINCIDENCIA ENTRE MÉTODO Y TEMA**

La cuarta y última tesis propuesta al inicio del artículo añade: "sólo *personalmente* se conoce la persona, esto es, sólo la persona puede conocer la persona, el *ser personal* humano". Desentrañemos su significado.



## **1. Ni análisis ni síntesis, sino transparencia.**

El *ser* personal no es otra cosa que la *persona* humana, que es *simple*, no compuesta. Por eso, la simplicidad no es abordable con el método analítico, deductivo de partes, ni tampoco con el sistémico o reunitivo de partes diferentes, porque la persona que cada quien es carece de ellas.

Conviene notar que en la vida humana debe distinguirse entre *vida natural*<sup>156</sup> y *vida personal*<sup>157</sup>. Advertir eso es dar el paso de la vida biología y psicología (en su acepción clásica) a la vida *espiritual*<sup>158</sup>. La vida humana, no es sólo cuestión de biología y de psicología, porque, opuestamente a la del resto de los vivientes, su vida desborda la *vida natural*. En efecto, añade a esas dos dimensiones la *vida personal*, que integra a las restantes. Para hacerse cargo de la vida humana, por tanto, no hay que quedarse sólo en la dilucidación acerca de la vida biológica. Es menester comprobar primero que la vida natural humana en su parte psíquica no se reduce a ese tipo de vida<sup>159</sup>. Conviene, por último, notar en qué consiste la vida personal, pues es la dimensión espiritual la que integra y asume los distintos tipos de vida inferiores.

Si la persona no se reduce a biología, a sentidos o a razón, por ejemplo, no se puede conocer biológica, sensible o racionalmente. Si eso es así, sólo caben dos posibilidades: a) Defender la hipótesis de que la persona es incognoscible y, por tanto absurda<sup>160</sup>. b) Sostener que la persona es conocer. Es decir, poner *el conocer a nivel de ser*. En el primer caso se pacta de entrada, y sin posibilidad de justificación, con que todo conocimiento es inferior a la persona humana y, por ello, no puede dar cuenta de ella. Pero si no se da cuenta cognoscitivamente de la persona, quedan huérfanas de sentido las manifestaciones de ella. No podríamos dar cuenta, por ejemplo, de la bioética. En el segundo caso, se ve que de la persona no sólo es pertinente decir que *tiene* conocimiento sino que *es* conocer, aunque no lo manifieste. Más aun, si no lo fuera, jamás podría manifestarlo.

Ahora bien, si la persona es de entrada conocer, el ser que ella es no puede ser conocido por las manifestaciones, por la razón por ejemplo<sup>161</sup>, sino personalmente. ¿Cómo es el conocimiento personal? Intuitivo, experiencial. Si no cabe otra posibilidad, es necesario que el *método* cognoscitivo y el *tema* conocido coincidan, que sean *indiscernibles*. Conocer la persona que uno es no es posible más que si uno es conocer y ese conocer es *transparente*. La persona es *transparencia*.

## **2. La persona no se conoce sino personalmente.**

Ser transparente indica *intimidad*. A su vez, intimidad es *apertura*. Apertura equivale a *libertad*<sup>162</sup>. La persona es libertad. La persona es apertura *cognoscitiva* y también *amante*. Pero como es apertura personal, abrirse personalmente es darse. Por eso la persona es *dar*<sup>163</sup>. Carecería, asimismo, de sentido ser donación personal si no existiera aceptación también personal. Por ello la persona de entrada *co-existe con* otras personas. La persona es *coexistencia*. Por eso también la intimidad no indica *identidad* de uno consigo, sino co-existencia. La intimidad lanza a otra persona. De modo que una persona sola no sólo sería triste o aburrida o cosas así, ni tampoco sería sólo absurda, sino sencillamente imposible, porque persona aislada es no ser persona. Ahora bien, no por ser coexistente con otras personas la persona anega su ser en ellas. Por eso también hay que decir que la persona es *irreductible*, o también, que es la mayor *novedad* posible<sup>164</sup>.

Pero si cada quien es novedad y es el ser el responsable de vivificar, de hacer crecer su esencia, la inferencia es taxativa: *no caben dos modos de asumir la esencia humana iguales*. Y si la corporeidad forma parte de la esencia, *no caben dos modos de encarnar la corporeidad iguales*<sup>165</sup>. ¿Es relevante esta averiguación para la bioética? Un proceder técnico, por ejemplo, que impida manifestar la apertura libre, cognoscitiva y amante; que inhiba el sentido donal y coexistente con distintas personas; que no respete la irreductibilidad novedosa de cada persona, es sencillamente inmoral, radicalmente inhumano. Es una prueba fehaciente, además, de que una persona se ha olvidado de su ser; de que ha perdido la transparencia, su carácter personal.

## **REFERENCIA**

L. POLO, "Libertas transcendentalis", *Anuario Filosófico*, 1993 (26, 3), 705 (cit. "Libertas transcendentalis").

TOMÁS DE AQUINO, *Q.D.Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9.

L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 11 (cit. *El conocimiento habitual*).

L. POLO, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y tras-*

*endencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, t. I, 37.

L. POLO, *El logos predicamental*, pro manuscrito, 69 (cit. *El logos*); *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993

F. HAYA, *Tomás de Aquino frente a la crítica: La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992

J.I. MURILLO, *El conocimiento como ser*, Eunsa, Pamplona, 1993

J.F. SELLÉS, *Conocer y amar*, Eunsa, Pamplona, 1995

J.M. POSADA, *Una física de causas*, Eunsa, Pamplona, 1996;

J.M. POSADA, *La abstracción en Polo*, Pamplona, 1996 (pro manuscrito).

*Homenaje a. Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990

L. POLO, *La voluntad y sus actos*, (pro manuscrito)

L. POLO, *Apuntes de psicología*, 118

L. POLO, "Lo intelectual", 130.

L. POLO, *El logos*, 74; 78.

L. POLO, *Presente y futuro*, 192

'*Sollicitudo rei socialis*', Aedos, Madrid, 1990, 115

L. POLO, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 54 ss.

*Utopía*, Trad. de ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA, Madrid, Rialp, 1989

POLO, L., "Conciencia de crisis en la cultura contemporánea", en *Palabra*, 21 (1967), pp. 27-32.

POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, cap. IV, Madrid, Aedos, 1996, pp. 86 ss.

WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982, p. 89.

POLO, L., *Quien es el hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 105.

## NOTAS

<sup>1</sup> El presente trabajo alude a la naturaleza de los hábitos intelectuales, dejando al margen, pese a similitudes y divergencias, las virtudes de la voluntad. Dentro de los primeros se omite el estudio pormenorizado, y extenso, de cada uno de los hábitos, tanto de los adquiridos en la razón, como de los innatos superiores a ella.

<sup>2</sup> "Se trata (el hábito) de un descubrimiento griego"; L. POLO, "Libertas transcendentalis", *Anuario Filosófico*, 1993 (26, 3), 705 (cit. "Libertas transcendentalis").

<sup>3</sup> "Et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum"; TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9.

<sup>4</sup> L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 11 (cit. *El conocimiento habitual*).

<sup>5</sup> L. POLO, *El conocimiento habitual*, 10.

<sup>6</sup> L. POLO, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, t. I, 37.

<sup>7</sup> L. POLO, *El logos predicamental*, pro manuscrito, 69 (cit. *El logos*); *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 198 (cit. *Presente y futuro*). Declara que en los clásicos "de ordinario, el hábito, precisamente porque perfecciona a la potencia se asimila a ella: es una disposición estable, una cualidad"; *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994; IV/2, 1996 (cit. *CTC*); *CTC*, III, 26.

<sup>8</sup> L. POLO, *CTC*, III, 25; *El logos*, 69; *El conocimiento habitual*, 10.

<sup>9</sup> L. POLO, *CTC*, II, 232 *CTC*, III, 25; *CTC*, IV/2, 12, Nota, 11; *Presente y futuro*, 198; *Las organizaciones primarias y la empresa* (pro manuscrito), 223 (*Las organizaciones*).

<sup>10</sup> L. POLO, "Libertas transcendentalis", 705.

<sup>11</sup> L. POLO, "La coexistencia", 37-38.

<sup>12</sup> L. POLO, "Lo intelectual y lo inteligible", *Anuario Filosófico*, 1982 (15, 2), 131 (cit. "Lo intelectual"); *CTC*, III, 25 y 242; *CTC*, IV/2, 11; *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 65 (cit. *Introducción*); *El conocimiento habitual*, 61; *Las organizaciones*, 223; "La filosofía en nuestra situación", *Nuestro Tiempo*, 1978 (289-290), 15; "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem exercens'*, Bac, Madrid, 1987, 216 y 221 (cit. "Tener y dar"); *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana, México, 1993, 87 (cit. *Ética*); *Antropología de la empresa* (pro manuscrito), 25; *Antropología*, México (pro manuscrito), 10.

<sup>13</sup> Entre ellos L. POLO menciona a MOORE y a WITTGENSTEIN. *El conocimiento*

*habitual*, 61. Un indicio de la recuperación de la noción de hábito nos la ofrece la *cibernética*: "la noción de hábito es de la más estricta actualidad histórica: es imposible aceptar que el hombre hace máquinas cibernéticas sin ser él cibernético", *El conocimiento habitual*, 59. Intentos de esa recuperación promovida por POLO son las tesis de F. HAYA, *Tomás de Aquino frente a la crítica: La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992; J.I. MURILLO, *El conocimiento como ser*, Eunsa, Pamplona, 1993; J.F. SELLÉS, *Conocer y amar*, Eunsa, Pamplona, 1995; J.M. POSADA, *Una física de causas*, Eunsa, Pamplona, 1996; J.M. POSADA, *La abstracción en Polo*, Pamplona, 1996 (pro manuscrito).

<sup>14</sup>L. POLO, *El logos*, 68.

<sup>15</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 14, 18.

<sup>16</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 60, 58-59. En otro lugar añade que "la hiperformalización (el hábito) es lo antimecánico en el hombre, la superación de las condiciones iniciales", *Antropología de la empresa*, 25.

<sup>17</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 15.

<sup>18</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 11.

<sup>19</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 58. "Escoto habla de los hábitos como de una memoria intelectual", *El conocimiento habitual*, 10.

<sup>20</sup>L. POLO, *Psicología general* (pro manuscrito), 110.

<sup>21</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 56. Y añade: "En la medida en que el modelo newtoniano se transforma en el modelo general de explicación, la noción de condición inicial domina la física desde el siglo XVII hasta el XIX", *El conocimiento habitual*, 56.

<sup>22</sup>L. POLO, *La libertad trascendental* (pro manuscrito), 94 (cit. *La libertad*). Y en otro lugar: "Kant plantea la cuestión del conocimiento objetivo desde unas condiciones de posibilidad o de pensabilidad, a la última de las cuales llama yo pienso en general, apercepción trascendental, unidad de conciencia. El planteamiento está desorientado; el hábito se pierde de vista al sustituir la *enérgeia* por la conciencia como actividad constituyente del objeto. Pero el objeto no es constituido, porque no es real sino intencional"; *El conocimiento habitual*, 51.

<sup>23</sup>L. POLO, *CTC*, III, 242, nota 1. y en otro texto: "Hegel formula con una frase la definitiva pérdida de la noción de hábito: el absoluto es el resultado. Pero el absoluto no es el resultado, porque, en un sistema suficientemente complejo, hay retroalimentaciones y modificaciones del mismo sistema, y no un resultado único"; *El conocimiento habitual*, 57.

<sup>24</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 10. Anota en otro escrito que "para Husserl progresar en el conocimiento de la verdad es una tarea, un ideal que responde a los intereses de la razón... En todas estas hipótesis, el intelecto agente no ilumina: son interpretaciones cuasi-automáticas del proceso cognoscitivo con una carga subjetiva muy fuerte, incompatible con la axiomática propuesta, y que no admiten el conocimiento habitual"; *CTC*, III, 13.

<sup>25</sup>L. POLO, "Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón", en *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, 87.

- <sup>26</sup>L. POLO, *Antropología de la empresa*, 4. También "Tener y dar", 215; *El tener práctico* (pro manuscrito), 12; *Tres dimensiones de la antropología* (pro manuscrito), 12 (cit. *Tres dimensiones*); *Ética*, 113; *Introducción*, 164.
- <sup>27</sup>L. POLO, *La voluntad y sus actos*, (pro manuscrito), 57 (cit. *La voluntad*).
- <sup>28</sup>L. POLO, *Introducción*, 103.
- <sup>29</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 321.
- <sup>30</sup>L. POLO, *Antropología de la empresa*, 25. "El que no tiene virtudes no puede ser feliz", "Tener y dar", 221.
- <sup>31</sup>L. POLO, *Tres dimensiones*, 11.
- <sup>32</sup>L. POLO, *Antropología de la empresa*, 4.
- <sup>33</sup>L. POLO, *Antropología de la empresa*, 4. "Las virtudes y las operaciones inmanentes son fines de las acciones prácticas..., pero también, condiciones de posibilidad", *Antropología de la empresa*, 6.
- <sup>34</sup>Cabe agregar que en virtud del hábito la *esencia* humana es *hiperteleológica*. *La libertad*, 92.
- <sup>35</sup>L. POLO, *La libertad*, 119.
- <sup>36</sup>L. POLO, *Ética*, 113.
- <sup>37</sup>L. POLO, "Tener y dar", 219.
- <sup>38</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 12, nota 9. *Presente y futuro*, 188, nota 5. *El logos*, 67, 68; *El conocimiento habitual*, 62.
- <sup>39</sup>L. POLO, *El logos*, 73. *El conocimiento habitual*, 62; *CTC*, IV/2, 10.
- <sup>40</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 4. *La libertad*, 81.
- <sup>41</sup>L. POLO, *La voluntad*, 152.
- <sup>42</sup>L. POLO, *El conocimiento habitual*, 63.
- <sup>43</sup> "Es la operación manifiesta a lo que se puede llamar *presencia*. Con rigor, se puede decir que el objeto es lo presente, y como sin la operación no es posible el objeto, y el objeto es lo presente a la operación, a ésta la llamamos *presencia*", L. POLO, *El logos*, 71; *El conocimiento racional de la realidad* (pro manuscrito), 38 (cit. *El conocimiento racional*).
- <sup>44</sup>Aspectual significa que queda más por conocer que lo que se conoce a través del objeto. Por eso, la noción de *cosa*, que denuncia que queda más por conocer que lo que se conoce según el objeto pertenece al conocimiento objetivo, no al habitual, porque el hábito se refiere a actos, no a objetos; L. POLO, *El conocimiento racional*, 19.
- <sup>45</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 85.
- <sup>46</sup>"Al conocimiento de la operación la llamo *manifestación*"; *El logos*, 68, 70.
- <sup>47</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 69, 103; *La libertad*, 80.
- <sup>48</sup>L. POLO, *El conocimiento racional*, 124. "Lo intelectual", 129.
- <sup>49</sup>L. POLO, *CTC*, III, 11. Ver, también, el Prólogo a R. Yepes, *La doctrina del acto*

en *Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1994, 24; *La voluntad*, 152; *Presente y futuro*, 150. Anota en otro lugar que "el hábito es además de la operación", *Presente y futuro*, 184. Aún otro pasaje: "el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo precisamente porque es conocimiento de la operación", *El logos*, 72. También: *CTC*, IV/2, 32.

<sup>50</sup>L. POLO, *CTC*, IV/1, 63; 25, nota 17; 57; *CTC*, IV/2, 4; *El logos*, 70, 73; *La radicalidad de la persona humana* (pro manuscrito), 130. "El conocimiento habitual no es reflexivo, sino intuitivo"; *CTC*, IV/1, 25, nota 17. A la *intuición* la llama en otros lugares conocimiento *experiential* o *epagógico*. ¿Por qué Polo no admite la *reflexión*? A este nivel cognoscitivo, porque "las operaciones objetivas en tanto que objetivas no se conocen a sí mismas, porque para conocer según el objeto es menester que la operación se transforme en objeto, forme parte del objeto, y la idea de reflexión me parece inaceptable..., porque no es más que un modo de formular que conocemos que conocemos, pero meter eso en la reflexión tiene un inconveniente, y es que me parece que hay una falta de simultaneidad en la reflexión, entre lo conocido y la actividad reflexionante. Eso da lugar a la introducción del proceso temporal que no tiene nada que ver con la inteligencia, que no es temporal", *El logos*, 76. En los demás niveles tampoco admite la noción de reflexión, ni siquiera en el conocimiento del sujeto: "el cognoscente no es reflexivo. Si asimilamos el intelecto agente al cognoscente, se ve claro que no es reflexivo", *El logos*, 80. Y en otro lugar: "la interpretación reflexiva de la operatividad no puede extenderse hasta la persona, sino que, más bien, impide ascender hasta ella. Además, así se excluye la pretensión de identidad latente en la noción de reflexión", *CTC*, IV/2, 4.

<sup>51</sup>El límite del pensamiento es la objetivación. Sin hábitos el límite mental no es susceptible de abandono"; L. POLO, *CTC*, III, 272-273.

<sup>52</sup>Si el hábito es superior a la operación correspondiente, el hábito no sólo la conoce, sino también lo que llamo su *insuficiencia*. Por consiguiente, las operaciones superiores son las declaraciones de insuficiencia de tal operación"; L. POLO, *CTC*, IV/2, 15.

<sup>53</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 23. De las cuatro dimensiones del abandono del límite mental que se describen en *El acceso al ser* y en el último tomo del *Curso de teoría del conocimiento*, ésta es la segunda. "Hay cuatro modos o *dimensiones* del abandono del límite mental. El primero de ellos consiste en despejar o apartar la operación (el *haber*, la presencia mental) para *advertir* la existencia extramental. Este primer modo de abandono del límite corre a cargo del hábito de los primeros principios. El segundo estriba en prescindir de la conmensuración o separar la operación del objeto, para llevar a cabo la plena devolución de éste a la realidad (y no sólo de modo intencional). De esa manera se *encuentra* la esencia extramental (que no *la hay*), es decir, la tetracausalidad (y las otras causalidades). Dicha separación es posible si la presencia mental es manifiesta habitualmente, y si la manifestación se mantiene en la operación ulterior. Las otras dos dimensiones del abandono del límite conciernen a la Antropología Trascendental"; *CTC*, IV/2, 24. Que se separe la operación del objeto y que ella dependa del hábito "permite también "repetir" la operación precedente, sin necesidad ahora de especie impresa"; *CTC*, III, 4.

<sup>54</sup>El axioma D se formula de esta manera: no es posible una primera operación

-por fuerza finita- fuera o aislada de la infinitud operativa; si la inteligencia no fuera operativamente infinita, no existiría una primera operación, la primera operación no puede dar razón de las ulteriores, pues la intencionalidad correspondiente no va hacia arriba. La inteligencia, en cambio, sí (ello implica el conocimiento habitual)"; L. POLO, *CTC*, II, 296. También: 207, 214, 232-233, 295-296; *CTC*, III, 5; *CTC*, IV/2, 18, nota 12; *La voluntad*, 73.

<sup>55</sup>La inteligencia, por ser facultad inorgánica, es susceptible de ser perfeccionada en cuanto facultad y, por tanto, pasa a un acto que no es una operación. Ese acto cognoscitivo que no es una operación con objeto es el hábito"; L. POLO, *CTC*, II, 221. *La voluntad*, 30 y 73.

<sup>56</sup>Para seguir conociendo operativamente, la inteligencia ha de contar con hábitos (a este seguir lo llamo proseguir). Si la inteligencia ejerce una primera operación, es intrínsecamente perfeccionada por la iluminación de esa operación. Perfeccionada por el hábito adquirido, la inteligencia puede ejercer otra operación. Tal operación es superior a la anterior"; L. POLO, *CTC*, IV/2, 10. *CTC*, IV/1, 73.

<sup>57</sup>L. POLO, *CTC*, IV/1, 64.

<sup>58</sup>L. POLO, *CTC*, IV/1, 7, nota 6.

<sup>59</sup>L. POLO, *El logos*, 75.

<sup>60</sup>L. POLO, *El conocimiento racional*, 38.

<sup>61</sup>L. POLO, *La libertad*, 79. *El conocimiento habitual*, 63; *CTC*, III, 9.

<sup>62</sup>La operación es medio para la virtud", *Antropología de la empresa*, 17. "Las operaciones son para las virtudes", *Antropología de la empresa*, 22. *CTC*, IV/2, 15.

<sup>63</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 63, nota, 32.

<sup>64</sup>L. POLO, *CTC*, III, 322.

<sup>65</sup>L. POLO, *Las organizaciones*, 222; 223, 227; "Libertas transcendentalis", 704; *Antropología de la empresa*, 25; "Tener y dar", 216.

<sup>66</sup>L. POLO, *CTC*, III, 305.

<sup>67</sup>L. POLO, *CTC*, III, 304.

<sup>68</sup>El hábito es una perfección intrínseca, no nativa", *Apuntes de psicología* (pro manuscrito), 119. *La voluntad*, 69; *CTC*, III, 4.

<sup>69</sup>L. POLO, *Introducción*, 164; *CTC*, IV/1, 301; *CTC*, IV/2, 92.

<sup>70</sup>Para ser susceptible de hábito una potencia es menester que sea pasiva: una potencia activa no es susceptible de hábito porque siempre funciona de la misma manera", *La voluntad*, 27. Y más adelante concreta: "Como la inteligencia tiene hábitos intelectuales, hay que considerar que, como tal, es potencia pasiva. La voluntad, como todavía es más potencia pasiva, también es perfeccionable", *La voluntad*, 39-40; 71. La razón de que la inteligencia esté más pronta a ser activada es por la asistencia directa en ella del entendimiento agente.

<sup>71</sup>Una facultad espiritual sin hábitos no es posible. Y también al revés, una fa-



cultad orgánica con hábitos no se entiende”, L. POLO, *Apuntes de psicología*, 118. *CTC*, IV/1, 297, nota 20; *La voluntad*, 40 y 48; *Ética socrática y moral cristiana* (pro manuscrito), 6. Por eso suele decir Polo, de la tradición que eso de poner hábitos o virtudes en los apetitos sensibles es conceder demasiado.

<sup>72</sup>“(El hábito) perfecciona al vivir en cuanto que tal”, “El concepto de vida de Mons. Escrivá de Balaguer”, *Anuario Filosófico*, 1985 (18, 2), 21 (cit. “El concepto de vida”). La tesis de que las potencias espirituales incrementan vitalmente con los hábitos, que son más vida, enlaza perfectamente con aquello que mantiene Aristóteles al fin de la *Ética a Nicómaco*, a saber, que, en contra de todo *pragmatismo*, la teoría es la forma más alta de vida. “A medida que la vida procede hacia adelante, progresa también porque no pierde lo que ha sido. Su propio perfecto se incorpora a su impulso hacia adelante”, *CTC*, IV/1, 294.

<sup>73</sup>L. POLO, *CTC*, III, 9; *La libertad*, 113;

<sup>74</sup>“Si se compara esto con la cibernética mecánica, la salida sería la operación y la entrada el hábito. Bien entendido que esa entrada es la salida convertida en entrada, es decir, la salida en tanto que el haber ejercido la operación modifica la estructura del sistema”; L. POLO, *El conocimiento habitual*, 55. Siguiendo esta sugerencia R. McDONALD, físico cibernético canadiense, escribió su tesis doctoral bajo el título *Anthropos Kybernetikós*. Ver, *La libertad*, 91; *Radicales antropológicos de la historia del pensamiento occidental* (pro manuscrito), 24 (cit. *Radicales antropológicos*); *La esencia del hombre* (pro manuscrito) 16.

<sup>75</sup>“El hombre es optimable porque precisamente su energía ya está formalizada, y por lo tanto, lo ulterior es una *hiperforma* del principio, una forma más alta: un hábito”; L. POLO, *Psicología general, Operaciones*, 31. También, “Tener y dar”, 221; “El concepto de vida”, 21; *Las organizaciones*, 203; *Antropología de la empresa*, 25 y 34.

<sup>76</sup>L. POLO, “Tener y dar”, 219-220.

<sup>77</sup>L. POLO, *CTC*, II, 233; 300; *CTC*, III, 4-5; *CTC*, IV/2, 15; “Lo intelectual”, 129; *El conocimiento habitual*, 12 y 62-63; *La voluntad*, 153. Esta tesis es netamente aristotélica como señala en *El logos*, 68, y claramente tomista, como indica en *La libertad*, 178;

<sup>78</sup>L. POLO, *El conocimiento*, 12.

<sup>79</sup>L. POLO, “*Libertas transcendentalis*”, 705.

<sup>80</sup>L. POLO, *La libertad*, 99; 91.

<sup>81</sup>Aunque para el lenguaje de la tradición suene raro por desacostumbrado, POLO sostiene que “el hombre no tiene esencia, sino que por así decirlo es esenciado, no es una esencia sino una esenciación, y eso son los hábitos”; *El logos*, 75.

<sup>82</sup>L. POLO, “Lo intelectual”, 130.

<sup>83</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 311. De modo taxativo añade en otro lugar que: “sin hábitos no cabe hablar de esencia humana”, *CTC*, IV/2, 260, nota 8. También *Presente y futuro*, 185.

<sup>84</sup>L. POLO, *Presente y futuro*, 185. También, “La coexistencia”, 44.

<sup>85</sup>“Si tomamos en cuenta el crecimiento, entonces la diferencia entre la esencia

del hombre y la del universo se hace muy neta: el universo es incapaz de hábitos”, *La esencia del hombre* (pro manuscrito), 15.

<sup>86</sup>L. POLO, *La libertad*, 64; 93. Recojamos el siguiente texto de otra obra: “la esencia del hombre se distingue de la esencia del universo en cuanto que esencia, en que ella misma se dota de perfección, en que la perfección le es intrínseca. Se constituye como esencia sin aludir a un factor extrínseco ordenante, sino que consigue su perfección, digámoslo así, en una redundancia sobre sí misma. Y esa redundancia sobre sí misma es justamente lo que se suele llamar hábito; el hábito es la perfección de la naturaleza humana”; *La esencia del hombre*, 10.

<sup>87</sup>“En este sentido, la naturaleza humana no es sólo el principio de los actos, sino que también es su fin”; L. POLO, *Radicales antropológicos*, 24.

<sup>88</sup>L. POLO, *El logos*, 74; 78.

<sup>89</sup>L. POLO, *Presente y futuro*, 192, nota 7. A la degradación de la naturaleza humana responde la noción de *vicio*.

<sup>90</sup>L. POLO, *La libertad*, 113.

<sup>91</sup>L. POLO, *Ética*, 88. La *Psicología* suele hablar de *tipos* humanos. Sin embargo, no alcanza los hábitos porque se ciñe a las facultades. El estudio de los hábitos intelectuales pertenece a la *Teoría del conocimiento*, y el de los morales o virtudes, a la *Ética*. Ambos grupos de hábitos son, además, el punto de engarce con la *Antropología*, pues ésta “se inicia en la consideración de la esencia como hábito”; *La libertad*, 119.

<sup>92</sup>L. POLO, *Las organizaciones*, 225.

<sup>93</sup>L. POLO, *Las organizaciones*, 222.

<sup>94</sup>L. POLO, *Las organizaciones*, 206.

<sup>95</sup>L. POLO, *Las organizaciones*, 225.

<sup>96</sup>L. POLO, *CTC*, III, 14.

<sup>97</sup>L. POLO, *CTC*, III, 10; *El logos*, 71-72. “Lo intelectual”, 130.

<sup>98</sup>L. POLO, *CTC*, III, 9-10. Un poco más adelante se lee que sólo iluminada “la operación está en la inteligencia, pues no se integra en ella como operación sino como hábito..., hacerla inteligible no puede ser sino un acto intelectual de otra índole (un hábito)”, 12.

<sup>99</sup>“Lo iluminado de la presencia -el hábito- es un don del intelecto agente... es una luz receptora de otra luz intrínsecamente donante”; L. POLO, *CTC*, IV/2, 91-92; 91, nota 50. Si el estatuto de los hábitos es donal, tal vez sea demasiado conceder que se pueda llegar a darse la conmensuración entre el intelecto agente y la esencia habituada, como parece admitir en este texto: “Por encima de la conmensuración del conocer con los objetos, el hábito inicia su conmensuración con el intelecto agente”; *Modalidades del tiempo humano* (pro manuscrito), 18.

<sup>100</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 91-92.

<sup>101</sup>L. POLO, *La libertad*, 96.

<sup>102</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 90.

<sup>103</sup>L. POLO, *CTC*, III, 10.

<sup>104</sup>L. POLO, *Las organizaciones*, 204. También: *Antropología* (México) (pro manuscrito), 10 lección, 5; *Antropología trascendental* 1972 (pro manuscrito), anexos, 73. La denuncia histórica reza así: "en lo que respecta a la libertad la filosofía clásica pone la libertad en las potencias. Las potencias en principio son finitas..., De esta manera la libertad viene a ser una propiedad, un accidente... En cambio, la filosofía moderna pone la libertad en la potencia infinita. Con ello también la libertad se infinitiza, pues se infinitiza la acción... Pero esa infinitización de la libertad, por así decirlo, la malogra"; "Libertas transcendentalis", 705.

<sup>105</sup>Si el hombre sólo fuera *natura* no produciría... El uso de la libertad en orden a la propia naturaleza es la libertad pragmática, y sin hábitos no se puede hacer"; "Libertas transcendentalis", 119.

<sup>106</sup>L. POLO, *CTC*, III, 31. Allí se añade que "es un dominio matizado sobre principios". Esta libertad, superior a la de *elección*, se suele llamar de *ejercicio*, porque rinde a la inteligencia capaz de realizar actos. También, 29; *Apuntes de psicología*, 120.

<sup>107</sup>L. POLO, *CTC*, III, 30. Por lo demás la radical distinción entre la manifestación de la libertad en la inteligencia y en la voluntad se debe a la divergente intencionalidad y radica en que "así como en la inteligencia la libertad se abre paso a través de los hábitos, en la voluntad, la libertad es convocada, traída", *La libertad*, 179.

<sup>108</sup>L. POLO, "Lo intelectual", 130.

<sup>109</sup>L. POLO, *CTC*, IV/2, 12, nota 9. En el Prologo a A. Segura, *Logos y praxis*, Granada, 1988, 12, escribió: "el hábito es la disposición de la facultad para la libertad". Y en "La coexistencia", 43, lo reitera: "la disposición como hábito es la disposición de la facultad para la libertad".

<sup>110</sup>L. POLO, *La libertad*, 95; 78; *Antropología*, 10 lección, 8; *Ética*, 73. Por eso Tomás de Aquino, sostiene que una naturaleza libre es contradictoria, *La voluntad*, 71. Si la libertad no pudiera acceder a la naturaleza a través de los hábitos, se caería en un naturalismo determinista al interpretar al hombre. "La Sollicitudo rei socialis. Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la encíclica 'Sollicitudo rei socialis'*, Aedos, Madrid, 1990, 115. Conviene por tanto que nuestras potencias superiores sean pasivas, puesto que "las activas no son susceptibles de hábitos, y eso quiere decir ser capaz de ser invertida por la libertad"; *La voluntad*, 48.

<sup>111</sup>L. POLO, *La libertad*, 83. Y en otro pasaje: "la libertad aparece en los hábitos como libre disposición, como manifestación libre de la intimidad", *La libertad*, 79.

<sup>112</sup>L. POLO, *La esencia del hombre*, 20. Esa es la gran equivocación humana y el gran error de las antropologías modernas.

<sup>113</sup>L. POLO, *Antropología de la empresa*, 4. Ello se aplica tanto a los de la inteligencia como a los morales.

<sup>114</sup>L. POLO, "La coexistencia", 43. *Antropología*, 10 lección, 8.

<sup>115</sup>L. POLO, *CTC*, IV/1, 90, nota 49. *CTC*, III, 26. "El carácter donal, personal, del acto intelectual radical del hombre, da razón de lo que los filósofos modernos llaman *sujeto*"; *CTC*, IV/2, lección 5, 2. No poner el intelecto agente a nivel personal "conlleva muchas incoherencias, porque se puede entender como algo exterior al hombre que sobreviene al alma por epigénesis desde la luna, como dice Aristóteles, o para ir en contra del averroísmo latino hay que decir que es una facultad, lo cual es otra tontería"; *El logos*, 75. Otra ventaja de poner al intelecto agente en el orden del *esse hominis* es que "sólo el ser conoce el ser"; *CTC*, III, 22.

<sup>116</sup>L. POLO, *CTC*, III, 29.

<sup>117</sup>L. POLO, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 54 ss.

<sup>118</sup>L. POLO, "La coexistencia", 44.

<sup>119</sup>L. POLO, *La voluntad*, 73. "El entendimiento agente está abierto a Dios; es una apertura a Dios que en la gloria se aclarará"; *El logos*, 75.

<sup>120</sup>L. POLO, *La esencia del hombre*, 19. Y sigue: "aunque su esencia pueda crecer, al crecer se hace, digámoslo así, cada vez más coherente con la persona, con el ser personal; sin embargo eso no tiene más que el carácter de una manifestación de la persona, es expresivo de la persona..., pero su esencia nunca se agota: el hombre nunca puede establecer una relación yo-tú con su esencia, es decir, el hombre no supera la distinción real jamás, nunca", 19.

<sup>121</sup>L. POLO, *El logos*, 82.

<sup>122</sup>L. POLO, *La persona humana como ser cognoscente*, (pro manuscripto), 22.

<sup>123</sup>*Utopía*, Trad. de ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA, Madrid, Rialp, 1989, contraportada.

<sup>124</sup>Cfr. POLO, L., "Conciencia de crisis en la cultura contemporánea", en *Palabra*, 21 (1967), pp. 27-32.

<sup>125</sup>No describir al hombre en función de la *felicidad* es, en el fondo, colocarlo electivamente de entrada al margen de *Dios*.

<sup>126</sup>Por *disponer* no se entiende el uso, manejo o apropiación de realidades externas, sino aquello que forma parte de la *esencia* humana. No se trata de la persona (*ser*) sino lo que constituye aquello *según* lo cual la persona humana dispone (*esencia*).

<sup>127</sup>Por *esencia* humana se entiende el entero ámbito del *disponer* humano: *facultades* (sensibles y espirituales) y el *cuerpo* mismo.

<sup>128</sup>Por ejemplo, para que el ojo sea ojo, es decir, constitutivamente distinto del hígado o del estómago, por ejemplo, a pesar de que sus células tienen el mismo código genético que las de aquellos, no se puede explicar más que por la actividad parcial o potencial, no entera, del código genético. El código genético tiene estas tres funciones: nutrición, desarrollo y reproducción, también sistémicas entre sí. Debo estas observaciones al Prof. POLO (quien las atribuye a ARISTÓTELES), manifestada recientemente en unas charlas filosóficas sobre *Antropología*.

<sup>129</sup>Ese modo de proceder es propio del *cáncer*.

<sup>130</sup>Los clásicos señalan que el *alma* es la *forma* del cuerpo. El alma es el código genético como unidad del organismo, es decir, no en cada célula, sino tal como se da en todo el organismo. La unidad del organismo supone el código genético de cada célula en cuanto que ha funcionado por

partes. El código genético es material, en el sentido de corpóreo. El alma es la que reconstituye al código genético dándole unidad a todo él. Por eso dicen los clásicos que el *alma está en todas las partes del cuerpo*. El alma es la unidad *formal* del organismo entero.

<sup>131</sup>El nombre de vida, señala ARISTÓTELES, se toma de esas naturalezas a las que conviene según su propio *ser* moverse a sí mismas. Por *movimiento* se entiende *cambio*, no cambio de lugar, es decir, traslación (movimiento local en el espacio), sino cambio interno.

<sup>132</sup>Al movimiento también se le suele llamar *acción*. Hay dos tipos de movimientos: a) los *inmanentes*, en los que el término de la acción queda en ella misma (ej. ver, oír, sentir, etc. Lo visto, oído, sentido, está en el ver, oír, sentir, no fuera de ellos), y b) los *transitivos*, en los que el término es externo a la acción (ej. escribir, pintar, edificar, etc. Lo escrito, pintado, edificado, etc., quedan fuera de la acción de escribir, pintar, edificar, etc.). Los inmanentes permanecen en la acción y, por redundancia, en el sujeto. Son sin proceso y, por ello, sin tiempo. Los transitivos, en cambio, pasan por un proceso a una materia exterior.

<sup>133</sup>Lo más veloz en el mundo físico es la *luz*, pero su velocidad no es infinita. Velocidad infinita física es una contradicción. Significa arrojar por la borda el proceso, es decir, pura coincidencia entre

el punto de partida y el de llegada; en rigor, negación del movimiento y, por tanto, negación de lo físico.

<sup>134</sup>Ser inmaterial no significa ser una *idea*, sino una *realidad* no material. Si la vida se da, pues, en los seres vivos, no es una idea, ningún asunto de orden lógico.

<sup>135</sup>En cuanto a la materia (mera composición material), no hay distinción alguna entre un cuerpo de un ser vivo y otro muerto. Los elementos son los mismos. La diferencia es la vida, que es la que vivifica, ordena, organiza esa materia. Es el alma misma la que unifica a la materia. No se requiere por tanto de un tercer elemento que a modo de pegante una ambos principios.

<sup>136</sup>La vida de un animal integra mucho más sus partes que la de un vegetal. El hombre con "unidad de vida" está mucho más vivo que el de doble o triple personalidad. Un hombre que *coexiste* más con los demás es vitalmente más pujante que el que se aparta o disgrega de la convivencia. Dios es simplicidad, la vida más unitaria. La unidad es síntoma vital, pues lo contrario de la vida, la muerte, es la disgregación, la separación.

<sup>137</sup>Con referencia a la vida humana suele oírse que "la vida es compleja y llena de matices". Pues bien, a más complejidad menos vida, porque la unidad de la vida apunta a la *simplicidad*. El no ser capaz de integrar ordenadamente las diversas facetas o dimensiones de su vida se debe a que su vida es endeble.

<sup>138</sup>La vida es un cambio de signo respecto de aquellos seres que son inertes. En efecto, los estímulos externos corrompen, desgastan, al ser que no posee vida (ej. la lluvia, el viento, desgastan la roca). En cambio, el ser vivo para vivir requiere de estímulos externos (ej. la planta necesita de luz, aire, agua, nutrientes, etc.), que incorpora, transformándolos, a su propio ser. Tal incorporación es su *respuesta*. La vida es, pues, *respuesta*. A más vida, más respuesta. Esto al tratar de la persona humana debe traducirse como *dar* personal, como *responsabilidad*. De modo que la irresponsabilidad es la negación de lo más propio de la vida personal.

<sup>139</sup>La vida de cada ser vivo es *principio* que controla los movimientos propios, pero también se hace con los ajenos. Los hace vida de su vida. Un ser vivo no es tal porque se alimenta, sino al revés. El alimento lo hace vida de su vida. La vida es el *alma* de los seres vivos (su *forma*). Es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos, y entendemos, escribe ARISTÓTELES. Estar vivo es, dirían los clásicos, base (*acto primero*) y condición de posibilidad de todas las operaciones (*actos segundos*). No es, por tanto, la suma de dichas operaciones. Ese acto es indivisible, sin partes, y por ello es inmaterial (aún tratándose de la vida de una planta mínima).

<sup>140</sup>Evidentemente esta propuesta choca con alguna de las diversas escuelas bioéticas al uso, pues unas ponen el centro de atención sólo en el paciente; otras en el caso empírico; otras en el investigador, médico, etc. Si no se aúnan los diversos factores, es difícil que se dé razón ética de los problemas.

<sup>141</sup>El *aborto*, lacra social del s. XX, indica POLO que es matar un proyecto. Que el hombre es hombre, persona, en el seno materno, es claro, puesto que si no lo fuera en ese momento, no llegaría tampoco a serlo nunca. En efecto, es obvio que nadie da lo que no tiene. Más evidente es aun, que nadie será persona si no lo es de entrada. Lo es, porque las manifestaciones que, pasado el tiempo, desarrollará (pensar, querer, etc.) dependen del ser que se es. Sin embargo, a pesar de ser hombre, no lo es del todo, pues no es un ser perfecto. Por ello, en rigor, abortar es matar a un hombre en cualquier periodo de su vida. El hombre nace abortado, porque biológicamente es deficiente.

*Abortar es matar un proyecto*, que, por lo demás, no sólo afecta a la persona del hijo, sino también a la de la madre. Obviamente sólo puede abortar la mujer. Pero si lo hace, lesiona su ser personal, porque como persona, es *reunitiva*, tanto, que guarda con el niño que lleva en su seno, durante ese periodo, una relación *personal*, mucho mayor que la que guarda con su marido, con los demás miembros de la familia, etc.; relación que al abortar queda truncada. Si ella *vive en relación*, al abortar se hiere ella misma como persona, porque reniega de lo que es: en vez de convocar, disgrega. En suma, el aborto hiere en su núcleo al *feminismo*, a la par que destruye un proyecto, el más novedoso que cabe, porque cada persona humana es irreductible e irreplicable.

<sup>142</sup>Si el cuerpo humano está de entrada desvalido y, a diferencia del cuerpo de los animales, no es viable sin añadidos extrínsecos, ello indica que es intrínsecamente poseedor. Por tanto, la

*propiedad privada* es de *derecho natural*. El cuerpo humano está hecho para *tener*. Es poseedor por necesidad y sin ella, pues unas posesiones son necesarias para su supervivencia mientras que otras son más bien complementarias. Otro modo de adscribir posesiones al cuerpo es el *habitar*. El

hombre habita. El animal no. Sin embargo el hombre no es un habitante, sino que *está* en un lugar habitándolo, poseyéndolo. Habitar es estar en un lugar *teniéndolo*. *Poseer y habitar* son posibles porque el hombre *trabaja*. "El hombre está hecho para trabajar", (*Génesis*, 2, 15). Esa verdad se ratifica corporalmente.

<sup>143</sup> También puede la inteligencia ir contra la corporeidad, pero entonces ya no cabe la sistematicidad. Por eso, no debemos disponer *de* nuestro cuerpo, sino *según* nuestro cuerpo. De ahí que cualquier ataque al cuerpo o a la vida que lo vivifica, es decir al alma, a la vida natural misma, propia o ajena, además de atacarse a uno mismo, eso es inhumano. La instrumentación genética, por ejemplo, cede a ese error. Es, además, una pretensión inversa a la moderna. En efecto mientras la modernidad, en buena medida, se ha caracterizado por subordinar la técnica al hombre para mejorar su vida, esta tesis postula lo contrario: *pone el hombre al servicio de la técnica*, aún a costa de su vida.

<sup>144</sup> Esta observación contradice de plano el evolucionismo que postuló DARWIN.

<sup>145</sup> *En el hombre todo queda abierto*. De entrada es un puro proyecto. Ello no es sólo así en lo corpóreo sino también en lo *intelectual y volitivo* y en su misma *persona*. Por eso, y aunque suene raro, del hombre es mejor decir que *será* que decir que *es*, porque no es perfecto de entrada, ni lo será mientras viva. Siempre crece en orden a serlo. Por eso matar a un niño en el seno de su madre es lo mismo que matarlo a los 7, 20, 40 u 80 años, porque tampoco cuando es viejo es enteramente hombre, sino con infinita posibilidad de serlo cada vez más. Matar un feto humano es matar un proyecto. Disponemos *según* nuestra vida natural, pero no *de* ella misma. El alma humana es la vida del cuerpo, aunque no se agote en ello. La unidad entre ambos es patente.

<sup>146</sup> Un cuerpo humano puede tener más salud, mejor forma física, o más belleza, por ejemplo, pero el fin de la persona no estriba en esas cualidades, porque no son perfectibles indefinidamente, y, además, son susceptibles de pérdida.

<sup>147</sup> En rigor, que el hombre, también con su cuerpo, está abierto a Dios, que es capaz de Él, no sólo porque una oración se pueda musitar con los labios, o cosas así, sino porque se puede manifestar lo divino a través del cuerpo humano. Más aun, el cuerpo humano no sólo está hecho para facilitar el trato con Dios de la persona humana, sino también para ser *asumido* por Dios mismo. De lo contrario la *Encarnación*, entre otras realidades que forman el depósito de la fe cristiana, no hubiera sido posible.

<sup>148</sup> Cfr. POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, cap. IV, Madrid, Aedos, 1996, pp. 86 ss.

<sup>149</sup> Se trata de la *sindéresis*, primera norma o regla de moralidad, en lenguaje clásico, que se puede traducir de este modo: "¡Actúa!". Si la felicidad está proporcionada al hombre carece de sentido quedarse parado en orden a alcanzarla.

<sup>150</sup> Se trata de las normas segundas o próximas de moralidad que dictaminan entre los medios, siguiendo la misma terminología. Se puede traducir así: "¡Haz esto!".

<sup>151</sup> Cfr. mi libro *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, U. La Sabana, 1997, caps. 16–18, pp. 123–142.

<sup>152</sup>Ese es, por lo demás, el empeño último de K. WOJTYLA al menos en su libro *Persona y acción*.

<sup>153</sup>"Entre la existencia y la actuación se da una relación estricta... En terminología filosófica, esto se ha formulado con la frase *operari sequitur esse*, que significa que para que algo actúe, antes tiene que existir. La existencia está en el origen mismo del actuar, al igual que está en el origen de todo lo que ocurre en el hombre", WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982, p. 89.

<sup>154</sup>Eso es así tanto respecto del futuro *histórico* como del *posthistórico* (el destino). El hombre es un ser de proyectos porque él es un proyecto, se anotó más arriba. Ahora conviene añadir que proyecto sin futuro histórico y transhistórico es imposible.

<sup>155</sup>POLO, L., *Quien es el hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 105.

<sup>156</sup>*La vida natural humana* es el vivificar del alma al cuerpo. Es la vida corpórea, que es temporal, pues la vida corpórea acaba con la muerte. La Antropología permite distinguir "en cada ser humano lo biológico, lo típico, su esencia y el ser persona", POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, México, Panamericana, 1993, p. 75. Aquí establecemos la distinción entre lo *biológico* y lo *personal*. A la Psicología pertenece lo *típico*, a la Teoría del Conocimiento y a la Ética, lo *esencial*.

<sup>157</sup>*La vida personal humana* es la vida espiritual, la de cada persona humana; vida que no se reduce a vivificar al cuerpo y que perdura tras la muerte. Establezco pormenorizadamente la distinción entre *vida natural* y *vida personal* en mi libro *La persona humana. Claves de Antropología* (en prensa).

<sup>158</sup>*Persona* y *espíritu* significan lo mismo. Son sinónimos.

<sup>159</sup>El *pensar* y el *querer* no se reducen a biología. Baste con un ejemplo: la *nada*. La nada también se piensa, pero evidentemente la nada no es nada material. Si el pensar puede con lo inmaterial, no es corpóreo. Si se desea abundar en este respecto cfr. mis libros *Curso breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, U. La Sabana, 1997 y *Conocer y amar*, Pamplona, Eunsa, 1995.

<sup>160</sup>A ese estado abocan algunas antropologías que pueden llamarse *problemáticas*, tales como la de HEIDEGGER o SARTRE.

<sup>161</sup>La razón no es persona. Uno no se reduce a su razón. Lo inferior no puede con lo superior. En consecuencia lo conocido por la razón será una idea de persona pero no la persona que vive, tal cual ella es. "El yo pensado no piensa" observa POLO.

<sup>162</sup>Esa es la mejor prueba de la existencia de Dios. Una libertad irrestricta como la humana sólo tiene sentido en cuanto que abierta a un ser personal infinito y libre.

<sup>163</sup>Por eso es sumamente grave el *aborto*, porque implica matar a una persona que de entrada es puro *ofrecimiento*. Es el rechazo del mayor regalo humano posible.



<sup>164</sup>A todas estas se las puede llamar, como escribe POLO en su proyecto de *Antropología Trascendental*, "radicales personales", o también, siguiendo la denominación clásica, "trascendentales personales", esto es, esas perfecciones puras –que en rigor forman una unidad simple– que describen a cada persona. La unidad aludida se describe clásicamente como "conversión de los trascendentales". Ejemplificando: El amor personal si no es libre no es tal. Un amor ciego, no cognoscitivo, tampoco. Darse personalmente si no es libre no es tal. Si la intelección no es libre no es tal. Si quien conoce no es la persona, tal conocimiento no es personal, etc. Desarrollo más ampliamente estos radicales en mi estudio *La persona humana. Claves de Antropología*, de inmediata aparición.

<sup>165</sup>No se trata de que seamos personas *diferentes*. Diferir es oponerse. Sin embargo, ninguna persona es oposición de otra. Somos personas *distintas*, mas no diferentes. Los demás no son *otras* personas, sino personas distintas. Esa novedad personal describe el núcleo personal, pero también se manifiesta en lo esencial, en el cuerpo.