



«VITA VIVENTIS EST ESSENTIA»

La actividad vital humana en el planteamiento de la «Antropología trascendental»

GENARA CASTILLO CÓRDOVA

«Vita viventis est essentia».- This article begins with the notion that some modern philosophers have about human life, in order to make stand out the Aristotelian formulation about human life as an unlimited growth. The Aristotelian inspiration is adopted by L. Polo, who proposes to go beyond the limit of knowledge and to see human life as an unlimited global reinforcement dependent of the personal *esse*.

1. El planteamiento de lo psíquico en la filosofía moderna

En la filosofía moderna el planteamiento de lo psíquico se ha encontrado con serias dificultades, principalmente a partir de la formulación del proceso dialéctico hegeliano. A nivel especulativo, Hegel entiende la vida como concreción de lo universal, lo concreto de la síntesis terminal.

Frente a esta concepción, algunos filósofos posthegelianos tomaron una postura contraria. El irracionalismo de ciertas corrientes vitalistas es el resultado de un intento de sacudirse la generalidad de la síntesis hegeliana y de no aceptar la lógica formal para explicar la vida, en cuanto que en la generalización se “empaquetan” las determinaciones, y se produce la homogeneización. Así, S. Kierkegaard, quien manifiesta agudamente la dimensión psicológica de la crisis del hegelianismo, pone de relieve que lo que parecía una génesis dialéctica, en rigor, existencialmente no lo es, y que Hegel ha suprimido la realidad de la propia vida. A partir de ese malestar se busca una interpretación teórica que dé razón de la conflictividad de la vida humana tratando de encontrar su sanación.

Según Polo, “al seguir esta línea se llega a lo que la enfermedad sugiere: la curación, y por tanto, la terapia. A una enfermedad tan grave es preciso tratarla a cualquier precio. Kierkegaard está de lleno en esta línea: es un

terapeuta. Carlos Marx también pretende serlo, y Nietzsche quiere curar una terrible enfermedad: la de ser hombres. Años más tarde Freud toma el relevo¹. Kierkegaard cultiva con decisión la psicología, es quizá el filósofo moderno que más agudamente se ha ocupado de lo psíquico. Con la esperanza de solucionar la crisis hegeliana, trata de elevar el problema de la vida humana al estatuto de pensar filosófico.

Es comprensible la situación de malestar de los filósofos posthegelianos. El fracaso desilusionado es el malestar hacia dentro, es un no estar contento consigo mismo. La causa es la situación de opacidad respecto de su ser. ¿Cómo no va a estar mal el que para sí mismo es un enigma? El ser humano necesita entenderse, porque si no es muy desgraciado. A este respecto se haría más urgente la recomendación socrática del “conócete a ti mismo”².

Con todo, la antropología filosófica no se ha abierto paso fácilmente, en especial teniendo en cuenta que en los últimos tiempos, el oscurecimiento sobre el ser humano se ha hecho mayor, ya que la renuncia a pensar ha pasado a erigirse en el imperativo de muchas personas³. A pesar de todo, la intención que tiene Kierkegaard⁴ de dar cuenta de lo psíquico, es digna de reconocimiento, aunque su conocimiento del yo es insuficiente. Si bien el procedimiento kierkegaardiano no es el adecuado, sí acierta en advertir que la conceptualización hegeliana de la vida es insostenible. Tal como afirma Polo, “como concreción del universal, la vida es vida retenida. Pero, ¿cabe

1. *Hegel*, 1ª ed., 102.

2. Este requerimiento socrático no se puede confundir con las pretensiones reduccionistas del conocimiento reflexivo ni con el intento de encontrarse en la absoluta conciencia del yo existente. La descalificación de todo objeto como equivalente al existir no debe llevar a quedarse en una determinación existencial del yo. Con el fracaso del proyecto hegeliano no acaban todas nuestras posibilidades de conocer o pensar.

3. La renuncia a ejercer la actividad intelectual en su máxima intensidad complica extraordinariamente la vida humana, ya que se ha encomendado a la afectividad el llevar las riendas de la vida humana, pero la vida no puede dejar de ser asistida por la inteligencia sin quedarse en una profunda oscuridad.

4. KIERKEGAARD realiza unas descripciones muy agudas de la vida superficial o estética del hombre moderno. Vivir, para el esteta, es un fragmentarismo no susceptible de unidad, es la desintegración de la posibilidad de ser. La arbitrariedad termina de astillar la unidad de la vida en una especie de esquizofrenia temporal a que somete la misma vida, en la cual está ausente todo orden. En definitiva, KIERKEGAARD advierte que no hay quien se libre del tedio si es superficial. La vida superficial o estética desemboca siempre en el tedio y posteriormente en la más grave desesperación que es el problema del no morirse. El diagnóstico del problema del hombre que vive superficialmente es que vive una vida falsa porque pretende vivir poniendo énfasis en lo inmediato, pero el presente humano no contiene la plenitud del significado eterno. Por eso concentrarse en él es dispersarse.



retener la vida? ¿No exige esta retención un dejar de considerar cualquier expansión?”⁵.

Una consideración acertada de la vida es entenderla como inseparable del movimiento; sin embargo, éste no es cualquier movimiento (como el del proceso dialéctico hegeliano). La vida no puede ser incluida en el método dialéctico de Hegel porque entonces no crece. Aunque Hegel se haya inspirado en el movimiento de Aristóteles, no llega a entender el sentido del movimiento vital aristotélico, el cual tiene muchas implicaciones que son bastante atendibles, a pesar de que, como veamos en la tercera parte de este artículo, no sean completas.

2. La concepción aristotélica de la vida humana

Aristóteles entiende que la vida es automoción: *vita in motu*. La vida es vida en movimiento, pero el movimiento vital es autorregulado, y esta autorregulación es intrínseca; es decir, que sus movimientos no son meramente kinéticos, ni poéticos, sino que están formalizados desde dentro.

El principio de esa actividad vital es un acto formal, una *entelécheia*: “el alma es entonces la *entelécheia* primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia”⁶. Ese acto formal, enteléquico, es muy importante para Aristóteles, aunque dará lugar, como veremos luego, a un planteamiento sustancialista del viviente y del hombre: “*ousía* se dice de tres modos, forma, materia y el compuesto de los dos. De éstas, la materia es potencia, la especie *entelécheia* y el compuesto es animado, el cuerpo no puede ser *entelécheia* del alma, sino que ésta lo es de un cuerpo”⁷, y también: “la *entelécheia* de cada cosa existe en su potencia y en su propia materia de modo natural. Por todo esto es claro que el alma es cierta *entelécheia* y razón [*logos*] de lo que tiene potencia de tenerla”⁸.

Es importante resaltar que el carácter intrínseco de los movimientos vitales es profundamente unitario. El viviente vive en tanto que gracias a su forma actual se autorregula, no se disgrega, incluso su relación con el medio comporta ese ámbito interno cuya estructura es formalmente unitaria, por lo que se podría decir que el viviente es más vivo cuanto más unitario es, y

5. Hegel, 86

6. ARISTÓTELES, *De Anima* 412 a 20 - 412 b 7.

7. *Ibid.*, 414a 15-18

8. *Ibid.*, 414a 25-28.

todo lo que atente contra su integridad va en contra de su vida. Esa unidad vital no es una unidad siempre igual⁹. La vida es una noción gradual. La vida, como el ser y lo uno, se dicen de muchas maneras. No es igual la unidad vital de una planta que la de un animal o la del hombre. Así también, dentro de un mismo viviente hay diferentes niveles de vida.

Aristóteles llega a ver en los vivientes dos sentidos del acto: la vida en acto primero (la vida como sustancia) y la vida en acto segundo (la vida como operación: *enérgeia*). Así, cuando se refiere al alma humana afirma: “ésta [la *entelécheia*] se dice en dos sentidos. Es evidente que aquí es como posesión del conocimiento. Pues tanto el sueño como el estar despierto dependen del tener alma, y despertar es análogo al ejercicio del conocimiento, y el sueño a su posesión, pero no a su ejercicio [*enérgeia*]”¹⁰.

La noción de acto en Aristóteles es muy importante, y pareciera que él no quiere renunciar a ese descubrimiento suyo, y si el acto formal le es insuficiente (en cierto sentido la *entelécheia* es un acto fijo, porque el dinamismo del alma se queda sólo en la constitución del viviente), sale del acto primero al acto segundo que es su operación (*enérgeia*).

Como se puede ver, esta concepción aristotélica de la vida como *enérgeia* es radicalmente real: “somos, por nuestra *enérgeia* —es decir, por vivir y actuar— (ἔσμεν δ' ἐνεργεῖα —τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν—)”¹¹. Al afirmar que la vida es ser para los vivientes, Aristóteles muestra el estatuto real de la vida¹². En esta formulación de la vida se puede ver una característica del movimiento vital (*enérgeia*), el cual surge de la forma (*entelécheia*) que constituye a la sustancia. De esta manera se concibe la vida como una cierta inagotabilidad, un resurgimiento o redundancia. Según Polo, la genialidad aristotélica apunta a lo óntico-estructural como no siendo únicamente óntico, y a la actividad como no siendo únicamente un mero dinamismo, por lo cual la vida se abre a un crecimiento: “he descrito el crecimiento así: el hacer suyo perfeccionante que es peculiar de la unidad. La unidad no hace suyo absorbiendo (lo que no es crecer), porque no es vacía a priori. *Vita in*

9. “Si la vida fuera siempre igual, un movimiento inercial, se aislaría del fin, carecería de sentido: la monotonía no es vital. La vida prosigue subiendo gradualmente hacia niveles de mayor perfección y alcanzando un crecimiento sin restricciones en el hombre; la vida humana es la vida menos monótona” (*Curso de teoría*, IV/1, 250).

10. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098 b 34 - 1099 a 3.

11. *Ibid.*, 1168 a 6.

12. El descubrimiento del acto, y de sus sentidos, es un acontecimiento que marca netamente la filosofía aristotélica. No vamos a exponerlo ahora en este breve artículo. Un estudio bastante completo de este asunto se puede encontrar en RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.



motu significa, en definitiva crecer. El crecimiento tiene lugar en diversos ámbitos y de muchas maneras”¹³.

El crecimiento de la vida, en el planteamiento aristotélico, está en el arranque, ya que la actividad vital está referida a su principiación misma, es lo que luego dará lugar a la noción de *exis*, que es un acto de lo que tiene y es tenido. Tampoco el crecimiento es un movimiento cualquiera. La vida es un operar referido a principios llamados facultades. Es un dinamismo configurado. La noción clásica de naturaleza se decide aquí, y es en los comienzos de la filosofía moderna cuando se perderá, poniéndose en su lugar la espontaneidad voluntarista que comienza con la separación del dinamismo y la forma.

En cambio, lo característico de la noción de naturaleza es la dotación formal previa, que impide la existencia de una eficiencia desnuda que va en pos de una formalización ulterior a su desencadenamiento. Tenemos, por tanto, que si se pierde el principio intrínseco de la operación vital, que es formal, se ignora su arranque, su principiación. A partir de entonces no tarda en producirse la instauración del principio del resultado, en base al cual se rige la vida de tantas personas en estas últimas épocas.

Según la concepción aristotélica de la vida humana, ésta es radicalmente optimable, está llamada a crecer. Si la vida en el nivel orgánico comporta crecimiento (el proceso de la embriogénesis es una muestra de ello), en la vida propiamente espiritual, ese crecimiento es irrestricto. Siguiendo el planteamiento aristotélico se puede ver que el despliegue de la vida humana que es muy complejo comporta niveles superiores de actividad que van desde la actividad poética hasta la *práxis téleia* y la *práxis ética* que son formas más altas de actividad.

Estos tipos de actividades comportan grados de posesión, en que sobrepasan los niveles de posesión que hacen posibles la *práxis téleia* y la *práxis ética*. Aristóteles, entiende que el conocimiento es una *práxis téleia*, en la que se puede ver el carácter inmanente de la operación cognoscitiva. El conocimiento es una actividad perfecta porque posee su fin (*telos*), con sólo ejercerse la operación: se conoce y se posee lo conocido. De ahí que la teoría sea la forma más alta de vida. Por su parte, la posesión de hábitos morales hace posible una segunda naturaleza que proporciona una actividad mayor todavía. Por medio de los hábitos, el crecimiento de la vida ha de referirse a su principiación. Los hábitos redundan en las facultades, haciendo posible un crecimiento sin restricciones.

13. *Curso de teoría*, IV/1, 249.

Según Polo cabe acercarse a la noción de virtud aristotélica a través de la cibernética. Cuando una facultad ejerce un acto, éste “regresa” a la propia facultad perfeccionándola, con lo que se prepara para el acto siguiente, que al realizarse parte de un sistema mejor dispuesto, y a la vez el acto realizado es mejor que el anterior, por lo cual el hombre se abre a un perfeccionamiento cada vez mayor.

Así, la vida práctica está llamada a sostenerse en las virtudes, las cuales garantizan la coherencia, la unidad de la biografía humana. Aristóteles sostiene la unidad entre las virtudes éticas. Para ser fuerte y templado es necesario ser prudente, pero la prudencia no es posible sin la fortaleza y la templanza. Asimismo, la amistad (eminente virtud social), sólo es posible si el hombre es amigo de sí mismo, es decir, si cuidándose de poseer los bienes más altos, es virtuoso¹⁴. Por tanto, más que de virtudes aisladas se debe hablar de vida virtuosa.

En definitiva, con la vida virtuosa el hombre se hace accesible la felicidad que es eminentemente contemplativa. Aristóteles, sostiene que no basta con saber cuál es el fin verdadero para el hombre (cuya ignorancia le es imputable), sino que el ser humano tiene que hacerse capaz de adherirse a él. Para ello, no son obstáculos las diversas vicisitudes de la vida, que pueden amenazar con romperla, porque el hombre virtuoso sabe aprovecharlas para crecer en la virtud y poder alcanzar el fin que es la contemplación, la cual consiste en una actividad cognoscitiva que ejerce la inteligencia, que es lo que de divino tiene el hombre, y por la que imita al que es pura actividad (*enérgeia*) de conocer: el conocer que se conoce a sí mismo (*noésis noéseos noésis*).

14. “Cada una de estas condiciones se atribuyen al hombre bueno por lo que respecta a sí mismo [...]. Éste, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno), y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno [...]. Puesto que estos atributos pertenecen al hombre de bien respecto de sí mismo, y puesto que estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo (ya que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan estas condiciones [...]. Porque, al menos a aquellos que son completamente malos y realizan actos impíos, ninguna de estas condiciones les pertenecen o parecen pertenecerles. Casi no se dan tampoco en los frívolos, porque éstos están en conflicto consigo mismos, y apetecen unas cosas y quieren otras, como los incontinentes, que eligen cosas agradables, aunque dañinas, en lugar de lo que consideran bueno para ellos mismos; otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos, y aun otros que han cometido muchas y terribles acciones y son odiados por su maldad rehuyen vivir o se destruyen a sí mismos” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1166 a 10 - 1166 b 12).



3. La vida humana en el planteamiento de la *Antropología trascendental*

De acuerdo con lo que acabamos de exponer la visión aristotélica de la vida humana contiene declaraciones muy importantes, que han sido recogidas por Polo: “el hombre es optimable precisamente porque su energía está ya formalizada, y por tanto, lo ulterior es una hiperformalización del principio, una forma más alta: un hábito [...]. Para los aristotélicos, insisto, el hombre es fundamentalmente un ser optimable. Tendrá todas las quiebras que se quiera y que no se niegan. Pero es menester verlo desde el punto de vista de su capacidad de perfección”¹⁵. Cabe, por tanto, tomarle la palabra a Aristóteles y hacer valedera esa exigencia de crecimiento y optimización que propone. La profundidad y riqueza de su filosofía permite proseguir el planteamiento aristotélico y superar sus limitaciones sin descalificarlo, sino poniendo de relieve sus aportes, aunque haya que proseguir. ¿Cuáles son esas limitaciones?

Como hemos expuesto anteriormente, Aristóteles concibe el principio vital, el alma, como una *entelécheia*, una forma actual, y aunque salga a los actos segundos que son las operaciones, sin embargo, en definitiva, el sustancialismo puede más, y se impone, quedándose en la actualidad de la *ousía*: “Aristóteles ha admitido el compuesto una vez y no puede después desembarazarse de él [...] la estabilización actualista del acto introduce la suposición”¹⁶. Tenemos, entonces, que Aristóteles no supera el carácter de límite que corresponde a la presencia mental, y por tanto, entiende lo real sin abandonar la actualidad del objeto.

Insistimos que esta limitación no lleva a descalificar a Aristóteles, sino que son los límites propios de su filosofía, que llega hasta donde da de sí ese planteamiento, ofreciendo los aportes que desde ahí se pueden dar y que hay que reconocerlos. Declarar limitado el conocimiento objetivo no quiere decir que es falso y que haya que descalificarlo, sino detectar el límite es una invitación a continuar más allá del límite, hacia un conocimiento superior¹⁷.

En la filosofía aristotélica sobre el hombre, es importante resaltar sus aportes; por ejemplo y como ya hemos dicho, su concepción de la vida como movimiento intrínseco autorregulado, su formulación de la naturaleza humana y de sus facultades, así como de sus operaciones vitales, especial-

15. *Presente y futuro*, 99-100.

16. *El ser*, 1ª ed., 103.

17. Ésta es, por otra parte, una exigencia de la actividad filosófica, que es siempre abierta y no clausurada.

mente las de tipo intelectual, su teoría sobre el intelecto agente y su teoría sobre la virtud ética y la felicidad; de acuerdo con lo cual se puede encontrar una característica muy propia del hombre y es su capacidad de tener jerárquicamente en diferentes niveles: tener corpóreo, el tener cognoscitivo y el tener habitual dando lugar al crecimiento irrestricto del ser humano.

En lo que se refiere a la operación cognoscitiva, es de resaltar que Aristóteles alcanza a formular su índole peculiar. Siguiendo la exigencia aristotélica de crecimiento irrestricto, se formula la propuesta de Polo, quien sostiene que cabe considerar al intelecto agente no sólo como iluminador de las formas sensibles, sino elevarlo al nivel de la persona, *intellectus ut coactus*, al que Aristóteles no llegó.

Esta propuesta es un intento de superar el límite del conocimiento objetivo. El conocer operativo entendido como posesión inmanente de formas inteligibles se corresponde con el nivel de la actualidad, es decir de la objetivación, y aquí está su límite, porque por ser la actualidad poseída un objeto no puede incrementarse. Además, si el objeto se extrapola a la realidad extramental, no se acierta a entender el carácter activo, eficiente, que a dicha realidad corresponde. Así por ejemplo, un caballo real no es la idea de caballo, porque el caballo engendra y la idea de caballo no es generativa. Por otra parte, como es sabido, L. Polo propone una distinción entre la realidad que estudia la física y la metafísica, pero la extrapolación del objeto impide sentar esa distinción.

La propuesta poliana de superar el conocimiento objetivo se encuentra en varias obras suyas, como *El acceso al ser*, *El Ser*, el *Curso de teoría del conocimiento* y la *Antropología trascendental*. En descargo de Aristóteles, podemos aducir que si bien él se queda atrapado en la actualidad como límite, la superación de esa visión no se logra sin admitir la noción de creación. En efecto, sin la creación es preciso estabilizar la realidad para que no se haga efímera¹⁸.

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

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



Es posible ir más allá del conocimiento objetivo y superar su límite ejercitando el conocimiento habitual. Como es sabido, la propuesta poliana va en la línea de continuar la inspiración clásica, a través del abandono del límite mental. Cabe detectar el límite en condiciones que pueda ser superado. Las cuatro dimensiones del abandono del límite mental permite continuar el conocimiento en el nivel habitual. Por medio de los hábitos intelectuales se alcanzan tanto el acto de ser del universo como su esencia, así como el acto de ser personal y la esencia humana.

El acto de ser personal se alcanza con el hábito de la sabiduría, que es el acto de saber que si yo *soy*, Dios *es*; “su tema es el propio existir humano”¹⁹. Lo peculiar de esta dimensión del abandono del límite mental es que el método es solidario con su tema y equivale a co-existir: “rigurosamente no *me* conozco (la persona humana es creada, no la Identidad Originaria), sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que el alcanzarme tenga término”²⁰. En cuanto tenga término hemos perdido el *co-ser*, el acompañamiento y se nos ha introducido la actualidad del pensamiento objetivo.

Por su parte la esencia, como hemos dicho antes, se distingue del acto de ser personal, pero esa distinción no es objetiva, porque la esencia —como el *co-ser*— no es actual. Se precisa, entonces, el abandono del límite en su cuarta dimensión, para conocer la esencia humana. Esto es imprescindible para tratar el acto ser personal. Aquí se da una *demora* en el límite así como su explicación: “la cuarta dimensión del abandono del límite mental lo *engloba*, y se aproxima a él; dicha aproximación es, por tanto, distinta realmente del carácter de *además*”²¹.

El descenso que comporta la explicación del punto de partida del carácter de *además* conlleva otro hábito innato llamado *sindéresis*, el cual es el ápice de la manifestación esencial en cuanto que depende del acto de ser personal: “en tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar* que significa su depender del intelecto personal, a *aportar* que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal, y a *disponer* que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”²².

Además, la actividad de la esencia se entiende de manera creciente: “al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está, por así decirlo,

19. *Antropología*, I, 154.

20. *Ibid.*, 118.

21. *Ibid.*, 193

22. *Antropología*, II, 15, *pro manuscripto*.

'atravesada' por la libertad. Esta extensión de la libertad es la actividad de la esencia. Por eso la esencia es vida, y su vivir es inmortal"²³. Por esto es que se afirma que para el viviente la vida es, no el ser —como decía Aristóteles—, sino la esencia. Así pues, según Polo, "el vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano. El animal no es *además* como viviente, sino sustancia potencia de causa. En este sentido, el animal se agota en vivir sin que quepa decir que *además* es viviente. Por tanto, en antropología es válida la fórmula *vita viventis est essentia*. Paralelamente, la actividad de la vida humana es inmortal, y la actividad de la co-existencia es más que inmortal: el viviente conocerá como es conocido"²⁴.

En cuanto que la vida es manifestación del ser personal, la vida aspira a más vida, a su crecimiento, a un constante refuerzo: "al sentar la distinción real del viviente y la vida, se sostiene que la vida es del viviente en cuanto reforzada; sin refuerzo no cabe hablar de manifestación. Por tanto, lo propiamente manifestativo es el refuerzo: la orientación de la vida por el futuro no desfuturizado"²⁵. Así pues, gracias a la *sindéresis* se entiende el alma como refuerzo vital y la vida como una manifestación y refuerzos globales. Según este planteamiento se podría decir que no se ha defraudado a Aristóteles en sus exigencias de crecimiento, ya que en definitiva, se pasa del crecimiento en el nivel esencial al nivel del acto de ser personal.

Con todo, hay que ajustar algunas nociones aristotélicas, como la de naturaleza y su pretendida finitud: "según mi propuesta, la esencia distinta realmente del acto de ser personal incluye la naturaleza humana en tanto que perfeccionada por los hábitos adquiridos"²⁶. De esta manera, la naturaleza del hombre se entiende en dualidad con la virtud, y así es como llega a ser esencia que siempre se puede perfeccionar cada vez más. En realidad, la esencia como potencia infinita ya está sugerida con la repercusión del ejercicio operativo en sus principios, que es la noción de hábito en Aristóteles.

Así también cabe una nueva formulación de la *sindéresis*, entendiéndola como un acto iluminante que llega a la inteligencia y a la voluntad, por lo que tiene dos dimensiones: el *conocer-yo*, que es su dimensión intelectual, y una dimensión volitiva: *querer-yo*. Es oportuno recordar que la *sindé-*

23. "La extensión de la no desfuturización del futuro a la esencia es su inmortalidad, y también su proyecto manifestativo: la vida humana es proyecto. Así se muestra la dualidad de la esencia como manifestación y la esencia como aportación. También la vida inmortal está intrínsecamente iluminada: es la dualidad de la manifestación con la iluminación esencial" (*Antropología*, II, 17, nota 8, *pro manuscripto*).

24. *Ibid.*, 17.

25. *Ibid.*, 18.

26. *Antropología*, I, 102.



resis es un hábito y que no se ve al yo objetivándolo. Es importante resaltar que la persona desciende a su esencia, al *querer-yo*, en cuanto que constituye lo voluntario es oferente. La persona humana busca en su esencia los dones requeridos para amar, y así se dispone de lo disponible, en orden a la aceptación divina²⁷.

Por otra parte, en la esencia humana se puede ver una pluralidad de dualidades que son concordantes entre ellas y con la propia dualidad esencia-acto de ser personal, y que comportan descenso y ascenso. Explicar las dualidades y en especial verlas en cuanto indicativas del carácter de *además*, merecería otro artículo, que seguramente pondrá de manifiesto la belleza de la esencia humana.

Genara Castillo Córdova
Departamento de Humanidades
Universidad de Piura
Apartado Postal 353
Piura (Peru)

e-mail: gcastill@udep.edu.pe

27. Teniendo en cuenta que en el cristiano operan los hábitos sobrenaturales se podría recordar que la esperanza es la virtud propia del cristiano en cuanto *viator*, aunque el hábito más importante, la caridad, sea la que une *simpliciter* con Dios.