

GENARA CASTILLO

LA ACTIVIDAD VITAL
HUMANA TEMPORAL

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 139: Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal*

© 2001. Genara Castillo

Imagen de portada: Tres hombres andando, A. Giacometti.

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle o, nº 31. Mutilva baja. Navarra

A mis padres y maestros

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS

1. Obras de Aristóteles	7
2. Obras de Leonardo Polo	7

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

I. EL DINAMISMO VITAL EN LA CONSTITUCIÓN DEL SER HUMANO

1. La actividad vital en la constitución del ser humano.	19
2. Aportes y limitaciones del planteamiento aristotélico del dinamismo vital humano	31

II. EL CRECIMIENTO HUMANO EN LA VIDA PRÁCTICA

1. Lo temporal y lo intemporal en la vida humana.....	47
2. La organización del espacio y del tiempo humano....	62
3. El crecimiento humano a través de la acción humana	81

TABLA DE ABREVIATURAS

1. Obras de Aristóteles

- De An.* *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo Martínez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1978.
- Fís.* *Física*, trad., introducción y notas de A. de Echeandía, Editorial Gredos, Madrid, 1978.
- E.N.* *Ética a Nicómaco*, edición castellana bilingüe con el texto griego, trad., introducción y notas de J. Marías y M. de Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- Met.* *Metafísica*, edición castellana trilingüe con los textos latino y griego, trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.

2. Obras de Leonardo Polo

- Evidencia y realidad: Evidencia y realidad en Descartes*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
- El acceso: El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.
- El ser: El ser*, Tomo I: *La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997.
- Curso de teoría, I: Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1987.
- Curso de teoría, II: Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1989.

- Curso de teoría, III: Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999.
- Curso de teoría, IV/1: Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994.
- Curso de teoría, IV/2: Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Hegel: Hegel y el posthegelianismo*, 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Quién es el hombre: Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991.
- Presente y futuro: Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- Ética: Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 2ª ed., 1997.
- Sobre la existencia: Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- La persona humana: La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Antropología de la acción: Antropología de la acción directiva*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997, coautor: Carlos Llano.
- La voluntad (I): La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- La voluntad (II) : La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Antropología I: Antropología trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Antropología II: Antropología trascendental*. Tomo II: *La esencia humana*, (pro manuscripto).

INTRODUCCIÓN

De entrada vamos a delimitar el asunto que trataremos, así como el planteamiento y el método a seguir, para evitar que nadie se llame a engaño. Para empezar diremos que en el presente estudio no nos detendremos en el planteamiento y desarrollo ontológico del tiempo, lo que nos llevaría a un recorrido por la historia de la filosofía para ver cómo se ha tratado el asunto desde la ya clásica definición de tiempo de Aristóteles, quien sostuvo que el tiempo es en el movimiento¹, hasta los filósofos modernos, especialmente Hegel, Nietzsche, Heidegger y otros.

Tampoco haremos un estudio sobre cómo se articula el tiempo gnoseológicamente; lo que nos llevaría también a un largo repaso desde la teoría clásica de la abstracción –según la cual se articula el tiempo, y no sólo según la imaginación (de lo sensible en presente) sino también de la memoria (pasado) y de la cogitativa (futuro)– hasta el planteamiento moderno del tiempo como posibilidad absoluta, que es una de las claves para entender la filosofía moderna.

Lo que pretendemos con este estudio es estudiar *la vida humana en una de sus dualidades, temporal e intemporal*, viendo cómo se da en la acción práctica, y de qué manera

¹ “Aquello en que el tiempo consiste es el número de movimiento, según lo anterior y posterior”, *Física*, 219 b 1-2. Por su parte, el movimiento es entendido por el Estagirita como el acto imperfecto de un ente móvil. Así pues, el tiempo no es concebido como algo absoluto, ni trascendental, como algunos filósofos modernos lo han considerado.

permite el crecimiento humano. El planteamiento y el método que seguiremos para abordar este estudio son los que propone el profesor Leonardo Polo, quien sostiene que el hombre es un *ser dual*². Esa dualidad es radical; es decir, que la *esencia* humana es dual con el acto de ser³, pero a su vez, la esencia también se entiende según distintas dualidades.

Sin embargo, no vamos ahora a acometer el estudio de las dualidades trascendentales ni las de la esencia humana. El desarrollo de esos temas es bastante interesante y muy sugerente, pero rebasa el propósito de esta publicación. Con todo, indirectamente sí trataremos de ver la vida humana –en su discurso temporal– en dependencia con el acto de ser personal, justamente porque la libertad personal en cuanto se extiende a la esencia es un *disponer*⁴.

Para tratar de acercarnos cognoscitivamente a los importantes aspectos de la esencia humana que hemos señalado, intentaremos seguir, en lo posible, la sugerencia que propone el profesor Polo para el estudio de la esencia humana. El método sugerido es el *método sistémico*⁵ y él mismo lo ha em-

² “Los aspectos duales del hombre son muy abundantes. Por ejemplo, acto de ser y esencia; cuerpo y alma; voluntad e inteligencia; interioridad y exterioridad; operación y objeto; hábito y operación; hábitos innatos y hábitos adquiridos; sociedad e individuo; hombre y mujer”. *Antropología I*, 164 y ss. Al respecto también se puede consultar: S. Piá, *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

³ “La persona humana es dual o co-existente”. *Antropología*, I, 220.

⁴ “En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar* que significa su depender del intelecto personal, a *aportar* que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal, y a *disponer* que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”. *Antropología Trascendental II*, 15, (*pro manuscripto*).

⁵ El profesor Polo ha considerado que dada la complejidad humana, el método que mejor se adecuaba a ella era el método sistémico: “Vistas las limitaciones del método analítico, si no somos capaces de entender al hombre en toda su complejidad, el único método que tenemos para estu-

pleado en algunos libros suyos que se refieren a temas de la esencia humana⁶.

El *método sistémico* o *epagógico*, como se le llama desde Aristóteles, permite hacer importantes averiguaciones de la esencia humana, partiendo de aspectos relevantes que se descubren progresivamente, de manera que se va constituyendo como un sistema abierto a avances posteriores⁷.

Sin embargo, dentro del planteamiento poliano, se precisa no objetivar la esencia⁸, por lo cual, tenemos que tratar de no suponerla⁹, y para conseguirlo es necesario un método que supere esa limitación. Justamente, uno de los procedimientos para organizar la complejidad y riqueza de la esencia humana es lo que se ha llamado *método dual*¹⁰. Una característica central de este método es que al ejercerlo se trata de superar

diarlo sería tratar de sentar la pluralidad de los rasgos humanos (lo cual de momento sería analítico), y ver después cómo se relacionan. Si entendemos cómo se relacionan, logramos una comprensión que en terminología aristotélica se llama epagógica y en terminología moderna cabría llamar planteamiento sistémico". *Antropología de la Acción Directiva*, 20.

⁶ Cfr. *Quién es el hombre, Antropología de la acción directiva, Ética, La persona humana, Sobre la existencia*, y otros.

⁷ Esta es una de las diferencias entre el planteamiento clásico y el moderno: "La filosofía perenne no es sintética sino, a lo sumo, sistemática, lo cual significa que su proceso histórico se interrumpe en cada pensador por efecto de la dependencia completa en que se encuentra el contenido temático respecto de su formulación u objetivación. El sistema, como forma de la filosofía moderna, es un todo acabado, cristalizado, impropio, consumado en el puro presente de la objetividad". *Evidencia y realidad*, 13.

⁸ Se entiende por "objetivar" considerar la esencia humana como si se tratara de un *objeto* pensado.

⁹ Se entiende por "suponer" considerar la esencia como algo dado a la mente fuera de las causas reales.

¹⁰ Acerca de este método se puede consultar el libro de S. Piá, *El hombre como ser dual*.

el *conocimiento objetivo*¹¹, es decir, que no se puede considerar una dualidad como un objeto pensado aislado. De ese modo ninguno de los miembros de la dualidad se da por supuesto, no se consideran estáticos, ni aislados uno del otro.

Por otra parte, concentrar la atención y sostenerla para que no se introduzca la suposición del objeto conocido como tal es una tarea ardua, pero bastante fructífera. La preeminencia de la *presencia mental*, o de la *operación inmanente* que presenta el *objeto intencional*, es un postulado que han sostenido muchos filósofos clásicos y también modernos. Con todo, negar la exclusividad del conocimiento objetivo no es obligado, sino que es una propuesta que trata de secundar la convicción de que en filosofía no hay una última palabra, sino que siempre se puede proseguir dando un paso adelante. Dicho de otra manera, ese modo de proceder es coherente con la consideración de que la filosofía no es un saber acabado, sino constantemente abierto.

Hay muchos caminos para encontrarse con la verdad. El conocimiento objetivo tiene ventajas muy atendibles y que no se pueden despreciar. Sin embargo, si se considera el filosofar como una tarea abierta, es coherente proseguir el camino, como una manera de proseguir con el crecimiento humano irrestricto. Algo parecido –aunque en otro orden– sucede con la niñez, a la que una vez llegados a la juventud o a la madurez normalmente no se quiere regresar, pero no por eso se las desprecia, simplemente se abandonan, libremente, y si es posible con gracia.

El abandono del *límite mental*¹² que impone el pensamiento objetivo también se ejerce libremente, aunque se parta de

¹¹ Esto es, conocimiento según objeto intencional poseído por el acto de conocer u operación inmanente. Con este intento de superar el límite que impone la presencia del objeto conocido, se toma distancia tanto de Aristóteles como de la filosofía moderna.

¹² Se entiende por “límite mental” el conocimiento según objeto pensado, pues dado que entre la operación de conocer y tal objeto hay una

una verdadera valoración de la presencia mental. Sin embargo, en la historia de la filosofía la preeminencia de la presencia mental se ha dado de varias maneras. En este asunto hay gran diferencia entre el planteamiento clásico y el moderno porque la presentificación en el Idealismo moderno se refiere, en definitiva, a la preeminencia de la conciencia –en la que se da la presencia–. En cambio, para el pensamiento clásico, tanto para los griegos como para los medievales, la presencia es la asistencia intrínseca del fundamento respecto de lo fundado¹³.

Esa asistencia intrínseca del fundamento se ve bastante bien en Aristóteles, quien pone de relieve la actualidad de la sustancia (*ousía*), incluso cuando se trata de un tipo de sustancia tan especial como es el ser humano, y de un acto (*entelecheia*) tan vital como es el alma humana. Sin embargo, a diferencia del planteamiento moderno, aunque el planteamiento aristotélico es presencialista, sí es perseguible –lo cual no es posible si todo se resuelve en la conciencia del sujeto–; por tanto, cabe partir de Aristóteles para continuar la marcha a partir de ahí.

Así ha procedido el profesor Polo, quien considera que toda su investigación no es sino un continuo “insistir en hallaz-

commensuración (a tanto acto tanto objeto y viceversa), tal conocimiento es limitado.

¹³ Se trata de dos corrientes, idealista y realista respectivamente. En aquella, la presencia sucumbe en definitiva ante la conciencia; en cambio, en ésta se reconoce que la conciencia no funda la presencia, sino los principios que asisten a la realidad y que no son de ninguna manera el sujeto. A su vez, el realismo aristotélico extrapola la actualidad de la presencia mental a la realidad. De esta manera no se acierta a distinguir el estatuto del pensamiento del de la realidad, ya que por ejemplo el caballo pensado no es generativo, en cambio el caballo real sí. Por otra parte, la intencionalidad del conocimiento es ideal, como lo ha puesto de relieve el profesor Alejandro Llano, en su libro *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999. Cfr. asimismo: J. F. Sellés, *Conocer y amar*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2000, cap. I.

gos capitales de Aristóteles y de pensadores medievales, especialmente de Tomás de Aquino, hasta lograr depurarlos de componentes lógicos y poner de relieve su carácter realista más estricto”¹⁴.

En esa línea trataremos de proceder nosotros, respecto al tema que hemos acotado en esta oportunidad. Con lo cual, después de hacer alguna advertencia sobre el *método*, pasaremos a introducir el *tema* partiendo de la constitución del ser humano en el proceso embriogenético. A partir de ese primer capítulo, se nos permite advertir algunas características del *acto vital*, que no es un acto estático o “parado”, sino que está ocupado en un proceso de crecimiento bastante interesante. A continuación, en el segundo capítulo haremos una primera incursión en la *acción práctica* para ver cómo es posible proseguir el crecimiento en esa dimensión tan importante porque tiene entraña ética.

En la exposición del tema trataremos de apoyarnos en el planteamiento aristotélico para luego proseguir con el planteamiento poliano de aquellos aspectos de la esencia humana susceptibles de crecimiento irrestricto. Se podría hacer notar que según Aristóteles la vida humana es un grado de vida superior, que supera a la vida vegetativa y sensitiva, propia de los vegetales y de los animales respectivamente, pero que las integra, por lo que éstos son considerados niveles de vida básicos. Sin embargo, Aristóteles, a pesar de sus observaciones biológicas, no llega a ser biologicista, porque descubre en el ser vivo unos principios que van más allá del nivel meramente biológico, uno de ellos es un principio vital o *entelécheia* propia del ser vivo –llamada *alma*– que en el hombre está especificada por su *inteligencia*, a partir de lo cual es posible el crecimiento. Posteriormente ese crecimiento depende, según la filosofía aristotélica, de cuán *inmanentes* sean sus actividades –el grado más alto lo tienen las operaciones intelectuales y los hábitos morales–, ya que es desde

¹⁴ *Curso de Teoría*, IV/ 1, prólogo, x.

lo poseído como se da el salto a lo que está por venir, en un proceso de hiperformalización creciente.

Desde esta perspectiva, todo el despliegue de las actividades humanas, tanto las vegetativas, como las sensitivas y las propiamente humanas (actividad intelectual o *práxis teléia*, la actividad moral o *práxis* ética, y también a su manera la actividad poiética) está engarzado en el alma humana, de manera que según Aristóteles los actos humanos redundan en sus principios, es decir, en sus *facultades*, haciéndolas cada vez más capaces de abrirse a fines ulteriores. Por tanto, el dinamismo humano tiene esa índole, la de ser inmanente y a la vez está llamado a *hiperformalizarse*, a hacerse más capaz de asimilar nuevas formas que favorezcan su desarrollo y lo lancen al futuro.

Según la filosofía poliana esa vida humana es la *esencia* humana y no el ser como decía Aristóteles¹⁵. Además, en Aristóteles, a pesar de todos sus aportes a la antropología, el ser se entiende como *actualidad*, pero lo propio de la actualidad es que no crece; por lo cual desde un acto actual no se acaba de ver bien el crecimiento irrestricto y el futuro humano como tal; es decir, no se puede acceder al futuro sin desfuturizarlo, sin considerarlo como presente, sino que se entiende en tanto que hecho posible a través de lo presente. Es evidente que si el futuro se considera como un presente, sólo que está “después”, hemos trasladado el presente al futuro. En esto se puede incurrir fácilmente si se mantiene la preeminencia de la presencia mental.

Por tanto, intentaremos ver en qué medida ese dinamismo o actividad temporal es continuado y superado por una actividad trascendente, en la que el futuro no se agota. Esa vida inagotable es a la que está llamado el ser humano gracias a su dimensión espiritual. En este nivel está su *ser personal*. Por ello, trataremos de seguir el *método dual*, o lo que –al referir-

¹⁵ *Antropología*, II, 17. Al respecto, puede verse G. Castillo, “Vita viventis est essentia...”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 61-71.

se a la esencia—, quizá podría llamarse el *método sistémico dual*¹⁶; pero partiremos de las averiguaciones aristotélicas, con lo cual, aunque a veces tengamos que recurrir a abundancia de citas aristotélicas, sobre todo en la parte que se refiere a la acción humana práctica, las tomaremos como punto de partida para la prosecución de esas averiguaciones.

Así pues, aunque partamos de Aristóteles, no podemos quedarnos en él. Según Leonardo Polo “no es lo mismo una antropología que considere al hombre como ser anímico-corpóreo, que una antropología que resalte la primordialidad radical de la persona. Porque la *persona* añade a la *naturaleza humana* la dimensión efusiva, aportante. Por ser el hombre una persona, no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino que sobresale por encima de ellas, y goza de una libertad radical. Por eso, su presencia en el mundo es inventiva. El hombre saca de sí, da de sí, aporta; a esto lo hemos llamado *manifestación*”¹⁷.

Por tanto, a la pregunta sobre por qué es importante añadir a la visión aristotélica del ser humano que el hombre es *persona* se puede responder diciendo que es en este ámbito *trascendental*, el de su aportar, donde radica su *libertad* radical, y

¹⁶ Podría considerarse el *método dual* para tratar los trascendentales personales y el *método sistémico dual* para tratar las realidades que constituyen la esencia humana. Una razón sería que si partimos de que el método se conmensura con su tema, al tema de la esencia humana le corresponde el método sistémico porque ella es así. Además, es muy importante el carácter abierto de dicho método: “El método sistémico no es ni una operación ni un hábito; tiene carácter abierto y, seguramente, corre a cargo del *ver-yo*”. *Antropología I*, 189.

¹⁷ *Ética*, 90. Lo propio de la *naturaleza humana* es el *tener*, en cambio lo más peculiar del ser humano es *dar*, y esto se da en el nivel del *acto de ser personal*. Cfr. *Sobre la existencia*, 131. Asimismo, se puede acudir a: J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

en el que, en definitiva, se sostienen su naturaleza¹⁸ y esencia¹⁹.

Por eso, si lo radical en el hombre es la *persona*, la *esencia* humana depende de ella, la visión del crecimiento humano temporal se ancla en lo eterno, porque la persona trasciende el tiempo, es eternizable. Es desde esas realidades que están por encima de la naturaleza, como lo divino penetra en lo humano y le insta desde esa dimensión, y sólo entonces hay plenamente vida en constante renovación, inagotable.

Sin embargo, ese planteamiento sólo es posible desde una visión creacionista, ya que como afirma el profesor Alejandro Llano, siguiendo a Juan Pablo II, “la plenitud de los tiempos llega cuando el Verbo Encarnado nos habla, cuando el Hijo de Dios hecho carne que se ha unido en cierto modo a todo hombre, hace al hombre manifiesto a sí mismo y le revela la grandeza de su vocación, de manera que el misterio del hombre solo se desvela en el misterio del Verbo Encarnado. La adhesión a esta verdad sobre el ser humano implica una reforma interior *in novitate sensus*... Si volvemos la espalda a esta fuente de luz, nuestro saber es vano y nuestra cultura vacía, mientras que la filosofía se curva sobre sí mis-

¹⁸ Entiendo por “naturaleza humana”, la tricausalidad integrada por la causa material, formal y eficiente. Por ello, la naturaleza se puede entender como principio intrínseco de operaciones, es decir un principio que posee el movimiento en y a partir de sí mismo.

¹⁹ Siguiendo al profesor Polo, entiendo por “esencia humana” la “naturaleza perfeccionada de modo habitual”. L. Polo, “La coexistencia del hombre”, en *El hombre: immanencia y trascendencia*, Tomo I, XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 45. La esencia humana no es nada estático –considerada en sí misma nos estaríamos apartando del *método dual*–. Al contrario, la esencia es la actividad que redundando sobre los principios perfeccionándolos, con lo cual la naturaleza va reconfigurándose habitualmente. Es lo que se podría llamar con terminología poliana: la *esencialización de la naturaleza*.

ma, asfixiada por una erudición desesperante o debilitada por el narcisismo²⁰.

* * *

AGRADECIMIENTOS: Es muy grato para mí reconocer y agradecer el invaluable apoyo que para hacer este trabajo he recibido de los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, especialmente del Dr. Leonardo Polo y del Dr. Alejandro Llano. De manera particular debo agradecer al Dr. Angel Luis González, por haberme animado a continuar la investigación iniciada con la tesis doctoral que presenté hace unos años en esta querida Universidad de Navarra. Asimismo, un agradecimiento muy sentido a Idoya Zorroza por su amistad y a Juan Fernando Sellés por sus sugerencias en torno a este escrito.

Pamplona, 9 de junio del 2001

²⁰ A. Llano, *El diablo es conservador*, Eunsa, Pamplona, 2001, 45.

I

EL DINAMISMO VITAL EN LA CONSTITUCIÓN DEL SER HUMANO

1. La actividad vital en la constitución del ser humano

Según Leonardo Polo, el hombre no es una realidad simple, sino muy compleja. Por lo cual, se puede abordar su estudio atendiendo a su carácter *dual*. Así, se puede descubrir una gran abundancia de aspectos duales, “por ejemplo, acto de ser y esencia; cuerpo y alma; voluntad e inteligencia; interioridad y exterioridad, operación y objeto, hábito y operación, hábitos innatos y hábitos adquiridos, sociedad e individuo, hombre y mujer...”²¹.

²¹ *Antropología*, I, 164. “Una de las claves de la Antropología reside, a mi modo de ver, en una nota característica del ser humano que llamaré *dualidad*. Trataré de establecer el alcance de esta noción, y su razón de ser, a partir de dos consideraciones, que enunciaré a continuación: La primera es que el hombre no es una realidad simple, sino compleja. Tal complejidad se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son algunas dimensiones en las que se puede apreciar la dualidad. (...) Una segunda consideración acerca de la dualidad es que lo más profundo del hombre es la *persona*, y el ser personal es incompatible con el monismo. Una persona única sería una desgracia absoluta, porque estaría condenada a carecer de réplica; por otro lado, una persona no puede tener como réplica más que a otra persona. Al atender a la persona humana aparece una doble dualidad. Por un lado, en cada

Asimismo, en cuanto atañe a las realidades humanas, ese carácter dual del ser humano sugiere un método que se extiende a las ciencias humanas. Así, por ejemplo, la economía estudia la asignación de recursos y formación de los precios; la sociología versa sobre los tipos humanos y los conectivos entre los hombres; la ética trata de normas y bienes, las normas morales, a su vez, del primer principio moral (que se encierra en la *syndéresis*) y de las leyes directamente vigentes. Por su parte, los bienes son internos (virtudes) y externos (según la dualidad medios-fines). El derecho se ocupa de las titularidades que son facultades jurídicamente institucionalizadas y del arbitraje o solución de los conflictos entre titulares²².

Para poder entender adecuadamente estas dualidades es necesario advertir que se tienen que ver sin quedarnos en la objetivación intencional o *unicidad* del objeto pensado, porque entonces se produce el consecuente aislamiento de los miembros de esa dualidad, y se introduce el *dualismo*. Por tanto, tenemos que tratar de abordarlas no de modo separado, sino en *dependencia jerárquica*, de manera que hay un término superior de la dualidad que subordina a otro inferior; a su vez, aquel término superior es inferior respecto a otra dualidad más alta, y así progresivamente, sin que se abra un proceso al infinito, porque los miembros superiores de las *duali-*

hombre la persona se dobla con su naturaleza, y no siendo la naturaleza la réplica de la persona, la réplica ha de buscarse en otra. Más aún: las dualidades distintas de las que acabo de indicar son justamente de orden natural y se deben entender en sentido ascendente. A su vez, dicha ascensión significa no sólo que las diversas dualidades son de distinto nivel, sino que, por lo común, uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro por lo que no se agota en un respecto mutuo y se abre a una dualidad nueva. Precisamente por eso, la cuestión del uno o de la identidad no se debe plantear de inmediato. El uno es menos prematuro en Metafísica que en Antropología". L. Polo, "La coexistencia del hombre", 33.

²² Cfr. *Antropología*, I, 165.

*dades radicales del acto de ser humano se abren o dualizan con Dios*²³.

Considerando el carácter dual de la esencia humana, tenemos entonces que empezar a ver cómo la *vida recibida*, a través de los padres, se dualiza con la *vida añadida* que es la del alma de cada ser humano, que empieza a desplegarse desde el mismo proceso de la embriogénesis.

El desarrollo del ser humano a partir del embrión se realiza a través de etapas que se suceden temporal y ordenadamente. Mediante una explicación rápida podemos decir que con el proceso de la *segmentación*, la célula embrionaria que contiene la información genética emprende todo un proceso maravilloso de crecimiento, que comienza cuando ella se divide, dando lugar a numerosas células, las cuales a su vez continúan dividiéndose y al mismo tiempo se desplazan y organizan en capas y masas diferentes hasta constituir el embrión. Quizá se podría ver una cierta dualidad en el interior del embrión humano, es decir que la vida contenida en la inicial célula embrionaria, que es la *vida recibida*, se dualiza con la *vida añadida* del embrión plenamente constituido gracias al *alma humana* que se encarga de llevar adelante la actividad vital.

Una vez que el embrión se constituye, aquella *vida recibida* no se detiene, sino que inicia su proceso de crecimiento, empezando a producirse la *diferenciación*, en la cual las células del embrión comienzan a adoptar la estructura y funciones especializadas que tendrán posteriormente. De esta manera, se forman las células nerviosas, las células musculares, etc., y a partir de ellas se organizan los tejidos, éstos a su vez constituyen los órganos, y la organización de los órganos da lugar a sistemas.

Por ello, también se podría decir que, continuando con el proceso de embriogénesis, la constitución del embrión se

²³ Cfr. S. Piá, cap. IV.

dualiza con la *diferenciación*, y ésta a su vez con el *cuerpo humano* en cuanto poseedor de un sistema orgánico y funcional a ese nivel. Por su parte, el cuerpo humano depende de su *alma*, la cual se dualiza en sentido descendente con sus *facultades orgánicas*.

Es evidente que todo ese proceso, así como el que seguirá después, está marcado por unas *fases temporales*. La organización de aquellos procesos es tan admirable que en ello le va la vida al embrión, de tal manera que cualquier variación, demora, desorganización, o manipulación por un agente externo que altere ese proceso, da lugar a una anomalía en el desarrollo cuando no la inviabilidad del embrión.

No podemos detenernos ahora en esta dualidad cuerpo y alma, pero para lo que se refiere a nuestro tema, es importante observar cómo desde el proceso de la embriogénesis, *el embrión emplea el tiempo a su favor*, se podría decir que el embrión “se dedica” a *crecer*, no pierde tiempo, no lo gasta, no lo desperdicia, sino que lo “aprovecha” para crecer. Maravillosa actividad la del embrión²⁴.

Por otra parte, es atendible el hecho de que ese proceso de crecimiento sea gradual. El crecimiento del embrión humano no se da de una sola vez, no se agota con una sola praxis. Se procede ordenadamente, de acuerdo con una “información” genética (a la que se puede llamar “causa formal”) que determina las diferentes fases de desarrollo, y que a su vez pro-

²⁴ Por esta razón quitar la vida a un ser humano en esa fase de su desarrollo es interrumpir “su” proceso de crecimiento, o como lo llama Polo “matar un proyecto”, *Comentario a la mulieris dignitatem, pro manuscripto*. Por esta misma razón, cuando se trata del crecimiento intelectual o moral, obstaculizar ese proceso, privar a las personas de la educación o de los medios necesarios para crecer, es inmoral. Cfr. L. Polo, *Cuestiones de filosofía educativa*, Universidad de Piura, Piura, (*pro manuscripto*). Por tanto, todas las personas humanas tienen derecho a la educación, a conocer la verdad, a la libertad, como a la vida, porque de lo contrario no crecen *esencialmente*.

cede jerárquicamente en el sentido de que sólo alcanzando un nivel de crecimiento se hace posible el siguiente, que es mejor que el anterior, y que no sería posible sin éste.

Así, por ejemplo, a medida que se produce el desarrollo embrionario, las células que lo configuran alcanzan un momento en el cual su desarrollo es irreversible, de manera que a partir de ese logro se hacen posibles otros posteriormente. De no darse ese proceso normal se presentarían anomalías en el desarrollo, se obturaría el futuro del embrión, con el consiguiente advenimiento de la muerte.

Ahora bien, es también asombroso que ese proceso gradual esté *formalizado*; es decir, que el desarrollo de todas esas estructuras diversas no ocurra al azar. La distribución precisa de los planes que se siguen en la *diferenciación* celular revela un grado de ordenamiento, de organización, que depende de la información genética contenida ya en la propia célula embrionaria.

Siendo que ésta contiene toda la información cromosómica, es admirable ver cómo ciertas células durante el desarrollo embrionario migran y se diferencian de una manera, mientras que otras se desarrollan de un modo diferente. Así, ocurre que aunque las sustancias inductoras –de naturaleza proteica– que transfieren información de una célula a otra pueden ser bastante específicas o generales en cuanto a sus instrucciones, al parecer, el mismo proceso de diferenciación está programado en los propios genes de la célula, de manera que lo que hay es una “traducción selectiva” del código genético. Por ello, se puede ver que en ese proceso las fases que se siguen tienen un orden y una coordinación tal que están organizadas a partir de un “plan maestro” que dirige el proceso formalmente. El arquitecto de ese plan es el *alma*, la *vida*²⁵.

²⁵ “La vida es 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 qué se da ese orden?”

Como se sabe, últimamente, las investigaciones biogénéticas han avanzado vertiginosamente, incluso mucho más que lo que avanzó con Aristóteles respecto de sus precedentes, pues el Estagirita fue designado como padre de la biología antigua²⁶. Partiendo de la filosofía aristotélica –aunque no nos quedaremos en ella, sino tratando de proseguirla– se puede afirmar que aquella actividad del embrión humano se debe a la presencia de un *acto formal* por el que se articula el proceso, el tiempo empleado en la embriogénesis.

Ese acto formal es el *alma*, según Aristóteles, quien sostenía que “el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras “causa” y “principio” tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad, es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. (...) Es evidente que el alma es también

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 lo que unifica y regula, ordena aquello que vivifica. 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”. J. F. Sellés, “La persona no se conoce sino personalmente”, en *Actas del Congreso Internacional de Bioética*, Universidad de la Sabana, 1997, 55.

²⁶ ¿Qué diría Aristóteles de los nuevos avances de la biogenética? Muchas cosas probablemente. Quizá ahondaría en la causa formal y en la final del embrión humano, en especial en el contenido formal del código genético. Lo que sí es seguro –por la coherencia interna de sus planteamientos– es que no evadiría el requerimiento de la seriedad de esas investigaciones ni de sus implicaciones éticas.

causa en cuanto fin. La naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección”²⁷.

Así pues, el alma es un principio formal (una *entelécheia*): “El alma debe ser sustancia (*ousía*) como especie de un cuerpo físico que tiene vida en potencia. Y la sustancia (*ousía*) es acto (*entelécheia*). Entonces (el alma) es el acto (*entelécheia*) de tal cuerpo”²⁸.

Es gracias a ese principio constitutivo formal o alma, como el ser vivo desplegará una actividad –en cuya dimensión práctica nos detendremos luego– y guardará una temporalidad muy propia –interior, podríamos decir–, que será muy diferente a la forma que constituye una sustancia inerte.

De esta manera, el cuerpo que se dualiza con el alma, al constituir al ser humano prosigue su despliegue dinámico de tal manera que, como veremos, el alma se dualiza con sus operaciones. Así, el despliegue de las actividades humanas, tanto las vegetativas, como las sensitivas y también las propiamente humanas (actividad intelectual o *práxis teléia*, la actividad moral o *práxis ética* y la actividad productiva o *póiesis*), está engarzado en el alma humana, es decir, que las operaciones del viviente son inmanentes, ya que las operaciones redundan sobre los principios, que son las facultades del alma.

Según el profesor Polo, con esto “se apunta a la actividad como no siendo únicamente un dinamismo, y a lo óptico estructural como no siendo únicamente óptico –“vita in motu” es la formulación aristotélica correspondiente–. En esta dualidad se observa la dimensión de complementariedad y también de inagotabilidad”²⁹.

De acuerdo con lo expuesto, el ser humano, en cuanto ser viviente, no se dispersa, no “gasta” tiempo, sino que éste

²⁷ *De Anima*, 415b 8-16.

²⁸ *De Anima*, 412 a 20-22.

²⁹ L. Polo, “La coexistencia del hombre”, 35.

queda a salvo, o por decirlo así “permanece”, en las cotas de crecimiento que va alcanzando. El mismo embrión humano está muy ocupado en crecer, en aprovechar el tiempo a su favor. Es una cierta manera de crecimiento inmanente, aunque evidentemente tenga unas manifestaciones externas o “hacia fuera”.

A través de ese despliegue, se puede ver el carácter creciente de la vida humana. Desde la misma constitución orgánica del ser humano se ve entonces la superioridad del alma respecto del cuerpo ya que siendo el alma superior al cuerpo, refuerza la *vida recibida* por los padres de manera tal que se constituye en un ser humano viviente.

Por otra parte, aquella inmanencia del proceso es coherente dentro del planteamiento aristotélico porque, como sabemos, para Aristóteles la palabra *entelécheia* significa acto que posee el fin, es decir la plenitud de ser. “El significado etimológico de *entelécheia* vendrá a ser: ‘tener el fin’, ‘sostenerse-en-el-fin’. Procede, como hemos dicho, del adjetivo *entelés*, que viene de *télos* y significa aquello en lo que se da el *télos*, ‘téllico’, ‘final’, y por otra parte el verbo *éjo*, en su valor intransitivo, que significa ‘mantenerse’, ‘seguir’, ‘estar en’, y por tanto, simplemente ‘ser’. Por tanto, el significado completo vendría a ser ‘poseer el fin que algo tiene’³⁰.

Este carácter enteléquico del alma humana es lo que hace posible la inmanencia de la actividad vital, atendiendo a la cual se podría decir que toda esa actividad “sale” de aquella *entelécheia* –en la que se sostiene–, y al mismo tiempo “regresa” a ella. Explicar esto requiere toda una teoría de las facultades, como la que sostiene Aristóteles.

La inmanencia y la capacidad de crecer que tiene el ser vivo están muy relacionadas, de manera que cuanto mayor inmanencia y cuanto mayor posibilidad de crecimiento, ma-

³⁰ R. Yepes, “Origen y significado de la *entelécheia* en Aristóteles”, en *Thémata*, N° 9, Sevilla, 1992, 365.

yor es el nivel de vida. Asimismo, la inmanencia de las operaciones está relacionada con la *memoria*, que tiene importancia respecto a la continuidad de la vida, y a su progresivo desarrollo. Si un ser vivo tiende a “guardar” muy poco –se podría decir que tiene poca memoria–, crecerá muy poco, porque sólo se crece desde aquello que permanece dentro del ser vivo³¹.

Por otra parte, más allá del crecimiento del embrión humano, y una vez finalizada su constitución, el ser humano ve la luz de este mundo y prosigue su crecimiento orgánico. En esta maduración se emplea mucho tiempo, ya que como sabemos el ser humano nace prematuramente³², y en gran parte nos tenemos que acabar de hacer mediante el despliegue y el ejercicio de nuestras facultades. De ahí que sea tan importante la *educación*.

Asimismo, de acuerdo con lo que llevamos viendo, de aquel principio vital y las características de su despliegue operacional, se suelen señalar como rasgos distintivos de todo ser vivo: 1) el *automovimiento*, ya que el principio de movimiento lo lleva dentro: su alma, 2) la *unidad*, en virtud de ese centro intrínseco que es el alma que evita la disgrega-

³¹ Aunque el pasado y la memoria no tengan carácter trascendental sí son muy importantes, ya que es mejor proseguir desde lo recibido o poseído. Ése es el sentido de la tradición, como luego veremos. De ahí que las naciones que tienen poca memoria, poca tradición, y que estén empezando cada vez, tienen muchas dificultades para su desarrollo económico, cultural, político, etc.

³² “En su libro *Biologische fragmente zu einer Lehre von Menschen*, quiere probar A. Portmann que así como los animales nacen prácticamente equipados, maduros, el hombre necesita para lograr una madurez parecida un período de 20 años. Es fisiológicamente natural para el hombre nacer prematuramente (...). La extremosa lentitud de su maduración contrasta con la celeridad de crecimiento del cerebro y del cuerpo humano en el primer año de vida”. J. Cruz Cruz, *Libertad en el tiempo: ensayo sobre la historicidad humana, curso de Filosofía de la Historia*, Biblioteca Breve de temas actuales, Universidad de Piura, Piura, 1986, 63.

ción, 3) la *inmanencia*, porque los actos del ser vivo quedan principalmente dentro de él, y 4) el *crecimiento*, ya que el ser vivo está llamado a desarrollarse a través del tiempo. Ese crecimiento es requerido por su *télos*, su fin, que es su perfección, su plenitud.

El crecimiento humano se asienta en las facultades, como iremos viendo. La teoría de las facultades es muy importante en el planteamiento aristotélico del alma humana. Como es sabido, según Aristóteles, el alma es acto primero y las facultades, sus principios de operaciones: “Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda algunas de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. (...) Por ahora baste con decir que el alma es principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento”³³.

Por eso, en su libro *Sobre el alma*, Aristóteles considera ordenadamente cada una de aquellas principales operaciones del ser vivo, y en lo que se refiere al ser humano, empieza por las facultades vegetativas como son la nutrición y la reproducción, hasta la facultad intelectual, pasando por la sensibilidad externa: vista, oído, tacto, olfato, gusto, y la sensibilidad interna, especialmente la imaginación.

Es meritorio el que Aristóteles haya encontrado en el ser vivo aquella *entelécheia*, un principio formal auto-organizador y fundamental como es su *alma*. Es lo que hace posible la propia constitución del ser vivo, lo que hace ser al viviente, “vivir es ser” según la famosa y entusiasta frase del *De Anima*³⁴. “La vida es en el movimiento”, dice en otro

³³ *De Anima*, 413a 21-25, 413b 12-13.

³⁴ *De Anima*, 415 b 13 y también: “Somos por nuestra energía –es

momento Aristóteles. Al respecto, Polo comenta lo siguiente: “He descrito el crecimiento así: el hacer suyo perfeccionante que es peculiar de la unidad. La unidad no hace suyo absorbiendo (lo que no es crecer), porque no es vacía a priori. *Vita in motu* significa, en definitiva, crecer. El crecimiento tiene lugar en diversos ámbitos y de muchas maneras³⁵.

Así pues, lo maravilloso de ese dinamismo vital no consiste sólo en que el alma actualice un cuerpo que tiene vida en potencia³⁶, ni en realizar operaciones a través de las diferentes facultades; lo grande no es sólo empezar a vivir, lo decisivo es *crecer*, es decir, ver lo que da de sí ese movimiento o actividad vital.

La vida está llamada a crecer. En este sentido se puede decir que la vida no es siempre igual: “Si la vida fuera siempre igual, un movimiento inercial, se aislaría del fin, carecería de sentido: la monotonía no es vital. La vida prosigue subiendo gradualmente hacia niveles de mayor perfección y alcanzando un crecimiento sin restricciones en el hombre; la vida humana es la vida menos monótona³⁷.

Es importante notar que el dinamismo del viviente surge desde “dentro” de él mismo, no es principiado por algo externo, no es algo accidental, radica en su naturaleza. Según Aristóteles, “puesto que cuatro son las clases de movimiento –traslación, alteración, corrupción y crecimiento–, el alma habrá de moverse o conforme a una de ellas o conforme a varias o conforme a todas. Por otra parte, si no es por accidente como se halla en movimiento, el movimiento habrá de corresponderle por naturaleza³⁸.

decir, por vivir y actuar–”. *E. N.*, 1168 a 6.

³⁵ *Curso de Teoría*, IV/1, 249.

³⁶ “El alma es entonces, la *entelecheia* primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia”. *De Anima*, 412 a 20-41 2b 7.

³⁷ *Curso de Teoría*, IV/1, 250.

³⁸ *De Anima*, 406a 12-15.

Aunque la vida en el plano esencial no sea todo en el hombre ni tenga la preeminencia (el *acto de ser* es superior a la *esencia*, según queda indicado por Tomás de Aquino); sin embargo, el mérito de Aristóteles es innegable. En su afán de entender la realidad ha descubierto en ella dos principios, uno *material* y otro *formal*, y a partir de ese descubrimiento suyo –el *copyright* de la teoría hilemórfica pertenece a Aristóteles– se encuentra que hay un tipo de *acto formal* que no se agota en informar al cuerpo material, sino que –según el planteamiento poliano– “sobra” respecto de aquel. A partir de ahí buena parte del crecimiento se explicará mediante ese “sobrante formal”³⁹, que permite realizar operaciones gradualmente distintas, que en el hombre están abiertas a un crecimiento irrestricto.

Sin embargo, a pesar de la genialidad aristotélica, las dificultades no tardarán en aparecer, no porque Aristóteles no sea genial en sus hallazgos –que lo es como iremos viendo–, sino que se trata de los límites del mismo planteamiento que exige ser insertado en otro más amplio, que sin contradecirlo dé cuenta de él y lo supere prosiguiéndolo de acuerdo con niveles más altos.

Apenas uno se adentra en el mundo aristotélico –y me parece que eso es muy sugerente–, se encuentra con lo que se denomina *acto*, con la actividad en todas sus formas. El mundo aristotélico es un mundo esencialmente dinámico. Así, en lo que se refiere al ser vivo, pareciera que Aristóteles busca afanosamente no perder de vista esa actividad o dinamismo vital, no le basta entender que el alma constituye al viviente en cuanto que da la vida a un cuerpo que tiene vida en potencia, y entonces –por así decirlo– le hace pasar al acto segundo, que son las operaciones, de manera que no se agote su actividad.

Así es como el alma “sobra” respecto del cuerpo, ya que es capaz de adquirir nuevas formas. Como hemos señalado,

³⁹ Cfr. *Curso de Teoría*, I, 215 y ss.

según el profesor Polo, el carácter dual del ser humano requiere entenderlo según una *jerarquía*, ya que uno de los términos de la dualidad es inferior y el otro es superior, pero esa dependencia (por ejemplo la del cuerpo respecto del alma) no se puede conocer *objetivamente*, “estáticamente”, sino que se requiere un *método dual*. Según este planteamiento, se trata de un dinamismo que va ascendiendo, de manera que si atendemos a las dualidades, ninguno de sus miembros se estudia ni se entiende solo, aislado del otro. Si se procede de esta manera tenemos que el viviente no tiene obturado el camino sino que éste está abierto; está lanzado a crecer, a desarrollarse a través del tiempo.

Como hemos señalado, esa capacidad de crecimiento en el hombre es irrestricta, pero aunque la apertura al futuro está abierta desde sus facultades, especialmente desde aquellas que son de índole espiritual; sin embargo, el crecimiento *esencial* está sostenido por el *esse personal*. Según el planteamiento poliano se puede ver la *esencia* humana como *disponer*, y al *acto de ser personal* como el acto del cual depende la esencia, constituyendo una dualidad radical. Quizá para ver mejor este asunto convenga destacar los aportes y las limitaciones del planteamiento aristotélico del dinamismo vital humano.

2. Aportes y limitaciones del planteamiento aristotélico del dinamismo vital humano

Dentro del planteamiento aristotélico, una manera de ver la riqueza de actividad o dinamismo que comporta el acto formal que es el alma, podría ser empezar por comparar al ser viviente con el ser inerte. En el ente móvil material, la causa del movimiento es una *causa eficiente* que está fuera de la sustancia (*ex qua*). Cuando el agente es externo, estamos ante el movimiento *transitivo*; en cambio, si la causa

eficiente está, por así decirlo, en la forma vital (*in qua*), entonces podremos decir que la vida “es *en* el movimiento”, o que el movimiento se integra en la propia vida; de tal modo que lo que le ocurre al ser vivo no se debe a algo totalmente extrínseco, como en el caso de un ente inanimado.

Por eso también, el hilemorfismo de los seres vivos es diferente del de los seres inertes. “En el modelo corriente, la coprincipiación hilemórfica no implica movimiento alguno, el movimiento (transitivo) tiene que ver con la instalación de la forma, pero en cuanto la forma ya está instalada el movimiento desaparece. Una sustancia compuesta puede moverse, pero no es un movimiento. Las generaciones y las corrupciones (los cambios sustanciales) no son sustancias, sino el paso de una sustancia a otra. En cambio, la vida está en el movimiento, por lo tanto la relación de la forma con la materia en el caso del ser vivo no puede ser una mera información”⁴⁰.

Es relevante –aunque sea prosequible como veremos luego– el que según Aristóteles, “vivir para el viviente es ser”⁴¹. La vida no es nada estático. Éste es un gran aporte para la filosofía del hombre. El ser vivo mismo, a diferencia de la sustancia inanimada –que tiene que “salir” al movimiento mediante cambios de índole transitiva–, posee el principio del movimiento. La vida está en un constante dinamismo, es como si, por así decirlo, el sujeto estuviese dedicado a vivir.

Así pues, tenemos que para Aristóteles, mientras que en un ser inanimado la sustancia constituida está como “fija”, y su movimiento sometido a la acción de un agente externo; en el ser vivo en cambio, el movimiento está dentro de él: “el acto vital (*enérgeia*) está en el agente mismo”⁴².

Por otra parte, donde mejor se manifiesta el acto (la *enérgeia*) es en el acto operativo, que corresponde al ámbito de

⁴⁰ *Curso de Teoría*, I, 207.

⁴¹ *De Anima*, 415b 13.

⁴² *Metafísica* 1050a 35.

los seres vivos: “En el campo bio-psicológico la *enérgeia* adquiere una asombrosa fluidez y una prodigiosa fecundidad explicativa para muchos fenómenos vitales, gnoseológicos y psicológicos. La noción de *alma* será uno de los más llamativos. Resulta por ello ahora más sorprendente la relativa escasez de adecuados estudios monográficos sobre la aplicación de la *enérgeia* a este campo, tal como hemos señalado en la primera parte de este trabajo. Los intérpretes han dedicado su atención a la física y a la metafísica, y han descuidado el ámbito donde la *enérgeia* es empleada mayor número de veces y en un mayor número de distintas realidades. Es, por tanto, el tercer sentido del acto, *acto como operación*, el que representa mayor riqueza de contenido. Es lógico por ello que este desarrollo se dé en obras más tardías, principalmente en el *De Anima* y en la *Ética nicomaquea*”⁴³.

Este acto vital, operativo, es –como decíamos– inmanente, pero al mismo tiempo no está clausurado en sí mismo, sino en relación con su entorno; es de tal manera que está abierto y puede asimilar los influjos externos –lo cual se ve por ejemplo en la nutrición–, incorporándolos a la propia vida, de modo que toda la actividad del ser vivo se origina y redonda en sí mismo. Por ejemplo, cuando Aristóteles habla del conocimiento afirma que “el desarrollo (de lo que se conoce) es hacia sí mismo y hacia la *entelécheia*”⁴⁴.

La vida de un ser viviente es, como hemos dicho, una vida *en* movimiento, lo cual significa propiamente que aquél, “unas veces termina en el alma y otras se origina en ella, por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales”⁴⁵.

⁴³ R. Yepes, *La Doctrina del Acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 362.

⁴⁴ *De Anima*, 417b 6.

⁴⁵ *De Anima*, 408b 15-18.

Es importante advertir que la vida, aún en su dimensión orgánica, conlleva un continuo intercambio con la realidad externa: ««La vida para los vivientes es ser». Esta es la sentencia más importante de la biología filosófica. Si para los vivientes vivir es ser, para el órgano ser órgano es vivir, y como lo orgánico vive a través de intercambios, de influjos externos que incluso él mismo suscita, es ésta la característica primaria del cuerpo vivo»⁴⁶.

Por eso la actividad del principio vital no se agota en informar, en actualizar a una materia como en el caso de los seres naturales inertes, sino que integra en sí otras formas adquiridas, que no son ella misma, pero que pueden ser recibidas en ella. «El ente vivo es él mismo hasta el punto de lograr mantener, mejor, de establecer su unidad en la relación con lo que no es él. Lo exterior, en lo vivo, está vivo. No es lo mismo el agua en un río que el agua en un organismo. Por así decirlo, el viviente se ha hecho con el agua y le ha impuesto su propio modo de ser; en la medida en que el agua está siendo incorporada, está siendo informada»⁴⁷.

El movimiento del ser vivo es, pues, diferente del movimiento de los seres inanimados por tratarse, no de un movimiento transitivo, sino de uno surgido desde sí: «El viviente y la forma buscada no es comparable al proceso del movimiento: el viviente no es la forma-punto-de-partida, respecto de la cual la forma asimilada sea la forma-punto-de-llegada, sino que el punto de partida está en el viviente sin esa forma buscada, y el de llegada en el mismo viviente con esa forma incorporada a la propia vida»⁴⁸.

Es evidente que existen movimientos transitivos en el ser vivo, pero éstos están *dentro* de la actividad de la forma vital.

⁴⁶ *Curso de Teoría*, I, 205.

⁴⁷ *Curso de Teoría*, I, 208.

⁴⁸ J. de Garay, *Los Sentidos de la Forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, 320.

“Los movimientos del viviente material son también materiales, pero su orden es distinto en el viviente frente a lo inanimado. La actividad de cada órgano comporta movimientos (Cfr. *De An.* 433b 21-22), pero regidos por el acto vital”⁴⁹.

La vida integra dentro de sí al movimiento, y éste está en la vida de un modo distinto a como estaría en un ente inanimado. “*Vita in motu.* La vida es en el movimiento. La vida da unidad y un orden nuevo a los movimientos materiales: el ser del movimiento dentro de la vida ya no es por eso movimiento sino vida, del mismo modo que la temporalidad no es temporalidad sino dentro del movimiento”⁵⁰.

Por ello, todo en el ser vivo está animado y tiende a conservar la vida o a acrecentarla. Las partes u órganos del animal y del ser humano están en razón de la propia vida del sujeto. “El animal, en efecto es una cosa sensible, y no puede ser definido sin el movimiento, ni por consiguiente, sin las partes dispuestas de algún modo. Pues la mano no es de cualquier modo parte del hombre, sino que sólo lo es si puede ejecutar la obra; por consiguiente, tiene que estar viva y, si no está viva no es parte del hombre”⁵¹.

Esto se comprende mejor cada vez que uno se detiene a considerar el modo como es incorporada la nueva forma al ser vivo por medio de la operación, y quizá donde mejor se empieza a ver esto es en las facultades orgánicas. En ese nivel elemental la vida integra dentro de sí los influjos externos. La facultad nutritiva es la más primaria de todas las facultades del ser vivo: “Es la *dynamis* primera y más común del alma, en virtud de la cual todas tienen vida. Sus *erga* son la reproducción y el uso de la comida”⁵².

⁴⁹ *Ibidem*, 301.

⁵⁰ *Ibidem*, 304.

⁵¹ *¿Quién es el Hombre?*, 44.

⁵² *De Anima*, 415a 25.

Como señalábamos antes, al integrar los elementos que le influyen desde el exterior, el viviente los transforma en su propia vida. “La vida no sólo aguanta los influjos, sino que es la capacidad misma de transformar su relación con el medio en ella misma. Lo que es físico fuera del viviente, en tanto que influye en el viviente, éste lo hace vivo. Y sólo así influye (en otro caso destruye). Ni siquiera tiene sentido la expresión «alimentar a», sino que el alimentado es el que ejerce el alimentarse. El alimento no alimenta sino que el alimentado se alimenta”⁵³.

Por tanto, éste es, en rigor, el significado de la vida en movimiento. “La expresión: «la vida está en el movimiento» significa que el viviente logra no ser destruido por el influjo, por los efectos que lo físico produce en él. Ello implica que ha de revisarse la noción de efecto en el caso de la vida: el viviente consigue integrar, se instala como viviente en los influjos asimilándolos (...). La vida orgánica no es la independencia total; al contrario, vive recibiendo: pero sólo es vida si lo que recibe lo convierte en ella misma. Por tanto en rigor no lo recibe; más bien se lo apropia, pero no para guardarlo, sino para vivir, vive en esa medida precisamente”⁵⁴.

Así pues, la genialidad aristotélica apunta a lo óptico-estructural como no siendo únicamente óptico, y a la actividad como no siendo únicamente un mero dinamismo. En lo que respecta al ser humano el dinamismo del viviente se asienta en el *alma humana*, pero se despliega a través de las *operaciones* de las diferentes *facultades*. Es ésa la manera como el viviente despliega su dinamismo.

Basándonos en lo que acabamos de exponer, se podría decir, según el planteamiento poliano, que el *alma* humana se dualiza con las *facultades orgánicas*, en vía ascendente, de manera que se forma otra dualidad superior, la de las faculta-

⁵³ *Curso de Teoría I*, 254.

⁵⁴ *Ibidem*.

des orgánicas respecto de sus *operaciones*, cuyos objetos, al ser iluminados, constituirán otra dualidad con las *operaciones intelectuales*, y así se podría seguir.

Aunque no vamos a detenernos en el estudio de la dualidad cuerpo-alma, hablar de *facultades* orgánicas es referirse al *cuerpo humano*, el cual es básicamente un conjunto orgánico-fisiológico. “Hablar de fisiología es hablar de funciones: el hombre digiere, respira, etc. También es claro que el hombre ejerce las funciones que hemos definido como operaciones cognoscitivas inmanentes: no sólo digiere, sino que también ve, y oye, etc. Es claro asimismo que ver, oír, etc. indican una dependencia orgánica. La prueba es taxativa. Si se producen ciertas lesiones, entonces no se ve, y/o no se oye, etc. Todo esto tiene que ver con el organismo”⁵⁵.

Debido a esa actividad que sustenta el alma, y a la diversidad de sus operaciones, así como –en definitiva– a sus diferentes dualidades, se podría decir que el dinamismo del viviente es sistémico. Por esta razón, su estudio escapa al método analítico, que se ocupa de manera aislada de cada una de las partes. “¿Hay realidades que pueden considerarse por partes sin que esa restricción afecte a la totalidad? Sin duda, si es una realidad que funciona por partes. Si hay algo cuyo dinamismo se logra acoplando partes, usemos el método analítico. Pero hay casos en que la realidad está estrechamente interrelacionada y si se eliminan factores se pierde esa realidad. Esto ocurre en las realidades vivas”⁵⁶.

No podemos detenernos ahora en asuntos metodológicos, pero no podemos dejar de advertir que para adentrarnos en el conocimiento de las realidades vivas tenemos que hacer consideraciones de índole sistémica, que no contradicen el estudio principal del ser vivo, sino que son inherentes a él⁵⁷.

⁵⁵ *Ibidem*, 201-202.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Por ello, cuando se trata de considerar los hábitos operativos buenos,

Por ello, cada vez que se aborde el estudio de la vida humana es importante no olvidar que toda esa actividad del viviente es especialmente intensa, que no depende sólo de la acción externa, sino que ésta se asimila a su propio vivir. El ser vivo está en contacto con el entorno, del cual recibe los influjos, pero el viviente no depende de esas mociones externas, sino que tiene una actividad propia siempre, que además es la que sostiene en ese nivel toda esa actividad que se vierte al exterior.

Sin dejar de ver que toda la dinámica vital se asienta en el principio vital que es el alma, se puede considerar su despliegue través de los actos operativos, en los que se va manifestando la vida: “LLamo vida –escribe Aristóteles–, a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento”⁵⁸, y refiriéndose más propiamente al hombre Aristóteles afirma: “Ser es percibir y pensar”⁵⁹, y también: “La vida es principalmente sentir y pensar”⁶⁰; con lo cual, si bien señala su actividad más propia, no deja de tener en cuenta sus actividades sensibles, aquéllas que tienen base orgánica.

De acuerdo con el planteamiento aristotélico, lo que dota de unidad al ser viviente es pues, en este nivel ontológico, el acto primero, que es su *alma*. La multiplicidad de actos y operaciones en el ser vivo tienen su unidad en ella⁶¹. De manera que no hay movimientos, operaciones o actos segundos que no estén integrados por el alma del viviente.

hay que tratar de verlos sistémicamente, y todavía mejor jerárquicamente. Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998; *Los hábitos adquiridos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000. Cfr. asimismo: S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

⁵⁸ *De Anima*, 412a 14-15.

⁵⁹ *Ética a Nicómaco*, 1170a 33.

⁶⁰ *Ética a Nicómaco*, 1170a 19.

⁶¹ Cfr. *De Anima*, 410b 10-15.

Pero, precisamente, la integración de esa multiplicidad de operaciones, el unir esa complejidad, es lo que exige o reclama, en lo que toca al ser humano, una mayor o menor intensidad de la actividad vital. Desde ese punto de vista, se puede decir que “es patente que la unidad del viviente es más fuerte que la de lo inerte, pues lo que es más complejo deberá tener un principio de unidad más fuerte que lo más simple: unir las opiniones de miles de personas exige una unidad más sólida que unir las de dos o tres. Lo más uno es lo que une lo más diverso. El viviente posee una diferenciación interna mayor que lo inanimado. La vida posee una formalidad más rica que el movimiento”⁶².

Por otra parte, Aristóteles considera lo que se podría llamar la plurifinalidad de los órganos corpóreos. Por ejemplo, son atendibles sus observaciones acerca del oído y de la voz humanas, que están relacionadas **con la misma constitución fisiológica del ser humano⁶³, en vigor, las funciones sobreañadidas al cuerpo humano.** En especial, son de gran interés sus consideraciones acerca de la voz humana, que es donde claramente se ve la plurifinalidad de los órganos corpóreos⁶⁴.

⁶² J. de Garay, 310.

⁶³ Es posible observar cómo para Aristóteles *praxis* tan humanas como lo es el lenguaje tienen un asiento en su base corpórea, a todo lo cual llega a través de observaciones de índole sistémica. En lo que se refiere a la voz humana Aristóteles empieza por considerar la índole de su objeto: el sonido, el cual es una forma peculiar que requiere determinadas condiciones para que pueda darse: “El sonido no es el golpe cualesquiera de objetos; la lana en efecto, no produce sonido alguno por más que la golpee, pero sí lo producen el bronce y toda suerte de objetos lisos y huecos: el bronce, por ser liso, y los objetos huecos porque en virtud de la percusión producen reiterados golpes además del primero al no poder escapar el aire puesto en movimiento. (...) El agente primero del sonido no es, sin embargo, ni el aire ni el agua, sino que es preciso que objetos duros se golpeen mutuamente y golpeen el aire. Esto último sucede cuando el aire se mantiene sin disgregarse al recibir el golpe”. *De Anima*, 419b 14-22.

⁶⁴ “Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble

De la misma manera ocurre con los órganos de la respiración, los cuales no sólo tienen esa función sino también la de hacer posible la voz humana.

Como ya hemos señalado al referirnos a la constitución hilemórfica del viviente, hay más forma que materia informada, de manera que la operación es precisamente el empleo del carácter *sobrante* de la forma natural⁶⁵.

Cuando se trata del ser humano, el alma no es sólo *forma activa* sino que pertenece a la *esencia*, y aunque no nos detendremos a explicar esa diferencia, sí podemos recordar que la diversidad funcional de las facultades será mayor en tanto se posea más perfección, de manera que las operaciones serán más perfectas si las facultades son más perfectas. “En qué medida es más perfecta una facultad? –se pregunta Leonardo Polo– en la medida en que la forma natural de la facultad sobre respecto de su función de informar”⁶⁶.

Asimismo, cada grado superior de vida lo será en cuanto más haga posible la adquisición de perfecciones formales, ya que de esa manera el ser viviente puede ser cada vez más, pues el vivir es ser para el viviente y la hiperformalización permite que el sujeto sea “más”, en la medida en que las capacidades de perfeccionarse sean mayores.

Por otra parte, según los procesos de hiperformalización, una forma nueva, recibida sobre unas formas previamente adquiridas, hace que la recepción sea aún más enriquecedora

actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y hablar, y si bien el gusto es algo necesario, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire, no sólo con vistas a regular la temperatura interior como algo necesario, sino también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee”. *De Anima*, 420b 17-23.

⁶⁵ Cfr. *Curso de Teoría*, I, 216 y ss., Cfr. M. J. Franquet, “La relación entre la axiomatización y la facultad cognoscitiva orgánica”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 145-164.

⁶⁶ *Ibidem*, 222.

para el sujeto: “actualiza” más a la facultad de que se trate. De esta manera, si las formas adquiridas ingresan en un sistema más potente, en un nivel más alto de vida, tendrán una influencia más rica en él que en otro ser que esté, por así decirlo, menos dispuesto. Todo esto alude a la actividad vital inmanente tan peculiar en todo ser vivo y en la cual el hombre tiene la posibilidad de tanta ganancia.

Así también, se puede ver que ser viviente es superar la individualidad intrínsecamente, desde las operaciones inmanentes. Se trata, por tanto, de una *apertura* y de una modificación interna, y al revés. Por lo tanto, la actividad vital no puede ser reclusa en el orden del individuo, porque en éste no caben modificaciones internas. Entonces se puede ver que la vida es algo así como una expansión del viviente que, aunque tenga lugar en un individuo, es una expansión que va más allá de lo individual, tiene un expansionamiento super-individual.

Atendiendo a la *temporalidad* que esos procesos conllevan, lo que ha ocurrido es que durante todo el transcurso de ese movimiento de la actividad vital el ser vivo ha *retenido el tiempo* a través de sus modificaciones. Por tanto, el tiempo no ha pasado superficialmente, la actividad del viviente no se ha agotado fuera, en su puro contacto con el exterior, sino que ha ocurrido de tal manera que ha creado un *dentro*, que *está hiper-formalizado*, un ámbito interno re-configurado y abierto al futuro, ya que son los propios principios o facultades del viviente los que se encargan de acoger internamente el resultado de sus operaciones externas.

De esta manera, al concluir este capítulo podemos ver cómo a partir del dinamismo y la inmanencia de sus operaciones el ser humano en cuanto viviente está *abierto al futuro*; el tiempo que aquellas praxis conllevan no pasa superficialmente en el viviente, sino que a través de esas praxis se van configurando sus facultades, sostenidas mutuamente en aquella inmanencia fundamental de su alma.

Es a partir de la inmanencia y de esa apertura de sus operaciones como se puede ver también cómo el viviente puede tener unas relaciones más intensas y ricas con los demás seres de su entorno. Precisamente, lo que hace la inmanencia es permitir asimilar el resto. Esa asimilación, como hemos visto, se da de una manera elemental en la nutrición, y de una forma más intensa y muchísimo más pura en el conocimiento y en la actividad práctica.

Es con esta clave como se ha de ver el crecimiento del ser humano, como una *posesión cada vez mayor de fines* que en definitiva son trascendentes. La pluralidad de fines se adquieren no al mismo tiempo, pero el viviente puede disponerse a ellos, puede acceder a ellos progresivamente. Esa posesión actual de fines solo es posible por encima de la materialidad, por encima de la individualidad, y está abierta a mayores adquisiciones.

Por eso también el crecimiento se inspira en la vida. En último término se avizora el crecimiento irrestricto del ser humano. Así pues, aunque no podemos referirnos ahora a los diferentes tipos de movimiento según Aristóteles; sin embargo, de acuerdo con lo expuesto en este capítulo tenemos una actividad vital que no sólo presupone una forma, sino que incluso contiene a la forma que presupone; un movimiento en el cual una forma está encauzada; es una actividad que no sólo está regida por la forma, sino que completa a la misma forma. Para Aristóteles, ese movimiento requiere y justifica una ciencia: *la psicología*. Es importante tener en cuenta también que en esa actividad se cuenta con el tiempo, pero es un tiempo referido a la perfectibilidad de la hiperformalización.

Así también, de acuerdo con lo que acabamos de exponer, es oportuno resaltar que la visión aristotélica de la vida humana contiene declaraciones muy importantes, que han sido recogidas por el profesor Polo, por ejemplo, el planteamiento de su *crecimiento irrestricto*: “El hombre es optimable precisamente porque su energía ya está formalizada, y por tanto,

por tanto, lo ulterior es una hiper-formalización del principio, una forma más alta: un hábito (...) Para los aristotélicos, insisto, el hombre es fundamentalmente un ser optimable. Tendrá todas las quiebras que se quiera y que no se niegan. Pero es menester verlo desde le punto de vista de su capacidad de perfección”⁶⁷, lo cual es netamente optimista y esperanzado.

Cabe, por tanto, tomarle la palabra a Aristóteles y hacer valedera esa exigencia de apertura, crecimiento y optimización que propone. La profundidad y riqueza de su filosofía permite proseguir el planteamiento aristotélico y superar sus limitaciones sin descalificarlo, sino poniendo de relieve sus aportes, aunque haya que proseguir a partir de ellos hacia niveles más altos. ¿Cuáles son esas limitaciones?

Como hemos expuesto anteriormente, Aristóteles concibe el alma como una *entelécheia*, una *forma actual*, y aunque salga a los actos segundos que son las operaciones, sin embargo, en definitiva, el sustancialismo puede más en él, y se impone, quedándose en la actualidad de la *ousía*. “Aristóteles ha admitido el compuesto una vez y no puede después desembrazarse de él (...) la estabilización actualista del acto introduce la suposición”⁶⁸. Tenemos, entonces, que Aristóteles no supera el carácter de límite que corresponde a la presencia mental, y por tanto, entiende lo real sin abandonar la actualidad del objeto.

Insistimos en que esta limitación no lleva a descalificar a Aristóteles, sino que son los límites propios de aquel planteamiento, que llega hasta donde da de sí, ofreciendo los aportes que desde ahí se pueden dar y que hay que reconocer. Declarar limitado el conocimiento objetivo no quiere decir que sea falso y que sea necesario descalificarlo, sino que de-

⁶⁷ *Presente y futuro*, 99-100.

⁶⁸ *El ser*, 103.

tectar el límite es una invitación a continuar conociendo más allá del límite, hacia un conocimiento superior⁶⁹.

En la filosofía el hombre, que sostiene Aristóteles, es importante resaltar sus aportes, especialmente su concepción de la vida como *movimiento intrínseco formalizado*, su concepción de la *naturaleza humana* y su teoría de las *facultades humanas* como principios próximos de operaciones inmanentes en dependencia estricta con el alma humana, así como su exigencia de *crecimiento irrestricto*. A partir de ahí es posible atisbar algunas dualidades de la esencia humana, por ejemplo, la dualidad cuerpo y alma, y a su vez el alma en dualidad con sus facultades orgánicas y éstas con sus operaciones.

Como ya dijimos en su momento, no nos vamos a referir esta vez a las operaciones y hábitos intelectuales que constituyen la vida teórica, en lo cual hay valiosas aportaciones de la filosofía aristotélica, como por ejemplo la teoría del intelecto agente, que se podría elevar al nivel del *esse* personal. Para lo que corresponde al tema que hemos acotado, sí traeremos a colación su teoría de la *virtud ética* y su *teoría de la felicidad* en la segunda parte del presente estudio, en la que veremos cómo se dan las exigencias de crecimiento en la *vida práctica*.

Así pues, la filosofía aristotélica, aún con todas sus limitaciones, ha logrado profundas averiguaciones sobre el ser humano, que no se pueden ignorar, aunque haya que realizar una prosecución más allá de ella, ya que nosotros contamos con un saber al que Aristóteles no tuvo acceso. Por ejemplo, una de las limitaciones que cabe descubrir en la antropología aristotélica es lo que antes hemos señalado como *sustancialismo*; sin embargo, también hay que aducir en descargo de Aristóteles, que si bien se queda atrapado en la actualidad como límite, la superación de esa visión no se logra sin admi-

⁶⁹ Esta es, por otra parte, una exigencia propia de la actividad filosófica, que es siempre abierta y no clausurada.

tir la noción de creación. En efecto, sin la actividad creadora es preciso estabilizar la realidad para que no se haga efímera⁷⁰.

Dentro del planteamiento creacionista, partiendo de la distinción real entre *esencia* y *acto de ser*, la *esencia* humana es vista como dependiente del *acto de ser personal*. Los griegos no llegaron a estudiar al hombre como *acto de ser*, este acto es distinto al acto actual de Aristóteles que es fijo, ya que aquél es un acto superior, que está lanzado hacia adelante. En rigor, el acto es activo, no hay ningún acto que sea fijo, lo que ocurre es que si se extrapola el objeto pensado (que sí es fijo) a la realidad, entonces, nos encontramos con un acto “estable”, que está –por así decirlo– parado.

Es posible ir más allá del conocimiento objetivo y superar su límite ejerciendo el *conocimiento habitual*. El hombre es un ser dual, como afirmamos al comienzo, o dicho de otra manera, en él su *esencia* se dualiza con su *acto de ser personal*. Este acto de ser personal se alcanza con el *hábito de la sabiduría*, que es el acto de saber que yo soy porque Dios es, “su tema es el propio existir humano”⁷¹.

Así, la actividad de la *esencia* se entiende en dependencia con el acto de ser personal y, por tanto, de manera creciente: “al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está por así decirlo, atravesada por la libertad. Esta extensión de la libertad es la actividad de la *esencia*. Por eso la *esencia* es vida y su vivir es inmortal”⁷².

En este sentido se puede entender la vida como “manifestación” del ser personal. Y como el ser personal es pura añadidura, por ello la vida aspira a más vida, a su crecimiento, a un constante refuerzo: “Al sentar la distinción real del vivien-

⁷⁰ Cfr. *Presente y futuro*, 138 y ss.

⁷¹ *Antropología I*, 154. Cfr. J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-102.

⁷² *Antropología II*, 15.

te y la vida, se sostiene que la vida es del viviente en cuanto reforzada; sin *refuerzo* no cabe hablar de *manifestación*. Por tanto, lo propiamente manifestativo es el refuerzo: la orientación de la vida por el futuro no desfuturizado”⁷³.

⁷³ *Ibidem*, 18. La libertad como trascendental personal está tratada especialmente en la Tercera Parte de la *Antropología I*, de L. Polo, dedicada al estudio de los trascendentales personales.

II

EL CRECIMIENTO HUMANO EN LA VIDA PRÁCTICA

1. Lo temporal y lo intemporal en la vida humana

En el ser humano, la vida teórica y la vida práctica constituyen manifestaciones *esenciales* muy importantes. Si bien ahora no trataremos directamente sobre la riqueza de la actividad teórica, sin embargo, sí haremos referencia a ella indirectamente, en lo que corresponde a este estudio de la actividad práctica.

Podemos empezar por advertir que aquellas dos actividades esenciales, nos manifiestan una dualidad humana bastante peculiar: lo *intemporal* y lo *temporal* en la vida del hombre. Desde la filosofía aristotélica, la vida teórica es considerada como la presencia de lo intemporal en la vida humana. Aristóteles, que es uno de los grandes descubridores del *acto de pensar*, sostiene que esa actividad –la teoría–, que en el hombre se realiza intermitentemente, en Dios se da siempre⁷⁴.

⁷⁴ “Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable, y si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida

Así pues, desde el planteamiento aristotélico, la vida teórica es lo que de divino tiene el hombre, es la forma de vida más alta según Aristóteles, aquella propiamente divina; y la considera tan excelsa⁷⁵ que llega a atribuírsela a Dios, al que concibe como acto puro de pensar: pensamiento de pensamiento("nohsi" nohseo" nohsi")⁷⁶.

La autosuficiencia de la vida teórica radica en su propia actividad. Al medirse con la realidad, el intelecto teórico realiza un acto que posee inmediatamente su fin y no comporta la posibilidad de perderlo porque ese acto es instantáneo, no sigue un proceso temporal. Ese grado de inmanencia determina el nivel de vida y el de la actividad que se ejerce; se trata de un acto perfecto, que no busca nada fuera de él mismo, del fin poseído en su propio acto, sin riesgo de pérdida, por lo que constituye la felicidad⁷⁷.

En cambio, la actividad práctica no posee su fin inmediatamente sino que para conseguirlo es necesario un proceso temporal y no siempre se tiene la seguridad de alcanzarlo, ya que el fin que se trata de alcanzar es extrínseco a la propia

nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto". *Metafísica*, 1072 b 23-30m

⁷⁵ "Que es contemplativa ya lo hemos dicho. Esto parece estar de acuerdo con lo que antes dijimos y con la verdad. En efecto, esta *energeia* es la más excelente (pues también lo es el entendimiento *-nous-* entre todo lo que hay en nosotros...)" *E. N.*, 1177a 14-19.

⁷⁶ "Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección", *Meta.*, 1074 b34.

⁷⁷ Según Aristóteles, en la medida en que se ejerce la contemplación teórica se posee la felicidad: "Sea pues el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su *energeia* según la virtud que le es propia será la felicidad perfecta" *E. N.*, 1177a 16-20; y también: "Así la vida de los dioses es feliz; la de los hombres lo es en tanto tiene cierta semejanza de su actividad". *E. N.*, 1178b 28.

operación. A diferencia del conocimiento teórico, en la actividad práctica, sí existe un *interés* que no es la propia operación⁷⁸.

Precisamente, ésa es una diferencia neta entre el saber teórico y el práctico, ya que –según Aristóteles– en aquél se busca el saber por él mismo y no por un interés ajeno a él: “Es evidente que buscamos el conocer sólo con el fin de saber, y no para conseguir cualquier utilidad práctica... Es evidente, pues, que nosotros no lo buscamos por ninguna ventaja extraña a él”⁷⁹.

Sin embargo, el ser humano en su vida práctica está lejos de esa autosuficiencia, y en ella se pone de manifiesto la precariedad de su vida humana. En el ser humano conviven esas dos dimensiones: lo finito y lo infinito, lo imperfecto y lo perfecto, lo temporal y lo eterno, lo corpóreo y lo espiritual, lo transitorio y lo permanente⁸⁰.

Al ver que tanto la actividad teórica como la práctica se dan en el hombre podríamos preguntarnos: ¿cómo se da lo intemporal en la vida humana que tiene también una dimen-

⁷⁸ Cfr. J. F. Sellés, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.

⁷⁹ *Metafísica*, 982b 21. “El pensar no es el interés. Aristóteles distinguía el plano de las necesidades de la vida y el plano de la teoría. El orden práctico es un orden de necesidades. Las necesidades de la vida comportan cierta contingencia, es decir, cierta debilidad en la posesión del fin”. *Curso de Teoría I*, 74.

⁸⁰ El hombre “está entre la superabundancia y la autosuficiencia de la vida contemplativa, que no aspirando a ningún fin distinto de ella misma, le hace semejante a los dioses, y la inevitable indigencia que le obliga a dirigir su actividad al exterior, para buscar los bienes necesarios para vivir una vida auténticamente humana, según su condición carnal. El hombre se encuentra en aquella tensión entre la riqueza y la pobreza, entre lo temporal y lo eterno”. M. Bastons, *El Saber Práctico en Aristóteles*, Memoria de licenciatura, Fac. Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1984, 85.

sión temporal? Lo primero que podemos decir, si consideramos la vida humana en dependencia del ser personal, es que la *libertad personal* se extiende a la actividad de la *esencia*⁸¹.

La esencia se activa de tal manera que la vida teórica tiene lugar si uno libremente ejercita dicha actividad. Recordemos, por ejemplo, que el conocimiento teórico es un tipo de actividad en la cual el ser humano se detiene. Pararse a pensar es detenerse. Para ejercitar la vida teórica es preciso detenerse, dejar de hacer lo práctico, suspender esa actividad para dejar paso a otra de distinto nivel.

Como hemos señalado, en la vida teórica el hombre se pone en relación con lo que hay de más permanente en la realidad, ello conlleva una cierta detención, un pararse a pensar, cuyo fin —la posesión de la verdad— se obtiene con el solo ejercicio de la intelección teórica. Pero es evidente que también la vida humana transcurre entre lo contingente. El ser humano necesita echar mano de una serie de recursos para el sostenimiento de su vida y tiene que solucionar muchos problemas de índole práctica.

La vida humana tiene, pues, una *dimensión temporal* y no pocas veces se encuentra con situaciones precarias. La vida práctica tiene que hacer frente a un subvenir de necesidades. Para atenderlas, el hombre precisa de los *medios*, de aquello que es *útil*. Así, llamado a vivir más allá de lo temporal, eternamente, el hombre detecta su precariedad junto con los deseos de permanecer, de no extinguirse en el tiempo.

Una manera excelente de no sucumbir a la inmediatez o al transcurso del tiempo es tratando de meter en la misma vida práctica lo intemporal y lo permanente. Precisamente la inteligencia humana está capacitada para hacerse con lo permanente; por tanto, un recurso humano muy importante para gestionar la vida práctica, con todos sus requerimientos, su urgencia y fragilidad es la *inteligencia*. La vida práctica sólo

⁸¹ Ver citas n. 67 y n. 68.

puede ser gestionada desde una instancia superior que es la teoría⁸². En este sentido se puede ver la superioridad de esa actividad intemporal.

Así tenemos que si bien el hombre está en situación problemática en cuanto que ha de resolver los asuntos prácticos, cuenta para ello con su inteligencia⁸³. De esta manera, la idea que es intemporal de suyo, también puede aparecer plasmada en tanto que se dirige a transformar los procesos externos. En este sentido ella misma se ha temporalizado.

Se trata, entonces, de “bajar” la verdad a la vida práctica, de meterla en el tiempo. De acuerdo con esto, la acción se describe como la mediación entre el conocimiento y los procesos en los cuales interviene eficazmente. En tanto que vinculada a los procesos, es *temporal*; y en tanto que reside en el pensar es *intemporal*⁸⁴.

El *saber* es primordial. La acción práctica tiene como condición básica de posibilidad los actos intelectuales. *Sólo desde lo intemporal se puede regir lo temporal*, sólo desde lo permanente se puede disponer de lo transitorio; de lo contrario, el ser humano sucumbiría en un proceso ininteligible, sin posible destinación, y su vida se disolvería en lo temporal. Por otra parte, los intentos de la ciencia van precisamente por esos caminos, su investigación desemboca a menudo en una

⁸² Cfr. *E. N.*, 1103b 34.

⁸³ “El hombre tiene también que ver con el tiempo. La descripción del hombre como solucionador de problemas muestra mejor su alcance desde la perspectiva temporal”. *Quién es el hombre*, 53.

⁸⁴ “La capacidad abstractiva de fijar propiedades hace que el hombre sea mejor solucionador de problemas que el animal. Para resolver un problema, hacen falta recursos; pero sin una captación de propiedades, por así decir, generales que se conservan inalteradas prescindiendo de condiciones espacio-temporales y de circunstancias particulares, la utilización de los recursos es muy limitada”. *Quién es el hombre*, 22.

aplicación práctica, con la que se hace frente a múltiples y variadas necesidades⁸⁵.

La inteligencia posibilita el actuar práctico del hombre desde su configuración inicial, ya que debido a que cuenta con ella, el ser humano se encuentra en disposición de conocer la índole de los medios en cuanto tales, y por tanto, puede destinarlos hacia fines trascendentes. *Gracias a su inteligencia, el ser humano puede configurar su acción mentalmente antes de realizarla, puede ordenarla según fines, y destinarla.*

El saber es el modo humano de hacerse con la realidad. La inteligencia no sólo nos dice lo que las cosas son sino que además nos lleva a descubrir la índole medial, a identificar cuáles son los medios más adecuados para conseguir determinados fines; nos ayuda a delimitar el alcance de los medios, el modo de conseguirlos y de usarlos, destinando esas acciones mediales, más allá del mismo sujeto, superando su propia individualidad, lo cual es imposible para el animal, cuyo circuito de conducta se cierra (aunque salga fuera) respecto de sí mismo siempre.

Sin embargo, aquel saber práctico no se adquiere con una sola operación, ni de una sola vez, requiere de *tiempo*, de la concurrencia de los *actos de la voluntad*, y especialmente de los *hábitos*. La correcta disposición de los medios requiere *aprendizaje*. Aristóteles señala que, dada la índole de los asuntos prácticos, el riesgo de equivocarse, sea por exceso o por defecto, acompaña al obrar humano, ya que “se puede errar de muchas maneras (pues el mal pertenece a lo indeterminado, como imaginaban los pitagóricos, y el bien a lo determinado), pero acertar, sólo de una (y por eso una cosa es

⁸⁵ Por ejemplo, las ciencias médicas se dirigen a atender una necesidad humana como es la salud, las ciencias económicas y empresariales, atienden a la producción y distribución de recursos humanos escasos, las ciencias jurídicas se ocupan de la necesidad de organizar la sociedad, etc.

fácil y la otra difícil, fácil errar el blanco y difícil acertar)”⁸⁶. Es necesario entonces un proceso de aprendizaje, ya que saber vivir, acertar en la vida práctica, no es fácil. Este saber es posible mediante el ejercicio de lo que él denomina *virtudes*, a las que nos referiremos más adelante.

En ese despliegue de lo intemporal y de lo temporal, la vida práctica no puede sustraerse a su dimensión *ética*. Ya desde el comienzo, la mejor o peor disposición de los medios en torno al fin, es calificable éticamente. Se pueden gestionar los medios acertadamente y también erróneamente. Depende básicamente de cómo se hayan involucrado en la acción práctica la inteligencia y también la voluntad. Si a partir de ella el ser humano se ha abierto a sus fines propiamente humanos, si ha crecido y no se ha bloqueado el camino para seguir creciendo irrestrictamente, entonces esa acción práctica es buena.

Precisamente, Aristóteles sostiene que la clave de la vida humana es su *crecimiento*. En esa medida considerará la vida práctica, en cuanto lo más importante de ella es su crecimiento, algo semejante a lo que veíamos en el capítulo anterior referido a la constitución y desarrollo de la vida biológica. Nuevamente acudiremos aquí al planteamiento aristotélico de la vida humana como optimable. Se trata de que *el ser humano es perfectible a través de sus operaciones*. En el ser humano, esta perfectibilidad se da a través de varias dimensiones. En este estudio nos vamos a referir sólo a una de ellas, la vida práctica, y tomaremos el planteamiento aristotélico como base de la exposición⁸⁷.

⁸⁶ E. N., 1106b 29-33.

⁸⁷ La otra dimensión es la de la vida teórica. Esa vida cognoscitiva empieza a partir de los niveles cognoscitivos sensibles, especialmente de la imaginación y de la memoria, con cuyas operaciones se puede objetivar el tiempo. Es necesario entender adecuadamente las operaciones de la imaginación y de la memoria sin perder de vista la vida que ahí se ejerce, de manera que no se caiga en el estudio de “lo” psíquico con independen-

Es relevante el que Aristóteles considere *la ética como ciencia de la acción humana práctica*⁸⁸. La ética está instalada en el meollo mismo de toda actividad humana, porque gracias a su racionalidad el hombre puede conocer su fin y descubrir los medios que mejor le conduzcan a él, así como el mejor modo de emplearlos. Para ello, el Estagirita considera necesario el aprendizaje porque ahí cabe el acierto o el error.

Desde el arranque de la vida propiamente humana, y atendiendo a que se cuenta con actividades intemporales, el ser humano está en condiciones de dirigir su vida por sí mismo⁸⁹. A diferencia de cualquier otra especie animal, el ser humano no reduce su conducta al mantenimiento de su especie, no está finalizado por ella: su fin es trans-específico. “El individuo humano no se agota en ello: no se limita a ocuparse de mantener la especie a través de su vida, sino que tiene su propia existencia a su cargo. Su existir activo está en sus propias manos. Así describe Aristóteles la libertad: ser libre significa ser dueño de los propios actos, y esto significa ser

cia de los actos que lo sostienen. Precisamente, la psicología moderna ha incurrido en ese error, por eso es que no trata bien ni a la memoria ni a la imaginación.

⁸⁸ “En la clasificación aristotélica del saber, la ética figura como ciencia práctica. En cuanto *ciencia* ella expresa un saber causal, siendo exactamente ésta la característica de la ciencia(...). En cuanto *práctica* se refiere al saber, vale decir, al conocimiento de las causas, no ya a la pura contemplación (como las ciencias teóricas: matemática, física y filosofía primera), ni a la producción (póiesis, tal como las ciencias *poiéticas*, vale decir el arte), sino a la praxis, es decir, a la acción”. M. Zanatta, “Introduzione”, en *Ética Nicomachea*, vol. I, Rizzoli, Milano, 1986, 5.

⁸⁹ “La ética abarca e interesa al ser humano en todas sus dimensiones. No es un adorno, un añadido sobrevenido al hombre en tanto que actúa, sino que configura –y eso es lo que habrá de ir mostrando– la entraña misma de su actuar. Todo lo que el hombre hace tiene que ver con la ética. No cabe un estudio completo de la acción humana si no es en términos morales”. *Ética*, 17-18.

causa sibi, causa para sí (*Met.* 982b, 26-27). Hay una teleología humana, y correlativamente una legalidad humana cuyo cumplimiento depende de su libertad, en tanto que la libertad del hombre es una característica de cada ser humano según la cual cada uno tiene que desarrollarse alcanzando fines. Dichos fines son distintos del puro mantenimiento de la especie⁹⁰.

Así pues, el hombre es *libre*, pero ya que cuenta con su inteligencia, está *llamado a buscar la verdad en su vida práctica*. En este ámbito, la verdad no le viene dada de antemano, puesto que los asuntos humanos están entretejidos de gran complejidad, tienen carencia de necesidad y son en gran parte imprevisibles.

De esta manera, el hombre ha de hacerse cargo de su propia vida. El ámbito de la vida práctica es, pues, el ámbito en el que discurre el mundo humano, temporal, contingente y a menudo carencial, y que *hay que dirigir gracias a la inteligencia cuyos actos son intemporales*.

Como es bien sabido, Aristóteles no tiene propiamente una teoría de la *voluntad*, ya que ésta es entendida como *oréxis*, como deseo o tendencia natural que se pone en marcha para satisfacer una necesidad, y vista en esta situación considera que esa tendencia no es la más alta, sino que lo más excelso es la teoría. Pero, es sólo –siglos después– con el advenimiento del cristianismo, como se descubre la nobleza de la voluntad, ya que se conoce que Dios es amor⁹¹. Sin embargo, entender esa actividad donal suprema sólo es posible si se entiende la noción de *persona*, a la cual Aristóteles no llegó fundamentalmente porque él no contaba con la Revelación⁹².

⁹⁰ *Ética*, 57.

⁹¹ Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, I, 17 ss.

⁹² Al respecto afirma el profesor Polo: “Comparada con este planteamiento, la antropología cristiana es una insospechable novedad y, asi-

La ética, según Aristóteles, tiene una entraña esencialmente *intelectual*⁹³. Por esto, la virtud de la *prudencia* es tan importante en la filosofía práctica aristotélica. Sólo desde el saber es posible dirigir el quehacer. No es de extrañar que dándose la ignorancia en un sujeto, acudan a tratar de regir su conducta otras instancias extrañas o externas. De ahí también que la inteligencia esté muy relacionada con la *libertad* –libre albedío– que es tan propia del ser humano precisamente porque está enraizada en su capacidad intelectual, que es la que tiene más alto nivel inmanente. Al contrario, tanto la ignorancia como la determinación extrínseca impuesta por la fuerza impiden la voluntariedad del acto que en ese caso no nace desde muy “adentro” del hombre, y por tanto no le pertenece⁹⁴.

Así pues, la acción humana –como su vida– nace desde lo más inmanente del ser humano⁹⁵. Por eso se excluye la coacción al obrar. En general, existen acontecimientos, procesos temporales que no son libres, que son necesarios, y en los cuales no cabe la intervención humana. Por ejemplo, el movimiento de los astros; sobre ellos no podemos intervenir, se desatan y prosiguen sin nuestro control.

mismo, una enorme apertura de horizontes, que agiliza la vida y define el sentido de la historia como un tiempo hacia delante. La distinción del amor puro y el deseo requiere trascender la idea de finalidad”, *Sobre la existencia*, 130.

⁹³ Sobre la actividad propiamente voluntaria trataremos en el siguiente apartado.

⁹⁴ “Parece pues, que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio viene de fuera y es de tal índole que en él no tiene parte alguna el agente o el paciente, por ejemplo, que a uno lo lleve a alguna parte el viento o bien hombres que lo tienen en su poder”. *E. N.*, 1109b 35 1110a 1-4.

⁹⁵ Inmanencia no es igual que intimidad según la entiende el profesor Polo, ya que las actividades inmanentes están en la esencia humana, en cambio, dentro del planteamiento poliano, la intimidad es un *trascendental personal*.

En cambio, en el mundo humano, aquel en que habita y se desenvuelve el ser humano, sí cabe la intervención libre del hombre. Es más, ese mundo está configurado gracias a esa *libertad*. Hay líneas temporales abiertas por la libertad y hay líneas temporales que se cierran a través de ella. Por lo cual, cabe la *responsabilidad*. No da igual hacer las cosas de una manera o de otra. Si el hombre dirige su vida de cierta manera logrará unos resultados; si la dirige de otra, los resultados serán distintos. El acertar en este ámbito no es fácil, pero es necesario acudir al recurso de la inteligencia para no perder el control y la autarquía.

Precisamente, si se abandonan las acciones intemporales, el ser humano pierde el control y queda a merced del devenir temporal. Por eso, ya desde el planteamiento aristotélico, se puede reparar en que conviene someter la vida superficial a un atento examen, porque el hombre que quiere atenerse sólo a lo inmediato pierde el autocontrol ya que nuestra vida no se agota en la inmediatez de lo temporal.

Es necesaria la actividad teórica, *pararse a pensar*. El hombre que sólo se queda en la percepción sensible se suele conformar con bienes inmediatos. De esa manera se desorganiza el tiempo humano. La *ética*, desde el punto de vista temporal, es *la organización de la biografía humana*, es decir, lo que permite al hombre vivir en el tiempo sin ceder a la inmediatez o a las discontinuidades de la moda, etc.; en definitiva es lo que le permite *crecer*.

Justamente, según el profesor Polo la ganancia más neta del tiempo humano es el *crecimiento*: “Desde el punto de vista del carácter temporal del hombre, la ética es el modo de no perder el tiempo. Vivir éticamente es vivir sin perder el tiempo. Dicho de modo positivo: es el modo en que el hombre gana tiempo. Dicho de un modo más neutro: es el modo de compensar el inevitable transcurso del tiempo, de evitar el déficit: que no haya más tiempo que lo que se puede lograr

en el tiempo. ¿Cuál es el modo puro de ganar el tiempo? Para un viviente es crecer⁹⁶.

Esta concepción poliana del tiempo humano se puede explicar desde el propio planteamiento aristotélico, dentro del cual el crecimiento conlleva un *proceso de hiperformalización* que no se agota en la inmediatez del instante, sino que se abre al futuro, haciendo de cada punto de llegada un punto de partida. Este crecimiento se apoya en la actividad inmanente de las facultades humanas, pero también se puede extender a los mismos procesos y proyectos temporales.

Al contrario, si el ser humano se mueve solamente por la captación de bienes inmediatos, los proyectos a largo plazo se cancelan. Ese acortamiento del horizonte temporal es una gran pérdida para el hombre porque justamente la manera que tiene el ser humano de enfrentarse al futuro es a través de los proyectos a largo plazo.

Por otra parte, la peculiar complejidad de los asuntos prácticos así lo exige⁹⁷. Quien intente solucionar los problemas o asuntos prácticos de manera inmediata es muy probable que fracase, porque, aunque parezcan concretos los asuntos prácticos se enmarcan en ámbitos más integradores, en los que se ponen en juego diferentes instancias humanas. Por ejemplo, es importante tener en cuenta las diferentes fases de crecimiento en las que se encuentra uno mismo, las demás personas, las instituciones, la sociedad en general, así como el fin trascendente de cada quién y el fin de la sociedad en su conjunto.

⁹⁶ *Quién es el hombre*, 109.

⁹⁷ Las manifestaciones de la complejidad del actual curso histórico han sido sintetizadas y magistralmente descritas por el profesor Alejandro Llano en su libro tan sugerente *El diablo es conservador*, Eunsa, Pamplona, 2001, 159-171.

Quedarse en lo inmediato lleva, en definitiva, a perder de vista el fin trascendente. A partir de lo que el profesor Polo ha denominado *libertad nativa* –la libertad por la que se acepta y se ejerce la dependencia con Quien nos ha dado el ser–, el fin tiene razón de futuro. Por otra parte, cuenta también la experiencia de esa tendencia innata al fin que no tiene término. Es constatable el que a lo largo de la vida se pueden ir alcanzando fines, pero siempre queda esa aspiración natural hacia el fin *simpliciter*⁹⁸.

Esto también tiene que ver con la *esperanza* y con la capacidad de poner en marcha proyectos de largo alcance, los cuales dependen en gran parte de la calidad, profundidad y amplitud de nuestro conocimiento, pero que en definitiva tienen que vivirse en dependencia con la radicalidad del *intellecto* y del *amar personales*.

No nos podemos ocupar ahora de la esperanza, pero para dejarlo indicado podemos decir que tiene que ver con el *destino trascendental* del ser humano y que tiene una manifestación ineludible en la acción humana, por ello parafraseando una frase del profesor Polo se podría decir: “Dime lo que esperas y te diré cómo vives”⁹⁹. El ser humano vive según lo

⁹⁸ En este asunto de la teleología humana, según la filosofía poliana, todavía se puede ir más allá del planteamiento aristotélico, superando la idea de finalidad entendida como término que hay que poseer: “Para decirlo rápidamente, la comprensión no sólo hiperformal, sino *hiperteleológica* del hombre es, justamente, la aportación de la antropología cristiana que ahora importa. (...) ¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el donar. Si la actividad de la voluntad es donante trasciende lo que los griegos entendían por *télos*. he aquí la hiper teleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. Desde luego, su punto focal se encuentra en la Revelación”. *Sobre la existencia*, 130-131.

⁹⁹ En definitiva, todo nuestro amor es de esperanza, ya que a Dios le damos nuestras obras, aún las más pequeñas, con la esperanza de ser aceptadas, ya que de lo contrario, sin la aceptación no hay don. “La espe-

que espera, lo cual está muy relacionado con la dimensión práctica y empresarial que tiene la vida del ser humano. El ser empresario se ha de entender no exclusivamente en el sentido de empresa económica, sino de *proyecto* o de *empresa* en general. El ser humano es capaz de tomar parte en grandes empresas. La mejor empresa es aquella que puede sobrevivirle a aquellos que la realizan. Querer obtener los fines pronto es haberlos puesto a un nivel muy inmediato y elemental¹⁰⁰.

Los fines realmente altos no se consiguen de manera inmediata, y a menudo conllevan muchos riesgos, suponen asentar fases progresivas y requieren mucha rectificación; pero siempre exige mirar alto y a lo lejos, como el capitán de un barco. De ahí que el sujeto inmediatista no está bien preparado para llevar a cabo empresas de gran envergadura, como un matrimonio, una familia, una institución, etc., porque los fines –o bienes– inmediatos le pueden detener o entrapar de tal manera que pueden hacerle perder de vista el fin –o bien– más alto, obturándole el camino a una vida más plena¹⁰¹.

ranza se funda en el amor e intenta corresponder”. *Sobre la existencia*, 134.

¹⁰⁰ Cfr. *Antropología de la acción directiva*, 80. “La actividad empresarial consiste formalmente en la organización de actividades prácticas. ¿Puede desvincularse de su carácter de medio respecto de los niveles humanos superiores? ¿Es admisible la neutralidad teleológica de la actividad económica? La antropología clásica dice que no, porque ello afecta a la definición del hombre. Si el hombre se empeña en desconocerla, actúa peor que un animal, porque fuerza su propia naturaleza”. *Sobre la existencia*, 109.

¹⁰¹ El inmediatismo rompe el fundamento y la continuidad temporal de la vida humana: “No sólo la consistencia falla, sino que a la vida le falta fundamento, se entrega a la coyuntura, y de aquí surge el hombre anómico. La anomía, tal como la describió McGyver, es el estado de ánimo de quien ha perdido sus raíces morales, de quien no tiene pautas sino estímulos sin conexión, roto por dentro, carente de sentido de la continuidad

Por otra parte, la percepción de lo inmediato como único horizonte de su operación es propio de los animales. En éstos la captación del bien concreto está vinculado por medio de la *estimativa* a la consiguiente conducta animal de acercamiento o repulsión, de ataque o de aceptación, etc. Se podría decir que el horizonte temporal del animal es muy reducido porque no ve más allá de lo que tiene delante, a lo sumo, con la imaginación puede adelantar, por asociación, la consecuencia inmediata de lo que va a hacer, pero ésta es siempre concreta, según la relación “Si A, entonces B”, siendo A y B “éste”, “ése”, “aquí” o “ahí” bastante singulares y concretos¹⁰².

Además, la diferencia entre el ser humano y el animal se puede notar también en que el animal está protegido por su *instinto*, lo cual le impide equivocarse. En cambio, el hombre mediante su inteligencia puede descubrir un conjunto de posibilidades y alternativas que ha de discriminar, aceptarlas o

vital. El hombre sin norma es estéril; concentrado en sí mismo, no responde ante nadie. Es evidente que el hombre anómico, sin fundamento ni consistencia, es discontinuo, carece de discursividad, rompe la unidad temporal de la vida. Se entrega a lo inmediato, y por eso degenera casi siempre hacia el hedonismo, se aísla, es insolidario o tiende a serlo”. *Sobre la existencia*, 155

¹⁰² Al respecto, el profesor Polo narra un experimento muy pertinente: “Se ha tratado de averiguar si los monos son capaces de ideas abstractas cuando se ven acuciados por un problema vital. Un experimento es el siguiente: se embarcó a un chimpancé en una balsa, y se colocó en ella un cubo lleno de agua y un cucharón para sacarla de él. Se puso la balsa en un estanque, la comida en un islote rodeado de fuego, y se enseñó al animal que, si echaba agua con el cazo, podía apagar el fuego y alcanzar la comida (algo así como un razonamiento condicional). Un día se realizó el experimento, pero con el cubo vacío. Como el chimpancé no pudo echar agua con el cazo, se quedó sin comida. Es claro que esto al hombre no le hubiera pasado, porque el recurso para resolver el problema no era el recurso «éste-aquí». El hombre entiende que si el agua tiene la propiedad de apagar el fuego, lo mismo vale el agua que está en el cubo que la del estanque”. *Quién es el hombre*, 21-22.

no, y ponerlas en relación con otras y éstas a su vez con fines que van más allá del ámbito concreto. Es menester buscar entonces la conducta más acertada ya que, como advierte Aristóteles, en la vida práctica hay muchas maneras de equivocarse y sólo una de acertar.

Después de señalar, de manera general, bajo la perspectiva de lo temporal y lo intemporal, aquellas dimensiones básicas de la práctica humana (la necesidad de los medios en la vida humana, el concurso de la inteligencia para lograr gestionarlos, y los horizontes de la libertad humana), pasamos a referirnos con más detenimiento a los modos de organización espacio-temporal que tiene el ser humano, y cómo es posible el crecimiento a partir de ellos.

2. La organización del espacio y del tiempo humano

Hemos empezado por referirnos a la presencia de lo intemporal y lo temporal en la vida práctica, haciendo notar que en ella lo temporal –y lo medial– se subordina a lo intemporal. A partir de ahora nos vamos a referir a cómo el ser humano organiza el *espacio* y el *tiempo*, para luego ver la posibilidad de *crecimiento* humano que es el cometido más propio de la esencia humana.

De acuerdo con lo expuesto, hemos podido ver que la vida humana tiene un carácter creciente. Esta exigencia de su crecimiento está incoada desde la misma constitución orgánica del ser humano. Así, a partir de la consideración del alma humana en dualidad con el cuerpo, se puede ver cómo el alma, que es superior al cuerpo, refuerza la *vida recibida* por los padres de manera que se tiene una *vida añadida* que está llamada a crecer o perfeccionarse irrestrictamente.

Como ya hemos señalado, a partir de la embriogénesis el ser humano “se dedica” a *crecer*. En el primer capítulo vimos cómo desde ese instante de la concepción, o de la constitu-

ción del embrión humano, el tiempo que transcurre es “aprovechado” en favor del crecimiento humano.

Después de que el ser humano viene a este mundo, todo su proceso de desarrollo, de maduración biológica –que tarda más tiempo que el que dura en los animales– está transido por ese requerimiento del crecimiento propiamente humano. En esa medida el ser humano empieza a ser capaz de configurar su mundo humano. Paulatinamente, va gestionando su vida práctica. Las necesidades, a menudo materiales, que experimenta le llevan a usar cosas, instrumentos, medios humanos y abrirse paso a través de ellos. Con la ayuda de sus padres o educadores ese proceso puede desarrollarse normalmente. Precisamente la actividad educativa ha sido denominada por un gran pedagogo español, el profesor Tomás Alvira, como *ayudar a crecer*.

Sin embargo, aunque después de un tiempo el desarrollo fisiológico, psíquico y sensorial ya ha alcanzado su madurez, el ser humano cuenta con facultades espirituales cuyo crecimiento no termina jamás, y a partir del ejercicio normal de su inteligencia puede seguir creciendo tanto en su dimensión teórica como en su dimensión práctica.

Respecto a esta última, ya desde los comienzos de la historia de la humanidad, y según los estudios realizados –a lo cual ha aportado en gran parte la antropología cultural– el ser humano se ha encontrado con que tiene que organizar el ámbito espacio-temporal que está a su disposición.

Por otra parte, hay que recordar que la organización del espacio requiere una previa actividad de las facultades cognitivas del ser humano, partiendo de una muy elemental como es la *imaginación*. En el ser humano la primera noción de espacio aparece cuando es capaz de representárselo imaginativamente, de tal manera que puede determinar las distancias. Es importante advertir que a partir de ese momento el hombre es consciente de su diferencia respecto del mundo y sabiéndose independiente se dispone a dominarlo. Progresivamente va adquiriendo diferentes y más complejas repre-

sentaciones del espacio –hasta llegar a la noción de espacio infinito– que sólo el ser humano puede realizar¹⁰³.

A medida que pasa el tiempo, el espacio humano básico con que cuenta el hombre, constituye un ámbito para que ejerza una actividad configuradora de gran nivel, que sólo es posible porque cuenta con niveles muy altos de imaginación, y especialmente con su entendimiento y su voluntad, gracias a los cuales puede organizar progresiva, creativa y libremente, su espacio humano. Como sabemos, desde los comienzos de la especie humana, el hombre no se adapta al *hábitat* sino que crea su propio mundo¹⁰⁴.

Sin embargo, saber disponer de ese espacio y especialmente del tiempo humano es una gran tarea. Hay muchas maneras de organizar el espacio humano, ya que éste es mucho más amplio que el espacio físico. Una de las maneras de hacerlo es por medio de la actividad poiética, que es directamente transformadora.

Esta actividad productiva es llamada por Aristóteles *póiesis*, la cual es considerada como acción *despótica*, ya que por ser una actividad directamente transformante, interviene despóticamente en los procesos temporales de realidades físicas o materiales.

Según Aristóteles, intervenir productivamente en los procesos naturales equivale a imponerles una impronta formal y, por tanto, a considerar los procesos como pasivos respecto de la acción propiamente humana. Estas actividades *poiéticas* que son directamente transformadoras, tienen que ser regidas

¹⁰³ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría*, I, 393 ss.

¹⁰⁴ “Cabe percatarse de que el proceso de adaptación al medio como explicación es inaplicable al género *homo*, puesto que el género *homo* es técnico, fabrica instrumentos y la fabricación de instrumentos debilita cada vez más la necesidad de adaptación al medio. Se ve que la línea que lleva al *homo sapiens* se puede describir como un proceso de independencia del medio”. *Ética*, 31.

por la inteligencia humana; por tanto, *cabe una verdad en la acción productiva*.

Aristóteles establece una diferencia neta entre la acción propiamente humana y la actividad productiva que es producida por aquélla. “La producción es distinta de la acción (...); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”¹⁰⁵. La razón de esa diferencia es precisamente que la producción no tiene una verdad necesaria naturalmente, y recibe su ser gracias a la acción humana, por lo que no tiene el principio en sí misma¹⁰⁶.

En cambio, la acción humana, que es la que interviene para que aquella se produzca, sí tiene el principio en ella misma, en cuanto que es una acción natural y no artificial. Debido a esto es por lo que conforme corresponde a la naturaleza del ser humano racional, la razón humana requiere de la posesión de la verdad para poder trasladarla a la producción, y sólo entonces hay arte o producción¹⁰⁷.

Gracias a esa verdad en que se fundamenta la acción humana práctica, se puede decir que el ser humano al mismo tiempo que se perfecciona con ella perfecciona también su mundo humano en cuanto traslada esa verdad a la acción productiva.

Así pues, por medio de estas actividades productivas se superan progresivamente los límites del espacio natural o físico, y se va ampliando el mundo humano. Hay cosas natu-

¹⁰⁵ *Ética a Nicómaco*, 1140 a 1-6.

¹⁰⁶ *Ética a Nicómaco*, 1140 a 12. Según Aristóteles, lo físico, es aquello que es por naturaleza, todo lo que es por *physis* tiene un principio de movimiento y reposo en sí mismo y no en otro. Cfr. *Física*, 192 b 13 s.

¹⁰⁷ “El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera”. *Ética a Nicómaco*, 1140 a 20-22.

rales que el ser humano encuentra adecuadas al sostenimiento de su vida, pero el hábitat humano se compone no sólo de recursos naturales, sino que se amplía con las cosas artificiales, lo cual conlleva la actividad productiva o técnica¹⁰⁸. De ahí también que la actividad producida no tenga fines naturales en sí misma, sino que le vienen dados por el ser humano.

Según Aristóteles la actividad productiva es directamente configurada por el ser humano, está sometida a él y no al revés. No hay actividad productiva que se pueda poner en marcha sin contar con la asistencia humana previa desde la verdad y en orden a los fines más adecuados. Según este planteamiento no hay actividad técnica o productiva que se desencadene emancipadamente.

A lo largo de la historia, al ir superando los límites del espacio natural, por medio de los procesos y actividades productivas o directamente transformadoras, se ha ido produciendo un gran desarrollo técnico, en el cual el hombre ha ido abriendo espacios artificiales y ha tratado de superar el tiempo físico. Un ejemplo de ello lo tenemos en los modernos ordenadores, en cuyos pequeños *bites* puede caber desde un *campus* universitario virtual, hasta los volúmenes de toda una Biblioteca, y en milésimas de segundo procesar una nueva información o configurar nuevos espacios.

La moderna telemática y especialmente la llamada economía digital constituyen un ejemplo de lo que puede hacer la capacidad de gestión humana, en esos espacios virtuales,

¹⁰⁸ “La praxis, como hacerse bueno, se presenta así, como una organización del espacio práctico humano y le permite al hombre superar los límites del espacio físico o natural en el que se encuentran las cosas y en el que vive el animal. Y esto tiene importantes consecuencias. En primer lugar, mientras que el animal vive en un espacio físico limitado, un territorio; el espacio humano, como espacio práctico, es ilimitado, lo cual significa que no puede quedar nunca configurado del todo, ni algo que puede darse por acabado”. M. Bastons, *El Saber Práctico en Aristóteles*, 103.

así como las redes que se pueden establecer ahí. El ahorro de espacio y de tiempo en múltiples actividades de intercambio no sólo económico sino también cultural es actualmente un hecho.

Asimismo, el tiempo real es en cierta manera superado en esos adelantos tecnológicos. De esta manera el espacio y el tiempo físico van siendo superados por estas cotas de progreso tecnológico, en que inclusive la preponderancia del espacio se ve desplazada por la preeminencia del tiempo.

Lo curioso es que muchas veces se ha acudido a los desarrollos tecnológicos para “ahorrar” tiempo, el cual se considera muy valioso. Sin embargo, desde aquel planteamiento aristotélico, la pregunta pendiente seguiría siendo relativa al grado o dimensión veritativa que aquellos procesos encierran y a su finalidad.

Dentro de una teoría de las facultades como la que sostiene Aristóteles, el requerimiento más propio de su específica naturaleza es el del crecimiento. En este sentido podríamos decir que en realidad, para el ser humano sus verdaderos gastos son gastos de tiempo. La vida humana es temporal inevitablemente. Sin embargo, cabe lograr una organización del tiempo respecto a las finalidades más altas.

Como es sabido, Aristóteles considera que el físico debe considerar todas las causas, también la final, pero la finalidad de la naturaleza es diferente de la de las matemáticas, que no tienen un fin en ese sentido natural. En cambio, los procesos tecnológicos están representados matemáticamente, y debido a que, según Aristóteles las matemáticas no tienen un fin natural, ya que no son *fisis*, no son buenas –ni malas–; y por tanto, los procesos sustentados en ellas son procesos desteleologizados, se ponen en marcha por un agente externo y no tienen intrínsecamente un fin.

En todo proceso temporal son importantes los fines a los que se pretende llegar. Por eso, cuando se trata de un ser vivo como el hombre, esa finalidad es, según Aristóteles, el *per-*

feccionamiento o *crecimiento* humano; de modo que él tendrá que organizar el tiempo haciendo que juegue a su favor, que sea empleado en crecer en *virtudes*. Así por ejemplo, algo tan ordinario como es la jornada laboral tiene un tiempo limitado, ofrece la posibilidad de organizar el tiempo de tal manera que al terminar el día uno se haya mejorado *humanamente*.

Sin embargo, muchas veces no se puede evitar ese gasto de tiempo, partiendo de que los fines buscados son de poca monta. Trabajar para ganar dinero es un fin muy noble si éste es considerado a su vez un medio para con él servir o ayudar al crecimiento de otros, para mantener a unos padres, promover más trabajo o ayudar al necesitado.

Sin detenernos a desarrollar el tema del *trabajo*, podemos observar que esta actividad tan importante de nuestros días encuentra serias dificultades en las diferentes concepciones y en las consiguientes actividades prácticas. A menudo se pierde de vista esa dimensión teleológica que posee, y se le suele desaprovechar como oportunidad de crecimiento propio y ajeno.

A veces se piensa que el régimen de esclavitud pasó de moda, y se quedó anclado en aquellas épocas en que había una concepción según la cual unos eran los que mandaban y otros eran los meros ejecutores, es decir que no participaban en la configuración y planificación de esas actividades¹⁰⁹. Sin

¹⁰⁹ Esta concepción del trabajo se asienta en una concepción muy antigua y muy actual, y es la idea de que sólo algunos son *sapiens*, y otros no lo son. Al respecto afirma el profesor Polo: “El hombre es *sapiens*. Si trata al otro como si no lo fuera, es decir, si no reconoce su carácter personal, lo reduce a *habilis*, a animal; eso ha ocurrido de una manera verdaderamente abrumadora a lo largo de la historia humana y es un problema ético de primera magnitud (...). Un ejemplo claro es la esclavitud, perfectamente descrita por Aristóteles: el esclavo es el que no tiene *lógos*, el ser aparentemente humano que es incapaz de conducirse por sí mismo (Cfr. *Política*, 1254b 10-24). En consecuencia está sometido al dominio de

embargo, actualmente podemos encontrarnos ante un riesgo mayor, el de la esclavitud universal, no sólo porque las metas las hayan fijado unos cuantos, o porque las últimas tecnologías se encarguen de llevar adelante los procesos y el ser humano esté sometido a esas sucesiones automáticas, sino porque si el propio sujeto que trabaja ha perdido el sentido trascendente de su actividad transformadora o productiva, entonces no crece.

No ahondaremos en ese riesgo de la deshumanización, ni del de la automatización del trabajo humano, pero es muy relevante el hecho de que sean los procesos tecnológicos a quienes les hayamos encargado llevar adelante el progreso y el desarrollo humano, cuando son precisamente ellos los que por carecer de fines intrínsecos son procesos en sí mismos desteleologizados, que no saben a dónde van, y que requieren de que el ser humano tenga la “sabiduría” suficiente para poder considerar su actividad poética en dependencia con un fin trascendente.

Por eso, hoy más que nunca, se requiere de fines lo suficientemente potentes, radicales y abarcales, como para favorecer precisamente el crecimiento humano, para que lleven al hombre a echar fuera muchas energías que todavía están en potencia y permanecen casi ocultas.

Por otra parte, también parece paradójico que nunca como ahora se pretenda no gastar tiempo y sin embargo se pierda tanto el tiempo. Como ya hemos dicho, muchos de los inventos tecnológicos se han hecho con el propósito de ahorrar tiempo. La equivocación reside en que el sentido del “gasto” del tiempo, muchas veces está puesto en función del “costo de oportunidad”, pero éste se ve en un sentido presentalista, intercambiable, y estático, cuando no meramente cuantificable en bienes materiales o en dinero.

otro, que puede disponer de él. La esclavitud es la consideración puramente instrumental de un ser humano, basada en la negación de su carácter personal”. *Ética*, 79.

Si lo más importante son los fines o los bienes materiales, entonces no se acierta a determinar cuál es su índole medial, ni su dependencia con los fines más altos, ni se sabe lo que constituye una real “ganancia” o “pérdida” de tiempo en un ser humano. Cuando se ve en ese sentido el “gasto” de tiempo, entonces la única manera de evitarlo sería mediante la reposición, es decir, que a cambio de ese tiempo uno se procure un bien, frecuentemente de índole material, que compense ese tiempo empleado.

Pero, como decíamos, si se trata de un costo de oportunidad o de un bien entendido con criterio presencialista, o estático, tenemos entonces una manera pobre de ver el tiempo y su empleo u organización. Uno podría considerar que el tiempo que trabaja se puede intercambiar por un salario, y aquello podría ser aceptable, ya que el dinero es un bien. Sin embargo, más importante es si uno ha crecido humanamente a través de ese trabajo¹¹⁰.

Así pues, aunque el gasto requiera arreglo o reposición, no es la única manera de vivir el tiempo. Es preciso evitar ese reduccionismo, porque muchos de esos “gastos” están medidos en dinero, que es un medio de una disponibilidad muy peculiar, pero reducida y poco entendida en la actualidad¹¹¹.

Con todo, el tiempo humano no se reduce al nivel de intercambio de tipo material, porque en ese caso se estaría equiparando a un ente inerte, en el que el paso del tiempo sólo deja una huella vulgar, la del simple desgaste material.

¹¹⁰ Es lo que el Papa Juan Pablo II ha llamado *trabajo objetivo* y trabajo subjetivo. Cfr. Encíclica *Laborem Escercens*, N. 13.

¹¹¹ A menudo el dinero se entiende como mero medio de intercambio, y aunque es un medio excelente para hacerlo no se reduce a él. Es mejor considerar el dinero como tiempo potencial, o como trabajo en potencia. Por otra parte, en este sentido se entiende también el ahorro, la inversión y el capitalismo. Con respecto a este último cabe decir que es desde aquel sentido del dinero como se puede plantear el paso del capitalismo de élites al capitalismo de masas.

El ser humano, a diferencia del ente inerte, vive el tiempo desde un ámbito interior, y a diferencia de los animales puede crecer irrestrictamente a través de ese tiempo.

A una máquina, por ejemplo, el tiempo le afecta de una manera vulgar. Llevando el asunto al extremo podemos decir que su reposición obedece –en terminología empresarial actual– a la llamada *amortización*, ya que si se gasta una pieza o una máquina se repone por otra nueva o mejor. Incluso se puede medir el *índice de rotación* de una empresa, de una institución, o en general el índice de rotación de las empresas del sector, o de la región.

Por el contrario, el ser humano posee un *tiempo interior*, que no se reduce a tiempo psicológico, sino que es más todavía. La organización del tiempo humano es una tarea encargada a su libertad, de manera que al disponer del espacio y del tiempo concreto pueda crecer interiormente, perfeccionando sus facultades, especialmente aquellas espirituales, en orden a sus fines más altos.

Es desde su libertad radical como el ser humano puede organizar su ámbito espacio-temporal. Para ello requiere en primer lugar del concurso de la inteligencia, como ya hemos dicho. Para establecer la separación y diferenciación respecto del espacio, el ser humano cuenta con niveles más altos de imaginación que el animal, y además posee inteligencia que éste no tiene. Como ya hemos señalado, el animal también conoce las cosas que están a su alrededor, pero las conoce sensiblemente, vinculadas a sí mismo y a su hacer práctico, de manera que va instintivamente a satisfacer una necesidad –comer, dormir, etc.–, sin ni siquiera conocer las cosas en lo que son en sí mismas, separadas de él, ni conociendo su índole medial en cuanto tal.

El ser humano, en cambio, sí es capaz de conocer la naturaleza del medio, de lo útil, en cuanto tal, y eso desde la cogitativa en la que hay una valoración objetivada de la realidad

con cierta independencia del interés del sujeto¹¹². Por ello puede hacer instrumentos que realiza merced a su capacidad de universalizar¹¹³, reconocer su índole instrumental y saber usarlos, adscribiéndolos corpórea o materialmente, y también por eso es capaz de remitirlos a realidades que le trascienden.

Este dominio –o posesión– de índole cognoscitiva y operativa –o despótica– del hombre respecto del espacio es lo que lleva a considerarlo como un *habitante*. Los animales no habitan. Como se sabe, un animal vive en el universo, pero no habita en él. Habitar significa estar en un lugar teniéndolo¹¹⁴, disponiéndolo de acuerdo con los otros seres y de sus respectivas finalidades.

Por otra parte, al ser humano le va bien la acción técnica y productiva, porque tiene una dimensión corpórea que necesita algunas adscripciones materiales¹¹⁵. El cuerpo humano no está completo, y el hombre tiene que adscribirse progresivamente, cosas, medios –alimento, vestido, vivienda, etc.– encontrados fuera o producidos por él mismo. En cambio, el cuerpo del animal no necesita completarse por lo cual no necesita adscribirse vestidos, zapatos, etc. Además la capacidad expresiva, simbólica, comunicativa y gestual es propia del ser humano porque es capaz de entender el significado de los signos.

El horizonte medial del animal es muy limitado, ya que considera lo útil en términos de asociación muy concreta, con lo cual no puede hacer instrumentos a través de instrumentos. La causa de esa incapacidad es que el animal, que no posee

¹¹² Cfr. J. F. Sellés, *Razón teórica y razón práctica*.

¹¹³ Cfr. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, cit. J. F. Sellés, *La persona humana* (I), Universidad de la Sabana, Bogotá, 1998, tema 2.

¹¹⁴ Cfr. L. Polo, *Ética*, 34.

¹¹⁵ Cfr. J. F. Sellés, *La persona humana*, II, tema 11.

inteligencia, no entiende las cosas en sí mismas, no puede *universalizar*, no sabe lo que significa medio. Asimismo porque sus tendencias no le alcanzan para proyectarse a una finalidad que no sea la meramente inmediata.

Al contrario, desde el comienzo, el ser humano se ha mostrado capaz de realizar acciones mediales de gran nivel, muy complejas y destinándolas a fines ulteriores que superan su ámbito meramente individual. El ser humano es capaz de proyectar sus acciones poiéticas o directamente transformativas, de una manera tal que trascienden su propia individualidad y su horizonte temporal inmediato. Así, desde el comienzo de la humanidad, el hombre es capaz de *hacer instrumentos a través de instrumentos*¹¹⁶, y de esa manera va configurando ámbitos cada vez más abarcentes, en definitiva, va configurando su mundo humano.

Los elementos que constituyen el tiempo-espacio humano son múltiples y muy variados. El conjunto de factores, de cosas, de recursos, de asuntos, etc., que forman el ámbito medial del hombre y con los cuales él está relacionado, se encuentra a su libre disposición, en el sentido que él puede intervenir o de hecho está interviniendo en ellos.

Así pues, la capacidad de dirigir el mundo humano depende en gran medida de la *capacidad directiva de la inteligencia*, y supone el ejercicio de *hábitos morales* perfectivos, especialmente requiere de la *prudencia*¹¹⁷, que es el hábito directivo por excelencia. Asimismo, lo que se va viendo es que el espacio humano se encuentra intrínsecamente unido con el tiempo. Son dos dimensiones que se dan muy compenetradas¹¹⁸, ya que *la disposición del espacio se hace a partir de la disposición del tiempo*¹¹⁹.

¹¹⁶ Cfr. L. Polo, *Ética*, cit.

¹¹⁷ Cfr. J. F. Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.

¹¹⁸ “El hombre no es sólo un ser espacial (bien entendido que el espacio

Además, el proceso de las acciones productivas humanas no se da aisladamente. El hombre puede establecer relaciones a partir del resultado de las acciones productivas o técnico mediales que realiza. Estas relaciones con lo tenido, que son también intermediales, hacen posible el que el hombre utilice instrumentalmente los objetos, de manera que se constituye una red medial en que unos medios remiten a otros. Eso es lo que se llama un plexo¹²⁰, constituido por lo que los griegos llamaban *Khrémata*,¹²¹ que son los bienes mediales articulados, útiles, consumibles. A través de ese ámbito pragmático (*ta prágmata*) o plexo medial, se va constituyendo un mundo humano, en el que –a partir del lenguaje humano– se hacen posibles las relaciones humanas que van tejiendo la vida social.

De esta manera es como tiene lugar la configuración de la vida en sociedad, la cual se hace en ese plexo medial, con instrumentalidades interrelacionadas. Según el profesor Polo, eso es una oportunidad para la aportación a través de los *tipos* humanos¹²²: “La sociedad se corresponde con el mundo

humano no es únicamente el espacio euclídeo). El hombre tiene también que ver con el tiempo”. *Quién es el hombre*, 53.

¹¹⁹ Cfr. L. Polo, “Las organizaciones primarias y la empresa”, en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, Banco de Bilbao, Madrid, 1982.

¹²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, editorial capítulo I, 16, 17 y 18.

¹²¹ Esta palabra griega viene del verbo *krao*, que significa tener con la mano. Cuando Aristóteles usa esta palabra alude a que el hombre es un ser con manos al que le va muy bien proceder técnicamente, usando instrumentos o fabricándolos.

¹²² Se llama “tipo” a un modo de ser hombre. Como se sabe, la especie humana no es agotada por un solo hombre, sino que presenta muchas y variadas modalidades; así, por ejemplo, existe el tipo humana masculino y el tipo humano femenino, varón y mujer comparten la misma especie, pero de manera diferente. Los tipos humanos contribuyen a la vida en sociedad desde su riqueza tipológica. Según el profesor Polo, “el hombre no agota su especie sino que la tipifica, y por encima de los tipos puede

humano. Las relaciones sociales son posibles por las adscripciones y por las interrelaciones; así aparecen tipos humanos caracterizados por los llamados “roles”. Un rol social es el desempeño de ciertas funciones relativas al mantenimiento de la complejidad medial. Como se requieren zapatos, hay el rol de zapatero; así se configuran los oficios humanos. Oficio viene de la palabra latina *officium*, que significa deber, aquello que se debe hacer. Este deber no es sólo jurídico: es moral. Aunque no es la única, es una obligación moral perfeccionar el plexo medial”¹²³.

Dentro de ese plexo social se entiende el sentido de la *propiedad*, que es privada, pero no privativa. Las cosas humanas son tenidas en común, aunque funcionalmente se adscriban a unos individuos. Esa adscripción da lugar a la propiedad, pero ésta es relativa, está relacionada con el plexo y con el bien común¹²⁴.

Es necesario insistir en que todo ese plexo social se puede enriquecer más o menos dependiendo del crecimiento interior de los seres humanos. En ese proceso de crecimiento humano tiene gran importancia el empleo de la inteligencia. El saber

crecer su esencia; por tanto, tampoco los hombres son estrictamente numerables”. *Ética*, 77.

¹²³ *Ética*, 100-101.

¹²⁴ Por esta razón la pobreza material es producto de la marginación del plexo social o mundial a un grupo de personas por parte de las desarrolladas y de la pereza y falta de confianza de otras, los que no luchan por salir del subdesarrollo. “La justicia se enclava en las relaciones humanas precisamente porque el hombre es un ser que posee, y esa condición le otorga título para reclamar algo como suyo. El reparto del plexo obedece a ciertos criterios funcionales y de uso, pero es posible *a priori* por la definición de la naturaleza humana que hemos propuesto. La discusión de los criterios de reparto supone un título para reclamar como suyo; pero ese título de ninguna manera es excluyente: no puede serlo debido a que el plexo es una totalidad. A cada hombre o a cada grupo se adscriben unas cuantas cosas. Pero no hay que olvidar que esas cosas pertenecen al plexo: están en él, no son *khrémata* sino en él”. *Sobre la existencia*, 112.

práctico es el modo humano de relacionarse con la realidad a través de la unificación del saber y del hacer. La acción supone el empleo de la razón tanto en su vertiente teórica, para profundizar en la realidad del fin o fines y de la naturaleza, la disponibilidad y la pertinencia de los medios respecto de los fines, como en su proyección práctica, para asistir al proceso de consecución de los fines mediales¹²⁵.

Por otra parte, la organización del espacio humano puede entenderse mal si no se la ve según esa clave del crecimiento humano. Por ejemplo, a veces pareciera que supone siempre una limitación de las posibilidades¹²⁶. Sin embargo, su sentido es precisamente abrirse a nuevas o mejores posibilidades de desarrollo o crecimiento tanto a nivel personal como social. Por ejemplo, la disposición de las calles dentro de una ciudad, así como la de las pistas y veredas y los consiguientes semáforos, no sólo no limitan las posibilidades de caminar o recorrer unas calles o unas pistas, sino que las aumentan porque al organizarlas se ordena y se facilita el tránsito tanto para los peatones como para quienes van en automóviles.

Asimismo, conviene advertir que toda *acción humana práctica*¹²⁷ tiene consecuencias externas, aunque el propio sujeto no sea siempre consciente de ello; pero esa apertura hacia fuera de la acción humana es más fecunda cuando está sostenida por un constante crecimiento interior. Al organizar el espacio humano se están configurando al mismo tiempo

¹²⁵ Muchas veces vamos al razonamiento a través de la experiencia y otras partimos del *logos*, que es propio de nuestra especie, ya que como dice Aristóteles “los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento”. *Metafísica* 980b 25-29.

¹²⁶ Cfr. M. Bastons, *El saber práctico en Aristóteles*, 104.

¹²⁷ Se entiende por “acción humana”, “el vínculo cohesivo de la ética, pues en ella se aunan las bases de la ética, que son los bienes, normas y virtudes”. Cfr. L. Polo, *Ética*.

las facultades humanas, debido al carácter inmanente de sus operaciones, de manera que si éstas son acertadas, aquellos actos no sólo salen hacia fuera para configurar el espacio sino que ellas mismas se hacen más potentes como facultades y preparan la acción posterior.

Como sabemos, para Aristóteles, toda acción humana regresa sobre sus principios, de manera que “cuanto más organizada está tanto más es capaz de actos mejores y más numerosos”¹²⁸. Se requiere entonces el ejercicio de las *virtudes*, sólo de esa manera se perfecciona y se crece irrestrictamente y sólo en esa medida el ser humano está en condiciones de contribuir al perfeccionamiento del plexo social, pues el único vínculo posible de cohesión social es la *ética*¹²⁹ y la clave de la ética son las *virtudes*.

El plexo social sería entonces el ámbito de la *manifestación* humana, donde cada uno contribuye con su aporte personal, a intensificar la consistencia social, con todo lo que es, con lo que puede hacer y con lo que tiene, puede y quiere dar¹³⁰.

Así pues, organizar el espacio y el tiempo supone hacerlo desde una instancia radical, personal y libre. Desde esta radicalidad se puede avizorar un tiempo interior que está *abierto al futuro*. También en este punto el ser humano se diferencia de un robot, ya que aunque los dos pueden configurar un espacio, el ser humano cuenta con una realidad vital tan alta que se proyecta hacia un *crecimiento irrestricto*. De ahí que una máquina no puede crecer ejerciendo las operaciones que realice, en cambio el ser humano sí, es más, está requerido por ese crecimiento. En la máquina no cabe ese crecimiento ni ese nivel de apertura porque en ella no hay *intimidad per-*

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Cfr. J. F. Sellés, *La persona humana*, III, tema 28.

¹³⁰ Cfr. F. Múgica, Introducción a L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

sonal. Es desde esa radicalidad, como veremos luego, que el ser humano puede ejercer un dominio sobre el espacio, y también sobre el tiempo.

Por tanto, cabe un disponer esencial del ser humano en dependencia de su libertad personal. Para ello es preciso cuidar de sus facultades, especialmente de aquellas que son espirituales (la inteligencia y la voluntad). Es desde esa instancia radical desde donde se dirige la configuración del ámbito pragmático. Gracias a la actividad de su *esencia* el hombre dispone de los medios, de sus tenencias, entre ellos del tiempo físico.

Para ello, hay que contar con las facultades propias de la *naturaleza* humana. Así tenemos que hay que partir de la base de que el hombre es técnico, por naturaleza, lo cual alude a la dualidad humana cuerpo-alma, de la que no vamos a tratar ahora. También hay que partir de la índole *directiva* que corresponde a la *inteligencia* humana, ya que la misma disposición medial requiere de algo que sólo le compete al hombre y es que para entender lo que es un medio hay que entender su disponibilidad, ya que sólo es tal si es disponible. Esa disponibilidad sólo se da en un tejido relacional, ya que un instrumento lo es en cuanto se remite a otro. Por ejemplo, el martillo lo es en cuanto que sirve para clavar un clavo en la pared.

Desde el conocimiento de esa disponibilidad se pueden también intercambiar esos saberes respecto a los diferentes medios y plexos mediales entre los diferentes miembros que integran la sociedad, tratando de que los demás entiendan las disponibilidades que presentan los medios¹³¹.

¹³¹ Muchos de los medios actualmente existentes, nos los encontramos antes de que nacióramos; es más, muchos de sus inventores o productores ya han muerto, y es posible que hayan muchos medios que por ignorancia no los conozcamos o no llegemos a saber nunca las disponibilidades que presentan y las oportunidades que se abren con ellos. Pero entonces, si se desconocen sus posibilidades es que no se sabe que son medios ni se

Así pues, la historia humana atiende a una cierta temporalidad de la vida humana constituida por acontecimientos libres realizados por personas humanas, que no es una mera sucesión. Como ya hemos indicado, el ser humano –gracias a su libertad– no se adapta al medio, sino que lo transforma, adecuándolo a favor suyo. Así es como el hombre interviene en los procesos, entendiendo la disponibilidad que ofrecen los medios y las posibilidades que se dan desde el plexo social, descubriendo *oportunidades* y abriendo nuevas *alternativas*¹³² que darán lugar a nuevos acontecimientos que nunca existirían sin su intervención.

En este sentido la acción humana es innovadora. Como habíamos señalado, existen tiempos abiertos por la libertad y tiempos cerrados por nuestra libertad. Tanto si abrimos líneas temporales como si las cerramos, nuestra acción libre transforma la serie temporal y da lugar a futuros nuevos, y en esa medida es responsable, no sólo de los propios acontecimientos sino de las personas involucradas.

De acuerdo con lo que hemos visto, el gasto del tiempo en el hombre no es exclusivamente un consumo, en el sentido de pérdida. La real ganancia o la pérdida define el uso *ético* del tiempo. Si el tiempo se usa acertadamente, no conlleva una pérdida sino todo lo contrario. Indudablemente, el paso del tiempo supone un cierto gasto y obliga a reparar o a arreglar de alguna manera, pero aún siendo así el tiempo no acarrea para el hombre sólo desgaste corpóreo o material¹³³.

Tanto visto personalmente, como dentro del plexo social, la posibilidad de ser más a través del tiempo es exclusiva del hombre, es su alternativa más propia. El ser humano tiene la

conoce el plexo completamente.

¹³² Cfr. F. Múgica, Introducción a L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*.

¹³³ “Es evidente que el tiempo afecta al hombre de muchas maneras. El tiempo comporta gasto y, por eso, hay que arreglar. El arreglo es otra manera de estar en el tiempo. Si el hombre no fuese temporal no habría que arreglar”. *Quién es el hombre*, 54.

posibilidad de introducir la racionalidad en el tiempo, puede administrar bien o mal la dimensión temporal de su existencia y abrir posibilidades inéditas de crecimiento propio y de los demás. Si organiza bien su tiempo, de acuerdo con lo que a cada quien y a cada cosa corresponde, entonces “se va a más”.

De manera especial, la organización del tiempo tiene que ver con *disponer del ámbito medial con vistas al fin propiamente humano*. Así es como a través de la acción pragmática o productiva, el ser humano no sólo logra resultados externos, objetivos, sino que “mientras” realiza esas acciones productivas el propio sujeto puede crecer por dentro, interiormente, supeditando esas acciones a su finalidad trascendente.

Entre los dos aspectos de la vida humana, el temporal y el intemporal, se da una unidad especial. Si el primero supone contingencia, el segundo abre paso a la ganancia permanente que se llama virtud. Sin embargo, esta unidad es siempre precaria. Con todo, sin ser definitiva, esa unidad se mantiene y puede, dentro de la señalada precariedad, lograr grados superiores de integridad, en orden a su fin trascendente.

Así pues, la inserción de la acción humana en el plexo no es solamente técnica, ni se reduce a ser guiada por la inteligencia humana y a ver o establecer sus remitencias intrínsecas, sino que para enriquecer ese ámbito medial, para aprovechar la inventiva propia y ajena para el crecimiento propiamente humano, se requiere también de la perfección *habitual* de los actos de la inteligencia y de la voluntad. En definitiva, el crecimiento de la esencia humana dependerá en último término de su dependencia del ser personal.

Vista la *esencia* humana en dependencia con el ser *personal*, el mundo humano, todo su tejido relacional, constituye lo que se podría llamar el *plexo social*, y la sociedad es entendida como *el estatuto de la manifestación personal*.

3. El crecimiento humano a través de la acción humana

Tal como hemos venido señalando, la exigencia más propia de la vida humana es el *crecimiento*. Según Leonardo Polo, la vida aspira a más vida, pero donde se ve mejor dicha aspiración es en la *dependencia de la esencia respecto del acto de ser personal*.

Por tanto, en este apartado trataremos de ir más allá de Aristóteles, es decir, más allá del nivel de *objetivación* que impone su filosofía. Esto no quiere decir que se desprecie aquel nivel, ya que, como sabemos, según la filosofía poliana, metódicamente “no se puede tirar la escalera”¹³⁴. Lo que queremos decir es sencillamente que intentaremos acercarnos lo más que podamos a esa realidad de la acción humana en su clave de crecimiento esforzándonos por ir más allá de la objetivación.

Para hacerlo atenderemos a la recomendación de Leonardo Polo, quien dice que “para no suponer la vida se precisa no suponer al viviente, ni la vida respecto de su aspirar a más vida, a su crecimiento”¹³⁵. Aquí se entiende por suposición la objetivación de esa realidad –la vida– que por ser acto –actividad vital–, no puede ser estática, fija, sino en constante dinamismo y cuya exigencia más propia es el crecer. Así también, cabe indicar que si la vida no es nada estático o fijo, sino que es eminentemente activa; cuánto más “activo” –en el plano trascendental– será el acto de ser personal, es decir, el viviente.

¹³⁴ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría*, I, 165 ss.

¹³⁵ *Antropología II*, 18. La suposición es la objetivación, es lo que lleva a considerar la vida sin verla en dependencia del viviente, ese aislamiento la fija, por lo que se pierde su carácter activo y también su dinamismo vital llamado a su crecimiento irrestricto.

Como habíamos advertido desde el comienzo, “el ser humano es dual”¹³⁶. En sentido descendente, aquello con lo que se dualiza el *acto de ser personal* es con su *esencia*¹³⁷. Ésta depende del acto de ser personal, por lo que la actividad de la esencia se entiende de manera *creciente y manifestativa*. Para entender esto último quizá convenga recordar que la dualidad esencia-acto de ser personal es jerárquica como todas las dualidades, por lo que es importante resaltar la superioridad del acto de ser personal; de esta manera se evita confundir la esencia humana con el acto de ser personal, lo cual iría decisivamente en contra de la distinción real de esencia y acto de ser¹³⁸.

Así también, cabe destacar la superioridad de la persona por encima de la naturaleza humana: “Según el planteamiento clásico la hipóstasis se distingue de la unión del alma y del cuerpo, que es sustancial, y también del alma que, por ser inmortal, se llama sustancia separada. De acuerdo con mi propuesta, la unión del alma y el cuerpo no se distingue realmente de la persona porque todavía no es la esencia, es decir, porque es insuficiente para distinguirse realmente del acto de ser personal (...). Por eso, prefiero hablar de naturaleza del hombre y sostener que es común, o sólo perfectible en tanto que depende de cada persona”¹³⁹.

Asimismo, se pone de relieve que esa distinción real ser-esencia obedece al carácter creatural del ser humano¹⁴⁰, ya que si bien la naturaleza tiene que ver con la generación de la

¹³⁶ *Antropología I*, 142.

¹³⁷ Una clara y amplia distinción entre *naturaleza y esencia humanas* y *acto de ser personal* está en J. F. Sellés, *La persona humana*, II-III.

¹³⁸ “Asimismo, la dualidad de la persona con su propia esencia comporta distinción real, es decir, de rango. Por tanto, la esencia del hombre no es la réplica de la persona humana. El hombre se encuentra en su esencia de modo dispositivo”. *Antropología*, I, 166.

¹³⁹ *Antropología I*, 208.

¹⁴⁰ *Antropología I*, 177.

vida a través de los padres, sin embargo en atención a ella la creación de cada persona es muy improbable y no tiene otra explicación más que la predilección divina¹⁴¹. La vida de cualquier persona, en cuanto generada, es muy improbable, y no sólo porque dependa de las circunstancias que dieron lugar a que sus padres, abuelos, se conocieran, sino respecto al mismo momento de la concepción, es decir de la constitución del embrión humano; con lo cual, “para que el cuerpo de cada persona no sea mero resultado del azar, es imprescindible que dependa de la persona”¹⁴².

Es dentro de este planteamiento creacionista, entendiendo el acto de ser personal como don creado, como se va a entender el proceso de desarrollo –incluido el de la embriogénesis– y todo el perfeccionamiento de su naturaleza o actividad esencializadora del hombre. De ahí también que se entienda al ser humano siendo radicalmente hijo¹⁴³. Precisamente, según el profesor Polo, “la antropología moderna yerra, sobre todo, porque se olvida de que el hombre es hijo”¹⁴⁴.

Tenemos, por tanto, que dentro del planteamiento poliano, la esencia está en otro nivel, inferior al *trascendental* en que se encuentra el acto de ser personal. A su vez, se pueden descubrir varios trascendentales personales: “El acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad”¹⁴⁵. Estos trascendentales se convierten entre sí, con lo cual la persona se convierte con los otros trascendentales personales: “Persona humana significa co-

¹⁴¹ Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, 125 ss.

¹⁴² *Antropología I*, 208.

¹⁴³ Cfr. L. Polo, “El hombre como hijo”, en J. Cruz Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 317-325.

¹⁴⁴ *Antropología I*, 177.

¹⁴⁵ *Antropología I*, 203.

existencia carente de réplica; libertad; transparencia; criatura donal”¹⁴⁶.

Así, la esencia es el término inferior de su dualidad con el acto de ser personal, y es eminentemente manifestativa, como veremos enseguida. De acuerdo con esa dualidad radical, la manifestación esencial se entiende en dependencia del ser trascendental personal; y la vida está en el orden de la manifestación esencial porque la esencia está como *atravesada* por el ser personal en cuanto libertad trascendental: “Al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está por así decirlo, «atravesada» por la libertad. Esta *extensión* de la libertad es la actividad de la esencia. Por eso la esencia es vida y su vivir es inmortal”¹⁴⁷.

Por ello, según el profesor Polo la vida es *la esencia* y no ser como decía Aristóteles: “El vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano. El animal no es *además* como viviente, sino sustancia potencia de causa. En este sentido, el animal no se agota en vivir sin que quepa decir que *además* es viviente. Por tanto, en antropología es válida la fórmula *vita viventis est essentia*¹⁴⁸. Paralelamente, la actividad de la vida humana es inmortal, y la actividad de la coexistencia es más que inmortal: *el viviente conocerá como es conocido*”¹⁴⁹.

Se podría decir entonces que en la dualidad humana esencia y acto de ser, la *vida* está en el orden de la *esencia* y el *viviente* en el orden de la *persona*; así también, un requerimiento de la vida humana como es la inmortalidad se puede ver como propio del vivir, en cuanto la libertad personal se *extiende* a la esencia.

¹⁴⁶ *Antropología I*, 217.

¹⁴⁷ *Antropología II*, 17.

¹⁴⁸ Véase, al respecto, mi artículo “Vivere viventibus est essentia”, *Studia Poliana*, 2001 (3).

¹⁴⁹ *Antropología II*, 17.

Asimismo, atendiendo a esa dependencia de la esencia respecto del acto de ser, se puede ver, partiendo de las dualidades esenciales básicas, cómo se va esencializando la naturaleza humana. En este sentido se dice que la esencia es el *disponer*, y también se empieza a ver cómo es manifestativa. Así pues, la *manifestación* no puede considerarse estáticamente; se la tiene que ver como un constante y creciente *refuerzo*, entendiéndose éste como lo propiamente manifestativo: “Sin refuerzo no cabe hablar de manifestación. Por tanto, lo propiamente manifestativo es el refuerzo”¹⁵⁰.

¿Cómo la esencia manifestativa es considerada como refuerzo vital? Si la vemos como un incesante brotar del refuerzo vital, que en su nivel esencial más básico surge, como hemos visto, a partir de una *vida recibida* –a través de los padres– y de la *vida añadida* por la propia alma, que refuerza la vida recibida por los padres constituyendo con el cuerpo un ser humano diferente al de los padres.

De acuerdo con esto, podríamos decir que en lo que se refiere a la esencia humana hay una doble manifestación, una de ellas es la que va en la línea de lo *biológico*, y que al tener el carácter de refuerzo vital se muestra siempre *tipificado*, por lo que se podría describir al tipo humano como “el natural de cada uno, su temple, su temperamento, el cariz de sus modos de disponer”¹⁵¹.

Esta manifestación típica –en gran parte recibida– se puede entender en dualidad con la *manifestación esencial*, es decir, aquella que consiste en el *disponer*, en cuanto que “la esencia del hombre no es un dato, sino *un cometido de la libertad que dura toda la vida*, a saber: *la conquista creciente de la dependencia de lo humano respecto del ser personal*. Dicho depender es estrictamente la *esencia* del hombre, pero no es estático, sino que es menester conquistarlo, porque la

¹⁵⁰ *Antropología II*, 18.

¹⁵¹ *Ética*, 76.

esencia del hombre sólo es en tanto que *crece* (si no creciera, no dependería de la persona, y si ese crecimiento no fuera libre, no pasaría de ser el de un organismo corpóreo)”¹⁵².

Si continuamos viendo las dualidades, esta vez en sentido ascendente, tenemos que la dualidad cuerpo y alma tiene por el nivel inferior la subordinación del *cuerpo* respecto del *alma* y por el nivel superior la dualidad del *alma* con las *facultades orgánicas*. A su vez, estas *facultades* se dualizan con sus *operaciones*, y éstas con sus *objetos*, y estas *imágenes o datos sensibles* (porque interviene no sólo la imaginación, sino también la memoria y la cogitativa), al ser iluminados por el intelecto humano, se dualizan con las *operaciones intelectuales* y éstas a su vez se dualizan con sus *hábitos*.

Los hábitos pueden ser intelectuales y éticos, y también se pueden entender según el método sistémico dual. Así, los hábitos éticos –que son los que propiamente se corresponden con la acción práctica– se pueden entender dualmente, ya que pueden referirse al perfeccionamiento del universo y también al perfeccionamiento de las demás personas, etc.¹⁵³. Es en ese nivel habitual como se abre la libertad como “ladera”, y es de esa manera como la esencia es realmente aportante.

Los hábitos también pueden ser *innatos* y *adquiridos*. Como hemos señalado, no podemos ahora extendernos en la vida cognoscitiva humana, pero ya que estamos hablando de la constitución de la vida humana como *refuerzo vital*, haremos referencia a uno de los hábitos innatos básicos del alma humana como es el *hábito de la sindéresis*¹⁵⁴.

Aunque no podemos detenernos en el tratamiento de la sindéresis, sí es oportuno poner de relieve que desde la filosofía poliana cabe una rectificación del planteamiento clásico

¹⁵² *Ética*, 76.

¹⁵³ Cfr. *Antropología I*, 176-177.

¹⁵⁴ Cfr. F. Molina, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 82, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

de la sindéresis. Según el profesor Polo, al considerar la apertura del acto de ser personal hacia la esencia tenemos el hábito de la sindéresis, la cual es vista como el ápice de la esencia, es un acto iluminante de toda la esencia humana globalmente considerada.

A su vez, la sindéresis se dualiza en *ver-yo* y *querer-yo*¹⁵⁵, donde el yo no es entendido como sujeto. Cabe insistir que es muy importante entender estos actos, evitando su *objetivación*, porque sólo así se puede entender la vida como *actividad reforzada y lanzada hacia adelante*. Vista así la vida, como manifestación esencial del hombre, el crecimiento irrestricto se ve como exigencia del propio refuerzo vital, ya que se trata de una actividad que se inspira en la vida.

En ese sentido se empieza a desplegar la vida como *proyecto*; se podría decir que sin vida en qué inspirarse, sin refuerzo vital, las potencias espirituales no salen de su potencialidad, en cambio, al inspirarse en la vida, las potencias espirituales van creciendo y de esa manera se va *esencializando* la naturaleza humana¹⁵⁶. Así es como la esencia se entiende como *disponer*¹⁵⁷ –porque se dispone a partir de ella–, pero la esencia a su vez no es disponible.

¹⁵⁵ “La sindéresis es, asimismo, una luz iluminante, pero se distingue del hábito de los primeros principios porque –como ápice de la esencia del hombre– en lo que ilumina no está ausente lo intelectual. Por eso, los dos miembros de la dualidad de la sindéresis son el *ver-yo* y el *querer-yo*. El *ver-yo* se entiende como una iluminación gradualmente descendente (...). Con otras palabras, el *ver-yo* es una iluminación que se va “desintensificando”. Por su parte, el *querer-yo* ilumina la voluntad. Dicha iluminación es requerida por la constitución de lo voluntario y, en vez de “desintensificarse”, se incrementa. Por consiguiente, el *querer-yo* es el miembro superior de la dualidad de la sindéresis”. *Antropología I*, 199.

¹⁵⁶ Se entiende por “esencializar” el perfeccionamiento de las dos facultades superiores de la naturaleza humana (entendimiento y voluntad) merced a los hábitos y las virtudes respectivas.

¹⁵⁷ Según el profesor Polo, los modos de *disponer* pueden describirse

Así pues podemos ver otra dualidad partiendo de la esencia como manifestación, la cual se puede entender como manifestación *típica* y manifestación *creciente*, como hemos visto, de modo que el término superior de esa manifestación que es la esencia creciente se puede entender, a su vez, en dualidad con la esencia como *aportación*. Estas dos dimensiones de la esencia están muy interrelacionadas, pero no respectivamente, sino jerárquica y ascendentemente, como ya hemos señalado. Así, para hacer posible la aportación, que es superior, se requiere de la manifestación de la esencia en cuanto actividad creciente.

Por tanto, tenemos que, siendo la esencia tanto manifestativa como aportante, en sentido descendente la esencia como aportación es superior a la manifestación esencial como actividad vital creciente. Así pues, el disponer esencial es con vistas a la destinación y correspondiente aceptación de los *dones esenciales*.

Sin embargo, no se debe confundir el *dar trascendental* con los *dones esenciales*. Desde el planteamiento poliano, el acto de ser personal es *donal*, por tanto, cabe un dar trascendentalmente libre con el que guarda estricta dependencia el tener y la donación esenciales. “La apertura de la persona humana es la dualidad aludida (dar-aceptar). No obstante, la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia”¹⁵⁸.

con la noción de *interés*, que es dual con lo interesante, ya que no hay interés sin lo interesante, y no hay algo interesante sin que haya un interés. Cfr. *Antropología, II*, 20. Por su parte, el interés es suscitado por la inteligencia: “La inteligencia es superior a la práctica ya que es su condición de posibilidad”, *Curso de Teoría, I*, 76.

¹⁵⁸ Los dones son esenciales, el ser humano acude a buscar en su esencia los dones de ese nivel e invoca la aceptación divina. Desde esta pers-

Así pues, en rigor, el *amor es esencial*, pero el *amar es de orden trascendental*. Por otra parte, es evidente que a menudo tenemos que recurrir al amor esencial, no sólo porque como dice la sabiduría popular: “obras son amores y no buenas razones”, sino sencillamente porque el tener humano es del orden esencial¹⁵⁹.

A su vez, los actos donales del hombre dependen de su ser personal; es decir, que la persona en cuanto dar trascendental “hace posible” que el tener pueda redundar en aportaciones: “Se dice a menudo que sólo se da lo que se tiene. Pero con esta sentencia no se distingue suficientemente la intimidad de la inmanencia. En rigor, no es acertado decir que dar en sentido trascendental equivalga a tener, ni que lo requiera. Al revés: el dar trascendental no está en el nivel del tener, pero sin él, el tener no puede redundar en aportaciones operativas”¹⁶⁰.

Ahora bien, como ya hemos indicado al comienzo de este apartado, el ser personal no sólo se puede entender según su estructura donal sino que se llama también *co-existencia*, *intimidad* o *ser segundo*. En cuanto que el hombre acepta que es acto segundo, *coexiste con el ser del universo* que es primero, pues el universo preexiste a la aparición de cada hombre en el mundo. Además, la coexistencia del hombre es con el ser del universo, con las demás personas y en definitiva con Dios.

Precisamente en su relación con el universo el ser humano tiene que ejercitar virtudes éticas que atañen a su actividad perfeccionadora de aquél, todo ello en coexistencia con las demás personas. Al respecto, afirma el profesor Polo: “El hombre es perfeccionador-perfectible en la co-existencia con

pectiva se entiende mejor lo que ya dejamos indicado, que el amor del hombre en esta tierra sea un amor de esperanza.

¹⁵⁹ Cfr. J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*.

¹⁶⁰ *Antropología I*, 209.

sus semejantes, y éste es el centro de la praxis ética. Ahora bien, por la vinculación de estos tipos de co-existir, la ética no es externa a la praxis técnico-productiva”¹⁶¹.

De ahí también que atender a las necesidades humanas de las demás personas sea un deber moral, “que abarca tanto el necesitar propio como el ajeno. Aunque este tipo de co-existencia tiene un marcado carácter histórico, en todas las épocas las necesidades se subvienen y las virtudes morales se adquieren en la medida en que se colabora”¹⁶².

Desde la perspectiva de la propia acción práctica, los fines, o *bienes*, que se pretende alcanzar, pueden ser entendidos según dualidad en que su miembro inferior lo constituyen los bienes materiales que a su vez se dualizan con los *bienes inmanentes* que son los *hábitos*, especialmente las virtudes *morales*.

A su vez, las virtudes morales se pueden entender sistémicamente. Dentro de este planteamiento las virtudes éticas se puede organizar según dualidades, el término inferior de la dualidad de las virtudes morales sería la *prudencia*, ya que sin ésta, en rigor, no hay virtud ética. Asimismo, la prudencia se puede entender en dualidad ascendente con la *justicia*. La superioridad de esta virtud se encuentra en su dimensión de alteridad que es tan importante por la apertura esencial que conlleva. A su vez, la justicia se puede entender en dualidad con la *amistad*, que es lo más necesario de la vida humana, según Aristóteles.

Sin embargo, la virtud de la amistad tal como la concibió Aristóteles, se queda corta en relación con la amistad cristiana, y especialmente respecto de la *caridad* sobrenatural. En realidad, todas las virtudes sobrenaturales son superiores a todos los hábitos humanos perfectivos, ya sean innatos o adquiridos.

¹⁶¹ *Antropología I*, 207.

¹⁶² *Antropología I*, 207.

Así pues, desde el planteamiento poliano ése es el sentido que tiene la praxis ética, ya que en definitiva el crecimiento de la esencia es el crecimiento en orden al *es*. De lo contrario, el carácter de *además* se consumiría en la actualidad¹⁶³.

Así también, desde este nivel trascendental el futuro es entendido sin desfuturizarlo: “La posesión del futuro no puede ser anterior a él. Sin el futuro la libertad no es trascendental, pero también, sólo un futuro libremente poseído es futuro en sentido estricto (...). Dicho de otro modo, sin libertad el futuro sólo sería una dimensión del tiempo”¹⁶⁴.

En este sentido el futuro no se entiende objetivamente, como presente: “Alcanzarse en el nivel del futuro mantenido, que no se da como lote consistente, y que no se detenta nunca como algo poseído en presente, es un sentido muy alto de la actividad. De acuerdo con su altura, la libertad es irreductible a la presencia mental. En ello hay que ver también la razón de la insuficiencia de todo atenerse a la propia esencia. No es que la esencia del hombre sea irreal, o que se diluye en la fugacidad, sino que depende de la libertad en tanto que ésta alude intrínsecamente al futuro, por ser un modo de alcanzarse, es decir, por ser superior a la posesión inmanente”¹⁶⁵.

Así pues, la actividad vital del ser humano, en cuanto dependiente del acto de ser personal, está *lanzada hacia el encuentro definitivo con Dios*, que no se puede anticipar desde nuestros actos u operaciones meramente humanos. “La persona es el acto de ser segundo que se alcanza como coexistencia o como intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva. Por eso es libre, y su conversión con los otros trascendentales antropológicos se ha descrito como continuación según *búsqueda*, es decir, como cierta futurización, la

¹⁶³ Cfr. L. Polo, *Antropología Trascendental*, Curso doctoral de 1990, pro manuscrito, 168.

¹⁶⁴ *Antropología I*, 231.

¹⁶⁵ *Antropología I*, 231.

cual es activa de acuerdo con la libertad. Como dije, esta observación puede expresarse con la siguiente fórmula: el co-acto de ser humano no es, sino que será”¹⁶⁶. Justamente, la expresión más acertada del *conocimiento superior a la búsqueda* se encuentra en la declaración de San Pablo: “conoceré como soy conocido”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *Antropología I*, 210.

¹⁶⁷ *Antropología I*, 226.