

JUAN FERNANDO SELLÉS

HÁBITOS Y VIRTUD (I)

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

PRÓLOGO	5
I. UN REPASO HISTÓRICO	11
1. El oscurecimiento de los hábitos de la inteligencia a causa del <i>lenguaje</i> . De la <i>sofística</i> al <i>pragmatismo</i>	11
2. El ocultamiento de los hábitos de la intelligen- cia a causa del <i>objeto</i> pensado. Del <i>idealismo</i> a la <i>fenomenología</i>	15
3. Los hallazgos de los grandes socráticos	21
4. Reducción estoica y recuperación medieval.....	31
5. El olvido moderno.....	40
6. Racionalismo, empirismo e idealismo.....	48
7. Los <i>-ismos</i> contemporáneos.....	58
8. El rechazo de los hábitos en el s. XX.....	66
9. Época de contrastes.....	77

PRÓLOGO

Los verdaderos filósofos son vitalmente filósofos, es decir, su vida es filosófica. No son, pues, meramente temáticos, o analíticos, en el sentido de que se dedican a repetir o glosar lo que dice este o el otro autor, en tal o cual obra, cuáles son sus fuentes, su influjo posterior, etc. No, si van a estudiar los temas, los encarnan en sus propias vidas y sólo así reviven la filosofía y le sacan más partido que el legado por la tradición.

Eso fue el modo de proceder de los *clásicos* de todos los tiempos. También de los griegos. Tomemos en consideración a Sócrates, a Platón o a Aristóteles. No se quedan estos autores en la historia ni en los textos, sino que aceptan la tradición y el contexto cultural en la medida en que estos dan de sí para alimentar esa *actitud vital de saber*, y el ambiente de la Grecia clásica dio para eso.

Este modo de encarnar la filosofía lo encontramos también en otros autores, los que trabajan a mediados del siglo XIII. En esta época el contexto académico está girando en torno a esa actitud. Las *universidades* están naciendo y el ambiente universitario también estimula en esa dirección. De tal forma que a los pensadores le encanta dedicar la vida de lleno a la forma más alta de saber —la *teoría*, diría Aristóteles—. Van a la universidad porque la dedicación en ella es vital, lo más alto de sus vidas, la forma más alta de saber, lo que más informa¹.

Nuestra época, en cambio, no se caracteriza por esa unión entre vida y pensamiento en su faceta más álgida, aunque hay pequeños oasis a nivel mundial. Lamentablemente, la filosofía es hoy para la mayoría una palabra vacía, en desuso, o

¹ Una excelente exposición de esos momentos culminares de la historia de la filosofía aparece en alguna de las obras de Leonardo POLO, por ejemplo, en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

sólo apta para aludir irónicamente con ella a algo que se considera marginal a la vida. Incluso entre los pocos que la trabajan no pasa de ser en ellos un empleo rutinario —como otro cualquiera— que a uno le ha tocado ejercer, que no informa su vida, y que cuando sale por la puerta de la estancia donde lo estaba ejerciendo (el aula, la biblioteca, etc.) su vida es heterogénea con respecto al precedente ejercicio. Tal personaje podrá cambiar luego a cualquier tipo de actividad, cine, baile, fiesta, reunión, relaciones familiares, de amistad, etc., sin que pretenda ni logre aunar esa nueva actividad con la precedente. Es decir, puede cambiar de actividad, que a lo mejor le llena más que lo que estaba ejerciendo, y olvidarse completamente de la filosofía. En rigor, tal actitud no deja de ser una falta de coherencia vital.

En la situación descrita la *teoría* ya no asiste vitalmente y, en consecuencia, uno se deja llevar por diversas formas *prácticas* de vida. Si nos fijamos, por ejemplo, en muchos de los profesores universitarios de nuestra época —y no sólo los filósofos—, nos percataremos de que tienen el ideal de vida puesto, si es que lo tienen, en actividades prácticas mucho más que en la teoría. Actividades todas ellas muy respetables: idiomas, vivienda, descanso y vacaciones, dinero, curriculum, fama, etc. Los hay también que ponen su afición en el *culturalismo*, es decir, en cuando se puede ir a visitar Europa o Estados Unidos, o cuando se lee la última novela, etc. En definitiva, dimensiones prácticas de la vida.

Sin embargo, cuando uno realmente descubre lo que vale la pena, esto es, cuando uno filosofa, no pone su centro de interés en actividades prácticas, que si bien ayudan, tienen que estar ordenadas en su vida de modo que puedan alimentar lo otro, el *saber*. Pues bien, los *hábitos intelectuales* y las *virtudes de la voluntad*, de las que aquí nos ocuparemos, no son asuntos *prácticos*, según el uso ordinario que se le da a este término. Tampoco son secos temas de libro o cosas así, sino algo vital, una forma muy alta de vida con esta peculiaridad: que sólo se nota su índole si se viven. Por eso sólo se han notado en las épocas de la filosofía en las que ésta era una actitud vital, no una situación laboral.

¿Por qué el título de “Hábitos y virtud” y no más bien el de “Hábitos y virtudes”? “Hábitos” porque los hábitos de la inteligencia son plurales. Y por encima de la inteligencia hay todavía otros hábitos intelectuales más altos que los propios de esta potencia. De modo que no disponemos de un sólo hábito cognoscitivo. Por el contrario, se puede mantener que las virtudes de la voluntad no son muchas, sino, en rigor —como veremos—, son la distinta actualización de la voluntad². Por eso conviene hablar de “virtud” en singular. Y el “y” del título, la conjunción, responde a lo más importante del asunto: el engarce entre ellos. Es el modo de ver, a nivel de los hábitos y de las virtudes, que la inteligencia sin la voluntad es imposible y viceversa; es decir, que se requieren mutuamente o, en caso contrario, que son incomprensibles.

De este modo se aprecia que, por lo menos, algunos hábitos de la inteligencia son imposibles sin virtud en la voluntad, y viceversa, esto es, que la virtud en esta potencia afectiva (cualquier virtud de las que aparecen en los tratados y elencos clásicos) es imposible sin algún hábito intelectual. A pesar de que la clave de este tema es la “y”, se abordará muy sucintamente en el presente trabajo este mutuo requerimiento necesario, dejándolo incoado para futuras averiguaciones, porque para esclarecerlo habría que apelar a una instancia superior tanto a la inteligencia como a la voluntad de las que ellas en cierto modo dependen, o a la que están subordinadas, aunque cada una de estas potencias lo esté a su modo. Sin embargo, esa instancia trasciende el marco de nuestro presente estudio.

En cuanto a la forma, es decir, a la elaboración del escrito, conviene manifestar que se debe a la transcripción de las clases orales que sobre este asunto, tan central como olvidado

² En rigor, se puede decir que la virtud de la voluntad es una sola. Esta tesis también es propia de LEONARDO POLO, sentada en alguno de sus escritos inéditos como es el caso de *La voluntad y sus actos*, una transcripción y ordenación textos correspondientes a dos cursos de doctorado impartidos en las Universidades de Navarra (Pamplona) y Panamericana (México) en 1994. Una parte de esos cursos está recientemente publicada en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, N° 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

en la historia de la filosofía, se impartieron a los asistentes de un Curso, bajo este mismo título, en junio de 1997, dentro del Programa que dirige el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Sabana en convenio con la Universidad de Navarra. De ese modo se comprenden algunas reiteraciones, la sencillez expositiva en el uso del lenguaje, etc. Obviamente, las *notas a pie de página*, así como la *bibliografía* recomendada en ellas sobre diversos puntos tratados, o al final del texto, se ha añadido posteriormente. Estamos, pues, ante un gran tema, pero expuesto de momento con carácter embrionario.

En cuanto al fondo, he de subrayar que el interés por este tema parte de los estudios de doctorado, que llegaron a materializarse en la segunda parte de la *tesis doctoral* del autor. La primera, dedicada a los *objetos y operaciones del entendimiento* y de la *voluntad* según Tomás de Aquino vio ya la luz³. La segunda, queda todavía abierta a nuevas investigaciones. La presente exposición no recoge, sin embargo, las averiguaciones conseguidas en el trabajo doctoral, pues no pretende ser más que una *introducción* a la naturaleza de los hábitos y a la índole de cada uno de ellos; no un estudio sistemático de cada hábito o virtud. El Curso, de inspiración aristotélica, tiene como fuentes centrales el legado sobre este punto de Tomás de Aquino y el magisterio del Profesor Polo.

Además de la amistad que le une a todos los que asistieron, el profesor debe gratitud especial a todos ellos por su participación y colaboración en el Curso. Particular agradecimiento guarda para con la Dra. Ilva Myriam Hoyos y a la Dra. María Elvira Martínez, que dirigen el Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana, por su estímulo y apoyo. Gracias asimismo a la Profesora Olga Lucía Mejía por su previsión y solicitud, pues sin sus grabaciones este material se hubiese perdido. Asimismo agradezco a la señorita Elisabeth Pérez, alumna de la Facultad de Comunicación Social, por su ofrecimiento voluntario en los trabajos de transcripción, y en último término, al Dr. Ángel Luis Gonzá-

³ Cfr. *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995.

lez, Director de la colección de Cuadernos de Anuario Filosófico, por su atenta lectura, pertinentes observaciones y ayuda en orden a la publicación de estos Cuadernos, y también al Dr. Juan Cruz Cruz, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.

I

UN REPASO HISTÓRICO

1. El oscurecimiento de los hábitos de la inteligencia a causa del *lenguaje*. De la *sofística* al *pragmatismo*

Como es sabido, la aportación de los sofistas radica en reparar en la importancia del *lenguaje*. Veinticinco siglos después la *filosofía analítica* y el *pragmatismo* han vuelto a reparar en el relieve de lo lingüístico. Los sofistas se dan cuenta que hablar es la actividad práctica por excelencia, la rectora de todas las demás actividades prácticas, y que sin ella todas las demás actividades prácticas serían imposibles.

De las *acciones transitivas*, es decir, de aquéllas que son procesuales y consiguen un resultado externo como fruto de su acción (escribir, pintar, construir, etc.), el lenguaje es la menos transitiva, y es la base de que todas las demás de esa índole funcionen, y lo hagan con orden o caóticamente. No cabe trabajo ninguno si no hay lenguaje, no sólo porque nos transmitimos los conocimientos de unos a otros (ej. el descubrimiento de la electricidad, el funcionamiento del motor del automóvil, etc.), sino porque el trabajo es absolutamente imprecendente sin lenguaje. Con él se dan órdenes: “¡pon en marcha el ordenador!”; se pregunta: “¿sabes dónde está tal libro?”; se sugiere mejorar una labor: “tal vez podrías añadir esta observación en este capítulo”, etc.

Todas las actividades prácticas tienen como condición de posibilidad el *lenguaje*. Éste es lo más *remitente* en el mundo físico, pero es menos remitente que el *pensamiento*, porque el pensamiento es *plenamente* remitente. En el lenguaje hay algo que no es remitente, y eso que no remite es la materialidad de las palabras, habladas o escritas, no lo que éstas significan convencionalmente. Hay varias formas de lenguaje. El

cultural es uno de ellos. Por ejemplo, el fútbol hoy en día es un lenguaje internacional, que rebasa fácilmente las fronteras de los idiomas convencionales de los diversos países, que entiende fácilmente todo el mundo, porque necesita de pocas reglas pero cuenta con muchas posibilidades. Ahora bien, el lenguaje *convencional*, que también es cultural, es superior a las demás formas culturales porque puede transmitir mucho más. Está formado por la acuñación de voces y signos gráficos.

La palabra “mesa”, por ejemplo, remite por convención. Evidentemente no es un signo natural como lo es la lluvia respecto de que el cielo está cubierto, la nieve de que hace frío, etc. Obviamente es un signo artificial, al que le hemos puesto por convención una significación, una remitencia que apunta a la realidad designada por ese término. Lo que en esa palabra no remite, no obstante, es la materialidad fonológica o escrita, lingüística, de la misma. Lo que remite es lo añadido convencionalmente por nosotros a ella, no la materialidad de la palabra. Con un solo término nos podemos referir a multitud de realidades que caen bajo un mismo género. Es el principio de economía lingüística. Pero además, el lenguaje dirige y ordena esas realidades físicas, por eso es superior a ellas. De esto se dieron cuenta los sofistas.

Si se repara en la famosa sentencia que se atribuye a Gorgias, a saber, que *del ser no se puede hablar, pues no se puede pensar, y si se pudiera pensar no se podría decir*¹, se nota que lo que refiere este autor es tan actual como demoledor. En efecto, según su tesis, lenguaje y pensamiento no pueden reflejar la realidad. Por una parte, lo real no se puede pensar, porque si el pensar es judicativo, entonces es compositivo, y por tanto, traiciona lo real, que según la tradición de Parménides se admitía como *uno, simple y esférico*. Por otra parte, y en consecuencia, tampoco se puede decir el ser, porque nuestro lenguaje es pura partición, como es claro, pues el

¹ “Primero: nada existe; segundo: si algo existe, no puede ser conocido por los hombres; tercero: si se puede conocer, no se puede comunicar y explicar a los demás”, DIELS-KRANZ, 82 B 3. GORGIAS al desvincular el lenguaje y el pensamiento concluye que éste no tiene como fin la verdad sino el interés, la manipulación, etc.

sujeto no es el predicado, por ejemplo. Nuestro lenguaje es plenamente compuesto, *analítico*. Con él se predicán cosas de cosas, se atribuyen unas a otras; funciona por partes.

Asunto actual —decíamos—, porque de modo parejo a la *sofística*, buena parte de la *filosofía analítica* del s. XX, no puede aceptar el *ser* a menos que lo pulverice. Si —según algunos analíticos— el pensar deriva del lenguaje, ¿cómo es posible que el *ser* se piense? Si el lenguaje es un mosaico, y las palabras son además ilimitadas como las teselas, de ningún modo se podrá hablar de un *ser* que sea *uno*. Si el lenguaje es a la fuerza plural, el ser es imposible pensarlo. Y si se pudiera pensar no se podría decir. Y si no se pudiese pensar y no se pudiese decir, tampoco se podría comunicar. Por lo tanto, no hay filosofía del *ser*.

Asunto actual, pero también demoledor, porque si se acepta de modo radical tal propuesta sofística sólo cabe esta salida: la destrucción o abolición de la *metafísica*. Lo que quedará es, en todo caso, *literatura; narrativa* la llaman ahora. La filosofía sufre hoy, pues, metamorfosis en literatura, que es lo que priva, por lo demás, en los ámbitos *postmodernos*. No es de extrañar que para buena parte de los analíticos la palabra “Dios” sea un “nonsense”, un sinsentido, pues ante un *ser* que los medievales califican de *simple*, es decir, *idéntico*, el lenguaje hace agua. Un ser así sería, por así decir, “inlenguajizable”, y con ello, impensable.

Gorgias es el que imposibilita seguir pensando, pues señala que llega un momento en que el pensar es imposible, al menos en una de sus vías, y se llega con ello al mutismo. Sobre el ser no se puede decir nada. Si el pensamiento deriva del lenguaje el ser es impensable. Llevó, pues, este autor el pensar a un callejón sin salida.

Protágoras no propone exactamente lo mismo que Gorgias; es el pragmático del lenguaje. Recuérdese: “el hombre es la medida de todas las cosas”². Esa es la frase que lo caracteriza. Sin embargo, este autor es menos pragmático que

² “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en aquello que son, y de las que no son en aquello que no son”, DIELS-KRANZ, 80, B 1.

nuestra sociedad actual, porque dice que el hombre es la medida de todas las cosas, pero se refiere sólo a aquéllas que están en nuestra mano, fundamentalmente las artificiales. En cambio, las cosas que el hombre tiene hoy a la mano no son sólo las cosas instrumentales, las cosas de la vida ordinaria, sino el universo entero. De lo contrario, las denuncias del *ecologismo* no tendrían justificación. El *pragmatismo* se exacerba con la *tecnología*, pues el hombre se cree capaz de dominar sin coto la totalidad de lo real.

Protágoras es más moderado que ciertos sectores radicales del *pragmatismo* de nuestros días, pues sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas refiriéndose en exclusiva a lo que tiene a la mano, asunto respecto del cual Aristóteles le da la razón. Sin embargo, hay cosas que no están en las manos del hombre, por ejemplo, él mismo. ¿Cómo va a ser uno un invento de sí mismo manipulable a su antojo? Es conveniente, pues, hacer caer en la cuenta al pragmatismo exacerbado de que cuenta con sus propios y no pequeños límites.

Lo claro es que, según los sofistas, sin lenguaje no cabe ninguna otra manifestación cultural, porque éste las posibilita todas y las rige. Seguramente por eso los sofistas se dedicaron al foro, porque el *derecho* y la *política* son las formas más altas de cultura, puesto que dirigen todas las demás. De modo que quien domine el lenguaje vencerá en cualquiera que sea el ámbito en que se desempeñe. Pero por vencer se entiende conseguir algún resultado externo: fama, poder, dinero, etc. De modo que el lenguaje es esa actividad práctica —que ahora se considera la más noble— que posibilita cualesquiera resultados extrínsecos.

Ahora bien, y esto es lo nuclear a resaltar en este epígrafe, centrar la atención en exclusiva en el lenguaje imposibilita notar la índole de los *hábitos intelectuales*, porque ellos no se reducen a lenguaje. En efecto darse cuenta de que tenemos lenguaje no es lenguaje ninguno. Ese darse cuenta es un conocimiento superior, que es además condición de posibilidad del lenguaje. En efecto, ¿qué es más?, ¿qué es mejor?, ¿qué es previo, hablar o saber hablar?, ¿hablar o darse cuenta de que se habla?, Obviamente saber, darse cuenta, porque cabe darse cuenta sin hablar, pero sólo se habla si uno se da cuenta

de que habla (los loros, los cassettes, etc., propiamente no hablan). Ese *saber*, ese *darse cuenta* es un *hábito intelectual*, aunque el hábito intelectual no se reduzca a ese darse cuenta. El pensamiento es superior y condición de posibilidad del lenguaje. No al revés, máxime si se trata de *hábitos intelectuales*³.

2. El ocultamiento de los hábitos de la inteligencia a causa del *objeto pensado*. Del *idealismo* a la *fenomenología*

No se ha reparado en los *hábitos intelectuales* a lo largo de la historia de la filosofía cuando el protagonismo ha recaído sobre el lenguaje. Pero también se los ha olvidado cuando los autores se han ceñido en su pensar a algo que es más alto que el lenguaje, puesto que no es actividad práctica ninguna: el *objeto pensado*. Ejemplifiquemos también este aserto históricamente.

Lo que mantiene por ejemplo Ockham, en el s. XIV, no es exactamente lo mismo que lo expuesto por Protágoras, sino que añade algo más, porque éste dice que si bien el lenguaje es un medio de comunicación, de interrelación entre nosotros, es sin embargo un invento derivado de un invento previo: del *objeto pensado*, del pensar asuntos *universales*. En el fondo, los términos son suposiciones de inventos mentales; suponen por los conceptos. Todos designan en universal. Hay que admitir —según Ockham— que lo universal es un invento mental que nada tiene que ver con lo real. Como es sabido a esta teoría se la denominó *nominalismo* (de *nomen*, nombre). La universalidad real se ha perdido con este *terminismo*. Los términos son inventos que nosotros nos fraguamos para designar las ideas y que nos sirven para relacionarnos entre nosotros⁴.

³ He desarrollado más esa superioridad del pensamiento sobre el lenguaje en mi artículo “Pensar, hablar y comunicar”, en *Palabra Clave*, 1 (1996), pp. 1-21.

⁴ “En sentido nominalista la idea es autorreferente, es decir, no tiene como remitente, como lo significado por ella el singular... La idea no

El conocer más alto para Ockham no es el referido a lo universal, sino la *intuición*. No obstante, ésta no versa sobre ideas mentales, universales, asuntos que —según él— uno inventa fraguando luego términos para poder servirse de ellos en la comunicación con los demás, sino que la intuición es la operación más alta del pensar, porque versa siempre sobre asuntos reales, singulares, concretos. Ese postulado tiene precedentes en Escoto, cuya filosofía, como es sabido, es un intento de doblegar el legado de Aristóteles, para hacerlo converger y supeditar a las exigencias de ciertas posiciones de San Agustín⁵.

Para Agustín de Hipona la *intuición* está en correlación con la *iluminación*. La intuición para Escoto también es la forma más alta de conocimiento. Ockham, que conoce bien a Escoto, pero que lo radicaliza, intenta sacar más partido de esa posición, que, por cierto, es muy representativa de los intereses modernos. Si lo más alto en la teoría del conocimiento es la intuición (Escoto), y si del intuir lo más importante es lo intuido pues la intuición está a merced de lo intuido (Ockham), entonces lo fundamental será ese ver las realidades singulares y concretas. Lo más importante al intuir es que se esté mirando a las realidades singulares y concretas; es decir, en no quedarse en el pensamiento. Pero si se ha decidido voluntariamente no quedarse en éste, y esto es lo que ahora conviene resaltar en esta exposición, se pierden de vista los *hábitos de la inteligencia*.

La enseñanza que la modernidad saca de Escoto estriba en que si lo importante de la intuición es ir a la realidad concreta tal cual ella es, entonces no vale la pena quedarse en el pensar (*acto*). Si uno no se queda en el pensar, lo que le importan son, o bien las realidades empíricas, o bien los objetos pensados como tales, pero si se queda en los objetos pensados como pensados, esto es, en las ideas, es absolutamente imposi-

apunta a la cosa... Esto lleva al terminismo, que es el nominalismo en sentido estricto”, POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 25 y 32.

⁵ Cfr. a este propósito MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994.

ble descubrir qué sea un *acto* de pensar, y correlativamente y en mayor medida, qué sea un *hábito* de la inteligencia.

O bien lo empírico o bien las ideas, decíamos. Esto es así, porque la actitud de querer ser *intuicionista-empirista* (la actitud de quienes van a la realidad concreta despreciando las ideas) admite otra cara de la misma moneda: ser *objetualista*, es decir, quedarse en los *objetos* pensados como tales⁶. Frente a esta tendencia empirificacionista propia de la modernidad —*nominalismo, empirismo, positivismo, neopositivismo*, buena parte del *pragmatismo*, etc.— los defensores de las ideas van al *objeto* pensado tal cual el objeto aparece ante la mirada del pensar, es decir, se quedan en el objeto pensado como *objeto*. Esto último es lo propio del *racionalismo*, de la *ilustración*, del *idealismo* y de la *fenomenología* (al menos en sus comienzos), etc.

Buena parte de la filosofía moderna y contemporánea se puede describir, en consecuencia, como una oscilación entre el *empirismo* y el *idealismo*⁷. Desde principios del s. XIV⁸ hasta fines del s. XX se nota en la mayor parte de los autores y corrientes de pensamiento, o bien un intento de plegarse a los *hechos* (Hume, Comte, Marx, *positivismo lógico, pragmatismo, postmodernidad*, etc.), o bien intentar pensar en el *objeto* como objeto, es decir, quedarse en el objeto, deletrear el objeto, esto es, atenerse al objeto tal como el objeto es objeto ante el pensar (Leibniz, Hegel, Husserl, etc.). Y en ambas actitudes ¿qué pasa a fin de cuentas con el pensar? Que se ha olvidado su índole, y con él la de los *hábitos*.

⁶ *Nominalismo* e *idealismo* son las dos caras de una misma moneda, de la economía filosófica moderna en su marco de teoría del conocimiento. He discutido lo que considero el error de fondo de ambas posiciones en mi libro *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997.

⁷ Respecto de las claves de la filosofía moderna y contemporánea, cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997.

⁸ “La reducción de la filosofía a ciencia precisiva, o lo que es igual, el postulado de que no hay otro saber que el objetivo, se desencadena en el siglo XIV”, POLO, L., *Psicología General, pro manuscripto*, 1975, p. 110.

Del pensar, en gran parte de la modernidad, quedó oculto el *acto* u *operación inmanente*. Pero sobre todo quedó tácito el *hábito* cognoscitivo, y aun más, la naturaleza misma de la *facultad* cognoscitiva superior: la *inteligencia*. Descubrimientos todos ellos netamente aristotélicos, bien comentados por los autores que redescubren a Aristóteles en el XIII (Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino, etc.), y posteriormente por la vertiente de los grandes comentadores tomistas de todos los tiempos (Capreolo, Cayetano, Silvestre de Ferrara, Juan de Sto. Tomás, Báñez, etc.), seguramente desconocidos, o también quizás intencionadamente relegados, ignorados, por la filosofía al uso y de moda en cada periodo de la época moderna.

Husserl, por ejemplo, uno de los más grandes filósofos contemporáneos y padre de la *fenomenología*, repara preferentemente en lo pensado como pensado: en el *objeto*. A ello obedece el método de su *reducción fenomenológica*. Prescinde de todo lo demás, entre otras cosas, del *acto* de pensar, pues todo lo que no es fenómeno de conciencia, objeto, es para este autor *psicologismo*. Todo lo que no es objeto se supone que no puede ser verdad. No obstante, no se sabrá lo que es, y no se intentará averiguar. Pero según esa actitud, lo que no se sabe lo que es, es por una parte la realidad sensible y, por otra, el acto de pensar, que es una realidad superior a aquélla.

Lo que se desconoce es, por una parte, la realidad física, porque de ese objeto pensado, sé que es objeto pensado como pensado, pero no que sea *intencional* respecto de la realidad. Esto último, la *intencionalidad* cognoscitiva, está frecuentemente olvidada desde Tomás Aquino⁹. Quedarse con el objeto sin notar su intencionalidad ha llevado a algunos autores modernos a caer en el *representacionismo*. Por otra parte, se desconoce otra realidad superior, la del pensar y, en mayor medida, la del sujeto que piensa. Por eso señala Husserl que

⁹ La intencionalidad cognoscitiva y voluntaria está tratada por extenso en mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995. Y, sucintamente, la cognoscitiva en el ya citado *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997.

lo que no es pensado es la cara subjetiva de lo pensado, es decir, el *sujeto*, el hombre que está debajo de lo que aparece en la pantalla de la conciencia, pero que no hay manera de que aparezca en la conciencia tal como es, porque no es ningún objeto. ¿Cómo va a ser un objeto el sujeto? ¿Cómo la persona que uno es se va a poner enteramente ante la mirada de la inteligencia siendo así que la inteligencia no es el sujeto? Absolutamente imposible. De ahí arranca la problematización de gran parte de la antropología moderna y contemporánea¹⁰.

Pero si la persona no puede aparecer claramente manifiesta ante el pensar, es decir, se niega a ser representable, entonces no queda más remedio que admitirla como un hecho empírico que está más allá del pensar. Tesis, que parecen admitir Descartes y Kant. Para el primero el *sum* no está en el *cogito*. Para el segundo el sujeto es la espontaneidad trascendental, aquello de donde salen todas las cosas pensadas, sin comparecer el pensar. Esto es, el sujeto subyace por ahí, detrás de todo lo pensado, hace que aparezcan las cosas ante el pensar, pero él mismo no comparece. En consecuencia, no se puede comprender la realidad del sujeto, porque se comprenden las ideas, pero ¿cómo va a ser la persona una idea? Estamos ante el *idealismo*.

Tal vez sea Heidegger el que saque las últimas consecuencias de esta propuesta. En efecto —observará este gran pensador— si el sujeto se dedica de por vida a dotar de sentido (ser el pastor del ser) a los entes intramundanos con su razón, pero él mismo no desentraña su propio sentido, porque aquello con lo que dota de sentido, su razón, no es él mismo, entonces, él mismo carece de sentido. Estamos ante el *existencialismo*, ante la existencia humana como problemática, angustiada por carente de sentido. Ante la angustia del espíritu que decantará en otros filósofos y literatos posteriores hacia la filosofía de lo absurdo, de la que sacarán abundante partido Camus, Sartre, etc.

¹⁰ Considero que esa tesis está suficientemente fundada en mi libro *La persona humana I*, en el que se expone un largo recorrido histórico del tema, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.

En el *empirismo*, que es la otra cara de la moneda aludida, cabe asimismo preguntar: ¿cómo se va a entender el sujeto si es —en el mejor de los casos, en Hume, por ejemplo, ni eso¹¹— mero hecho, *factum*? Esa aporía ya aparece con Descartes. En la afortunada fórmula “*cogito, ergo sum*”, el *sum* no es nadie que pueda ser descifrado, porque está al margen del *cogito*; es otra cosa que la razón buscadora de ideas claras y distintas. Pero si no pertenece al conocer, es un puro hecho que está debajo soportando todo el pensar. Al ser así, no tiene inteligibilidad ni personalidad ninguna. No es ningún humano, ningún *quién*. Efectivamente no es una idea, pero es un hecho, algo empírico; un yo empírico, que, por otra parte, molesta tanto a Kant.

Cuando el *objetualismo*, larvado de Escoto y radicalizado en Ockham, llega a la filosofía moderna, que es lo que fundamentalmente se transmite de la filosofía medieval, entonces empieza la polémica: unos, los racionalistas, se quedan con el objeto; otros, los empiristas, con lo empírico. Además, entre los racionalistas surge la oposición en torno a la dualidad entre sujeto y objeto. Por una parte tenemos el sujeto y por otra al objeto. Polémica que es agudizada por Hegel, que no quiere dejar por un lado al sujeto, ni al objeto por otro. Para ello tiene que construir un sistema en el que quepa todo a la vez, sujeto y objeto. En el *concepto*, al final del proceso dialéctico, todo tiene que estar globalizado, el sujeto dentro del objeto; porque si se deja fuera es impensable el sujeto absoluto, y si es impensable, no hay lugar para el saber absoluto, porque faltaría sujeto por pensar.

¹¹ “El yo o la persona no es una impresión, sino aquello a lo que se supone que hacen referencia nuestras diferentes impresiones e ideas”, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Ed. L. A., Selby-Bigge, Oxford, 1951, Introducción, I, 4, 6, vol. 1, p. 533. No somos más que “un conjunto de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con una celeridad inconcebible, y que están en perpetuo flujo y movimiento... el espíritu es una especie de teatro, en que cada percepción aparece, pasa y repasa, en un cambio continuo... Esta metáfora del teatro no es engañosa; la sucesión de nuestras percepciones es lo que constituye nuestro espíritu, pero nosotros no tenemos ninguna idea, ni siquiera lejana o confusa, del teatro en que son representadas estas escenas”, *Ibidem*, I, 4, 6, vol. 1, 534.

En suma, el *objetualismo* moderno impide centrar la atención en el propio pensar. ¿Cómo se va a poner ante la mirada de estudio los *actos* del conocimiento, o los *hábitos* cognoscitivos si lo que acapara la atención es lo pensado¹²? Y por otra parte, un asunto más grave todavía: ¿cómo se va entender el sujeto?, ¿cómo se conoce uno a sí mismo, la persona que uno es como persona? Si se es objetualista, se ha cerrado —como en el caso de Gorgias— el acceso a esas realidades. Si se es objetualista, lo único que se puede conocer son las ideas, pero no se pueden conocer ni los *actos* del pensar, ni los *hábitos*, ni menos aun quién es la *persona*.

En efecto, no se pueden poner ante la mirada que objetiva los actos y los hábitos, porque estos no son ideas. ¿Cómo va a ser un acto de pensar un objeto pensado, una idea? Un acto es una realidad, no es ninguna idea, pero es una realidad de otro estilo que la realidad física. Un acto no es ningún objeto, y no se puede conocer como un objeto. No se puede conocer pensando ideas, sino que se debe conocer de otra manera: notándolo cuando lo ejercemos: viviéndolo. ¿Y un hábito? No se puede idealizar. El hábito es tan humilde y generoso que ilumina otras realidades pero él no se presenta; no pasa la cuenta, por así decir. Se tiene que captar de otro modo; en vivo. ¿Y la persona? Si la idea de persona no es la persona ¿cómo se va a captar más que siéndola?

3. Los hallazgos de los grandes socráticos

En la mayor parte de los escritos de los autores modernos —como señalábamos— el tema de los *hábitos* no comparece. No son tematizados porque éstos no se pueden pensar como si fueran una idea, ya que no lo son. En cambio, si volvemos

¹² “En los planteamientos modernos la noción de hábito está perdida. Triste pérdida que hace a la filosofía tan objetualista, y además, que sean tan frecuentes la conculcación del axioma A (el conocimiento es acto) y la apelación a la intuición o a la construcción del principio de conciencia, cuya entraña es el voluntarismo, es decir, una confusión entre dos órdenes de actividad”, POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 232.

al legado de Sócrates que nos transmite Platón se puede empezar a entender que sea esto de una *virtud*, de un *hábito*. Por eso, en este tema es mejor empezar a investigar recurriendo a los clásicos.

Conocido es que a Sócrates se le condenó a muerte a causa de defender la *verdad* descubierta por encima las costumbres sociales, los intereses propios y ajenos, e incluso por encima de la propia vida. Sócrates se juega la vida por la *verdad*. Amolda su vida a la verdad y no la verdad a su vida, y esto quedó grabado a fuego en las vidas de Platón y Aristóteles, sus mejores discípulos¹³. Después de estos grandes socráticos, cuando empieza a decaer la inspiración, ya no se vive según se piensa, sino que se piensa según se vive, es decir, cambia la actitud vital ante la verdad.

En la *decadencia helenística* ciertos pensadores sospechan acerca de la posibilidad de alcanzar la verdad: los *escépticos*. Otros, en su afán de novedades, tienden a reducir la verdad a la opinión y a elegir de entre ellas la que se considera mejor: los *eclécticos*. Para muchos oradores y pensadores de este periodo la verdad es un tema más del que se puede hablar en el foro sin comprometer la vida o la acomodada posición social. No es que ya no hablen de la verdad, pero ésta en buena medida ya no inspira la conducta, la vida; ya no la informa, ya no es antes que ella, sino que lo primero ahora pasa a ser lo ordinario, la vida; y ésta, además, al margen o en contra incluso de la verdad: una actitud, por lo demás, lamentablemente frecuente en todas las épocas.

Quince siglos después, Tomás de Aquino aconsejó, desde muy joven por cierto, que hay que preferir la verdad incluso a uno mismo¹⁴, y eso, por pequeña que sea la verdad. Para un

¹³ Así se explica la célebre sentencia aristotélica: “Entre la amistad (Platón) y la verdad es una obligación sagrada dar preferencia a la verdad”, *Ética a Nicómaco*, l. I, (BK 1096 a).

¹⁴ “Puesto que debemos tener amistad con ambos, a saber, con la verdad y con el hombre, debemos amar más a la verdad que al hombre, puesto que al hombre lo debemos amar por la verdad (...) La verdad es el amigo superexcelente al que se debe la reverencia del honor; la verdad es, pues, algo divino, pues en Dios se encuentra primera y principalmente”, CTC. l. 6. n. 4. “Más se ama a sí que a la verdad el que no quiere defender la verdad contra sí; así, es manifiesto que más se ama a sí que a la verdad el

medieval, si se comete esta tropelía en el fondo se está intentando atropellar a Dios. Sin embargo, no es sólo un asunto medieval sino que parece más bien un asunto claro, como la verdad misma, que es sin tiempo, o también, perenne. Contando aproximadamente la misma edad que Sto. Tomás, pero siete siglos después, el fundador de esta Universidad escribió una sentencia al respecto con mucho alcance: “No temas a la verdad aunque la verdad te acarree la muerte”¹⁵. No vale la

que no defiende la verdad frente a los adversarios, porque quiere la paz para sí”, OCI. l. 4, c. 2, ad 5. En la alusión a las obras de TOMÁS DE AQUINO se sigue la nomenclatura abreviada del *Index Thomisticus* (que a su vez sigue a las ediciones más autorizadas de las obras tomistas) elaborado por el equipo que dirigió BUSA, R., en colaboración con IBM. Para mayor facilidad del lector no acostumbrado con estas claves se anota a continuación a qué obras del *corpus* tomista corresponden las abreviaturas que se citan en el presente trabajo:

–1SN, 2SN, 3SN y 4SN se refieren a los cuatro libros de su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo.

–SCG abrevia la *Suma Contra los Gentiles*.

–ST1, ST2, ST3, ST4 son siglas que corresponden a las diversas partes de la *Suma Teológica*: La 1 a la *Prima Pars*; la 2 a la *Prima Secundae*; la 3 a la *Secunda Secundae* y la 4 a la *Tertia Pars*.

–Las referencias que comienzan con las siglas QD se refieren a las *Quaestiones Disputatas*. Si a esas dos letras se añade una A, estamos ante el *De Anima*; si una si una I, ante el de *Unione Verbi*; si una L, ante los *Quodlibeta* I-XI; si una M, ante el *De Malo*; si una P, ante el *De Potentia*; si una S, ante el *De Spiritualibus Creaturis*; si una V ante el *De Veritate*, y si una W, ante el *De Virtutibus*.

–Todos los *Opúscula* del *corpus* tomista se abrevian con una O. En el presente trabajo se citan sólo dos: OCI, que corresponde al *Contra Impugnantes*, y OCR, que se refiere al *Contra Doctrinam Retrahentium*.

–Todos los *Comentarios* se abrevian con una C. En este estudio se citan los siguientes: CBT, que designa al *Boetii De Trinitate*; CDC, que abrevia el *De Causis*; CMP, que se refiere a los comentarios *In Libros Metaphysicorum*; CMR, que alude a los libros *De Memoria et Remiscentia*; CPA, que remite a los *Posteriores Analyticos*, y CTC, que indica los comentarios *In Ethicorum*.

–Todas las *Reportaciones* se abrevian con una R. Aquí se citarán sólo las que siguen: REI, referida al *Super Evangelium Joannis*; REP, al *Super ad Ephesios*; RIL, a las *Reportaciones Ineditae Leoninae*; RPS, a los *In Psalmos*, y RQD, al *Quodlibetum* XII.

¹⁵ Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, N° 34, Rialp, Madrid, 1996, 65 ed., p. 11. .

pena una vida humana sin verdad, pero si la filosofía es la forma más alta de vida, debe nacer en la verdad, buscarla y vivir de ella.

Sin verdad la vida humana no es tal. Pero la vida humana es *interpersonal*. Por eso sin diálogo personal no nace la verdad más peculiarmente humana. Esa propuesta de la “universidad virtual”, por ejemplo, es decir, sin *campus*, sin profesores que se transmitan sus hallazgos, sin profesores y alumnos co-investigando juntos, etc., no pasa de ser un dislate, una inadvertencia, pues sin diálogo personal no hay verdad humana, y sin verdad humana no hay universidad, porque sólo lo humano (las humanidades) es susceptible de aunar los descubrimientos de las diversas ciencias.

El *hábito* cognoscitivo no es —decíamos— ningún *objeto* y no se conoce a modo de tal. Tampoco es *realidad física* ninguna, es decir, no es un hábito como ese que Aristóteles llama *hábito categorial*. El Estagirita distingue rasgos suficientemente distintos entre sí en la realidad física a los que llama *categorías*. Distingue en la realidad física, como es sabido, entre *sustancias* y *accidentes*. La sustancia es lo que subsiste, lo que funda. Pero a veces veo el mismo fundamento, o parecidos fundamentos con añadidos: accidentes. Unas realidades son más altas, otras más bajas, etc. Pues bien, uno de esos accidentes dice Aristóteles que es el hábito categorial, que es una posesión física. Es, en los ejemplos que describe, como el que posee un vestido, o un anillo, etc.

Nuestro vocablo *hábito* deriva de la palabra latina “habitus”. El verbo correspondiente es “habere”, tener. Es la forma del participio perfecto de ese verbo y significa *tenido*, *habido*. Indica, por tanto, *posesión*. Pero es obvio que un hábito de la inteligencia no es posesión física alguna, porque las tenencias prácticas no mejoran intrínsecamente al que las posee, pues uno puede poseer muchas riquezas y no mejorar como hombre, como mujer, por el hecho de enriquecerse, como es claro, por otra parte. El hábito intelectual mejora la inteligencia, pero no es una posesión práctica.

Tampoco es *cualidad* alguna. Las llamadas *cualidades* enriquecen o empobrecen las realidades físicas. Con ellas las *sustancias* devienen más cálidas, frías, etc., de mayor o me-

nor calidad, pero la inteligencia no es ninguna *sustancia*. En suma, todos esos modos de hablar son comparaciones tomadas de la realidad sensible, de las *categorías*, y son inadecuadas para el estudio de lo que no es físico, como es el caso de los hábitos y de la virtud. Son analogías, pero no hay que perder de vista que estamos ante realidades radicalmente distintas en sentido estricto, por superiores. Ese modo de expresarse no es, además, un uso metafórico positivo, porque el papel literario de las metáforas positivas sirve para embellecer y realzar lo designado. En cambio, esos modos de aludir a los hábitos rebajan su realidad; los empobrecen.

Los hábitos y las virtudes están al alcance de cualquier persona, y seguramente habrán contado con ellos la mayor parte de la gente; por lo menos todos aquellos que han contado con lo que se suele llamar uso de razón. Pueden haberlos adquirido porque eso está en manos de la persona. Sin embargo, en cuanto a exposición temática, es decir, en cuanto al saber que sea esto de los hábitos aparece por primera vez formulado con Sócrates, según el relato platónico, y no parece haber estado presente antes. Además, ha sido bastante olvidado después. En efecto, se sabe cuáles son las buenas *costumbres*, una vida social bien vista, ser ciudadano correcto, pero no qué sea un *hábito* y una *virtud*, al menos de modo explícito.

La ventaja socrática estriba en que es un descubrimiento vital, pues los hábitos y las virtudes si no es descubriéndolos en la propia vida no aparecen como son, no se les conoce en su modo de ser. Sócrates descubre la virtud de modo esforzado, sufriendo. Cuando se sufre, algo pasa dentro de uno, pero pasa no colateralmente sino que queda ese algo impreso en él, en la propia vida, máxime si se acepta el sufrimiento. En Sócrates se acrisola la virtud por contraste con la forma de vida social al uso. Y se acrecienta tras el desprecio y las críticas dialécticas a su modo de vivir, propinadas por los sofistas, con quienes mantuvo al respecto una abierta lucha polémica.

Los sofistas, como se sabe, se autodescriben como aquellos que están en posesión de un saber práctico que les permite persuadir, ganar en el juego retórico ante sus contrincantes, hablando de asuntos de hombres libres, no de menesteres

serviles de esclavos. Lo sabio para ellos es lo práctico, lo eficaz en la vida. Los sofistas están persuadidos de que lo que vale en el hombre son aquellas acciones que ponen el centro de atención en un rendimiento, que no necesariamente es de perfección intrínseca o humana, sino que dicen perfección extrínseca. Un político, un economista, por ejemplo, que sea sofista persuade a los demás, para conseguir un rendimiento externo, pero con ello no necesariamente se perfecciona como hombre: no sabe más, no ama más; no es más humano. Puede que gane más dinero, tal vez más honor, influencia, etc. Sócrates, sin embargo, renuncia a esos beneficios siempre que lo sean a costa de la verdad.

El descubrimiento de la *virtud* por parte de Sócrates se enuncia con su pregunta irónica a los sofistas: ¿qué es peor cometer la injusticia o padecerla?¹⁶ El sentido común aconsejaría responder que es mejor cometerla, porque al cometerla uno no sufre daño sensible o en sus bienes útiles. Sócrates se opone, pues si a uno le lesionan, uno no se vuelve necesariamente injusto por ello. Es más, si uno se para a pensar en esa acción, e intenta encajarla, es decir, si persigue averiguar por qué le ha sucedido esto, uno mejora como hombre, porque sabe cómo actuar en esa situación, respecto de tal persona o de tal otra, etc. En rigor, si se procede así uno sabe más acerca de la justicia y de la injusticia. En cambio, si uno comete injusticia, es uno mismo el que se vuelve injusto, y eso le impedirá en el futuro dirimir en torno a lo justo e injusto. Ese evidente perjuicio queda en uno y, además, es permanente.

¿Cómo es posible que uno siendo injusto —se preguntará Platón al respecto—, esto es, que se ha vuelto a sí mismo injusto, se quite esa injusticia de encima? ¿Cómo es posible —dirá— que rectifiquemos a ese hombre que se ha vuelto a sí mismo injusto? Para un pagano que no conoce la Redención obrada por Cristo eso es imposible. Por eso Platón señala que lo que tiene que hacer ese tal es entregarse a las autoridades y que le castiguen de por vida, y ello contando con el beneplácito del incausado, porque es la única manera de no

¹⁶ La respuesta socrática, fruto de su experiencia bien vivida, es taxativa: “El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino cometerla”, PLATÓN, *Gorgias*, 474 c ss.

querer pactar con lo que lo ha vuelto injusto. Pero ni siquiera así uno deja de ser injusto, porque no hay nadie que lo pueda sacar de su injusticia. Si uno asesina, por ejemplo, ya es asesino, y por mucho que quiera, o que deseen los demás, jamás dejará de serlo.

Si cometo injusticia me vuelvo injusto. Por eso, ni a Sócrates ni a Platón les cabía en la cabeza que uno pudiera cometer la injusticia a no ser por *ignorancia*. De ahí viene la interpretación clásica de estos dos autores bajo lo que se suele llamar *intelectualismo ético*. El mal —sostienen—, a la fuerza se tiene que cometer por ignorancia, porque ¿cómo va a ser posible que uno se dé cuenta de que si comete injusticia se vuelva irremediabilmente injusto, y a pesar de ello quiera cometerla? Sólo cabe una posibilidad: que la cometa por *ignorancia*.

Lo que influye en Sócrates para dar con el descubrimiento de la *virtud*, más que la oposición de los sofistas a su modo de vida de respeto por la verdad, tal vez sea el peso de la tradición griega precedente. Es el contexto histórico, en concreto el de la *aristocracia* griega, lo que le sirve de ejemplo¹⁷. Como es sabido, la aristocracia griega, se basa en dos pilares fundamentales: uno es la *virtud* y el otro es la *ley*. Esas son las dos bases de la *polis* griega.

Un aristócrata no era entendido, por los griegos como lo entendemos hoy en día. Era un hombre relevante en la sociedad, pero no por un puro título nobiliario, sino porque había hecho méritos. Era aquél al que se le habían encomendado asuntos serios (en el manejo de la guerra, de la *polis*, etc.) y había respondido con talante y con éxito. Era estimado y reconocido fundamentalmente porque había cumplido su palabra. Responder indica *responsabilidad*.

La *responsabilidad* es algo más que una *virtud*. La virtud forma parte de las *manifestaciones* humanas (de la *esencia* de lo humano), pero la responsabilidad es antropológica, es del *núcleo* humano (del *ser*), pues cada quien es una respuesta.

¹⁷ Cfr. sobre este punto POLO, L., “Vida buena y la buena vida. Una confusión posible”, en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 161-196.

Las sociedades funcionan mal porque en el interior de los hombres que las forman la irresponsabilidad es lo que prima. Un aristócrata era al que se le encomendaban las cosas arduas, y aunque en ellas no estuviese asegurada la victoria, hizo las cosas lo mejor que pudo saliendo victorioso. De tal modo que el aristócrata primero aceptaba el riesgo, y después respondía decididamente, pero personalmente. Al que no cumplía se le retiraba la confianza. Tal vez se pudo haber ganado en otro tiempo una corona, pero de ahí no pasaba a más, no había monumento *in memoriam*.

Para un griego libre era inconcebible llevar una vida al margen de la *ciudad*. En cambio, para un esclavo las cosas de la política carecían de importancia. Lo suyo era la agricultura, la ganadería, el servicio, etc., y disfrutaba ahí. No intervenía en el gobierno de la ciudad y en actividades que luego pasaron a llamarse *liberales*. Estaba suficientemente bien tratado por el señor. Aristóteles en concreto, en el testamento, otorga a sus dos esclavos la libertad y otros dones, asuntos materiales. El ciudadano libre sabía que mejoraba en la *polis* por el trato con los demás. El hombre era considerado como ser social por naturaleza porque mejoraba en *humanidad* sólo en comunicación con los demás.

Los griegos sabían que la organización en la ciudad es lo que hace que la *cultura* sea un bien más alto que el de la *naturaleza*, y el que unas sociedades sean más pujantes que otras. Por eso, para un griego el peor castigo que se le podía infligir era el destierro. No el morir, porque al fin y al cabo era un honor morir por la patria (por eso Sócrates desecha el proyecto de escapar a la cicutu recurriendo a la emigración). El peor castigo era que le dijeran a uno que no servía para ser ciudadano libre de la *polis*; que no se le aceptaba nada de lo que pudiera aportar, que todo lo suyo no era tenido en consideración. Destierro para un griego significa castigo a no mejorar como hombre, en *humanidad*.

En resumen, todas las personas normales suelen tener sus *hábitos intelectuales* y sus *virtudes*, y también *vicios*, pero la primera vez que aparece tematizado el estudio de las *virtudes* es en los griegos, y en concreto con Sócrates. Es Platón, sin embargo, quien redacta este hallazgo y quien lo amplía, pues

esboza por primera vez un elenco de virtudes e intenta la comparación entre ellas proponiendo como rectora de las demás a la *prudencia*¹⁸.

Por otra parte, conocido es de todos que Platón admite la *inmortalidad del alma*, asunto que se puede demostrar según verdad. Pero igualmente sabido es que alguna de sus pruebas al respecto adolecen de fuerza probatoria. En concreto, aquélla referida a la existencia de *ideas innatas* no es válida. En efecto, no hay *ideas* pensadas sin *acto* de pensarlas. Y no hay *acto* de pensar sin *hábito* que permita notar que se piensa. Por eso la crítica de Aristóteles al innatismo de las ideas descubre también la índole de los hábitos intelectuales. Éstos son una memoria, pero no como la sensible que se refiere al tiempo y guarda el pasado. En cambio, el hábito guarda el acto de pensar, que no es temporal. Como todos los hábitos de la inteligencia son *adquiridos*, no hay actos ejercidos de entrada en la inteligencia y, por tanto, es imposible que existan ideas innatas¹⁹.

Por último, la elaboración más detallada de los *hábitos intelectuales* y de las *virtudes* formará parte del legado de Aristóteles²⁰. Es al Estagirita al que se le debe, por una parte, la distinción entre el hábito intelectual y el poseer categorial, así como la primera exposición acerca de la índole del *hábito intelectual* como disposición según la cual se alcanza la verdad²¹. Se encuentra asimismo en sus escritos un estudio rigu-

¹⁸ La virtud rectora para PLATÓN es, como es sabido, la *prudencia* (frónesis), a la que siguen la *justicia* (dikaiosune), la *fortaleza* (andreia) y la *templanza* (sophrosine). La *prudencia* no es explícitamente distinta para PLATÓN de la *sabiduría* (sofía), ya que entiende por aquélla cierta sabiduría práctica. Cfr. por ejemplo, *República*, l. IV, 427 e, 429 a, 433 b-c.

¹⁹ “La discrepancia (de Aristóteles) con Platón en este punto tan importante (la memoria intelectual) es muy neta. Por ser adquirido, el hábito no remite a una vida anterior, sino a una novedad”, POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 65. La novedad es la *persona* humana. Por eso el hábito descarta la posibilidad de la *transmigración* de las almas.

²⁰ El núcleo de esta exposición se puede encontrar en *Ética a Nicómaco*, l. VI, caps. 5,6,7 y 8 (BK. 1140 a 22 – 1144 a 30).

²¹ Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. I, c. II, (BK 1139 b 12-13).

roso de la *virtud* como un hábito o *modo de ser*²². Tampoco relegó al olvido la distinción entre *hábitos* y *virtudes*²³. Separó asimismo los *hábitos intelectuales* de los que no lo son²⁴. Y entre los que son, la distinción entre los *teóricos* y los *prácticos*. Se le debe, pues, la clasificación de los hábitos intelectuales²⁵. Descubre entre los teóricos el de *ciencia*, el de los *primeros principios* y el de la *sabiduría*. Por otra parte, distinguió dos hábitos en la *razón práctica*: el de *prudencia* y el de *arte*²⁶. Y formuló un buen elenco de virtudes de la voluntad²⁷.

4. Reducción estoica y recuperación medieval

²² Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, II, c. 5 y 6. (BK 1105 b-1107a). En uno de esos pasajes escribe: “la virtud es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”, *Ibidem*, I, II, c. 6, (BK 1106 b 36-39).

²³ En la *Ética a Nicómaco* es neta esta distinción: “Existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética”, I, II, c. I, (BK 1103 a 15). “Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran éticas y otras intelectuales”, *Ibidem*, I, VI, c.1, (BK 1139 a 1).

²⁴ “Puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional intelectuales —cuya obra es la verdad, tanto acerca de su naturaleza como de su génesis—, mientras que las de la parte irracional poseen un deseo —pues si el alma se divide en partes, no cualquier parte posee un deseo—”, *Moral a Eudemo*, I, II, c. V, (BK, 1221 b 28-34).

²⁵ Distinguía ARISTÓTELES tres hábitos entre los de la *razón teórica*: *hábito de ciencia* (episteme), *hábito de los primeros principios* (nous) que algunos traducen por *intuición* o *intellecto*, y *hábito de sabiduría* (sofía). El *intellecto* estaba ya presente en los escritos de PLATÓN al que le llamaba “el ojo del alma” (e tes psijés opsís), cfr. *República*, 519 b. Este, para ARISTÓTELES es lo más divino que hay en nosotros (ceiotaton), cfr. *ética a Nicómaco*, I, X, c. 7, (BK 1177 a 17), al que él llama *hábito de los primeros principios* (legetai pou einai ton argon). Los pasajes del filósofo en los que desarrolla los hábitos son: a) Para el hábito de *ciencia* (episteme): *ética a Nicómaco*, VI, II, V; *Analíticos*, I, II; *Metafísica* I, I, I. b) Para el *hábito de los principios* (nous): *ética a Nicómaco*, VI, V. c) Para el *hábito de sabiduría* (sofía): *ética a Nicómaco*: VI, V y X; *Metafísica* I, I, I.

²⁶ Para el hábito de *prudencia* (frónesis), cfr.: *ética a Nicómaco*, VI, III y XI; *Metafísica* I, I. Para el hábito de *arte* (tecné), cfr.: *Ética a Nicómaco*, VI; *Metafísica*, I, I.

²⁷ Para la multiplicidad de virtudes que adjunta a la voluntad. Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, IV, V, VII, VIII y IX; *Ética a Eudemo*, I, III y IV.

Después de lo averiguado por los grandes socráticos, la naturaleza de la *virtud* se olvida temáticamente casi por completo en la mayor parte de las escuelas de la denominada *decadencia helenística*. Sin embargo, unos autores pusieron en ella el centro de sus aspiraciones: los *estoicos*. Piensan éstos que el tema de la virtud es la aportación neurálgica de Aristóteles, Platón y Sócrates. No obstante, ellos toman la virtud como si fuera lo más importante, algo así como un fin en sí. Su pretensión podría expresarse con este anhelo: “¡voy a basar toda mi ética en la virtud!”²⁸.

La virtud —decíamos— mejora a uno por dentro, o dicho más rigurosamente, es la *perfección intrínseca de la voluntad*, el crecer de la voluntad como voluntad, del querer propiamente humano. Ahora bien, no es un mejoramiento del querer por querer, sino para que ese querer logre su objetivo, que es extrínseco, porque el querer está abierto a un fin. La voluntad está abierta al *bien*. Cuando un estoico se toma la virtud tan en serio que la concibe como *fin en sí*, prescinde de los bienes que con ella se pueden lograr, y ello —dirá—, para que no lo afecten o perturben. Se encierra entonces en su torre de marfil para no ser afectado por lo exterior, para no sufrir ante lo adverso, ni alegrarse ante lo grato. El estoico se encierra en su mundo, parece recrearse en el sufrimiento, en el carácter costoso y doloroso de la adquisición de la virtud, y ello porque la quiere como fin en sí. El ahogo, el sentirse abrumado, agobiado, la falta de libertad de espíritu, son, sin embargo, el triste y amargo fruto de esta empresa.

Como, por otra parte, los estoicos no reparan suficientemente en los *hábitos intelectuales* descubiertos por los anteriores filósofos de la Grecia clásica, es decir, como no confían demasiado en las luces de la inteligencia, entonces abdican de llevar una vida normada según los descubrimientos progresivos de ésta, en el sentido de ser cada vez más *prudentes*, por ejemplo, pues el futuro implica riesgo y recelan notoriamente en asumirlo, pues ceden al supuesto de que hay un *destino* ciego —*fatum*—, que es el que rige los comporta-

²⁸ SÉNECA, por ejemplo, casa perfectamente con este empeño. Para él la virtud es lo valioso en sí mismo, cfr. *De Beneficiis*, 4, 1, Aguilar, Madrid, 1966, pp. 360-361.

mientos humanos con independencia de la libertad de los hombres. Se pierde también la confianza en la razón, entre otras cosas porque eso es sólo para los sabios y el común de los mortales está bastante lejos de serlo. No confían en basar su ética o su actuación práctica, por una parte en *bienes* reales, ni, por otra, en las luces de su *inteligencia*.

Se quedan los estoicos sólo con la *virtud*, a la que toman como fin y se encierran en ella. Pero cuando se resuelve permanecer en esa actitud la virtud languidece y muere, porque ésta es el crecimiento de la voluntad en orden a adquirir cada vez mejores bienes, contando con la ayuda de la inteligencia. Cuando se prescinde de aquellos bienes y de la ayuda intelectual la virtud enferma y perece. La han ahogado, porque ésta sólo puede crecer en la medida en que se potencia el querer, y éste sólo se potencia en orden a querer bienes cada vez mejores, porque la voluntad es *tendencia a otro*, no es querer por querer.

En primera instancia la voluntad está abierta a querer *bienes* que no son ella, que son *otros* que ella. Pero si uno se queda en exclusiva con el querer de la voluntad, mirando sólo el fortalecimiento intrínseco de esta potencia, entonces ya no se quieren bienes externos, y de ordinario se queda sólo en bienes pequeños. En consecuencia, la virtud que se adquiere es pobre, porque para adherirse a lo poco, se requiere poco querer, o si se prefiere hablar en plural, son pocas las virtudes que se tienen²⁹. Pero si no se adapta cada vez a bienes más altos el querer interno se ahoga. La verdad ya no inspira, ya no relanza el querer, y no lo anima a adaptarse a lo verdaderamente amable.

Si se descubren bienes externos cada vez más altos, son precisamente ellos los que fuerzan a la voluntad a que se adapte a ellos; y en esa inclinación la voluntad crece según

²⁹ “Cuando se quiere hacer una ética sólo de virtudes tampoco se tienen en cuenta todas ellas. Es el caso de la ética del estoicismo, que tiene su primera aparición en el siglo IV a. C. y continúa hasta finales del siglo III. El estoicismo aparece de nuevo en el Renacimiento y en el siglo XVI (Montaigne); en España es fuerte la influencia de Séneca”, POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1997, 2ª ed., p. 115.

virtud. Por aquí se empieza a sospechar que si hay un *bien sumo*, una felicidad última, y uno tiene virtud, entonces se puede acercar progresivamente a él. Sin virtud, en cambio, uno lo rechaza o recela de su conquista, o no le puede ser fiel, porque no se adapta a ese fin último suficientemente; no crece respecto de él. En consecuencia, no lo puede lograr. Pero si estoicamente uno le retira la mirada se apaga la vista y se encapota el horizonte. En ese estado la voluntad sufre una especie de anorexia primero, y si es permanente se llega a una especie de debilidad que hoy llamaríamos depresión anímica. Uno no puede vivir sin amar, y no ama si su voluntad no es capaz.

De la escuela estoica podemos aprender que no debemos quedarnos en la *virtud* como *fin*, porque entonces la ahogamos y deja de ser virtud. El agobio mata el ideal; y sin éste no se ensancha el amor. Pero rectificando a los estoicos, nos damos cuenta que si vamos creciendo en ese querer según virtud es porque estamos llamados a un bien al que le estamos siendo fieles con la adquisición de la virtud. Si uno no tiene virtudes, no le es fiel, no puede con él, le supera. Sin virtud uno decide no tender a la felicidad, pues no se fía de que su adquisición sea posible. Se embota con la tristeza y su vida pierde sentido. No se alcanza a ver más salida que la muerte, vista ahora como cercana y entendida como una liberación de congojas y calamidades.

Hasta aquí, y sucintamente expuesto, el legado estoico. Por desgracia no es una forma de vida pasada de moda y relegada al olvido. Nuestra sociedad sufre el aguijón del *fatalismo* en más ocasiones que las esperadas y, además, el veneno afecta más a las personas que se suelen calificar de buenas o de menos corruptas. La desgracia afectiva propia, el rechazo afectivo ajeno, las crisis familiares, los reveses económicos, los fracasos laborales o la carencia de salidas profesionales, el agotamiento físico y peor aun el intelectual, y un largo y penoso etc., son momentos estoicos que provocan la falta de ilusión y la tristeza, males de los que nadie está libre, y virus del alma que no conocen edades, pues se ceban por igual en jóvenes y viejos.

Por otra parte, autores como Plotino, Porfirio y Jámblico pertenecientes al *neoplatonismo*, distinguieron entre diversos tipos de virtudes. Plotino estableció unas distinciones curiosas entre lo que él llamó *virtudes civiles* y *virtudes purificadoras*, entre *virtudes intelectuales* y *no intelectuales*³⁰. Porfirio distinguió cuatro clases: *civiles*, *catárticas*, *contemplativas* y *paradigmáticas*. Jámblico añadió a las de Porfirio las *hieráticas*, que serían las más altas³¹. Proclo enumera las siguientes: *físicas*, *éticas*, *políticas*, *catárticas*, *dianoéticas*, *teoréticas*, *telúricas*, *hieráticas* y *paradigmáticas*. Macrobio, que sigue a Plotino, distingue entre *políticas*, *purgatorias*, *del alma purificada* y las *ejemplares*³².

La Edad Media, por el contrario, es una época dispar en el tratamiento de la virtud. Y además no es uniforme sino que conviene distinguir en ella varios periodos. En la Alta Edad Media hay no sólo una recuperación de su verdadera índole, sino también un esclarecimiento temático de la misma. Hay algunos escritores que dejan testimonio de ello, pero la clave está, tal vez, en que esos autores pueden hablar de ella porque la viven tal cual ella es. San Agustín, por ejemplo, cumbre de la *Patrística*, aporta una buena caracterización de la virtud. El hábito o la virtud es aquello por lo que nosotros actuamos cuando es necesario. Se describe como aquello que nos permite actuar cuando conviene³³.

Si uno adquiere el hábito, la virtud, nota San Agustín, entonces puede actuar mejor cuando es conveniente. Mientras que por el contrario, cuando uno no tiene la virtud no la puede manifestar, porque no dispone de ella, y en consecuencia se atora ante una situación que reclama que su respuesta sea más pertinente. Sólo el que tiene el hábito, sabe cuando es conveniente actuar y hacerlo de un modo determinado. Aris-

³⁰ Cfr. *Eneadas*, I. III, VI, 2.

³¹ Cfr. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994, vol. IV, p. 3705.

³² Cfr. FRAILE-URDANOZ, *Historia de la Filosofía*, ed. Católica, Madrid, vol. IIa, 1976, pp. 765-780.

³³ “El hábito es aquello por el que alguien obra cuando es necesario; sin embargo cuando no obra, puede obrar, pero no es necesario”, *De bono coniugali*, c. XXI, 25 (PL MG 40, 390).

tóteles señaló algo parecido. Su consejo es que si queremos saber qué es la *prudencia*, no lo estudiemos en un libro donde se diga algo acerca de qué sea este hábito, sino que es mejor preguntarle al hombre prudente, porque es éste el que sabe. Sólo lo sabe el que vive lo que sabe. Es un haber propio, un saber distinguir, por tener el haber en propio.

Este asunto lo tienen sabido, por vivido, los grandes del periodo de esplendor de la Edad Media, pero temáticamente se estudia con ahínco con la recuperación de los textos de Aristóteles, en el siglo XII y después en el XIII. Fue entonces cuando se empezó a comentar pormenorizadamente la naturaleza y diversidad de facetas de la virtud³⁴. En el siglo XII está presente en una serie de autores, es especial en los musulmanes. Uno de los árabes, que desarrolla su actividad filosófica en la Córdoba del Califato, y que hace especial énfasis en el tratamiento del hábito, es Averroes, al que se le llamó con propiedad el Comentador, precisamente por su dedicación a los textos aristotélicos. Su tesis dice así: hábito es aquello con lo cual el que obra lo hace cuando quiere³⁵. Alude Averroes a que uno es dueño de sus actos, tesis, por otra parte, aristotélica. Ello denota un saber hacer, un estar en capacidad de reali-

³⁴ El ingente desarrollo del estudio de los hábitos se debe en la Edad Media a la recuperación de ARISTÓTELES. A lo largo de este periodo, especialmente en el siglo XII, hay varios autores que estudian la naturaleza de los hábitos como HUGO DE SAN VÍCTOR, PEDRO LOMBARDO, PEDRO DE POITIERS, ABELARDO, SIMÓN DE TOURNAI, ALAIN DE LILE, ETIENNE LANGTON, GODOFREDO DE POITIERS, GUILLERMO DE AUXERRE, etc. Cfr. LOTTIN, O., “Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XVIII (1929), pp. 369-407.

³⁵ La influencia de ARISTÓTELES en AVERROES se puede rastrear a través de los escritos de TOMÁS DE AQUINO. Un texto sugerente es el que sigue: “el hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De Anima*”, QDM. 16.11. ra 4. Otras referencias sobre lo mismo se encuentran en: QDV.1.12. ra 15; RIL. n 3. 13. vs 8; ST2. 58.1.co; ST4. 11.5. ra 2. TOMÁS DE AQUINO cita en este punto al *Comentador*, es decir, AVERROES, en innumerables ocasiones. Cfr. 3SN. 23.1.1. sc1; 3SN. 34.3.1c. sc1; SCG. 2.60. nr12; QDM. 6co; QDM. 16.8; 16.11. ra 4; CTC. 3.6. nr 4; CTC. 7. 3. nr 15; ST2. 50.5. co; ST2. 51. pr.7; ST2. 78.2. co; 107. 1.co; ST3.137. 4. ra1; ST4.11.5.ra 2; RIL. 3. 13. 8.

zar algo, un dominio de aquellos actos que se puede ejercer. Si embargo, de los dos sentidos del acto aristotélico, a saber, como *sustancia* y como *operación inmanente*, asimiló Averroes más el hábito a la sustancia³⁶, lo cual comporta cierta perplejidad para averiguar su índole.

Por otra parte, el mayor desarrollo en el estudio de los hábitos está, no obstante, en el siglo XIII, con la recuperación y comentario de los textos de Aristóteles por parte de los autores cristianos. Muchos fueron los que dieron amplio tratamiento a este tema de primer orden. Destacan entre ellos Alejandro de Hales³⁷, San Alberto Magno³⁸, San Buenaventu-

³⁶ “Averroes... conduce la interpretación de Aristóteles por la línea de la *entelécheia*: la *entelécheia* es acto primero. Según esto, Aristóteles sería un filósofo de la sustancia. Sin embargo, esto es una equivocación... Si asimilamos el hábito a la *entelécheia*, y consideramos el conocimiento en tanto que acto ejercido sólo como *enérgeia*, para sostener la preeminencia del hábito tendríamos que aceptar la opción sustancialista”, POLO, L., *Nominalismo, realismo, idealismo*, ed. cit., p. 183.

³⁷ Tal vez sean sus tesis centrales las que siguen: el hábito es mejor que el acto, *Summa Theologica*, Grottaferrata, ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma, 1924, vol. III, 597 b. El hábito regula a la potencia, *Ibidem*, IV, 1021 ab. Las virtudes intelectuales son escasas en comparación con las morales, *Ibidem*, IV, 1071 a-b. Las virtudes no pueden formarse con un solo acto, *Ibidem*, III, 4 b, etc.

³⁸ Para este autor, el hábito es aquello por lo que uno obra cuando es oportuno, “quo qui agit, cum tempus affuerit”, *De Divinis Nominibus*, 418, 34, en *Opera Omnia*, Monasterii Wesfallorum in aedibus Aschendorff, vol. XXXVII, 10a ed., 1972. En otro lugar añade que el hábito es aquello por lo que uno obra cuando quiere, “quo quis aliquid agit, quando volverit”, *De Anima*, 99, 4-6; cfr. asimismo *Super ética* I, 75 cap. 9; vol. 7, pp. 68-69. Otros puntos fundamentales sobre los hábitos en los escritos de ALBERTO MAGNO que recogerá su mejor discípulo, TOMÁS DE AQUINO, pueden ser los siguientes: el hábito difiere de la operación, *Super ética* 47, 75, y es mejor que ella, *Ibidem*, 47, 60; se distinguen como las potencias por sus objetos, por el fin, *Ibidem*, 90, 73; *De Divinis Nominibus*, 245, 61; permanecen en el operante, *Super ética* 106, 11 ss, y lo perfeccionan, *Ibidem*, 116, 58; 131,70; entendiéndose explícitamente que a quien perfeccionan es a la potencia, *Super Etica*, 307, 53-56. Son cualidades, *Ibidem*, 108, 18, y por tanto, formas, *Ibidem*, 300, 28. Por eso, los relaciona con la esencia del alma, *Ibidem*, 77, 89, es decir, con las potencias pasivas de la misma, *Ibidem*, 115, 15-26. Su fin es la operación, *Ibidem*, 308, 11; 115, 69; y respecto de ella el hábito es principio, *Ibidem*, 365, 4. Se generan por uno o varios actos, *Ibidem*, 325, 15-36, *De Divinis Nominibus*, 210, 46; y se distinguen de las virtudes morales, *Super Etica*,

ra³⁹, el beato Juan Duns Escoto⁴⁰, etc. En estos autores encontramos ciertas semejanzas y diferencias respecto del descubrimiento que hicieron los clásicos griegos⁴¹. Sócrates descubre la virtud. Platón es en las virtudes de la voluntad en aquello que pone más énfasis, aunque hable de la prudencia (que es de la inteligencia) como virtud que dirige a las demás. Aristóteles también describe bastante las virtudes de la voluntad, en la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, centrándose mucho en la justicia y en la amistad, pero descubre asimismo los hábitos del entendimiento, pero de éstos el tratamiento es menos amplio.

Seguramente el autor más prestigioso del periodo es Tomás de Aquino. Las fuentes con las que cuenta en el tratamiento de los hábitos son amplísimas. Conoce prácticamente la totalidad de los autores de la antigüedad clásica y del periodo medieval, pero el influjo en su pensamiento lo acapara

90, 64 ss; 87, 54; 509, 53-61; 284, 79; 393, 1. El deleite o la tristeza es la señal de que se ha generado o no el hábito, *Ibidem*, 96, 62; 101, 15 ss; 709, 64; pero está claro que esas se generan, puesto que no están de entrada en la naturaleza, *Ibidem*, 250, 32; 93, 58. También las intelectuales son virtudes, *Ibidem*, 122, 68; 115, 53; 116, 3. Pueden aumentar, *Ibidem*, 107, 58; 108, 89. Por último, hay que subrayar el énfasis con el que mantiene que las virtudes intelectuales son superiores a las morales, *Ibidem*, 90, 33; 395, 6; 396, 14; 396, 18; 396, 28; 764, 28; y ello por diversas razones: la felicidad, la dependencia, etc.

³⁹ Para SAN BUENAVENTURA el hábito añade algo a la potencia y la determina para el bien, cfr. *Opera Omnia*, Claras Aquas (Quaracchi), Tipografía Collegii, s. Bonaventurae, 1901, *In Sententiarum*, vol. II, 602, f. 2. Distingue entre hábitos naturales y adquiridos, cfr. *Ibidem*, II, 209, arg. 5; *Ibidem*, II, 900, 1^a. Y dentro de los adquiridos, entre intelectuales y morales, *In Sermonibus*, 345 a;

⁴⁰ Cfr. *Libri IV Sententiarum*, Dist. XLIX, q. ex latere, *Opera Omnia*, ed. Nova Parisiis, Ludovicum Vives, vol. XXI, pp. 151 ss. Comenta POLO que “en Escoto, esta noción (la de hábito) se tambalea, porque Escoto es demasiado objetivista. Los modernos son una continuación de esta línea objetivista inaugurada por él. Se puede decir inaugurada, porque Escoto es suficientemente importante e influyente: de escotistas están llenos los siglos XV y XVI; también bastantes tomistas son escotistas sin saberlo”, *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 232.

⁴¹ “La filosofía clásica ha estudiado más los hábitos morales que los intelectuales, y ello explica cierta asimilación de estos a aquéllos”, POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 179.

en un altísimo porcentaje Aristóteles, y en menor medida, aunque nada despreciable, San Agustín y sus maestros Alejandro de Hales y San Alberto Magno. El cúmulo de referencias suyas tanto a los hábitos intelectuales como a las virtudes de la voluntad es ingente, y sigue bastante, en ambos tipos, a la enumeración y la clasificación que Aristóteles establece en la *Ética a Nicómaco*⁴².

Para Tomás de Aquino los hábitos se adquieren por la *operación* que surge del que obra, y guardan una disposición de *principio* hacia tales operaciones o actos. Pero también guardan relación de *perfección* con respecto a la potencia, pues la sacan de su indeterminación⁴³. Admite que son *cualidades*⁴⁴. Son *superiores*, en el sentido de más perfectos, que los actos, asunto del que se hicieron eco ciertos comentadores tomistas

⁴² He aquí unos textos representativos: “Las *virtudes intelectuales* son cinco en número con las cuales el alma siempre dice la verdad o afirmando o negando: a saber *arte, ciencia, prudencia, sabiduría y el intelecto*”, CPA. 1.44. n11. En la *razón especulativa* pone tres: el hábito de ciencia, el de los principios y el de sabiduría. En la *razón práctica* son dos los que anota: el hábito de la prudencia y el de arte. La diferencia entre los hábitos teóricos y los prácticos estriba para TOMÁS DE AQUINO en que “la *sabiduría, la ciencia y el intelecto* implican la rectitud del conocer acerca de las cosas necesarias, el *arte y la prudencia*, implican la rectitud de la razón acerca de lo contingente”. Y entre ellos la diferencia estriba en esto: por una parte, en los especulativos, en que “el *intelecto* es el hábito de los primeros principios de la demostración. La *ciencia* lo es de las conclusiones por las causas inferiores. La *sabiduría*, en cambio, considera las primeras causas”. Por otra, en los prácticos, anota que “la *prudencia* dirige en las acciones que no pasan a materia exterior, sino que son perfecciones del que obra. El *arte*, en cambio, dirige en las cosas que se hacen, que pasan a materia exterior”, CMP. 1.1.n34.

⁴³ Según POLO, para la tradición, es decir, para la tradición aristotélica y sus comentadores medievales, como es el caso de TOMÁS DE AQUINO, “el hábito es acto desde el punto de vista de la *entelêcheia*, o perfectivo desde el punto de vista constitucional,... pero no acto enérgico... Sostengo que no basta decir que el hábito sea un acto constitucional, *enteléquico*, respecto de la facultad o potencia intelectual, aunque tampoco es ejercido como el acto operativo... sino que hay que encontrar otro sentido del acto ausente en Aristóteles”, *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 183.

⁴⁴ Cfr. ST2. 49. 2. ra 3.

tomistas posteriores como Capreolo, Juan de Sto. Tomás, Silvestre de Ferrara, etc.

En suma, los griegos descubren tanto los hábitos de la inteligencia como las virtudes de la voluntad. Los pensadores de la Grecia clásica son bastante intelectualistas aunque los textos referentes a las virtudes también son abundantes. A lo largo de toda la Edad Media se trata mucho más de las virtudes de la voluntad que de los hábitos de la inteligencia, entre otras cosas porque los libros centrales del Estagirita en que se exponen sus claves intelectuales (*Metafísica, De Anima, Ética a Nicómaco*, etc.) no llegaron a manos de muchos medievales. De modo que quienes conocen poco a Aristóteles hablan más de las virtudes. En cambio, con el redescubrimiento de sus libros centrales se empiezan a tratar también los hábitos de la inteligencia, aunque bien es verdad que se trabajan más las virtudes de la voluntad.

Y todavía un añadido: si para los filósofos cristianos medievales conocedores del legado aristotélico los hábitos y las virtudes son una *segunda naturaleza*, estos pensadores admiten además la existencia otros hábitos infusos de índole sobrenatural a los que cabe calificar de *sobrenaturaleza*. Son eminentemente superiores a los adquiridos, pues, según ellos, el mínimo bien de la *gracia* supera todo bien de la *naturaleza*. Pero de estos hábitos, llamados *entitativos*, no trataremos aquí directamente⁴⁵.

Después de estos autores medievales del s. XIII, que se encuadran en el apogeo de la llamada *Escolástica*, hay, sin embargo, un olvido en lo que al tratamiento de los hábitos y de las virtudes se refiere. Salvo la corriente que se ha venido a llamar *aristotélico-tomística*, la mayor parte de los autores que suelen tenerse por centrales en la manualística al uso, los

⁴⁵ La tesis que se puede mantener teniendo en cuenta la distinción entre *segunda naturaleza* (hábitos y virtudes) y *sobrenaturaleza* (hábitos sobrenaturales) que elevan a la persona, se puede enunciar así: del mismo modo que si uno dispone de hábitos y de virtudes naturales la persona puede disponer *según* su *naturaleza*, hacerla crecer, elevarla y manifestar su peculiarísimo ser a través de su naturaleza, si se dispone de hábitos sobrenaturales Dios puede disponer mejor *según* la *persona* humana, elevarla, y puede manifestarse Él a través de nuestro ser.

desconocen. A la vertiente tomista pertenecen los grandes comentadores, Capreolo, Cayetano, Silvestre de Ferrara, Juan de Sto. Tomás⁴⁶, etc., los de la *Escolástica Renacentista Española*, Báñez, Medina, Soto, etc., y posteriormente los encuadrados dentro del *Neotomismo*⁴⁷. Alusiones a los hábitos y a las virtudes se pueden rastrear en la mayor parte de ellos. Sin embargo, en los autores representativos de la filosofía moderna y contemporánea este tema está perdido. Ocupémosnos un poco de esta amnesia.

5. El olvido moderno

Hay grandes eclipses y grandes averiguaciones en la historia de la filosofía sobre los hábitos y las virtudes. Los autores que han olvidado el estudio de las virtudes es posible que hayan vivido, en parte al menos, según ellas. Los que han olvidado tematizar los hábitos intelectuales seguramente los ejercieron, si no todos, al menos algunos de ellos. Pero no viven esos temas de tal manera que sea algo claro para ellos, en rigor, que lo hagan vida de su vida. En cualquier caso, olvidaron esclarecer estos asuntos. Kant, por ejemplo, cuya laboriosidad (entre otras virtudes) es admirable, no olvidó

⁴⁶ JUAN DE STO. TOMÁS, por traer a colación un ejemplo, escribió que: “omnes potentias racionales elicivas actuum inmanentium, esse capaces habituum, ut intellectus, et voluntas, quia habitus erunt operativi, quia disponunt, et ordinant potentiam ad operandum”, *Cursus Theologicus*, q. LIV, dis. XII, ar. II, XXV, Marietti, Turín, 1948-49, vol. 6, p. 262.

⁴⁷ Los tomistas modernos suelen prestar más atención a las virtudes de la voluntad que a los hábitos intelectuales. No obstante, TOMÁS DE AQUINO aconsejaría no perder de vista los hábitos cognoscitivos. Traigamos a colación en este sentido estos textos: “Verum et bonum sunt aequae nobilia. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus”, QDW. 1. 7. sc 2. “Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu”, QDW. 2. ra 11. “Habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus”, ST2. 56. 3. ra 2. “Non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente”, ST3. 4. 2. ra 2.

vivir esta virtud, al menos en parte, pero desconoció hasta tal punto la naturaleza y el fin de la virtud que ésta está ausente a la hora de basar teóricamente su ética.

Si se considera que lo primero en la Edad Moderna es el *Renacimiento*, en esta época se empieza a entender en los escritos de los diversos autores (otra cosa es la vida personal de cada quien, que puede estar llena de virtudes y vicios), la virtud o el hábito como una *fuerza*. Si en la Baja Edad Media hay cierta asimilación de la virtud a la potencia, a la que también se llama “virtus”, es decir, si en la escolástica hay cierta visión estática y entitativa de la virtud, ahora se abandona esa concepción en favor de una visión más dinamicista.

Seguramente el uso de la misma palabra “virtus”, a lo largo de la escolástica decadente, entendida ahora como sinónimo de fuerza, potencia, etc., dio pie para ello. La virtud ya no se ve en los albores de la modernidad como una realidad vital, llena de savia humana, sino como un empuje, un impulso. Es el caso de Maquiavelo⁴⁸. Se trata de una fuerza que tiene una especie de luz intelectual para distinguir situaciones, y ver cuál es la eficaz, pero no se queda en eso, sino que es a la par una fuerza de voluntad. No se trata de una fuerza en la voluntad tal como lo entendía Sócrates, a saber, como un querer mejor, como un beneficio intrínseco, sino que es una fuerza tal que permite ser fuerte en la acción, en la actuación.

Evidentemente eso no puede ser una virtud, porque una virtud es una *perfección intrínseca* en orden a adaptarse más al *fin último*. Sin embargo, Maquiavelo mira los fines inmediatos, no el último. En su aforismo “el fin justifica los medios”, tal fin no es el último, el que es capaz de colmar las ansias de felicidad del corazón humano, sino un fin práctico.

⁴⁸ La fuerza, rapidez y eficacia en la actuación política para conquistar los objetivos propuestos, sean objetivamente buenos o no, y se usen cualesquiera medios para lograrlos, serían para MAQUIAVELO una virtud. Sin embargo, con ese golpe de gracia no se mira a crecer por dentro sino a ganar por fuera. Es esta una señal de que no acompaña la *prudencia* sino la *astucia*, y consecuentemente, que no se forman virtudes morales. “El maquiavelismo... propone una formulación dinámica de la virtud, que es la fuerza con la cual el hombre puede competir con la fortuna... La virtud maquiavélica no tiene que ver con las normas morales”, POLO, L., *Ética*, ed., cit., p. 118.

Si se busca la eficacia en torno a esa actuación práctica para conseguir que el resultado de ella esté a favor de uno, entonces —según Maquiavelo— se es fuerte de voluntad. No obstante, se puede ser muy fuerte, muy eficaz, pero eso no comporta necesariamente ser virtuoso.

Tal fortaleza de la voluntad no es la virtud de la fortaleza, y es compatible, además, con la fortaleza de los apetitos inferiores, en concreto, aquellos que los griegos llamaban apetitos *irascibles*. En este caso es la inteligencia y la voluntad las que se subordinan a principios inferiores a ellas, a los reclamos de los apetitos irascibles, que son los que ahora mandan y se fortalecen. Sin embargo, como en rigor estos apetitos no se pueden fortalecer según virtud, no caben virtudes. En el fondo, se trata de una instrumentalización de la inteligencia y de la voluntad, una astucia falaz que perjudica a quien le da cabida en su actuación.

Por contraste, en la época del *Renacimiento*, Santo Tomás Moro, no ha olvidado las virtudes, ni prácticamente, es decir, en su vida, ni en los escritos. La célebre *Utopía* de este autor es un canto a ellas, en concreto a las *sociales*, a la *justicia*, sobre todo. Es más, lo utópico deseable y alcanzable no es posible sin una virtud especial: la *esperanza*. Para Tomás Moro la utopía social es realizable, sólo con una condición: que los ciudadanos sean virtuosos. Como nadie lo es de entrada debemos educarlos en las virtudes desde jóvenes sin perder la *esperanza*⁴⁹, porque sin esperanza no se puede llegar a una sociedad mejor, rectificando para ello los defectos de la presente.

Por otra parte, un coetáneo de Sir Tomás Moro, Lutero, el gran revolucionario de la Europa del s. XVI, desconoce la virtud hasta tal punto que el núcleo de su teoría es informula-ble si no se erradica y se prescinde de ella enteramente. En

⁴⁹ La *esperanza* en Sir TOMÁS MORO no es meramente secular o intramundana, sino también referente a la vida *post mortem*. Con sus palabras: “Al alma asignan (los utopenses) la intelección y el deleite que dimana de la contemplación de la verdad; a lo que debe añadirse la grata memoria de una vida bien empleada y la *esperanza* cierta de unos bienes futuros”, *Utopía*. Introducción, traducción y notas de Andrés Vázquez de Prada, Rialp, Madrid, 1989, p. 152.

efecto, sostener que la *naturaleza* humana esté de entrada *corrompida* y no sólo vulnerada, es decir que no puede hacer libremente nada bueno a menos que esté justificada⁵⁰, esto es, que tiene que esperararlo todo enteramente de Dios, que lo único que lo salva es la acción divina, es la negación absoluta de la posibilidad de la virtud. Si la naturaleza humana está absolutamente corrupta y haga lo que haga uno peca —como señala Lutero—, en modo alguno la naturaleza humana es mejorable. En el campo humano, las virtudes en Lutero están completamente olvidadas. No hay manera de hacer crecer a la naturaleza naturalmente, que eso es una virtud: sacarle partido, crecimiento intrínseco a lo natural. No se puede porque se admite que la naturaleza está enteramente dañada y no puede dar fruto bueno alguno.

Sin embargo, no sólo en el plano natural la tesis de Lutero es errónea, sino también en el plano sobrenatural. En efecto, señala Lutero que uno sólo queda justificado exclusivamente por la *fe* (*sola fides*), sin tener en cuenta obra humana alguna⁵¹. Ahora bien, la fe, regalo dado por Dios, es algo ínsito en el núcleo humano: humano, por tanto. La fe sobrenatural inhiera en lo humano. La fe la da Dios pero la da al hombre, y está dentro del corazón del hombre. De tal manera que si la fe, según considera Lutero, es algo bueno, no cabe otra posibilidad que mantener que está dentro del hombre y, además, que es una virtud.

⁵⁰ Tomemos como ejemplo una entre las múltiples afirmaciones categóricas de LUTERO: “Los hombres que no han sido justificados son pecadores. Los pecadores son árboles malos y no pueden otra cosa que pecar y dar frutos malos. Por lo tanto, el libre arbitrio no es nada, sino esclavo del pecado, de la muerte y de Satanás, sin hacer nada, ni siendo capaz de hacer o intentar nada que no sea pecado”, *De servo arbitrio*, WA, t. XVIII, 775, 15-18. Cfr. MATEO SECO, F.L., *Martín Lutero. Sobre la libertad esclava*, E.M.E.S.A., Madrid, 1978.

⁵¹ “Ninguna obra, ningún esfuerzo, ningún intento del libre arbitrio vale nada ante Dios, sino que todas las obras son juzgadas impías, injustas o malas. Ahora bien, si no son justas, son condenables y dignas de ira. Otra cosa muy distinta es la justicia de la fe, que no incluye obra alguna, sino que adviene por la gracia con la ayuda y la imputación de Dios”, *Ibidem*, WA, t. XVIII, 773, 7-12.

La tesis central luterana parece una contradicción, porque si la fe está en lo humano y la naturaleza humana es corrupta ¿cómo puede estar lo no corrupto en lo corrupto sin corromperse? Si se mantiene que la salvación depende de la *sola fides*, ¿dónde pongo la fe? Si está en el seno del hombre, y eso es lo que lo salva, a la fuerza tiene que ser una perfección en el hombre, pero como se admite que todo en el hombre es malo, pues entonces también la fe sería corrupta⁵². Por lo demás, plantear que la naturaleza humana está corrompida es una contradicción intrínseca, porque esa tesis la forma la naturaleza humana, en concreto la razón, pues es claro que no pertenece al depósito revelado en modo alguno. Pero si eso es así tal postulado no pasaría de mera manifestación de la corrupción.

La fe parece entenderla Lutero como una virtud infusa. Pero si la fe es una virtud en el hombre, quiere esto decir que se admite de algún modo que el hombre crece como hombre de cara a Dios, si bien por ayuda sobrenatural, pero el que crece es el hombre como hombre para alcanzar a Dios, no Dios mismo. Por lo tanto, la naturaleza humana no puede ser en modo absoluto corrompida. Porque al crecer en la fe lo que está haciendo esta virtud es actuar sobre la naturaleza humana mejorándola, de tal modo que la naturaleza ya no puede considerarse corrompida, porque si lo estuviera enteramente sería imposible que creciera. No sería perfectible, pero la fe la perfecciona. ¿No será que la fe que postula Lutero no es fe vivida sino un mero supuesto ajeno a la vida, porque si fuera vital, a la fuerza sería virtud?

Si se escribe que el hombre es malo por naturaleza, necesariamente se tiene que poner todo lo bueno en Dios. Según eso, si Dios salva es porque tapa todo mal. Esta es la tesis de ciertos autores protestantes también de este siglo. Para Horkheimer, por ejemplo, —al menos en el último periodo de su vida— si la naturaleza humana es corrupta es absolutamente necesario que Dios sea lo “totalmente Otro” que ella, que no tenga nada que ver con nuestra naturaleza. De ese modo el

⁵² Cfr. sobre esta contradicción la exposición realizada por POLO, L., en su libro *Sobre la existencia cristiana*, Eunsá, Pamplona, 1997, pp. 57 ss.

hombre no sería susceptible de mejoría humana de ninguna manera⁵³. Pero es que, además, esta hipótesis tiene otro agravante, y es que si Dios es totalmente Otro, la equivocidad entre el hombre y Dios es tal que no podemos hacer nada meritorio delante de Él que Él pueda aceptar. Todo dependería a fin de cuentas de Dios. La fe según esas tesis parece un subjetivismo que se intenta avalar a sí mismo. No permite mejorar ni la razón ni la voluntad ni tampoco a la persona.

Decían los medievales, por otra parte, que la fe mueve a la razón y a la voluntad. Pero si mueve a ambas y, además, de modo distinto, puesto que ellas son distintas en su modo de ser y de actuar, ¿no será que no es algo que propiamente inquiera en una u otra potencia en exclusividad, sino que es superior, y que, precisamente por serlo, puede mover lo inferior? La fe no es una virtud de la voluntad, ni tampoco un hábito del entendimiento, sino que es una virtud de la *persona*. Por eso la fe hace crecer a las dos facultades a la vez, al entendimiento y a la voluntad, pero por redundancia, porque primero eleva a la persona. Pero, si uno no se da cuenta de que quien crece es la persona humana, entonces se le puede ocurrir que la fe hace crecer a la “cabeza” o la “voluntad”, o el “sentimiento”, etc. Pero la fe no es eso; es más alta.

Marcel se dio cuenta que la fe dice relación directa a la *persona*, no a su razón o a su voluntad. Como es cristiano, interioriza esos asuntos que piensa acerca de la *existencia* vital, a los cuales les quiere sacar punta desde la fe. Señala que la fe es del ámbito del “misterio”, no del ámbito del “problema”⁵⁴ —esos son sus términos—, es decir, no del plano del “tener” sino del “ser”. En esto Marcel acierta, pues

⁵³ Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* II, Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 62.

⁵⁴ “Parece, en efecto, que entre un problema y un misterio hay una diferencia esencial, la de que un problema es algo con lo que me enfrento, algo que encuentro por entero ante mí, que por lo mismo puedo cercar y reducir; en tanto que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido y que, en consecuencia, no es pensable sino como *una esfera en la que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial*”, *Ser y Tener*, Trad. de Ana María Sánchez, Caparrós Editores, Madrid, 1996, p. 117.

lo que la fe hace crecer es el *ser*, pero no sólo la fe, sino también la *esperanza* y la *caridad*. El mérito de Marcel estriba, pues, en estar viendo la fe no sólo como algo que eleva la inteligencia, ni tampoco como algo que fortalece la voluntad, sino como realidad que toca el *núcleo personal*. Ahora bien, los temas radicales, la persona, la libertad, etc., son para Marcel del ámbito del “misterio”, pero con ello no quiere significar que sean incognoscibles. Se captan por cierta “intuición”. No obstante, no hay en Marcel una suficiente metodología de *teoría del conocimiento* para abordar de modo claro esos temas⁵⁵. Por eso relega su papel a un cierto *sentimiento*⁵⁶, con la consecuente conclusión de que lo radical humano *no es transparente*, sino un tema oscuro, opaco.

Otro movimiento de la Edad Moderna es el *mecanicismo*. La tesis central, bien conocida, de este movimiento, que tiene por precursor a Newton, señala que todo desenvolvimiento de la realidad depende de *condiciones iniciales fijas*⁵⁷. De ahí que lo importante sea la ley de la inercia. La inercia es haber partido de determinadas condiciones y eso se dispara, si no lo para nadie, funcionando siempre con un movimiento continuo. Es decir, si al comienzo ya está todo dado, y lo único que aparece en el proceso es el desencadenarse de esas condiciones iniciales, que no se modifican como tales, entonces no cabe un hábito o una virtud, porque éstos son la transformación de las condiciones iniciales en sí mismas.

⁵⁵ MARCEL critica abundantemente el *racionalismo* de la modernidad, indicando que nuestro conocimiento no se reduce al conocer de la razón. Pero no repara en la clásica distinción entre lo *racional* y lo *intelectual*, ni saca partido tampoco de modo suficiente de esa real distinción de planos cognoscitivos humanos por caminos propios.

⁵⁶ La seguridad de que existimos –escribe– puede ser entendida como un sentimiento, con la condición de que no se intelectualice semejante sentimiento. Cfr. *Diario Metafísico*, Losada, Barcelona, 1957, p. 314.

⁵⁷ “Un pensador tan influyente como Newton construye una física desde esta omisión (la consideración cambiante de los principios sean físicos o humanos)... Es una grave equivocación de la mecánica racional intentar explicar el mundo por condiciones iniciales y por una serie de leyes deterministas de los procesos”, POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 229.

En efecto, el hábito o la virtud conllevan la elevación de las potencias (la razón o la voluntad) y su transformación como principio. Transformarlas significa ser más principio del que se era antes. Sin embargo, el *mecanicismo* no puede admitir de ninguna manera una modificación del principio. Hay, según él, un desencadenarse del proceso, que no modifica para nada al principio, a las condiciones iniciales. Si esto se toma en serio, lo primero que se intenta hacer es negar la noción de *potencia*, porque ésta puede pasar al *acto*, sin estar activada previamente.

Algunos filósofos modernos y muchos contemporáneos rechazan la noción clásica de *potencia* (buena parte de ellos de modo explícito y bastante voluntarista). Admiten por un lado al *sujeto*, del que todo emana espontáneamente, y por otro al *objeto*. Y entre sujeto y objeto admiten que no media nada. Pero si eso fuera así, un clásico les reprocharía que estaríamos siempre actuando. Si no se admite la noción de *potencia* ¿cómo distinguir, por ejemplo, entre el estado de sueño y el estado de vigilia? ¿En virtud de qué, o por qué, siendo así que el sujeto está siempre vivo, no está, sin embargo, siempre pensando? Si no se pone una potencia que se llama *razón* entre el sujeto y lo pensado, el estar siempre vivo sería correlativo de estar siempre pensando. Si el pensar depende de alguien, y ese alguien está vivo, a la fuerza debería estar siempre pensando, asunto que no sucede muchas veces, cuando duerme, por ejemplo.

¿Por qué no se quiere admitir la noción de *potencia*, es decir, de algo intermedio entre el sujeto que está siempre vi- viendo, esto es, la persona, y los actos del pensar, que no están siempre actuando, presentando asuntos pensados? Es evidente que uno no está siempre pensando, imaginando, viendo, etc. ¿Por qué no se quiere admitir la noción de potencia? ¿No será que es porque se quiere hacer depender todo del sujeto, y entender a éste como pura *espontaneidad*? Pero si eso fuera así serían imposibles los *hábitos* y las *virtudes* adquiridos, porque la persona de entrada es suficientemente rica como para no crecer con hábitos y virtudes adquiridos. Pero no es así, porque, como es obvio, se puede pensar y querer cada vez más y mejor. *Más* y *mejor* no implican actos

de pensar o de querer siempre iguales, sino crecidos. En suma, la oposición moderna sujeto-objeto, y el intento *objetivista* o *subjetivista* de engullir uno de los dos términos de la oposición en el otro, es miope en teoría del conocimiento e ignora la índole de los hábitos y de las virtudes.

6. Racionalismo, empirismo e idealismo

El *racionalismo* ha solido ser bastante *objetualista*, es decir, que los diversos autores se aferran en exceso al *objeto* pensado. “Ideas claras y distintas”, exige Descartes. Me tengo que pegar a ellas —parece asegurar— de tal manera que vea en ellas lo completamente evidente, de tal modo que yo esté completamente *cierto* de que eso es así y no de otra manera. ¿Qué indica esta actitud que, por cierto, es voluntaria (no racional)? Que prima ante la mirada el objeto conocido, esto es, la idea; y si prima ésta, es a fuerza de quedar oculto el *acto* de conocer. A su vez, el darse cuenta de que se está conociendo —*hábito*— también queda tácito. Y otro tanto cabe señalar respecto de la *virtud*⁵⁸.

Conceder la primacía al objeto conocido conlleva el ocultamiento del acto de conocer y del hábito. Si uno se queda sólo con lo conocido, el acto y el hábito cognoscitivo se han volatilizado. Lo único que queda tras ese planteamiento es una oposición entre el objeto y el sujeto, pues el estar *cierto* acerca del objeto no es del objeto, sino de quien lo maneja y puede con él, a saber, del sujeto. La búsqueda de la *certeza* es una actitud *subjetiva*. Pero el *acto* de conocer y el *hábito* se han olvidado.

Descartes salta del *objeto* al *sujeto* sin reparar en la dualización *acto-hábito*. *Cogito, sum*; si pienso entonces soy. Lo

⁵⁸ Para DESCARTES la virtud es algo parecido a lo que en el lenguaje ordinario llamamos “fuerza de voluntad”. Sin embargo, no necesariamente es esto una virtud, porque esa fuerza no necesariamente mejora la voluntad para querer lo mejor. He aquí sus palabras: “Y es la *firmeza* en esa resolución lo que yo pienso que debe tenerse por virtud”, *Ouvres de Descartes*, Ed. Adam-Tannery, París, 1897-1913, vol. IV, p. 265.

que le interesa es sacar la certeza del soy desde el pensar. El *cogito* como tal, al igual que el *sum* cartesianos, no tienen ninguna índole. Si por una parte está el *cogito* y por otra está el *sum*, siendo así que el *cogito*, por así decir, *cogitativa* objetos pero no a sí mismo ni tampoco al sujeto, lo único “claro y distinto” son los *cogitata*, las ideas. Entonces se ignora la índole del *cogitar*, y el *sum* que sale es un *sum extracogitativo*, puesto que no es una idea. Pero lo que está fuera de lo pensado no es otra cosa que lo empírico. Si el *cogito* no acompaña al *sum*, éste es externo al *cogito*. El empirismo, a su más alto nivel además (a nivel personal), está servido en bandeja por Descartes⁵⁹.

Por otra parte, la actitud de Descartes con el *cogito* sólo aparentemente es racionalista, porque es como si sospechara esto: ¿no será que yo puedo manipular de alguna manera los objetos pensados, es decir, puedo manejarlos a mi antojo de tal modo que yo puedo poner la mano encima de ellos hasta que me satisfagan a mí, hasta que esté *cierto*? La *duda metódica*, núcleo del método cartesiano, es el desencadenante de toda su filosofía. Sin embargo, dudar no es operación intelectual ninguna, sino netamente voluntaria, y depende, además, del *sum*, del sujeto. No tiene nada que ver la duda con el “conozco”. Justo al revés, inhibe el conocer. Paradójicamente el motor del *racionalismo* es, pues, el *voluntarismo*. La duda es el manejo voluntario de los *cogitata*, de los objetos pensados. Si la duda es una operación voluntaria, no es cognoscitiva. Pero si yo la pongo como motor del conocimiento ¿no será que arruino la índole de éste?

El motor del *cartesianismo* es la *duda metódica*: una actitud *subjetiva* en el fondo. Y el fin de esa duda, no puede ser conocimiento alguno, sino la *certeza*, y la certeza no es conocimiento ninguno, sino que es la seguridad del *sujeto*. Pero eso no es cognoscitivo. Porque uno puede estar muy seguro, muy cierto, de que algo sea verdad cuando no pasa de ser mero error. La certeza es de índole voluntaria, y le afecta al sujeto porque éste está respaldando la voluntad, pues el sujeto

⁵⁹ Cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª, ed., 1996.

constituye el querer. Si el yo no constituye el querer, si no dice yo soy el que quiere a través de mi voluntad, la voluntad no quiere. Por el contrario, el sujeto no constituye el conocer. El conocer es autónomo en ese sentido, es decir, que recibe luz, pero la luz que recibe no es una luz que lo maneje a él a instancias del sujeto. Si se conoce, se conoce como se conoce (según es el conocimiento) y no de otra manera. No se puede inventar el modo de conocer a libre albedrío o a capricho. En cambio, si se quiere, se quiere como uno quiere.

El conocimiento no puede estar constituido por el yo, por el sujeto, porque si eso fuera posible, el sujeto lo subjetivizaría todo, no habría ninguna verdad objetiva. En cambio, el querer es *acto*, pero no tan enteramente acto como el conocer, de modo que si no tiene el respaldo de la *persona* humana detrás, el querer no es lo suficientemente poderoso como para desencadenarse de suyo. Por eso, es el sujeto el principal culpable de todo lo que quiere a través de su voluntad, pero no lo es de todo lo que piensa, a menos que quiera (*voluntad*) pensarlo.

Lo que intenta Descartes, con ese *objetualismo* racionalista del que parte, es, por un lado, centrar la atención en las *ideas claras y distintas*, y por otro someterlas al arbitrio voluntario; las analizo cuando quiero, dudo de ellas si quiero: *voluntarismo*. Está tratando de separar las *ideas* del *acto* de conocer y del *hábito* cognoscitivo; las está subordinando a una instancia que es voluntario-subjetiva para que el sujeto pueda inmiscuirse en ellas cuando y como desee.

¿En virtud de qué se duda? En virtud de que se quiere. ¿Por qué un sujeto pone la duda? Porque quiere, ¿y por qué no duda después de la duda? Porque no quiere. La duda es voluntaria. La voluntad no topa nunca con ninguna evidencia, porque la voluntad no conoce nada. La voluntad quiere o rechaza, pero no conoce. Es más, en esta vida lo querido por la voluntad no puede ser respaldado por el sujeto de tal modo que éste pueda otorgarle una certeza completa jamás, porque eso significaría haber alcanzado el fin último, la felicidad absoluta. Tal vez sea por ello por lo que Descartes aconseja no aplicar a la ética la guadaña de la duda metódica.

Por medio de la duda, aunque no sea el mejor método, cabe encontrar cada vez más *certeza*, pero no se puede tener una certeza absoluta jamás. Lo absoluto no es voluntario sino cognoscitivo. En efecto, en el conocimiento, al menos en la *razón teórica*, se da con la verdad al 100%, por así decir. Se conoce lo *universal y necesario*; la *verdad* sin más. La *razón práctica*, en cambio, que es del ámbito de la *probabilidad*, de la *verosimilitud*, siempre funciona en porcentajes. La voluntad, de modo similar a la razón práctica, no topa nunca con una realidad respecto de la cual pueda decir ya ha querido bastante: basta. No, siempre cabe más duda, o más certeza, o más amor, o más odio.

El *empirismo*, por otra parte, señala que cada uno de nosotros somos un *individuo*; pura traducción del *sum* cartesiano. Somos un puro hecho: un *factum*. No obstante, no tiene nada que ver ser individuo con ser *persona*. ¿Por qué el *sum* está fuera del *cogito*? Porque el *sum* solamente se ve como condición de posibilidad o como base del *cogito*. Pero el *cogito* es iluminador no respecto del *sum* sino de las ideas. Lo único que se atisba del *sum* es algo así como que es la causa de los efectos, pero se ignora enteramente la índole de la causa. Es como si estudiáramos en la realidad física una serie de efectos, y luego se postula: ¡claro, si hay efectos, entonces tenemos que admitir a la fuerza la causa! Pero no se ve la causa, porque con esa mirada no se la puede ver. La mano que ha arrojado la piedra no se ve aunque aparezca claro y distinto el cristal roto. No se la ve porque se tiene la dirección de la mirada en los efectos. La mirada es *cogito* y éste *cogita* ideas, no el *sum*. El *sum* no es *cogito* alguno y no *cogita* en su *sum*. Por tanto, es incognoscible. No es luz y no pertenece al ámbito de lo iluminado por la luz cognoscitiva.

Esta es la aporía en teoría del conocimiento que recorre gran parte de la modernidad. Hasta que no se ponga el *conocer a nivel del ser*, la persona es incognoscible. Si ponemos el conocer superior humano exclusivamente en la razón, la *persona* es un enigma, porque la razón es inferior a la persona. La razón sirve para conocer realidades de ella misma (actos), objetos (también ideas o asuntos lógicos) o también asuntos inferiores a ella, físicos, pero no para conocer a la persona

como persona, que es superior a la razón, sencillamente porque esta potencia no tiene la vida de la persona. Esa vida le supera. Pues bien, a ese conocimiento de la persona responde —hicieron notar los clásicos— un hábito cognoscitivo que es superior a la razón: el *hábito de sabiduría*, del que nos ocuparemos más adelante; hábito que, como todos los demás, es desconocido en la modernidad.

¿Cuál fue, en consecuencia, la posición del *empirismo* británico moderno en torno a la virtud? Para Locke el hábito es una potencia o habilidad del hombre de hacer cualquier cosa cuando ha sido adquirido mediante frecuente ejecución de la misma cosa⁶⁰. No parece que Locke distinga, al menos a las claras, entre hábito y *costumbre*. Para Hume, por citar otro autor representativo de esta corriente de pensamiento, todas las inferencias de la experiencia son efectos de la *costumbre*, no del razonamiento⁶¹, es decir, identificación clara del hábito con la costumbre, con la conducta repetida.

También en la *ilustración* se omitió la consideración de los hábitos. Kant, buen exponente de este movimiento, sigue entendiendo la virtud como una *fuerza*. Kant, que desconoce la tradición clásica y medieval al respecto, no descubre la índole de los *hábitos intelectuales* y tampoco la de la naturaleza de las *virtudes de la voluntad*⁶², las puertas de la antropología. Por eso su *teoría del conocimiento* es tan *objetualista* y tan *constructivista*, asunto que le impide notar no sólo el crecimiento de las potencias, es decir, los *hábitos*, sino también

⁶⁰ Cfr. *An Essay concerning human understanding*, Dover Publications, New York, 1959, II, XXII, 10.

⁶¹ Cfr. *An Enquiry concerning human understanding*, Hackett, Indianapolis, 1997, sección V, 1. Y en otro lugar: virtud es “toda acción o cualidad mental que da al espectador el sentimiento placentero de aprobación y al vicio como lo contrario”, *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. Selby-Bigge, Oxford, L. A., 1951, Apéndice 1, 239, p. 289.

⁶² Con sus palabras: “el hombre sólo puede llegar a ser moral a través de la virtud, es decir mediante una autoviolencia”, *Tratado de pedagogía*, trad. de C. E. Maldonado, Ed. Rosaristas, Bogotá, 1985, p. 52. Y en otra obra cuyo título es prototípico del ideal ilustrado escribe: “el propósito firme en seguimiento del deber en cuanto ha llegado a ser prontitud, se llama virtud”, *La religión dentro de los límites de la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 47.

la índole de los mismos *actos*, que él describe según un modelo fisicalista.

Y también, en dependencia de lo señalado, su *ética* es tan *normativista*; “ética del *deber*” se la llama. Se refiere a la virtud como una *autoviolencia*, un propósito firme de seguimiento del deber. Pero no la considera como una perfección intrínseca, como un crecimiento del querer. Y, sin embargo, la virtud es un crecimiento amoroso. Hasta tal punto el querer crece que el querer con el que ahora quiero no es el mismo que con el que quería hace media hora. Si tengo virtud ahora, si he alcanzado ahora más virtud, mi querer ahora es más alto.

Como es sabido, en el estudio de la *razón teórica* por parte de Kant se atiende prioritariamente a los *objetos*, por eso buena dosis de *objetualismo* no le falta, aunque se tienen en cuenta también algunos *actos* racionales (si bien la descripción de la índole de los mismos no es del todo acertada). A la par, en su estudio de la *razón práctica* nos habla del *imperativo categórico*, una especie de *acto*. Pero en esas obras no se alude a los *hábitos*⁶³. Al no tenerlos en consideración la *libertad* se vuelve problemática. ¿Cómo interviene la libertad, y cómo cumplir libremente las normas según el imperativo categórico? Kant nos dice una y otra vez que para ser éticos, lo que tenemos que hacer es cumplir las normas. Es el imperativo categórico, que golpea nuestra conciencia, pero que nace *espontáneamente*. Sin embargo, ¿se pueden cumplir las normas libremente?, ¿en virtud de qué se puede decir que actuar según normas es actuar libre?

Como es evidente, según la concepción kantiana de la *ética*, la libertad se vuelve problemática. Se nos pide cumplir las normas porque *tenemos* que hacerlo, al margen de la libertad. En efecto, cumplir una norma libremente sólo es posible si

⁶³ “Kant plantea la cuestión del conocimiento objetivo desde unas condiciones de posibilidad o de pensabilidad, a la última de las cuales llama “yo pienso en general”, apercepción trascendental, unidad de conciencia. El planteamiento está desorientado; el hábito se pierde de vista al sustituir la *enérgeia* por la conciencia como actividad constituyente del objeto. Pero el objeto no es constituido, porque no es real sino intencional”, POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 235.

uno tiene *virtudes*. Pero Kant no las tiene en cuenta al fundamentar la ética. Las virtudes son las que facilitan cada vez más la adhesión a esas verdades descubiertas, y las que posibilitan arreglar nuestra vida práctica de acuerdo con ellas.

Pero si se carece de virtudes, entonces no tenemos una inclinación para que sea más fácil, más llevadero, el cumplir esas normas que son obligatorias, y entonces la libertad no entra en juego. ¿Cuál es el fundamento de que salga el imperativo categórico? Kant habla de la *espontaneidad*. Así como en la *razón teórica* salen espontáneamente las *categorías*, sin saber de donde aparecen, en la *práctica* aparece espontáneamente el *imperativo*. ¿Qué conclusión podemos entresacar de estas tesis? Que el principio de lo racional no es cognoscitivo sino espontáneo, en rigor, *voluntario*.

Sin embargo, atendiendo a la propuesta de los clásicos, parece obvio admitir que si la razón de entrada es pura *potencia*, tiene que existir de entrada un principio que alimente la razón y que sea *más cognoscitivo* que ella, porque de lo contrario no sería principio cognoscitivo respecto de ella, principio, al parecer, irrestrictamente cognoscitivo. Entonces conviene caer en la cuenta de que la razón no es *autónoma*, de que ésta tiene un principio del que necesita que la alimente como razón, y que, a la vez, le permita abrirse a la totalidad de lo real. Ese principio es *acto* cognoscitivo respecto de la razón y respecto de iluminar la totalidad de lo real. Ese, según los clásicos, es *el hábito de los primeros principios*, que Kant desconoce, y que de haberlo conocido hubiese omitido la noción de *espontaneidad* (espontaneidad a nivel cognoscitivo significa qué algo sale porque sí, o porque sale, es decir, no se sabe por qué sale)⁶⁴.

Si se dice que la razón empieza a funcionar tanto en su uso teórico, es decir, para pensar por pensar, como en su uso

⁶⁴ Seguramente, el *hábito* clave, aunque los demás también están ausentes, que falta en la *teoría del conocimiento* kantiana es el *hábito natural de los primeros principios*. De haberlo tematizado, KANT no recurriría a la *deducción trascendental* de las *categorías*. Con él su teoría del conocimiento no sería sólo *constructivismo lógico* sino que haría pié en lo *real principal*. Y otro tanto habría que decir respecto del olvido de la dimensión práctica del hábito natural: la *sindéresis*.

práctico, esto es, para arreglarme la vida práctica de todos los días, y se añade que eso es lo nuclear del hombre y que, además, nace y se desarrolla espontáneamente, y no tiene que pedirle cuentas a nadie, entonces se considera que la razón es *autónoma*. Pero si la razón es autónoma parece que debe ser ella la que se autoaclare. Si es espontánea tiene toda la actividad de entrada en ella, y por lo tanto cuando quiere la saca de sí. Sin embargo, cuando se considera que la razón es lo nuclear del hombre y que es autónoma, entonces lo siguiente que se mantiene es que a la fuerza *el hombre tiene que ser autónomo* sin que tenga que rendir cuentas a nadie, en último término, a Dios.

La modernidad es en este punto más kantiana de lo que parece. En efecto, desde los modernos a los postmodernos se repiten los intentos de entender al hombre al margen de Dios. Con estos últimos incluso se abandona el intento, pues se parte de vivir al margen de él. Lo que han matado los diversos filósofos modernos es la *filiación divina*. *Autonomía* racional significa que la razón es lo nuclear, y que funciona así porque sí (*espontaneidad*), porque se desencadena de suyo, que la razón es pléfrica de entrada y que después se plasma en la vida, en al calle, como quiere. Pero si es autónoma, no recibe luz de nadie. En consecuencia, la “razón” divina no cabe. Y derivadamente, uno no se sabe criatura.

Tampoco Hegel repara en la índole de los hábitos. En efecto, en el ámbito ontológico las leyes de la *dialéctica* como movimiento hacia el progreso necesario de la historia no responde a la condición humana, en la que caben progresos (*virtudes*), pero también lamentables retrocesos (*vicios*)⁶⁵. Por otra parte, su teoría del conocimiento es un *panlogismo*: la consumación del *objetivismo* y consecuente olvido de los *actos* y de los *hábitos* cognoscitivos.

Otro autor en la modernidad, que es considerado más bien de segunda fila por la historiografía, y que ha hablado de los

⁶⁵ “El comienzo hegeliano es incompatible con los hábitos intelectuales: no es una facultad incrementable por retroalimentación. En estas condiciones la prosecución operativa de la inteligencia no puede enfocarse bien”, POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 242, nota 1.

hábitos, es, por ejemplo Maine de Birán. Su obra *Influencia del hábito sobre la facultad de pensar* se divide en dos partes. En la primera se trata de la influencia del hábito sobre las facultades sensitivas, es decir, las impresiones repetidas sobre los órganos externos e internos. En la segunda sección se trata de la influencia del hábito sobre la facultad intelectual⁶⁶. Sugerente propuesta. Sin embargo, entiende por hábito la repetición de actos. Su principio es una ley general de la organización, unida inmediatamente a la sensibilidad de la que depende. Hace además, una clasificación curiosa entre hábitos activos y hábitos pasivos. Pero si un hábito es más acto que los actos de conocer, y una virtud es más acto que otros actos de la voluntad, ¿cómo puede ser un hábito pasivo?

Por su parte, Ravaisson sostiene que los hábitos son una *disposición*⁶⁷, en el sentido de que uno está más inclinado a una cosa que a otra. Sin embargo no es así, pues una virtud no es ninguna inclinación natural sino lo que detiene o potencia mejorando —según los casos— la inclinación. Sugiere también que la historia del hábito representa el retorno de la libertad a la naturaleza, o mejor, que es el invasión del dominio de la libertad por la espontaneidad natural. Pero no, si bien es verdad que la libertad personal se canaliza en la naturaleza humana con los hábitos, éstos no son —como se verá— ninguna espontaneidad natural. También admite que el hábito es una tendencia engendrada por la continuidad o repetición del acto. Tampoco es eso así, pues en modo alguno esta descripción caracteriza a ciertos hábitos de la inteligencia. Añade asimismo que el hábito transforma en movimientos instintivos los movimientos voluntarios. Asunto que tampoco es preciso, pues si eso fuera así la virtud carecería de mérito. Acierta, sin embargo, en una noción clave que retoma de Aristóteles, a saber, que el hábito sea una *segunda naturaleza*.

⁶⁶ Cfr. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, en *Oeuvres Philosophiques*, Vrin, París, 1996, vol. 6, p. 12.

⁶⁷ “El hábito es una disposición respecto a un cambio engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de ese mismo cambio”, *De l'habitude*, Fayard, París, 1984, p. 10. Trad. española *Del hábito*, 1947.

Chevalier, por otra parte, señala que un hábito es una *cualidad*⁶⁸, que él aplica a cualquier realidad, también a la realidad física (por ejemplo, que aquí brilla más este cristal que allá). Sin embargo, un hábito de la inteligencia o una virtud de la voluntad nada tienen que ver con una *cualidad* física, y es inconveniente compararlos con ella.

Bergson asimila el hábito a la *memoria*, sosteniendo que es un depósito hecho por cualquier vida, no sólo por nuestra vida intelectual, sino que también los animales tienen ese tanque memorístico, y asimismo las plantas tienen una especie de memoria de las cosas que les pasan. Sin embargo, aunque un hábito intelectual tenga que ver con la memoria, no se agota siendo memoria. Y, además, no toda memoria es susceptible de hábito: la sensible.

¿El hábito de la razón supone la memoria? Un hábito en la razón es conocimiento. Atendamos a esta proposición: “pienso que pienso”. El segundo “pienso” de la frase significa un *acto* de pensar, acto que puede pensar mesa, silla, etc., *objetos*. El primero, alude a un *hábito* de pensar que piensa actos de pensar. El “pienso que pienso” es imposible sin un *hábito*. Conozco que conozco. Conozco, *hábito*, que estoy conociendo según *actos*. Cuando me doy cuenta, ese conocimiento lo es de actos, de todos los actos que caben bajo ese hábito. De tal manera que yo puedo recordar todos los actos que pueden caer bajo ese hábito. En ese sentido, se le puede llamar *memoria intelectual*, pero es más que eso.

Lo que significa estrictamente *memoria intelectual* es algo que forma parte de los hábitos de la razón⁶⁹. En la memoria sensible de recordar, por ejemplo, dónde he dejado tal disquete, eso no es ningún hábito. En cambio, en el recuerdo de que pensé acerca de la naturaleza de la Universidad, de su Instituto de Humanidades, etc., eso no es memoria sensible. Esos actos de pensar en la Universidad, y en cualquier otro asunto que caiga dentro de ese hábito, es memoria de actos de pen-

⁶⁸ Cfr. *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, 1929.

⁶⁹ Para TOMÁS DE AQUINO “la memoria intelectual no difiere realmente del intelecto posible, sino que es su retención habitual, cuyo acto es la inteligencia, que nace de la memoria como el acto del hábito”, ST1. 79. 7 co. Cfr. asimismo. ST1. 93, 1. ra 3.

sar, actos que son posibles porque el hábito está posibilitando ese conocer. En este sentido el hábito es una memoria intelectual, pero no se agota siendo memoria intelectual, sino que también conoce realidades.

7. Los *-ismos* de la filosofía contemporánea

Hemos visto brevemente el legado del *racionalismo*, del *empirismo* y de la *ilustración*. Los movimientos filosóficos que suceden a éstos en la filosofía contemporánea son variados *-ismos*, en buena medida deudores de los movimientos modernos precedentes.

Comte es el iniciador, y tal vez el principal protagonista del *positivismo*, una corriente de pensamiento del s. XIX, de corte empirista. Al *positivismo* sólo le interesan los fenómenos, los *hechos*, que descubre y que puede describir experimentalmente, científicamente, de la realidad física o social. También las acciones humanas serían hechos, culturales, sociales. Las conductas, el comportamiento, etc., todo son hechos. Para el positivista la vida humana es un proceso serial en el que no cabe el crecimiento como hombre. El hombre se desenvuelve como quien es, pero no se habla de una mejora interna.

Para un positivista radical la pregunta acerca de qué hecho o que acción es mejor que otro hecho u otra acción, carece de sentido. Son hechos y nada más, y en virtud de nada se puede decir que unos son mejores que otros. No describe el “qué”, ni menos aun el “por qué” o el “para qué”, sino sólo el simple “cómo”. También por eso el positivista barre la *ética* del medio sustituyéndola por la *sociología*, porque la ética implica la pregunta acerca de lo mejor. Pero si se admite que no cabe un mejoramiento de un hombre como hombre, y que todo es un desencadenarse del proceso, dependiendo de que el hombre ya está dado y no quepa mejorar en las facultades humanas (noción de *hábito*), entonces el positivista es un *determinista*. A la fuerza tiene que decir que el hombre está hecho para lo que está hecho y que no puede salirse de esas casillas.

Y necesariamente también tiene que ser un *pesimista*, porque si no cabe mejora, no cabe *esperanza*.

Lo anterior parece ser una tesis opuesta a las que defendían los estoicos o Kant, pero todas esas polarizaciones acaban sospechando que la conquista de la felicidad no es asequible, porque no se ve como crecer intrínsecamente en orden a ella. Se ha olvidado la índole de la virtud. Aunque un estoico se atrinchere —decíamos— quedándose sólo en la *virtud*, no obstante ha prescindido de la realidad externa, porque no quiere que le afecte; y por eso, no quiere tener que ver con ella. No crece respecto de ella y tampoco con respecto de la inteligencia, que no está motivada para descubrir bienes más altos de entre los bienes reales, incluyendo el último. Ese convertir la virtud en un “bunker” también acaba en el *determinismo*, y éste aboca al *fatalismo*.

Por otra parte, si uno en vez de quedarse en la virtud, se queda en las *normas*, como Kant, le pasa exactamente igual, porque ¿en virtud de qué yo debo actuar? En virtud de nada extrínseco, puesto que no cabe obrar para conseguir bienes, y en virtud de nada intrínseco, puesto que no cabe el crecimiento habitual. Del mismo modo, al que se queda sólo con los bienes le pasa igual, pues sin hábitos ¿cómo asegurarse de que unos bienes son mejores que otros? Y sin virtudes, ¿cómo notar que adhiriéndose a unos bienes sigue el camino de la felicidad? Imposible. Al final la pregunta que le queda al *hedonista* es: ¿qué sentido tiene la vida? El fantasma del *fatalismo* sigue angustiendo la vida.

La última pregunta que se le puede hacer a la ética kantiana y la que ésta no puede responder es una pregunta que no viene de manos de la filosofía concienzuda alemana sino de aquella actitud, precisamente práctica, que es de decaimiento, de languidez o pereza o de falta de interés, y es: ¿para qué tanto *imperativo* y tanto esfuerzo por seguir el deber, qué gano yo, para qué tengo que actuar? ¿Qué saco yo con tanto deber, con tanto trabajo, con actuar por actuar si no saco nada para mí? ¿No es mejor quedarme tumbado en la hamaca? A esta cuestión no hay respuesta en el sistema kantiano. Kant ha olvidado que el motor de la ética es la *felicidad*, y en conse-

cuencia, que la felicidad sin bien último es imposible, y que conseguirlo sin virtudes es no menos imposible.

La ética kantiana es una *ética formalista*. También se la podría llamar *ética de convicciones*, pero “las convicciones dependen de si el conocimiento de los principios morales está bien formado o mal formado, lo que a su vez, depende de hasta qué punto se es virtuoso. Y eso es lo que Max Weber no tiene en cuenta, pues las virtudes son uno de los grandes temas ausentes en la ética moderna. Nadie puede actuar moralmente contra su conciencia actual, pero la conciencia afectada es culpable, y es una obligación ética rectificarla”⁷⁰.

El *Modernismo* de principios del siglo XX, por poner otro ejemplo, tampoco tiene en cuenta los hábitos, porque en el fondo es un *kantismo* aguado, rebajado al *sentimiento*. La tesis de estos escritores aconseja también pegarse al *fenómeno* de experiencia, del que deriva el *sentimiento* religioso. Pactaron los autores de este movimiento con el *fenomenismo* de Kant y concluyeron de ahí en un *inmanentismo* vital. Como Dios no es un fenómeno de experiencia que quepa bajo una categoría de la inteligencia, sólo podemos hablar del “sentimiento religioso”, porque eso que uno siente y vive, eso sí es de la experiencia.

Pero como Dios no se experimenta, se queda fuera del conocimiento, y se pasa a vivir sólo con el *sentimiento sensible*⁷¹. Cosa que, por lo demás, es bastante actual. Suele decirse de ciertos países que son bastante *sentimentales*, pero no sólo ellos. La religiosidad que suele vivir cierta parte de la población mundial es bastante sentimental, superficial y poco *personal*. Ese *fenomenismo* de adherirse a lo que uno experimenta de modo sensible como agradable implica un desconocimiento de lo que es una *virtud*; más aún, es su partida de defunción, porque el *sentimentalismo* —conviene insistir—

⁷⁰ POLO, L., *Ética*, ed. cit., p. 174.

⁷¹ Conviene distinguir entre los sentimientos *sensibles* y los del *espíritu*. Ambos pueden ser positivos o negativos. De entre los sensibles están el placer, el cansancio, el dolor, etc. De entre los del espíritu están el aburrimiento, el tedio, la angustia, el sentirse fracasado, la desesperación, la envidia, la rebeldía, el gozo, la alegría, la paz o tranquilidad de ánimo, la amistad, la fidelidad a Dios, etc.

es, en rigor, una falta de claridad en la inteligencia (carencia de *hábitos*) y una debilidad de la voluntad (ausencia de *virtud*), porque no se ama siempre sino sólo cuando se siente.

De la mirada fenomenista se sale dándose cuenta de que conocer que conozco fenómenos no es ningún fenómeno, sino conocer una realidad de orden superior. Pues bien, darse cuenta de que conozco, sean fenómenos lo que se conozca, o lo que sea, es un *hábito intelectual*, y ese hábito no conoce ningún fenómeno, ni sillas, ni mesas, etc., sino que conoce *actos* de conocer⁷². No todo lo que conocemos son, pues, fenómenos. Ya hemos salido del *fenomenismo* y de la *inmanencia vital*, y hemos abierto una vez más la puerta a los hábitos. Del *sentimentalismo*, esclavo de los altibajos, marioneta cómica de la trágica y dura vida, se sale fortaleciendo la voluntad con la *virtud*.

Tampoco Nietzsche, protagonista del *voluntarismo* contemporáneo, tiene en cuenta los *hábitos* intelectuales y las *virtudes* de la voluntad. Recuérdese que su óptica respecto de la ética es de *valores* vitales. Lo valioso para él es lo realmente pujante, lo *fuerte*. El *superhombre* es prototípico del fuerte. Sin embargo, una ética de valores no puede ser una ética de *virtudes*, pues no por realizar acciones con fuerza extrema, se mejora uno a sí mismo como hombre, sino que puede perfectamente deshumanizarse. Puede ser muy *fuerte* en sus acciones, pero no más perfecto.

El *valor* no coincide con la *virtud*, porque la valoración, que es más racional (a veces es sensitiva —*cogitativa*, en concreto—) que voluntaria, no necesariamente mejora a la voluntad. De tal manera esto es así, que la felicidad es difícilmente compaginable con la ética de valores, porque mejorarse como hombre es ser más capaz de acercarse al fin felicitario. Pero si uno no se mejora por dentro, porque carece de virtudes, sólo con valores la felicidad no es asequible.

⁷² La interpretación que se hace aquí de los hábitos de la inteligencia sigue las indagaciones del POLO al respecto. Cfr. mi artículo “Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996) 2, pp. 1017-1036.

Recuérdese el inicio de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: todo hombre por naturaleza tiende a ser feliz. Pero, añade a continuación el Estagirita, que unos piensan, *valoran* cabría decir, que la felicidad está en los placeres, otros en las riquezas, otros en los honores...⁷³. Sin embargo, si se nos aconseja atenernos a una ética exclusiva de valores se nos está aconsejando implícitamente olvidarnos de la realidad, de la verdadera felicidad, y quedarnos con la opinable. A lo real no podemos adaptarnos sin virtudes y serle fieles. Pero si ya no se describe al hombre en orden a la felicidad como antaño, entonces cabe sospechar que el hombre está mal hecho, o que no hay fin en la vida. Pero si ello se admite, no hace falta esperar al *existencialismo* para sacar las conclusiones del legado de Nietzsche. Uno tiene que considerarse a sí mismo como un ser completamente angustiado. En efecto, si el hombre no está llamado a ser feliz, ¿qué sentido tiene la vida?

El *historicismo*, propuesto por Dilthey, siguiendo con otro ejemplo de la filosofía contemporánea, tampoco tiene demasiado aprecio por los *hábitos*, porque de tenerlos en cuenta se dejaría *ipso facto* de ser historicista. Explicitemos esta tesis. La verdad, dicen, depende de la historia. Pues bien, si la verdad es histórica, cabe reprocharles, lo que se acaba de decir también es historia. Es decir, le sirve a quien lo dice sólo para el momento en que lo ha dicho, para ningún momento más, a menos que lo repita ininterrumpidamente. ¿Cómo salir del historicismo? De este modo: darse cuenta que se está pensando cuando se dice la frase esa o cualquiera otra, no es conocer ningún hecho, ni ninguna historia, ni ninguna verdad referente a la historia. El darse cuenta del *acto* de pensar es un *hábito*. Ya se ha salido de la historia. El conocer humano salta la historia, el tiempo; no es intrahistórico.

La *presencia* mental de los actos intelectuales no es física⁷⁴. En lo físico nunca nada ha acabado de suceder. No hay presencia *strictu sensu*. Todo está en constante *proceso*, *movimiento*. La presencia es de la mente y es sin tiempo. Los

⁷³ Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. I, c. 4 (BK 1095 a 15 ss).

⁷⁴ Este punto del acto de conocer, así como otras piezas clave de teoría del conocimiento se pueden encontrar en mi publicación *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997.

instantes no son la presencia. La universalización de la realidad física (debida al acto preliminar de la inteligencia), implica separación del movimiento, y consecuentemente, del tiempo. En ese acto se conoce en presente; se conoce lo presentado, lo conocido, por el acto de conocer, al que se puede llamar *presencia*. El presentificar, es decir, el acto, y el objeto presentado no son temporales, sino que pueden con el tiempo. En concreto, merced a eso se articula el tiempo. De tal manera Aristóteles se dio cuenta de ello que sostuvo que conocer el tiempo en modo alguno es tiempo.

Mantener que el hombre es un ser temporal⁷⁵, intrahistórico, es tesis habitual entre ciertos *existencialistas*. Ese modo de concebir la vida humana no está exento, en aquella persona que le da cabida en su corazón, de cierta tendencia a vivir en un estado de angustia, porque se acepta que llega un momento, la *muerte*, en el cual al acabar la historia de cada hombre acaba el mismo hombre. Pero no parece que Aristóteles muriese angustiado, porque se dio cuenta que conocer el tiempo no es ser tiempo. El animal no puede articular el tiempo cuando lo conoce. Conoce el tiempo pero está sumido en él de tal manera que a ese conocer le sigue instantáneamente una *tendencia*; está sumido en el tiempo. Pero si bien el hombre *está* en el tiempo, no *es* tiempo. Por eso puede hacer un tratado sobre el tiempo. Ello quiere decir que conocer, investigar, acerca del tiempo no es tiempo, aunque tal estudio le lleve buena parte de él.

Pues bien, un *hábito intelectual* es más que presente. No conoce un objeto presentado; conoce el presentar, los actos intelectuales. Conoce más que lo presentado, conoce nuestro acto que nos sirve para presentar. ¿No será —se podría objetar— que las personas que más tiempo tienen, pueden adquirir más hábitos, más virtudes y que, en consecuencia, pueden perfeccionar más su naturaleza? Si eso fuera así un niño, por ejemplo, no tendría la perfección de un anciano de 80 años.

⁷⁵ Para mayor abundamiento en las referencias antropológicas respecto de la historia de la filosofía que aparecen en este escrito, cfr. el vol. I de mi libro *La persona humana*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998. Para el tratamiento temático del núcleo personal y de sus manifestaciones, cfr. los vol. II y III de dicha obra.

Pero ¿no sería eso injusto? Respuesta: si el hombre fuese tiempo sí. Sin embargo, si se ata el tiempo con la persona humana surgen aporías. El hábito no depende del tiempo porque es precisamente un modo de ganar tiempo —también la virtud—. Lo más siempre puede con lo menos. Y, en cualquier caso, la perfección que uno *tiene* adquirida con los hábitos no coincide con la perfección que uno *es* como persona. Aquélla es inferior, es *de la naturaleza* humana, no *de la persona* ni *la persona*.

No es injusto, por tanto, que un niño pequeño tenga menos tiempo vital para perfeccionar su *esencia* que un anciano de 80 años. Porque la persona no se perfecciona como persona a través de los hábitos del entendimiento y de las virtudes de la voluntad, sino de otra manera. Con ellos perfecciona su *naturaleza* no su *ser*, y su ser es más, o *además*, de su naturaleza. Por lo demás, el tiempo no es *conditio sine qua non* para adquirir hábitos, porque hay jóvenes que saben más y que son más virtuosos que muchos viejos. Además, caben hábitos *naturales*, innatos, superiores siempre a los adquiridos por la inteligencia. El tiempo como medida del movimiento de las realidades físicas no entra en la descripción del hábito.

Si a los hábitos como tales no les afecta el tiempo que mide lo físico, ¿por qué no sospechar que a la persona todavía le afecta menos como persona? Muchos se preguntan desde cuándo una persona humana es persona, e investigan en torno al misterio de la concepción. Si logro descifrar el enigma —se dicen— podré demostrarle a los médicos, a los políticos, a la sociedad, a los medios de comunicación, etc., que un niño es persona desde el mismo instante de la concepción. Con esto se intenta sostener que una persona humana es persona dependiendo del tiempo, que a una persona la caracteriza, la define, el tiempo, aunque sea el del mismo instante de la concepción.

Sin embargo, ¿no será que la pregunta está mal hecha, porque una persona no depende del tiempo, sino que está al margen del tiempo? Lo que nace y lo que cumple años es la *naturaleza* humana, no la *persona*. Lo que comienza temporalmente es el cuerpo de una persona humana, y en ese momento se puede decir que comienza a manifestarse sensible-

mente una persona, pero ¿la persona comienza temporalmente? Si una persona se redujera a tiempo cabría preguntarle por el *cuándo*. Pero una persona no es ningún *cuándo*. ¿Se quiere admitir con ello la preexistencia de las personas antes de su “encarnación”? No. ¿Algo así como las almas platónicas? Tampoco. Se quiere sostener, sin más, que la pregunta por el *cuándo* hay que referirla siempre al *cuerpo*, nazca éste, viva o muera, no a la *persona*, porque ésta no se reduce a su cuerpo.

Entonces, cabe objetar, ¿por qué hay que hacer historia, pues si uno la hace se puede desentender de la eternidad, es decir, de lo atemporal? Si se hace historia no se puede desentender de lo atemporal. La historia conviene hacerla dándose cuenta de que ella está en función del hombre y no al revés, porque el hombre no es historia. Precisamente por eso el hombre la puede narrar no sólo en presente, sino también cambiar. En cuanto al quehacer de los historiadores, ¿por qué el historiador en cuanto que tal puede hacer historia? Porque no se reduce a historia. ¿Por qué se puede desentender en su quehacer de lo ahistórico? Porque relata hechos que se dan en el tiempo, no relata personas. Según eso, se puede enfocar la historia como una ciencia positiva, aunque en rigor sea reductivo el proyecto, pues es un saber que ha dejado al margen lo más importante, a saber: las *personas*; las ha omitido de entrada.

La historia sin personaje, sin motivos personales, es la historia que hacían muchos de los historiadores *positivistas* de las décadas pasadas. Ellos decían que podían hacer historia independientemente de saber cómo era tal o cual protagonista. Después los *postmodernos* añaden que uno puede hablar, por ejemplo, de la *Divina Comedia*, sin hacer referencia a la providencia y a las realidades que ahí se narran, fijándose simplemente en el modo de narrar. Lo pueden hacer así, pero ¿no será que están perdiendo sentido si lo leen de esa manera? Se puede hacer una historia positiva, pero es una historia, que no tiene en cuenta a la *persona* humana ni a la *providencia divina* en la historia. No deja de ser, pues, una historia reductiva.

El historiador que profundiza más es aquél que a través de la historia está averiguando el *ser* de las personas. El autor

que hace una buena biografía está poniéndose en la piel del otro y se está dando cuenta de qué persona es el otro. No está describiendo sólo hechos y dichos. Es más que biógrafo, es filósofo, es antropólogo. Uno puede limitar el campo de acción, sólo descubriendo hechos, pero si lo hace conoce lo menos e ignora lo más.

8. El rechazo de los hábitos en el s. XX

Heidegger también sostuvo que el hombre es tiempo. Esa es su tesis antropológica central, al menos en *Ser y tiempo*⁷⁶. Suele decirse que la suya es una antropología problemática, existencialista que aboca al absurdo. En Heidegger la antropología es reductiva. En su citada obra esta disciplina da a un callejón sin salida. En efecto, por una parte sienta que el hombre es el único ser que está llamado a ser el “pastor del ser”, es decir, a interpretar la realidad, a descifrarla, a conducirla. Se trata de un *pragmatismo* de altos vuelos que implica la comprensión del plexo medial entero *previa al hacer*.

Los *pragmatistas* americanos posteriores a Heidegger no han podido superar una comprensión pragmática como la de ese autor, porque según ellos entendemos las cosas sólo cuando las practicamos, no antes de la acción. Sólo se sabe el sentido de una acción cuando se practica. Ahora bien, según su tesis sólo se podría saber qué es el *pragmatismo* practicándolo, pero evidentemente la tesis de que “sólo se sabe lo que se practica” no es práctica ninguna⁷⁷.

Heidegger concibe al hombre como el sujeto que con su razón es el único que está llamado a dar razón de toda la rea-

⁷⁶ *Ser y tiempo*, FCE., México, 2ª ed., 1962, trad. J. Gaos, caps. IV, V y VI, pp. 361 ss.

⁷⁷ La respuesta clásica al planteamiento pragmatista se centra en la *razón práctica*, y señala que la *verdad práctica* se da *antes, durante y después* de la acción. Más aún, que acompaña la actividad práctica solucionando sus problemas para que la contemplación no choque con inconvenientes. De modo que la teoría (*razón teórica*) es *fin* de la práctica, y también su *condición de posibilidad*, y su medida, porque se sin *verdad* no cabe ni se puede medir el nivel de *verosimilitud, probabilidad* de algo.

lidad, que es inferior a él, que la tiene *a la mano*. Lo que se tiene a la mano es el carácter medial práxico —*ta pragmata*, decían los griegos— del *plexo* de realidades intramundanas. Eso son los utensilios a la mano, modificables, perfeccionables por el hombre. Heidegger elabora una excelente exégesis de la pragmática. Pero dado que el hombre conoce todo plexo con su razón, pero con ella no puede conocerse a sí mismo, porque el sí mismo no es su razón, no puede interpretar, no puede descifrar, lo verdaderamente importante: quién es uno mismo.

Por lo tanto las aporías que surgen del planteamiento heideggeriano son: 1) ¿Para qué interpretar tanto al mundo si el interpretador carece de sentido? Es decir, ¿para qué se quiere el hombre dotar de sentido a las realidades si con eso no se soluciona el problema crucial, que es el hombre mismo, su propio sentido? 2) ¿Cómo se va a descifrar el hombre a sí mismo si para eso necesitaría un conocimiento más alto que el racional? Pero como sólo se admite el conocimiento de la razón como el conocer más alto (la influencia del *idealismo* de Husserl es patente), entonces el sujeto es un fundamento indescifrable. Es decir, si se ha encumbrado la razón de tal manera que no admite conocimiento superior, ¿cómo se va a descifrar uno a sí mismo con la razón, si uno no es una razón?

¿Una antropología absurda o una imposibilidad de la antropología? Sea de ello lo que fuere, esa tesis asegura el *pesimismo*. En cualquier caso, una negación de la *alegría*. La alegría no es un estado de ánimo sino un estado del *ser*. Es intrínseco al ser humano la *esperanza*. Los *hábitos* y las *virtudes* son una manifestación de ello, porque si se crece es porque se espera llegar a ser más. Por eso una antropología sin esperanza es una falsa concepción del hombre.

Además, Heidegger no repara en que nuestro pensar es *inmanente*, al margen del tiempo. Desconoce la índole del *acto de conocer* y también la *intencionalidad* cognoscitiva, que confunde un tanto con la voluntaria (seguramente por

influencia de Nietzsche)⁷⁸. La intencionalidad cognoscitiva, para Heidegger, está asociada al querer voluntario, y el querer voluntario, mezclado con la *praxis*, y como la *praxis* es procesual, y el proceso es tiempo, se acaba admitiendo que el hombre *es* tiempo. Pero si el hombre se reduce a tiempo lo vence la *muerte*; lo acaba.

Dotando de sentido al mundo no cabe la comprensión ajustada del hombre y, después, por las leyes del tiempo, el hombre es un ser para la muerte, y por tanto, *absurdo*. Ni antes ni después parece tener carta de ciudadanía la *antropología*. Para salir de ahí hay que notar lo que ya se advirtió más arriba, a saber, que conocer el tiempo no es tiempo ninguno. Darse cuenta del sentido de la frase “el hombre es tiempo”, ese darse cuenta no es ni la frase, ni tiempo alguno. Se está saliendo de la historia. Los *hábitos* intelectuales, una vez más, permiten darse cuenta de que el hombre supera el tiempo, de que puede con él. El tiempo no aferra, no atropella el saber intelectual, el conocimiento que proporcionan los *hábitos*.

Se podría objetar que el análisis de la muerte en Heidegger es más un instrumento para que el hombre pueda descubrirse como quien es (*antropología*, por tanto), y que sólo mediante el análisis de la muerte el hombre se abre a desvelar el sentido de su *ser*. Al final, sólo descifrando su ser y aceptando quién se es se supone que desaparece la *angustia*, porque ésta en el hombre se da cuando no se encuentra a sí mismo por estar sumido en el mundo⁷⁹. La respuesta podría ser la siguiente: Heidegger asume la angustia. Si no fuera así, no diría que el hombre es tiempo. Pero si reparara en que el *sentido* supera la finitud de la muerte, es decir, que es de índole atemporal, entonces no sostendría esa tesis.

No obstante, —podría seguirse preguntando— pese a que la vida humana de Heidegger se encuadra entre los dos límites, el del nacimiento y el de la muerte, al parecer intenta

⁷⁸ Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985, pp. 296 ss.

⁷⁹ Debo esta observación a la intervención del Dr. Alpiniano García, Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana, buen conocedor del pensamiento de Heidegger.

trascenderlos, es decir, quiere proponer un *sentido*, pero éste no se acaba de ver claramente. Se podría responder a eso con la siguiente cuestión: ¿cómo compatibilizar esa interpretación con la que sienta que el hombre es tiempo? Pero ¿y si la temporalidad en Heidegger es un *concepto*, esto es, que el sentido de tiempo no es tiempo? Ello no parece del todo claro, pues tal vez pesase en Heidegger demasiado la lectura de Nietzsche, que le llevó a dejar de escribir la segunda parte de *Ser y tiempo*. Como es sabido, *Ser y tiempo* estaba llamado a tener dos fases, pero con la lectura de Nietzsche la segunda no llegó a cuajar.

En Nietzsche se da una fusión entre ser y tiempo. Habla, por una parte, de la *voluntad de poder*, en la que se resume la totalidad de la realidad, y por otra, del *eterno retorno* ínsito a lo real. Hay unas cuantas piezas en los textos de ese autor que parecen distintas y sueltas, pero que no lo son, sino que en el fondo son diversas caras de una misma realidad⁸⁰. No hay más mundo que éste, que gira sin cesar en un eterno retorno de lo mismo. El instante inaugura otra vuelta del mundo que recoge el pasado y abre el futuro, pero pasado y futuro son lo mismo porque el tiempo es circular. Todo *es* mundo, y el mundo *es* tiempo. Heidegger se aferró en demasía a esa hipótesis nietzscheana.

Si hay que sacar más partido de Heidegger que el que su texto presenta, podría ser de este modo: de alguna manera el autor se escapa del tiempo, porque pensar lo que él piensa, no es posible sin *hábitos intelectuales*, y eso es escapar de la temporalidad física. Darse cuenta del dotar de sentido a las cosas pertenece a un *hábito* intelectual. Y eso se escapa del tiempo. En el análisis de la *vocación* que Heidegger describe, por ejemplo, parece que él llega a concebir la eternidad de la persona. Es posible que eso lo sepa por experiencia. Sin embargo, ¿cómo compatibilizar esta averiguación con la tesis central de su libro, a saber, con la temporalidad del hombre, que, por lo demás, es la lectura tradicional?

⁸⁰ Cfr. POLO, L., *Cursos inéditos sobre Nietzsche*, Piura, 1988; México, 1994; Pamplona, 1995, *pro manuscripto*.

Heidegger denunció, por otra parte, que el gran olvido de la historia de la filosofía occidental es el olvido del *ser*. Sin embargo, eso es muy matizable, porque teniendo en cuenta que el *ser* del que habla este autor no es el *actus essendi* descubierto por los medievales del s. XIII, no hay olvido del ser en toda la historia de la filosofía. Pero junto a esa amnesia, y no de menor gravedad, hay que registrar otros grandes olvidos en la historia de la filosofía de Occidente: el del *acto* del conocer y el que ahora nos ocupa: el del *hábito* y la *virtud*. El *acto* de conocer está sintéticamente expuesto por Aristóteles, y lo está con un poco más de desarrollo en los comentaristas medievales de Aristóteles y, posteriormente, en los escolásticos de las diversas épocas. Pero al margen de esa tradición no se registra en ningún autor ni en ninguna escuela filosófica hasta fines del siglo pasado. Más craso es el olvido del *hábito intelectual*, que tras el esbozo aristotélico y medieval no reaparece tratado de modo suficiente hasta nuestros días.

Algún autor posterior, conocedor y en parte deudor de la *fenomenología* heideggeriana, aunque también de la filosofía de Kant, ha dado lugar a una corriente de pensamiento en el s. XX llamada *hermenéutica*. Se considera a Gadamer su mentor. Algunos lectores de este filósofo suelen afirmar que las argumentaciones que se exponen en sus escritos, pese a tener sugerencias brillantes, e incluso recuperaciones de temas clave de los autores clásicos (de Aristóteles, por ejemplo), no terminan en una conclusión determinada. Y a la fuerza tiene que ser así, porque la *hermenéutica*, por definición, no puede albergar en su seno una verdad definitiva, sino únicamente visiones aproximativas: *verosimilitud*. En efecto, si se defiende que la *interpretación* es el modo más apropiado de conocimiento, una interpretación definitiva sobre un tema cualquiera dejaría de serlo. Seguramente esa es la pretensión de Ricoeur: fraguar una teoría completa de la *hermenéutica*. Si eso fuera posible tal teoría dejaría de ser interpretable. Es decir, se autodisolvería la *hermenéutica*.

La *hermenéutica* lleva su propia crítica a cuestras, pues sostener la tesis de que todo sea interpretable, también es

interpretable⁸¹. En rigor, tal tesis no es ninguna verdad definitiva. ¿Para qué traer a colación la *hermenéutica*? Pues porque manifiestamente esta corriente de pensamiento tampoco tiene en cuenta los *hábitos* intelectuales. En efecto, darse cuenta de que se está interpretando no es interpretar. No es sostener si esto es más verosímil que lo otro, sino conocer un acto de conocer, un uso de la *razón práctica*. Pero conocer que se conoce según un acto de la razón (sea éste más o menos cognoscitivo de cualesquiera realidades) es conocer una verdad palmaria que no admite réplica. Se conoce que se conoce. ¿Es verdad o es verosímil que se está conociendo? Es verdad. Ese darse cuenta es una verdad obvia, y sobre lo obvio es superfluo interpretar.

Sobre lo que está claro, la interpretación sobra; está de más. Pues bien, ese darse cuenta de que se interpreta, o de que se deja de hacerlo, es propio de un *hábito* intelectual. De tenerlos en cuenta, la *hermenéutica* distinguiría entre la verdad y la verosimilitud, entre lo obvio y la opinión. A la par, el hábito que denuncia la insuficiencia de que la interpretación no es el modo más alto de conocer —razón práctica en el fondo—, declara que el conocimiento que logra el *hábito* es superior. Para la *hermenéutica* todo admite “muchas lecturas”, y, sin embargo, no admite que la propia tesis de la *hermenéutica* admita la lectura contraria. No parece esto muy tolerante, porque a fin de cuentas, quien sale perjudicada en esta propuesta es la *verdad*, pues se la rebaja al plano de lo meramente probable.

⁸¹ GADAMER admite una “naturaleza de las cosas”, esto es, un *derecho natural* con una única misión: mediar allí donde surgen discrepancias entre los derechos, “sólo que ésta (naturaleza de las cosas) sólo se determina a su vez a través de la aplicación a que la conciencia moral somete a aquéllas”, *Verdad y método*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 389 ss. GADAMER parece rechazar los principios universales de la *justicia*, porque admite que lo que en todos los casos de justicia cuenta es sólo la *epieikeia*, es decir, la *equidad*. Recuérdese que esa virtud, según ARISTÓTELES, forma parte de la justicia y se dirige a no aplicar la ley universal de la justicia en un caso especial sobre un determinado asunto. Pues bien, sostener la tesis de que “todo es interpretable” conlleva que esa tesis también lo es, y consecuentemente, no se puede sentar como verdad universal, como un principio inamovible, como se pretende.

Tampoco el *psicoanálisis* preconizado por Freud tuvo en cuenta la índole del *hábito intelectual*. En efecto, sostiene que lo inconsciente, “el ello”, es lo que lleva la voz cantante, el mando en la vida humana. Es al inconsciente al que hay que preguntarle siempre del por qué de las actuaciones y de las tendencias, de las inclinaciones, de la vida consciente, del “yo”, de la vida social, del “super yo”, etc. Esa es la referencia última. Todo se desencadena de suyo, todo lo que puede pasar está ya contenido ahí.

La tesis de Freud se parece bastante a la tesis central del *mecanicismo*. El *mecanicismo* de Newton señala —como veíamos— que todo depende de condiciones iniciales, de tal manera que lo otro es pura inercia de las condiciones iniciales. Freud es del mismo parecer. Para él todo depende de instancias subjetivas ocultas que hay debajo y al margen de la conciencia, que son el desencadenante del actuar humano. Se distingue, en cambio una filosofía de la otra, en que en el *mecanicismo* se admite una racionalidad necesaria en la naturaleza, mientras que el *psicoanálisis* rechaza lo racional con un *voluntarismo* de cuño *pasional*. Ahora bien, no se puede creer si todo depende de las condiciones iniciales. Según esos marcos, no son posibles ni los *hábitos* de la razón ni las *virtudes* de la voluntad.

La *filosofía analítica*, por otra parte, pone lo nuclear del hombre —al menos algunos autores— en el *símbolo*, en el *lenguaje*, etc. El tema admite variantes. ¿Pero es el lenguaje no sólo lo distintivo, sino la clave del hombre? ¿Lo radical en él es que es un ser capaz de simbolizar, de fraguar lenguaje? El *racionalismo* —decíamos— pone lo nuclear del hombre en la actividad racional; el *voluntarismo*, en cambio, en su actuar voluntario, en el actuar de la voluntad. Los lingüistas preguntan ¿no será que el trascendental del hombre es el *lenguaje*? ¿No será que lo distintivo humano no es el pensar ni el querer, sino el lenguaje? Suelen mantener que pensamos porque hablamos, y queremos lo que queremos, porque podemos designar lo que queremos. Si eso es así, ¿no será lo radical del hombre el lenguaje?

¿Cómo hacer notar que el lenguaje no es lo radical, que hay algo más básico que el lenguaje? *Darse cuenta* de que

uno puede fraguar lenguaje, no es ningún lenguaje. Porque de hecho ese conocer consciente no comunica nada. Pero es más importante darse cuenta de que se hace lenguaje que hablarlo, pues si no se diera uno cuenta de ello no podría formar lenguaje de ninguna manera. Aunque el *hábito intelectual* —conviene insistir— no se reduce al “darse cuenta”, mediante él conocemos los actos de conocer, y estos actos posibilitan la formación del lenguaje. Ese “darse cuenta” es *hábito intelectual*, y no es lenguaje ninguno. La filosofía analítica desconoce la índole del tal *hábito*. Sin hábito no se habla, pero cabe hábito sin hablar.

A la tesis central del *Tractatus* de Wittgenstein le ocurre *mutatis mutandis* algo parecido a la de *Ser y Tiempo* de Heidegger, respecto de la *antropología*, si se permite esta comparación. El lenguaje —sostiene— está hecho para hablar del mundo; el lenguaje es una pintura del mundo, habla del mundo, de hechos, etc., pero no de lo que está más allá del mundo. Aquello de lo que no se puede hablar no es mundo. Eso es, además, lo más importante para Wittgenstein. Es el tema de la ética, de la persona humana, el problema de Dios, etc. Pero como eso no es describible lingüísticamente, entonces lo reserva a otro ámbito, al ámbito de la por él llamada *mística*. Entonces, como todo lo que se puede conocer racionalmente es expresable lingüísticamente, porque hay en Wittgenstein una práctica fusión entre pensamiento y lenguaje, ¿cómo acceder a aquello que él llama lo *místico*? No se puede describir con el lenguaje; no se puede conocer así. Pero dado que se asume que el conocer se reduce a razón, y ésta se expresa en lenguaje, ¿no será que lo *místico* no es un asunto del conocer? Ahora bien, si no se puede acceder a ello por la razón ¿no será que la puerta de la voluntad está abierta a lo *místico*?

La vuelta al *voluntarismo* de Kant es manifiesta. Wittgenstein es, en el fondo, del mismo parecer que Kant, y seguramente por el mismo motivo: el desconocimiento de los *hábitos* de la inteligencia. Para Kant, como la *razón teórica* no llega a los temas más sublimes, Dios, la inmortalidad del alma, la libertad, etc., ¿no será —sostiene— que esa vía de acceso no puede con las cosas más altas? Entonces, si nuestro conocer teórico no puede con eso, hay que abrir otro acceso,

y no queda más alternativa que apelar a la *voluntad*. Uno se pega a la inmortalidad del alma, a la existencia de Dios, admitiéndolas como *postulado*; no de modo claro por la razón, sino como aceptadas por la voluntad. Pero es una voluntad como la *fe* que postula Lutero, en el sentido de que es una fe no asistida por el conocer, una fe sin luz. Un querer desasistido del conocer. Si no se puede desentrañar nada con *razón teórica* acerca de la intimidad divina, lo único que se puede hacer es creer, abandonarse *ciegamente* en Él, admitiendo su existencia como *hipótesis* de trabajo, pues de lo contrario está vida sería un fracaso. Pero con esa actitud no se está desentrañando nada, sino *postulando*.

En el fondo de estas aporías, la de Kant, la de Heidegger, la de Wittgenstein, etc., hay algo más de lo que aparece. Hay en ellas un notar el *límite* del conocimiento racional. Pero notar eso implica notarlo desde un conocimiento superior, en el que ya repararon los clásicos⁸². En el fondo, en esos planteamientos late el desconocimiento de la gran *luz personal* que uno *es*. La única luz para ellos es el conocimiento racional, pero éste no es la última palabra cognoscitiva, porque para desentrañar los temas más elevados se queda corto. Sólo en parte han detectado el *límite* de la razón o la razón como límite, pero no lo trascienden sino que sucumben a él. Y como están sumidos dentro de la constante de la tradición filosófica, esto es, el *racionalismo-idealismo*, que sostiene que nuestro conocimiento más alto sólo se da a través de la razón, no se atreven a señalar que cabe un conocimiento superior a la razón. Como se dan cuenta que por la razón no pueden acceder a temas más altos, dicen que son inalcanzables cognoscitivamente esos temas. Pero si la razón no puede, tienen que abrirle puertas a otras facetas de lo humano, que no sean ni cognoscitivas ni tampoco la propia persona humana (ya que está tácita temáticamente para ellos), y la apertura que gana la partida casi siempre es la *voluntad*.

⁸² Recuérdese que PLATÓN distingue entre la razón y lo que él llama el ojo del alma, el *nous*; que ARISTÓTELES distingue entre *entendimiento posible* y *entendimiento agente*; que SAN AGUSTÍN distingue entre la *ratio inferior* y la *ratio superior*; que STO. TOMÁS distingue entre *ratio e intellectus*, etc.

Se propone a la voluntad como sustituto de la razón porque esa potencia afectiva en cierto modo lo admite. En efecto, es una potencia espiritual muy alta, que funciona con actos, *operaciones inmanentes* y con *virtudes*. Cuando se encrespa parece que los autores abdican en ella el papel rector que otros atribuyen a la sola inteligencia. En cambio, cuando no está suficientemente pletórica la voluntad cómo para poder encomendarle a ella lo que la razón no ha podido, entonces la inspiración decrece, y los pensadores pasan a conceder a otras instancias inferiores a la razón y a la voluntad la radicalidad, dirección y gobierno de lo humano. Instancias menores y que dependen tanto de la inteligencia como de la voluntad, como pueden ser el *lenguaje*, la *cultura*, el *poder*, el *sentimiento*, etc. Todas esas facetas han sido ensayadas.

Cuando se han puesto todas las esperanzas en la razón y en la voluntad, pero por ninguno de ambos caminos se puede acceder a las realidades más altas, sólo quedaban ensayar dos posibilidades: una por elevación, y otra por falta de inspiración. Por elevación cabía encomendarle a la *persona humana* la salida de este atolladero. Esa ruta la ensayó el *existencialismo* y se reintentó en el *personalismo*. Pero la persona humana en esos movimientos no fue suficientemente esclarecida porque el método cognoscitivo en esas corrientes es insuficiente. Es decir, su *teoría del conocimiento* adolece de rigor. De ahí que se llegase, según los casos, a agudas faltas de sentido en la concepción de la persona, a visiones de ella un tanto sentimentales o afectivas, e incluso a llamativos y angustiosos absurdos.

La otra posibilidad era encomendarle la solución del sentido de lo radical del hombre a instancias de menor envergadura que las ensayadas con anterioridad, es decir, a facetas humanas no sólo inferiores a la misma *persona* sino también a sus potencias más elevadas: *razón* y *voluntad*. ¿De qué facetas se trata? Las propuestas de solución han sido múltiples: el lenguaje, el trabajo, la política, la cultura, el placer, el bienestar, el consumo, etc. Y últimamente, con la *postmodernidad*, se encomienda al *sentimiento*. En ninguna de las corrientes de pensamiento que centran lo nuclear humano en

alguna de esas facetas, en cambio, se repara en los *hábitos* y en las *virtudes*.

Buena parte de la *estética* actual, por ejemplo, gira en torno al *sentimiento*. La *belleza* no se admite ya como un trascendental aunado con la *verdad*, o con el *ser* de la realidad, puesto que la verdad a muchos ya no inspira, y en muchos casos resulta molesta, y porque el *ser* se desconoce. Un racionalista moderno haría girar la belleza en torno a la verdad, la armonía ideal, etc. Tampoco se considera hoy que la belleza esté aunada con el *bien*, porque lo que pasa ahora por bueno es, en unos casos lo que dicta el *juicio de gusto*, en los más lo que *apetece*. Un *voluntarista* radical de antaño mantendría que es el bien lo mejor a perseguir, aunque a alguien no guste, o que lo bueno es lo que quiere una voluntad fuerte. Pero hoy se rebaja la voluntad al sentimiento. Ya no se ve viable querer el bien como tal ni querer de modo fuerte, porque tal pretensión requiere de indudable esfuerzo por parte de la voluntad, esfuerzo que nadie está dispuesto a poner de cara a buscar la belleza. La falta de inspiración en la búsqueda de la verdad y la merma de adaptación a lo verdaderamente bueno, que caracteriza a nuestra época, ha dado primacía a actividades que no son tan altas como las que han esgrimido los grandes racionalistas y voluntaristas de antaño.

No se trata ahora de criticar a los sentimientos, ni mucho menos de aniquilarlos, máxime cuando a veces se entiende por ellos mucho más de lo que son. Los sentimientos son *emociones*⁸³. Por mucho que se les llamen en ocasiones *pasiones*, los *sentimientos* son también *operaciones inmanentes*, y son comunes a hombres y animales. A pesar de la crítica moral que han recibido, los sentimientos son buenos, eso sí, siempre y cuando sean ordenados por la razón y educados por la voluntad. Las pasiones suenan a receptividad, transcurso, proceso. Pero cuando se *apetece* una tarta de manzana, por ejemplo, *ya* se ha apetecido. Es *operación inmanente*, aunque

⁸³ Cfr. ALLERS, R., "The cognitive aspects of emotions", en *Thomist*, IV (1942), pp. 589-648; *The Thomistic Theory of the Passions an Their Influence Upon the Will*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1941; BOFFILL, J., "Para una metafísica del sentimiento", en *Convivium*, I (1956), pp. 3-15.

no del calibre de una operación cognoscitiva racional o de una voluntaria. Si a uno le dicen que le van a leer este párrafo literario a ver si “le gusta”, tiene bastante sentido, porque el “gusto”, el sentimiento, es una operación inmanente. Sin embargo, a veces, se confunde el sentimiento con los quererres más íntimos y elevados.

Sin embargo, el acto de “gustar” no tiene el sentido que le daría un *idealista*, porque éste indagaría qué verdad hay ahí: ¿es una verdad grande o pequeña?, ¿es una verdad a medias?, etc. Y tampoco tiene la importancia que le daría un *voluntarista* radical, pues éste diría que si no gusta ahora no gustará dentro de tres horas, o tres semanas, es decir, no acabará de gustar, porque la voluntad quiere siempre (es el eterno retorno de lo mismo, diría Nietzsche), siempre hay la misma cantidad de voluntad, mientras que la ley del sentimiento es la ley de los altibajos. Pues bien, ni el *idealismo* ni el *voluntarismo*, ni con mayor razón el endeble y caleidoscópico *sentimentalismo* notan la índole de los *hábitos* y de las *virtudes*. ¿Seremos capaces de notarlos en nuestra época?

9. Época de contrastes

Veamos ahora el tratamiento de los hábitos y de las virtudes en la historia reciente, en la época que nos ha tocado vivir. Pasemos revista sucintamente en este punto a algunas de las corrientes de pensamiento influyentes.

El *logicismo* —estamos ante otra corriente de filosofía contemporánea bastante desarrollada— mantiene que sólo es verdad lo que se puede demostrar lógicamente. Trata de poner el centro de atención en el *objeto* pensado, no en el *acto* de pensar. Es un modo de pensar que no versa directamente sobre realidades, sino sobre objetos pensados, pero en tanto que pensados. Ahora bien, si se defiende que lo más alto es el pensar y que todo lo pensado es *objeto lógico*, se incurre en el *logicismo*.

La lógica es muy valiosa y muy útil: gran manifestación, por lo demás, de que nuestro pensar está por encima de lo

intramundano, porque lo pensado como tal es más perfecto que el mundo. Pero la lógica es un medio, no la última palabra de nuestro conocimiento. El quedarse indefinidamente en ella sin alcanzar a contemplar realidades superiores a los objetos pensados en tanto tales provoca el hastío. No es conveniente transformar en un fin lo que es un medio porque decae la inspiración y la inteligencia se paraliza, ya que los objetos pensados no son las verdades más altas que la persona puede conocer.

El ceñirse sólo a los objetos pensados implica dejar ocultos los *actos* de pensar y también los *hábitos* cognoscitivos. Además, la frase “yo solamente afirmo como verdadero lo que se puede demostrar lógicamente” es contradictoria, porque no se puede demostrar con lógica. Darse cuenta de lo que se está diciendo al pronunciar esa proposición no es ninguna lógica, ninguna demostración, y además, es más verdad que las verdades lógicas del estilo que descubren los lógicos, porque esta verdad es la que manifiesta un conocer superior: un *hábito intelectual*. Se trata del hábito que permite hacer juicios lógicos. Pero este darse cuenta de que uno hace lógica o de que enuncia la frase arriba aludida está latente, pues no comparece como un objeto lógico al hacer lógica.

La verdad sobre la que quiere montarse el *logicismo* requiere de una verdad previa, que no es *logicismo* ninguno, y que se oculta a la mirada del lógico en tanto en cuanto éste atiende exclusivamente a asuntos lógicos. De tal manera la lógica requiere de esa verdad previa, que sin ella no habría verdad lógica. La verdad lógica es verdad, no hay que negarlo, pero hay una verdad que es más alta que ella, que no es lógica, y que es condición de posibilidad de la lógica. Es oportuno tener en cuenta, y mucho, la *lógica*, porque es una parte de la *teoría del conocimiento*, pero querer ser logicista es quedarse corto en las aspiraciones, por así decir, de la inteligencia humana, porque el logicista descubre verdades lógicas, pero no aquello que permite hacer lógica, que es un conocer más alto.

Para ciertos sectores del *pragmatismo americano reciente* lo nuclear del hombre es la vida práctica. Sin ella no hay razón. La razón que consideran, en consecuencia, es esa racio-

nalidad que resuelve asuntos de la vida, no la que topa con verdades que no tienen vuelta de hoja. El influjo de esa racionalidad llega hasta nuestros días, aunque bastante desvaída. Rescher, por ejemplo, que no alude a qué sea la *razón teórica*, pues lo que escribe al menos en su libro *La racionalidad*⁸⁴ cabe contextualizarlo dentro de *razón práctica*, señala que lo propio y distintivo humano es la racionalidad.

Buena parte de esta corriente desconoce tanto los *hábitos* de la inteligencia como las *virtudes* de la voluntad. Cuando los ha tenido en cuenta es para confundirlos con las *costumbres*, cuando no con los *instintos* —Dewey, por ejemplo⁸⁵—. Dicho *pragmatismo americano actual*, en el que ha derivado buena parte de la *filosofía analítica*, es la corriente hoy de moda en USA. En cuanto a nuestro tema no caben registrar novedades notables con lo que mantenía el viejo *pragmatismo*, pues si lo importante para estos autores son los *resultados externos* que se fraguan con el ingente y competitivo trabajo, las virtudes se han volatilizado, y el comportamiento moral cede a la *ética de situación*⁸⁶ o al *consecuencialismo*⁸⁷.

Los pragmatistas actuales raramente atienden a los hábitos, y cuando a ello aluden tienden a asimilarlos bastante a las *costumbres*, aunque eso ya cuenta con precedentes dentro de este movimiento. Para Peirce, por ejemplo, un autor del s. XIX, al que ahora se intenta recuperar como una valiosa fuente de esta corriente, los hábitos son considerados del

⁸⁴ Cfr. *La racionalidad*, Tecnos, Madrid, 1993.

⁸⁵ “Habit means special sensitiveness or accessibility to certain classes of stimuli, standing predilections aversions, rather than bare recurrence of specific acts”, *Human Nature and Conducts: an introduction to social psychology*, Modern Library, New York, 1957, p. 41.

⁸⁶ “La ética es constitutivamente ética de virtudes, es decir, de hábitos naturales, no de posibilidades factivas (que, por contraposición, cabe llamar hábitos objetivos). El olvido de esta distinción es la base de la ética de situación”, POLO, L., *Historia y sabiduría, pro manuscrito*, p. 24.

⁸⁷ “El consecuencialismo es lo más opuesto a una ética de virtudes. Claro está que las consecuencias hay que tomarlas en cuenta, y por razones muy de principio. Pero no es correcto cifrar exclusivamente en las consecuencias exteriores la bondad de la acción, porque son posteriores a ella, y la acción en sí misma requiere un estudio directo”, POLO, L., *Ética*, ed. cit., p. 173.

modo señalado. Además, los atribuye también a la realidad física, pues dice que todas las cosas tienden a adquirir costumbres; todas las cosas se tienden a acostumbrar⁸⁸. La ley de la gravedad sería para él una costumbre de este tipo. Sin embargo, esa descripción no responde en absoluto a la naturaleza los *hábitos* intelectuales.

Tampoco fueron tenidos en consideración los hábitos en el *evolucionismo* del siglo pasado, en el *neoevolucionismo* de los años 30, o en el evolucionado *evolucionismo* de nuestros días. Para percibir que esa corriente sigue influyendo basta ojear cualquier manual de *biología* al uso. ¿Qué decir de ello? Que la evolución es una tendencia, un inclinarse hacia un orden de la naturaleza. Un hábito humano, en cambio, lo que permite es tomar a la naturaleza humana y hacer de ella algo para lo que ella no está hecha. Justo lo contrario. La naturaleza humana es de todos, y todos tenemos unas inclinaciones, etc., pero los hábitos y las virtudes no son de la especie, de la naturaleza humana, sino de *cada quien*. De la especie humana son las inclinaciones. Pero ser virtuoso, se es si uno quiere. Las virtudes, y por suerte también los vicios, no se heredan⁸⁹.

⁸⁸ Cfr. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Belknap Press, Cambridge, 1967, 1.409. En otro lugar sostiene que el hábito es efecto de una *convicción*. Con esta tesis el autor no se desembara de una visión subjetivista o voluntarista: “la esencia de una convicción es el establecimiento de un hábito; y las distintas convicciones se distinguen por los diferentes modos de acción a que dan lugar”, *Ibidem*, 5. 398.

⁸⁹ “Una virtud o un vicio ético es metaespecífico, no se hereda ni se transmite”, POLO, L., *Ética*, ed. cit., p. 84. Lo que se puede transmitir de padres a hijos son los efectos que el vicio de la voluntad haya provocado en el cuerpo de los progenitores. Por ejemplo, el ceder al consumo de drogas, o ingerir en exceso alcohol, lesiona las interconexiones neuronales. Un hijo nacido de un matrimonio drogadicto o alcohólico puede sufrir en su cuerpo los efectos corpóreos del vicio de sus padres. El abuso del sexo, por poner otro ejemplo, también conlleva la transmisión de enfermedades hereditarias.

Los vicios en la voluntad de los padres en tales casos no consisten ni en la carencia de interconexiones neuronales ni en ser portadores del SIDA, por ejemplo, sino en querer menos, en obsecarse queriendo bienes muy pequeños en comparación a aquellos otros a que podían tender. En rigor, el vicio consiste en una debilidad de la voluntad. Por eso el hijo que hereda en su cuerpo tales deformaciones orgánicas no es vicioso, porque no ha querido con su voluntad lo que apetecían sus padres, sino que es enfermo,

¿Qué significa que uno, cada *persona*, pueda sacarle a su *naturaleza* el partido que ella no da? La naturaleza humana es vida, y si uno le saca más partido de lo que ella tiene, ¿no será que la estamos dotando de *más* vida? Según ello, un *hábito* y una *virtud* son la dotación por parte de cada persona de *más vida* a la vida natural. Es *humanizarse* más, por encima de la naturaleza, de las posibilidades naturales; por encima de lo que la naturaleza da de sí.

De modo parejo al *evolucionismo* ciertos sectores de la biología reciente, a la que cabe calificar de *biologismo*, mantienen un *determinismo* somático en el hombre. Afirman que los *caracteres esenciales* de cada quien se pueden descubrir en el *código genético*. De modo que si, como se proyecta, para el 2005 somos capaces de la lectura completa del código genético, podremos —aseguran— escribir una biografía completa sobre cada quién antes de que tal quien desarrolle su existencia. Pero un *hábito* y una *virtud*, no son ni físicos ni biofísicos, y el código genético es respecto de ellos *tabula rasa*; por eso no se heredan, y también por eso, pueden con lo físico.

El *estructuralismo*, por otra parte, también se ha aferrado al *lenguaje*, pues intenta conseguir una trabazón en él para ver todas las reglas de composición del mismo. En Hegel con su apuesta por la verdad total encontramos algo similar. No quiere que quede nada al margen. Pretende descubrir todas las reglas lógicas sin que ninguna quede en el olvido. El *estructuralismo es objetualista* también. Está buscando un engranaje en el que todo tenga que ver con todo. Pero el tener que ver todo con todo, tal como lo describen los estructuralistas, quiere decir que tenemos que encontrar un *sistema* que cierre, esto es, que llega un momento en que todo el andamio está conectado con todo, y para descubrirlo así hay que verlo de modo entero, esto es, completamente cerrado.

Ahora bien, si está completamente cerrado el *sistema*, ello indica que es absolutamente imposible crecer. Pero si eso acaece, un *hábito* sería absolutamente imposible. Ceden al

porque padece en su cuerpo los defectos somáticos que adquirieron sus padres merced a su mediocre querer.

objetualismo, porque al atender exclusivamente al montaje de los *objetos* pensados se olvida de los *actos* de pensar y de los *hábitos* cognoscitivos. Por eso no pueden describir bien la *vida* mínima, porque la clave de ésta es el *crecimiento*. El *estructuralismo* debería limitarse a describir siempre cosas muertas, artefactos culturales, objetos pensados, lenguaje fosilizado, es decir, lenguaje languaticizado, etc. Pero la vida, una cosa tan pequeña como la vida de un musgo, no la puede describir, porque por naturaleza la vida es crecimiento y siempre alcanza más de lo que hay; llega a mejoras que antes no estaban.

¿Cómo poder educir otras cosas de las que no se tenía antes, si se quiere aferrar estructuradamente todo en un esquema?, ¿cómo se puede admitir que fuera del esquema quepan cosas, o que el esquema dé lugar a que quepan cosas que no estaban en el esquema? El *estructuralismo* no puede entender ni siquiera la vida ¿cómo va a captar la naturaleza de un *hábito* intelectual, que es precisamente *más* vida? Son antibiologistas, por así decir. De la *ecología* sólo les interesa el sistema, no las novedades del mundo y del universo, no el crecimiento del ordenamiento universal.

Si hubiese cambios en el sistema no podrían admitirlos, a menos que humildemente declarasen que el sistema explicativo por ellos construido no era completo. Difícilmente se pueden aceptar variaciones porque se está buscando un sistema que lo explique todo, pero lo que aparece después por definición no está explicado antes. Comparten con Hegel el *pesimismo* ante el futuro. Si todo es estructural, y llegamos a descifrar la clave de la estructura, todo es un sistema cerrado. Sin embargo, sí caben novedades en el universo, porque —como decían los clásicos— el orden del universo está atrayendo a las cosas siempre de tal manera que puede sacar de ahí nuevos asuntos. No están las cosas ordenadas enteramente, sino siendo ordenadas cada vez más. La *causa final* puede educir de la materia, de las formas, del movimiento, nuevas facetas. ¿Cómo explicar las nuevas facetas dentro del estructuralismo? Imposible. Pues bien, ni hay totalidad ni la puede haber, y menos aún en lo humano ¿Cómo puede haber totalidad, por ejemplo, en las virtudes de la voluntad?, ¿llega un

momento en la vida humana en que uno ya no puede querer más? Y en el conocer ¿llega un momento en que uno es incapaz de saber más?

El *hedonismo* prescinde, asimismo, del *hábito* y de la *virtud*, porque se queda sólo con los *bienes*, y no precisamente los más altos, sino aquellos *mediales* más fáciles de conseguir. Ahora bien, si se destierran en la actuación, al manifestarse, las *normas* del entendimiento, y si se rechaza también el crecimiento interno de la voluntad (la *virtud*), de un querer cada vez más alto, a uno le ocurre lo mismo que a los *estoicos*, que, por quedarse sólo con las *virtudes*, ni siquiera la virtud está bien tratada en ellos y bien vivida; y le pasa lo mismo que a Kant, que por quedarse sólo con las *normas*, ni siquiera las normas alimentan el actuar. El *hedonismo* es una postura ante la vida, que a la hora de actuar busca sólo bienes sensibles. Pero como no crece el conocer y el querer como tales (conociendo y amando bienes cada vez más altos) normalmente se adhiere a los bienes más bajos.

Esa actitud no respeta ni siquiera la índole de los *bienes*, porque invierte la pirámide de los mismos. Los bienes son jerárquicos. La realidad ontológica no es democrática. Se puede ver la democracia en cierto modo dentro de las *especies* de las cosas, pero no entre una y otra especie. Por ejemplo, no se puede decir taxativamente, que un perro sea más perro que otro perro, pero sí se puede decir que un perro es más vivo que una planta; y que una planta es más viva que un musgo, etc.

Si uno dice que sólo le importan los *bienes* y que no le importan ni las *normas*, ni las *virtudes*, quiere decir que no crece interiormente para adaptarse a bienes cada vez más altos. Con ello, a la fuerza se tiene que reducir a los bienes más bajos, a los más fáciles de conseguir. Esa es la actitud del *hedonismo*. En consecuencia, esta manera de ver la vida (o de no verla) ni siquiera tiene en cuenta la índole de los bienes. Cuando uno es hedonista, y se adapta a los bienes más bajos, la vida carece de proyectos, porque el conseguir cada vez bienes más altos exige esfuerzo. Cuando uno vive así tiende a los bienes fáciles de conseguir. Pero como la vida es crecimiento, y el conocimiento es la forma más alta de vida,

uno que sucumba a un tipo de vida fácil no crece. Al no crecer, el futuro le angustia y el dolor, la vejez, o la muerte le ponen frenético. Esa actitud tampoco se libra del *fatalismo*.

El actual *sentimentalismo*, es otro impedimento, más práctico que teórico, para tener en cuenta los *hábitos* y la *virtud*. Suele decirse de ciertos pueblos que son más sentimentales, que ciertas personas tienen más corazón, etc. Sin embargo, el *sentimentalismo* es un fenómeno muy extendido. El estar en exceso pendiente de lo que se siente parece barnizar la vida de muchas personas. Los sentimientos sensibles nos declaran el estado del cuerpo, y éstos están presentes en todos y en todas las edades, aunque con matices distintos. Pues bien el sentimiento sensible no es malo, pero tampoco es lo mejor. Si uno se deja llevar principalmente por él cae inexorablemente en una debilidad de la voluntad, en rigor, en una carencia de *virtud*.

La *afectividad* sensible depende de la disposición corporal. Ante las mismas realidades uno puede encontrarse un día animado y otro alicaído. Si enjuicia los asuntos de la realidad según el estado de ánimo sensible en que uno se encuentra, aparte de contradecirse prácticamente de unos días a otros (son los famosos altibajos), acabará desconociendo la verdadera dimensión de lo real, e imposibilitará que su querer crezca. Lo mejor no es sentirse a gusto, es decir, no es hacer las cosas porque “me apetecen”. Tampoco es hacerlas porque “hay que hacerlas”, sino que conviene hacerlas porque “son buenas”, porque “es muy bueno hacerlas” y, precisamente por eso, “se crece” cuando se realizan.

La llamada *sociedad del bienestar* se basa en el sentirse cómodo. Sin embargo, esa sociedad tiene poco de *sociedad* y poco de *bien*. De lo primero, porque cada uno va a lo suyo y termina en un *individualismo* feroz. De lo segundo, porque los bienes a los que se adhieren los que siguen esa forma de vida son los ínfimos de la escala real. Son los bienes del *estar*, no los del *ser*. Además, tal modo de vida no alcanza lo que persigue, porque “lo que se necesita para conseguir la felicidad, no es una vida cómoda, sino un corazón enamora-

do”⁹⁰. Ya hemos anotado más arriba que no todos los sentimientos son sensibles. Los del espíritu, que son los más altos, no lo son. Estos “estados de ánimo” no son modos de *estar* o de encontrarse, sino de *ser*.

Sin embargo, no todo son sombras en este cuadro de los *hábitos* y de las *virtudes* esbozado de la filosofía contemporánea y en estos últimos años. El tratamiento de las *virtudes* se recuperó en buena medida en el *neotomismo*, alcanzando su estudio en algunos autores páginas verdaderamente gloriosas. Es el caso, por ejemplo, de Josef Pieper⁹¹. Un tratamiento riguroso de los *hábitos de la inteligencia* ha sido, no obstante, más inusual en el s. XX, siendo las publicaciones más rigurosas al respecto de reciente redacción. Conviene mencionar en este ámbito el ímprobo esfuerzo de Leonardo Polo⁹².

⁹⁰ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Surco*, N° 795, Rialp, Madrid, 1991, p. 351.

⁹¹ Cfr. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976.

⁹² Cfr. de LEONARDO POLO su aludido *Curso de Teoría del Conocimiento*, 5 vol., Eunsa, Pamplona, 1984-1996. Una introducción a su tratamiento de los hábitos intelectuales se puede encontrar en mi artículo “Los hábitos intelectuales según Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, pp. 1017-1036.

CONTRAPORTADA

JUAN FERNANDO SELLÉS es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Profesor Adjunto de Antropología de esta Universidad y Profesor Ordinario de la Universidad de La Sabana. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros *Conocer y amar*, Pamplona, Eunsa, 1995, *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997, y *La persona humana*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

El presente Cuaderno constituye una parte de un ensayo más amplio sobre los *hábitos* de la inteligencia y la *virtud* de la voluntad que se continúa en próximas publicaciones de esta misma serie. En el texto se estudia de modo sintético y claro el *recorrido histórico-filosófico* de los hallazgos, y también de los olvidos, en torno a estas perfecciones intrínsecas de las facultades superiores humanas: la *inteligencia* y la *voluntad*.

Los *hábitos* y la *virtud* son los mejores puentes de acceso a una *antropología* no reductiva, es decir, referida al *núcleo* de la *persona* humana. Su olvido, o en su caso, su rechazo o desprecio, impide acceder adecuadamente desde las *manifestaciones* humanas a la *intimidad* humana.

Como no partimos de cero en el descubrimiento y estudio de estas realidades humanas centrales, era adecuado dar un repaso a la historia del pensamiento para recoger las aportaciones más significativas al respecto.