

EL HOMBRE COMO SOLUCIONADOR  
DE PROBLEMAS



JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.)

**EL HOMBRE COMO  
SOLUCIONADOR DE PROBLEMAS**

**INVESTIGACIONES EN TORNO  
A LA ANTROPOLOGÍA DE LEONARDO POLO**

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-465-2

Depósito Legal: NA 1194-2015

Pamplona

Nº 57: Juan Fernando Sellés (ed.),

*El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo*

2015

© Juan Fernando Sellés

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL  
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

## ÍNDICE

Presentación, <i>Juan Fernando Sellés Dauder</i> .....	9
I. ANTROPOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	
El saber procedente de la libertad, <i>Juan A. García González</i> .....	13
Synderesis, “an est?”: The L. Polo answer, <i>John Branya</i> .....	25
Revisión poliana de la antropología husserliana, <i>Juan Fernando Sellés Dauder / Rafael Reyna</i> .....	37
Hacia un encuentro entre la noción fenomenológica de libertad y la libertad trascendental, <i>Gonzalo Alonso Bastarreche</i> .....	65
II. ANTROPOLOGÍA, METAFÍSICA, ÉTICA Y PSICOLOGÍA	
La continuidad del movimiento y la presencia mental. De la interpretación de Polo de algunas nociones físicas y metafísicas de Aristóteles, <i>Miguel Martí Sánchez</i> .....	77
¿Es la felicidad personal resultado de una vida virtuosa?, <i>Ana Isabel Moscoso Freile</i> .....	87
Primeros esbozos de una teoría de la justicia desde la antropología trascendental, <i>M<sup>a</sup> Idoya Zorroza</i> .....	95
Sobre la inmaterialidad de la inteligencia y del alma humana: de Tomás de Aquino a Leonardo Polo, <i>Juan Fernando Sellés Dauder / Juan Carlos González Mérida</i> .....	105
La crítica poliana al mecanicismo en la psicología, <i>María del Carmen Barbosa</i> .....	123
III. ANTROPOLOGÍA, FAMILIA Y EDUCACIÓN	
La dualidad filiación-paternidad en el ser personal desde la <i>Antropología trascendental</i> de L. Polo, <i>Juan Assirio</i> .....	141

Aplicaciones de la estructura donal según Leonardo Polo a la vocación del amor humano, <i>Diego Cazzola Boix</i> .....	151
Educación personalizada y hábito de sabiduría: de V. García Hoz y A. Millán Puelles a L. Polo, <i>Mayte Dassoy Mut</i> .....	161
Ayudar a crecer: la finalidad de la acción educativa y directiva a la luz del pensamiento de Leonardo Polo, <i>Miguel Saiz</i> .....	181
Consecuencias de la dinámica de la integración de la acción humana en Leonardo Polo: la cognición y los sentimientos, <i>José Víctor Orón</i> .....	201

#### IV. ANTROPOLOGÍA Y MANIFESTACIONES CULTURALES

Las habilidades cognoscitivas humanas en el récord arqueológico del paleolítico inferior: una comparación con la antropología de L. Polo, <i>Beatriz Byrne</i> .....	221
El hombre como solucionador de problemas entre personas derivados del aprovechamiento de las cosas: hacia la noción de derecho según Leonardo Polo, <i>Daniel H. Castañeda y G.</i> .....	233
El mito heroico y la aventura humana en Leonardo Polo, <i>María Luisa Lecaros</i> .....	251
La universidad según Leonardo Polo. Naturaleza, misión, crisis y solución, <i>Silvia C. Martino</i> .....	261
Aportes a la concepción y ejercicio del liderazgo desde la filosofía de Leonardo Polo, <i>Genara Castillo</i> .....	275

#### V. ANTROPOLOGÍA Y TRASCENDENCIA DIVINA

Abandonar-se: el problema puro y la oportunidad moderna, <i>Alberto I. Vargas</i> .....	291
Una aproximación al sentido personal desde la <i>Antropología trascendental</i> de L. Polo, <i>María Victoria Cadavid Claussen</i> .....	303
La vinculación nativa de la persona humana a la trascendencia según Leonardo Polo, <i>Graciela Soriano</i> .....	315
Las ‘necesidades’ espirituales de la persona humana: un estudio desde la <i>Antropología trascendental</i> de L. Polo, <i>María Isabel Armendáriz</i> .....	325

## PRESENTACIÓN

Bajo la iniciativa y eficaz coordinación de mis estimados colegas los profesores María Idoya Zorroza y Alberto Vargas, los días 27 y 28 de febrero del año en curso se organizó un *workshop* sobre el pensamiento de Leonardo Polo (1926-2013) con el título que comparece en esta publicación. Este libro recoge, a modo de actas, buena parte de las comunicaciones presentadas durante esos días.

Las contribuciones pertenecen a participantes de ese evento –unos de ellos doctores; otros doctorandos– que conocen bien el pensamiento de Leonardo Polo, maestro y amigo para quienes hemos tenido la suerte de conocerlo y aprender de él, y para todos, un insigne filósofo y el primer profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Si se tiene en cuenta que los ponentes pertenecen a 10 países distintos distribuidos en 3 continentes, estos breves datos indican que la filosofía poliana se está extendiendo progresivamente por los cuatro puntos cardinales.

Aunque hemos clasificado los trabajos en los cinco grupos que aparecen en el “Índice”, como se podrá advertir, todos ellos tienen un fondo común, que es de corte antropológico. Ahora bien, como la antropología poliana se caracteriza por distinguir en el hombre entre tres dimensiones realmente distintas, una trascendental, radical o íntima, referida –con palabras clásicas– al *acto de ser* humano, al que Polo llama ‘persona’, otra intermedia vinculada a la *esencia* humana (el yo o personalidad y las dos facultades superiores –inteligencia y voluntad– ya activadas o perfeccionadas) así como a las manifestaciones humanas que tales dimensiones intermedias hacen posible, y una tercena biológica ligada a la *naturaleza* corpórea humana, los trabajos presentados se enmarcan –según los intereses de los investigadores– en una u otra franja de lo humano.

Por lo indicado se explica que unos de estos trabajos versen sobre la intimidad humana (libertad, sentido personal, amar, apertura a la trascendencia divina, filiación...) así como a su respectivo conocimiento (sabiduría), otros estén más bien referidos a las diversas dimensiones de la esencia humana (síndéresis, inteligencia, voluntad, presencia mental...) y las distintas manifestaciones humanas de esas dimensiones esenciales (educación, derecho, liderazgo, narrativa...), y las restantes basen más su indagación en la corporeidad humana (acción humana, habilidades, sentimientos sensibles...).

Por lo demás, como se podrá advertir, en los diversos trabajos se formulan comparaciones y contrastes entre las tesis antropológicas centrales de Polo y las de otros pensadores de la historia de la filosofía, tanto griegos y medievales (Platón, Aristóteles, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Escoto, Ockham...), como modernos y contemporáneos (Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, Husserl, Scheler, Spengler, Frankl...), e incluso con otros más recientes (V. García Hoz, A. Millán Puelles, C. Llano, A. Maslow, A. Polaino, H. Jonas...).

Siguiendo el consejo de Leonardo Polo dado a sus discípulos de que no le repitiesen, sino de que avanzasen en el conocimiento aprovechando sus hallazgos, los diversos trabajos presentados manifiestan, o bien ese afán de seguir descubriendo más acerca de los entresijos de la realidad humana, o bien aplicar lo descubierto por Polo a los diversos ámbitos humanísticos (familia, enseñanza, derecho, psicología, economía, enfermería, paleontología...), para así poder seguir profundizando en esos ámbitos, o bien establecer comparaciones entre la filosofía de Polo y la de otros pensadores destacados para poder advertir cuáles son sus logros o sus límites.

Por tanto, el lector tiene a su disposición un trabajo amplio, tanto por las vertientes humanas atendidas, como por su tratamiento metódico, pero con una temática básica, la antropológica. Si hemos sido capaces de ser más o menos fieles al consejo poliano, el lector tiene el juicio en su mano. En cualquier caso, sirvan estos trabajos como una muestra de agradecimiento a tan profundo pensador, a quien encomendamos nuestra tarea filosófica para que siga inspirando nuestras investigaciones.

*Juan Fernando Sellés Dauder*



I

ANTROPOLOGÍA  
Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO



## EL SABER PROCEDENTE DE LA LIBERTAD

*Juan A. García González*

Voy a referirme aquí a las redundancias del hábito de sabiduría sobre los otros dos hábitos innatos, de las que Polo habla expresamente<sup>1</sup>; e incluso sobre los hábitos adquiridos, de las que seguramente habla también, aunque aún no he encontrado dónde lo hace explícitamente<sup>2</sup>.

### 1. El camino de ida y el de vuelta

Entiendo que al tratar de esas redundancias se realiza un cierto camino de vuelta, que Polo también ha mencionado: “es conveniente investigar el camino de vuelta”<sup>3</sup>, dice. El camino de ida, que es el inicial y el que biográficamente seguimos, detecta ante todo el límite mental; y luego lo abandona en su primera dimensión, en la segunda, la tercera y finalmente la cuarta.

Pero resulta que la tercera dimensión del abandono del límite mental es la superior, pues en ella se abandona el límite “de la manera más estricta”, dice

---

<sup>1</sup> Me refiero especialmente a L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 184-185. En L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 210 dice: “empleo las palabras *redundar* o *repercutir* sobre todo para designar el respecto de los hábitos innatos superiores a los otros, y del primer miembro de la *sindéresis* al segundo”.

<sup>2</sup> Tiene que hacerlo, porque es patente que la libertad se extiende hasta la naturaleza mediante los hábitos adquiridos. Y ya lo he encontrado explícito: en este nivel lo que llamo *repercusión* equivale a la *prosecución operativa*. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 170, n. 17.

Incluso, en el extremo, el mismo límite es “la redundancia directa” (L. Polo, *El acceso al ser*, J. A. García González (ed.), David González Ginocchio (revisión), *Obras completas de Leonardo Polo*, Serie A, 2, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 154 y 241; en p. 92, n. 9, dice: “la abstracción es la primera o más directa redundancia”; y en p. 266: “la presencia mental es redundancia de la visión intelectual”). Y justamente por ello el límite es indicio de la persona (“el objeto es un indicio de la persona”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 82; y en p. 42 habla de “la constancia objetiva como indicio personal”).

<sup>3</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 241.

Polo<sup>4</sup>. Y es la superior porque llega a una cima en la que el abandono del límite ya “no da más de sí”<sup>5</sup>; lo que sucede porque abandona completamente el límite mental.

En las dimensiones inferiores, el límite no se abandona por completo, puesto que esas dimensiones cuentan con él; es decir, desbordan la operación intelectual, sí, pero contando con ella: bien para contrastar su prioridad con la de las causas y así explicitar éstas, en la segunda dimensión; o bien para explicar la operación y englobarla dentro de la esencia del hombre, en la cuarta.

Ni siquiera en la primera dimensión, que no cuenta para nada con el límite mental, se abandona éste por completo: pues aunque se prescinde enteramente de él, de las operaciones mentales, el límite no se anula, sino que lo pensado queda; el pensar queda aparte, apartado, pero queda. En cambio, la tercera dimensión se desaferra completamente de la presencia mental.

Pues entonces, desde la superioridad de la tercera dimensión del abandono del límite mental, desde su altura, los temas a los que conduce ese abandono se ven como desde arriba, desde la cima; y así se desciende y realiza el camino de vuelta: pues “la cima”, dice Polo, “vuelve a abrir los diversos campos temáticos: los re-itera”<sup>6</sup>.

De acuerdo con esta vuelta, afirmamos que el saber procede de la persona: desde lo que ella sabe de sí misma, la sabiduría humana se extiende; y va enriqueciendo los conocimientos inferiores por repercusión, conforme con su propia fecundidad y de acuerdo con un proceder libre.

Para exponer esta cuestión partiré de la vivencia poliana del límite mental, señalando algo que lleva veladamente consigo: la referencia a la identidad.

## 2. Límite e identidad

Porque apreciar la presencia mental, la operación intelectual, como un límite entiendo que comporta, simultáneamente y como en su reverso, una singular percepción de la identidad intelectual, siquiera vislumbrada.

Una cierta prueba de ello estaría en las obras iniciales de Polo, las dedicadas a exponer el límite mental y la primera dimensión de su abandono. Pues ambas obras coinciden en dedicar un capítulo a la identidad: *El acceso al ser* dedica su segundo capítulo al “ser como identidad en Hegel”, y *El ser I: la existencia*

<sup>4</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 193, n. 56.

<sup>5</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 11.

<sup>6</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 11.

*extramental* termina con un capítulo dedicado a “la identidad originaria”, el sexto.

En caso contrario, es decir, sin referencia a la identidad, la operación mental conmensurada con su objeto no se detectaría como un límite. Se percibe como tal, dice Polo, por la “no aparición del carácter de pensante en lo pensado”<sup>7</sup>; es decir, al notar, según el ejemplo usado por Polo, que “el yo pensado no piensa”<sup>8</sup>. La identidad del pensar exigiría que, cuando me pienso, mi yo pensado me pensara a su vez, y fuera así mi réplica.

La identidad que se barrunta al detectar la operación intelectual como un límite exigiría la réplica del ser pensante; lo que es una concreta sugerencia sobre la identidad del ser, que tiene su antecedente –creo yo– en la explicación tomista de la generación del Hijo de Dios por su Padre, es decir, en la explicación de cómo podríamos entender el Verbo personal divino.

De acuerdo con esa correspondencia entre límite e identidad, entre límite mental y la identidad del ser como su réplica, Polo afirma que “Dios es impensable, en tanto que el pensamiento tiene límite”<sup>9</sup>; es decir, que la identidad del ser es inalcanzable por el pensamiento humano, porque, en razón del límite mental, el pensamiento del hombre carece de identidad. Lo cual puede verse también al revés: lo impensable no es Dios, sino el límite: “el límite es aquello que se llama impensable, en vez de Dios”<sup>10</sup>. “El límite es impensable”, afirma Polo, como “mismidad incomparable con la identidad”<sup>11</sup>; es decir: el pensamiento humano nunca puede entenderse a sí mismo perfectamente, porque está limitado, o por carecer de identidad.

En suma, identidad y límite son irreductibles: la identidad es impensable, porque es inalcanzable [...] en virtud del límite mental. Una cosa es la mismidad de pensamiento y ser, el límite mental; y otra, irreductible a ella, la identidad real de pensamiento y ser.

---

<sup>7</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 3, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 388.

<sup>8</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 215.

<sup>9</sup> L. Polo, *El ser*, t. 1, *La existencia extramental*, Universidad de Navarra / Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona, 1965, p. 302.

<sup>10</sup> L. Polo, *El ser*, t. 1, p. 303.

<sup>11</sup> L. Polo, *El ser*, t. 1, p. 303.

### 3. Dios: presente y futuro

Que Dios sea impensable por razón del límite mental es una afirmación que permite retrotraernos hasta Duns Scotto, a la época en la que el pensamiento aristotélico es recibido íntegramente por una filosofía cristiana ya formulada con alguna precisión.

Para Scotto la filosofía de Aristóteles es inaceptable: el Dios de los griegos, aquél al que llega la razón humana, es incomparable con el Dios de la fe cristiana, que es un ser infinito. La filosofía puede llegar a establecer que Dios es el principio primero de cuanto existe, pero queda para la fe religiosa el conocimiento de la omnipotencia y la infinitud divinas, es decir, del auténtico ser de Dios. Como para Polo, tampoco para Scotto Dios cabe en el pensamiento humano; pero, para Scotto y por esa razón, Dios es sólo objeto de la fe y de la futura visión de la gloria.

De esta manera, a juicio de Polo, Scotto lleva el pensamiento hasta su límite, hacia el infinito ser divino, pero no en condiciones de abandonarlo; en cambio, según Polo, se puede detectar el límite mental en condiciones tales que quepa abandonarlo, y que son su dependencia de la libertad trascendental de la persona. Entonces, entre el conocimiento metafísico de Dios y la experiencia de la fe religiosa, se descubre además la antropobarbosogía trascendental, que alcanza el ser libre de la persona humana.

Ciertamente, Dios es impensable, es decir, no cabe en el presente, en la presencia mental humana. Pero de que no conozcamos a Dios ahora, no se sigue que no le podamos conocer nunca: sencillamente porque 'nunca' no es la negación del 'presente' sino del 'futuro' ("la presencia es incapaz de nunca"<sup>12</sup>). Y la libertad personal es precisamente la posesión del futuro, de acuerdo con la cual el hombre futuriza su referencia a la identidad: en manos de la libertad personal está la búsqueda de Dios, la búsqueda de la identidad.

El dilema que el límite mental presenta al conocimiento de Dios no es entonces el de la razón y la fe, como lo estableció Scotto; sino el del conocimiento actual de Dios, en presencia, y la libre búsqueda de su encuentro futuro, más allá del límite del pensar.

Que este encuentro no dependa propiamente del hombre (sino, tal vez, de los dones divinos que elevan al hombre hacia el Creador), y que acaso no se produzca nunca, no cambia nuclearmente la cuestión: en la mayoría de las ocasiones el encuentro de aquello que busca el hombre no depende propiamente de él, y muchas veces no se consigue.

---

<sup>12</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 112.

La cuestión en todo caso es que, por mucho que la búsqueda de la identidad fuere infructuosa, que con toda seguridad no lo es, no por eso es infecunda; sino que, al margen del encuentro que busca, la propia búsqueda redundará en beneficio del entero conocimiento humano.

Precisamente quiero mostrar aquí cómo de esa búsqueda propia de la sabiduría humana procede su extensión hasta los otros hábitos personales e incluso hasta los adquiridos.

#### **4. Las tres redundancias centrales de la sabiduría humana**

La sabiduría humana no es persona, sino un hábito de la persona; por ello, “considerada estrictamente, está separada de los trascendentales personales, que son su temática propia; esa consideración es posible en cuanto que uno de los trascendentales alcanzados es la libertad”<sup>13</sup>. Ya que, en otro caso, si el saber humano estuviera adscrito a su temática, estaría obligado a buscar su réplica, porque los trascendentales personales son duales, coexistentes. Pero, al estar separado de su tema, es libre de buscar esa réplica, o de omitir esta búsqueda y extenderse hacia fuera; y “así el hábito de sabiduría da lugar a los otros hábitos innatos”<sup>14</sup>.

Para examinar esta extensión del saber humano me centraré concretamente en tres cuestiones; tres redundancias escalonadas que se corresponden con las otras tres dimensiones del abandono del límite mental, y que muestran así su beneficiarse de la tercera. A saber: la primera cuestión es la causalidad trascendental como enlace de los primeros principios; la segunda es la esencia humana como esencia actuante; y la tercera, la razón humana como una peculiar operación intelectual que es explicitante y permite así la contemplación del orden.

##### *a) Primera cuestión*

Lo primero es que la búsqueda de la identidad permite entender la causalidad trascendental, digamos, como un intento de identidad, como una cierta imitación de ella: como que la causa intentara replicarse en el efecto a imitación de la identidad.

---

<sup>13</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 236.

<sup>14</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 237.

Claramente, esta imitación es burda y ese intento frustrado; porque, correctamente entendida, la *persistencia* inconsumable del ser del universo indica que la *identidad* es incausada, ingenerable, esto es, originaria. Pero así se entiende la *causalidad trascendental* como el enlace entre el primer principio de no contradicción y el primer principio de identidad: “el ligamen con la identidad”, dice Polo, “es la redundancia cognoscitiva pertinente respecto del ser principal”<sup>15</sup>. De modo que así se comprende el ser del universo como ser creado, y el del Creador como el ser originario. La demostración metafísica de la existencia de Dios procede entonces de su búsqueda: se encuentra si se busca; como dice Polo, “nadie puede demostrar la existencia de Dios si no la busca”<sup>16</sup>.

¿Es necesario entender la causalidad así? Me parece que no. ¿Es posible entenderla así? Pienso que sí; y que en las nociones de *causa sui* de Spinoza y en la dialéctica generadora de contenidos de Hegel hay vestigios de esta referencia del primer principio de causalidad al de identidad; incluso esos pensadores entendieron que la identidad se lograba como resultado de la causalidad; y *maclaron* así estos dos primeros principios que, según Polo, son distintos, aunque mutuamente vigentes.

#### b) Segunda cuestión

Pasemos a la segunda cuestión.

¿Podemos entender al hombre también de esta manera, como si el hombre al actuar intentara la identidad consigo mismo, intentara realizarse? Estimo que sí; y que en la metafísica nietzscheniana del artista, que se hace a sí mismo porque es su propia obra; o en el ideal del capitalista norteamericano, que nada debe a nadie porque se ha forjado enteramente a sí mismo; en ambos casos, hay vestigios de esta manera de entenderse. Como también los hay, dicho sea de paso, en el lema de Píndaro: *sé el que eres*, aunque esta realización del propio ser se proponga como un actuar libre.

Pero entonces, nos diría Polo, se ha producido una simetría: la que entiende al hombre como al universo, pensando que sus acciones son los efectos de una libertad personal que vendría a ser su causa, quizá nouménica como dijo Kant.

Pues no: la referencia del ser personal a la identidad es distinta de la referencia del ser natural a ella. Referirse necesariamente a la identidad, como enten-

<sup>15</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 112.

<sup>16</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 112.



demos que intenta la acción causal, es muy distinto de buscarla libremente, como puede hacer el hombre.

La búsqueda de la identidad repercute entonces también sobre la comprensión de la acción humana: para no considerarla en términos causales, como efecto de la libertad, sino entenderla como un don de la persona que espera aceptación; es lo paralelo con la búsqueda personal de la identidad.

Según Polo, en la voluntad humana se produce la “esencialización del ser del universo”<sup>17</sup>; es decir, lo que en el universo es existencial, la referencia causal a la identidad, en el hombre es también esencial: no sólo la búsqueda del encuentro existencial con Dios, sino también la constitución, mediante la acción voluntaria, del don que busca su aceptación.

Insisto en que no es necesario entender así el humano actuar; pero en que es perfectamente plausible hacerlo así; porque es claramente inteligible. Lo coherente con la búsqueda personal en el orden existencial es, en el orden de la acción, la constitución de un don que busca aceptación: la aportación que espera ser aceptada, para incluirse en la identidad originaria y plena de la existencia.

Aquí tenemos la segunda repercusión de la búsqueda personal de la identidad, a la que me cabe llamar “la dilatación del yo humano”: en virtud de la cual se comprende al hombre no sólo como cognoscente, por presenciar el mundo dado, sino también como volente y actuante. Que dispone de inteligencia, sí; pero también y por encima de ella, de voluntad y de la capacidad de actuar para dar algo.

### *c) Tercera cuestión*

Vayamos ya a la tercera cuestión.

Porque, justamente, uno de los dones que el hombre puede intentar acometer es el que me cabe llamar “complemento justo a la generosidad de la persona”.

Digo esto porque Polo atribuye el conocimiento de los primeros principios a la generosidad de la persona<sup>18</sup>; en tanto que al fijar su atención en ellos, la persona se olvida de sí, e incluso renuncia a su obrar: para dejar ser al ser, a los primeros principios, y advertir así su mutua vigencia; la que, dejando aparte el humano pensamiento, mantienen entre ellos.

Pues el justo complemento a la generosidad de la persona es la devolución de lo recibido a su propietario, la renuncia a la noticia recibida: el hombre puede

---

<sup>17</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 229.

<sup>18</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 179.

devolver la información a su fuente; al razonar “el objeto se devuelve a la realidad”<sup>19</sup>. Se consigue así eludir de algún modo la limitada presencia mental de los datos, y proseguir desde ella ejerciendo esa singular operación intelectual que es la razón; la que –al explicitar las causas– alcanza la contemplación del orden: de la esencia tetracausal del universo. En tanto que esta devolución procede también de la búsqueda de la identidad, el orden se aprecia como un designio divino: “a la unidad de orden la llamamos designio”, dice Polo, “por alusión a la inteligencia divina”<sup>20</sup>.

\* \* \*

La causalidad trascendental del ser, la acción donal de la persona y la explicitación propia de la prosecución racional son tres importantes redundancias en el conjunto del saber humano, a partir de lo que la persona sabe sobre sí; y son procedentes de la búsqueda personal de la identidad. Constituyen el descenso desde el saber sobre sí de la persona, sobre su carencia de réplica y la subsiguiente búsqueda de ella, hasta los restantes saberes accesibles al hombre cuando abandona el límite mental: es decir, desde la antropología trascendental a la metafísica, la antropología esencial y la ontología, que Polo llama física de causas.

## 5. Las dimensiones del abandono del límite

Sucede por tanto que este proceder que extiende el saber, o que ese camino de vuelta esbozado, es también la articulación unitaria de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental propuestas por Polo como el nuevo método para la filosofía.

El límite mental no está en el centro, como si las dimensiones de su abandono fueran cuatro radios divergentes a partir de ese centro, dimensiones desconectadas o superpuestas unas a otras. Más bien la superior es la tercera, aquella en la que el límite se abandona estrictamente hasta no dar más de sí y deponerse para buscar la identidad del ser originario con su réplica; y luego, desde ella, derivan de algún modo las otras tres.

Tal que de la tercera dimensión procede, al repercutir sobre la intelección de la causalidad, la primera dimensión, con la que advertimos la mutua vigencia de

---

<sup>19</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 64.

<sup>20</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, t. 2, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 248.

los primeros principios entre sí; después la cuarta, con la que nos demoramos especialmente en la consideración de la esencia actuante del hombre; y finalmente la segunda, que torna explícita la esencia extramental, la del universo, como ordenada al conocimiento humano, que es el que posee el fin.

Por eso Polo entiende que el abandono del límite mental es un resumen, concisión o abreviación de los hábitos innatos, afín a su expresión lingüística<sup>21</sup>. Y que justamente muestra ese carácter sincopado suyo en la imposibilidad de alcanzar la réplica, en la dificultad de entender la causalidad trascendental y en la ambigüedad de primar el querer o el conocer humanos<sup>22</sup>. Y éstas son precisamente las cuestiones aquí tratadas al enunciar las tres redundancias en el conjunto del saber procedentes de la identidad vislumbrada por la sabiduría humana.

Con esto ya hemos dicho cómo el saber procede de la persona, o cómo acontece la extensión de su sabiduría, el que hemos llamado camino de vuelta, y la ordenación de las dimensiones del abandono del límite mental. Ahora quiero terminar aludiendo a la libertad trascendental de la persona humana, a la que se debe en último término ese abandono, aquel camino y aquella extensión: pues el abandono del límite mental sólo es posible por la libertad personal.

## 6. La extensión de la libertad trascendental

El saber que procede de la persona es libre y compete al intelecto personal. Desde lo que la persona alcanza a saber sobre sí, que es su carencia de réplica y consiguiente busca de la identidad, puede entender otras temáticas de un peculiar modo. Pero puede entenderlas así, o bien no hacerlo; de una manera libre: ni necesaria, ni determinada.

Libre, sin embargo, tampoco es arbitraria; la arbitrariedad es, al decir de Polo, “un fracaso temático”. En cambio, la libertad humana es método en busca de temas: “la libertad vertebró los temas”, dice Polo, “pero sin ellos es un esqueleto muerto”<sup>23</sup>; porque el hombre entiende libremente lo que es inteligible y no cualquier cosa.

Sólo que hay inteligibles que no vienen de fuera, sino que el hombre los encuentra dentro de sí y a partir de sí, desde cómo la persona se entiende a sí misma. Por consiguiente, dice Polo, “el contenido temático de la esencia huma-

---

<sup>21</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 300.

<sup>22</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 300.

<sup>23</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 17.

na no es sólo la vida recibida, sino perfecciones puras, inmateriales, suprasensibles; que son redundancias de la sabiduría y de la generosidad de la persona”<sup>24</sup>.

Y es que las redundancias apuntadas, el camino de vuelta indicado, la derivación señalada de las dimensiones del abandono del límite mental respecto de la tercera, muestran en rigor la extensión de la libertad trascendental; el abandono del límite es posible por la libertad. La procedencia de los hábitos innatos desde el coexistente personal, dice Polo, “se caracteriza como extensión de su libertad”<sup>25</sup>.

La extensión de la libertad permite los encuentros, dice Polo<sup>26</sup>, de la verdad de los primeros principios y de la verdad del amor; y como tales encuentros constituyen el enamoramiento, la libertad nativa es la sede de la afectividad, de los afectos del espíritu. Porque los primeros principios son tema del hábito intelectual: la libertad no los advierte; pero sí que encuentra la verdad de los primeros principios. Y análogamente sucede con el *querer-yo* y el amor, a los que la libertad añade el encuentro de su verdad.

Se trata de que la extensión de la libertad no puede anular los actos a los que llega, sino más bien redundar en ellos. Por eso, Polo describe la extensión de la libertad como “vinculación atemática de actos potencialmente distintos, sin gasto de tiempo y supracausal”<sup>27</sup>. Porque las redundancias o repercusiones aludidas son el enlace entre actos distintos, por ejemplo el hábito de sabiduría y el de los primeros principios, pero tales actos no pueden separarse de su temática ni encontrar otra nueva: a cada uno le corresponde la suya. Luego la vinculación que la libertad establece al redundar desde unos sobre otros no es sino un sobrarse de su propio acto que acude a otro y lo beneficia tal y como éste otro es. De modo que, “al igual que la libertad trascendental”, dice Polo, “la libertad esencial es estrictamente irreflexiva: método y no tema”<sup>28</sup>; pero, en cambio, enlaza distintos actos, cada uno con sus respectivas temáticas.

---

<sup>24</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 25.

<sup>25</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 210.

<sup>26</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 238.

<sup>27</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 86.

<sup>28</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 18.

## 7. Conclusión: la libertad trascendental y el carácter de *además* de la persona

La libertad personal entonces se desborda: se extiende hacia fuera, como hemos visto, y también se comunica hacia dentro, a los trascendentales superiores de la persona, para buscar; éste es su crecimiento. De acuerdo con él, “la libertad es la actividad que anima la búsqueda y el proceder de los encuentros”<sup>29</sup>; un acto que sobra y se desborda, anima interiormente, sin alterarlo, a los otros a los que aboca. “La libertad anima interiormente (por eso es supracausal, pues la causalidad carece de interioridad) a los actos en que desemboca”<sup>30</sup>. Por ello la libertad es superior a las causas, porque ninguna causa es la actividad interna de un acto, ni es capaz de no contentarse con su efecto”<sup>31</sup>.

Este desbordar un acto para enlazar con otro es lo propio de la libertad trascendental: “no conformarse con el acto que es su tema es característico de la libertad trascendental”<sup>32</sup>. Por eso la libertad trascendental es la actividad propia del ser personal, al que conviene el carácter de *además*; de modo que “no sobresale del carácter de *además*”<sup>33</sup>, cuyo significado estricto es éste: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático”<sup>34</sup>.

En último término, la libertad como actividad de un ser sobrante, que se desborda, es un cierto conectivo de actos: sobra de un acto y pasa a otro, al que aviva o anima, y así los enlaza. Tal es la inagotable actividad del coexistente personal, mediante la que busca y encuentra temas para su intelecto y amor; o con la que busca, a la postre, la réplica de que él carece.

Juan A. García González  
Universidad de Málaga  
jagarciago@uma.es

---

<sup>29</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 211.

<sup>30</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 86.

<sup>31</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 238, n. 311.

<sup>32</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 239.

<sup>33</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 211.

<sup>34</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 194.



**SYNDERESIS, “AN EST?”:  
THE L. POLO ANSWER**

*John Branya*

**1. Historical perspective**

It may be a surprising fact that most thinkers who have dealt with synderesis –including Leonardo Polo– did not find it necessary to give a detailed proof of its existence. It is true that they distinguished it from the intellect and from the will. They have also discussed whether it is a faculty or a habit; whether it was innate or not, but they did not seem to feel the need to prove directly its existence. It may be interesting to find out why this question was not dealt with. It is important to note that we specifically limit ourselves to the concept of ‘synderesis’ not to the reality which lies behind it, which was treated indirectly under related topics like natural law, will to power, or ‘elan vital’ among others.

*a) Greco-Roman Philosophy.* In the Greek and Roman times the term ‘synderesis’ was not used. Greek and Roman philosophers did not discuss the topic. For them the apex of human structure was reason and its habits. Man for them was a rational creature, a natural being who integrated himself in the order of the cosmos through the polis. It was Jerome in the fourth century the first to use the term synderesis in the commentary to Ezequiel.

Why in one thousand years of philosophical activity no one thought about synderesis? As far as we found, only Albert the Great asked himself this question. That Albert was the only one asking this question is also surprising taking into account that synderesis was a regular topic of discussion for Christian philosophers during at least 200 years. Albert asks this question in the 71<sup>st</sup> question of his *Summa de Creaturis* right at the end of the first article. He states that classic philosophers considered things just on natural terms while the ‘theologi’ –Catholic Medieval authors– considered issues from the perspective of the eternal law, which is based in God’s justice, and that it is done with the ‘superior reason’, which is the one that considers the things related to God, or better, from God’s perspective. It is also interesting to note that while Albert links syn-

deresis with the agent intellect<sup>1</sup>, he does not link it to the act of being. Leonardo Polo is aware of that the act of being was Albert's discovery which his disciple Aquinas inherited. This observation of Albert, that the exclusively natural consideration of the law by the classic philosophers as the reason not to discover synderesis, matches with Polo's observation, who explains that classic philosophers did not discover the act of being, and therefore the personal level, due to their lacking the notion of creation, which is clearly revealed and therefore a Judeo-Christian basic concept.

*b) Medieval Philosophy.* The medieval Christian philosophers were the only ones who did discuss synderesis and they did not feel they had to prove its existence. The origin of the topic was theological, it was based on interpretation of the *Sacred Scripture*. Therefore all they needed was the testimony of authority of the fathers of the Church and the *Bible*. Their purpose was more to understand it, than to explain its existence.

We present question LXXI 'De Synderesi'<sup>2</sup> of the *Liber the Creaturis* of Albert the Great as a sample. He was one of the most authors of the XIII century closer to reality. His studies in astronomy, biology, alchemy are a good testimony of his closeness to reality. The three articles of this question start with the discussion about 'synderesis' definition. There is no previous question about its existence. Albert bases his arguments entirely on the authority of the fathers. With his habitual clarity Albert starts defining synderesis attributing it to St. Basil, in spite of Basil not using the actual word. He defines it as "the power of the mind which has within it the seeds of judgment by which we separate the evil from the good"<sup>3</sup>. In a similar way he links natural law with synderesis, this time under the authority of S. Agustin, who did not use the term either: "The universal law is written by nature in the natural judgement: and he called natural judgement synderesis"<sup>4</sup>. The third authority he uses is St. Jerome's passage on Ezekiel, which he quotes in extensively. It is interesting that it concludes that

<sup>1</sup> Albertus Magnus, *Summa de Creaturis*, in *Opera Omnia*, A. Borgnet (ed.), Vives, Paris, 1896, vol. 35, p. 591.

<sup>2</sup> "De synderesi. Consequenter etiam quaeritur de synderesi. Primo, Quid sit secundum sui substantiam et diffinitionem? Secundo, Utrum ipsam contingat peccare aliquando, vel numquam. Et tertio, Utrum ipsam contingat exstingui?"; Albertus Magnus, *Summa de Creaturis*, q. 71, in *Opera Omnia*, vol. 35, p. 590.

<sup>3</sup> "Difinitio synderesis, scilicet quod ipsa est virtus animi habens in se naturaliter sibi insita et inserta semina iudicandi, per quam mala segregamus a bonis"; Albertus Magnus, *De Homo* q. 71 a 1, in *Opera Omnia*, vol. 35, p. 590.

<sup>4</sup> "Quod ipsa sit virtus animae habetur a beato Augustino (S. Augustinus, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 10) qui dicit quod universalialia juris scripta sunt naturaliter in naturali iudicatorio: appellans naturale iudicarium synderesim"; Albertus Magnus, *De Homo* q. 71 a 1, in *Opera Omnia*, vol. 35, p. 590.



synderesis is the only of the four faculties Ezekiel mentions, which is spiritual, being the other three linked to the body (irascible is linked to the gall, the concupiscible with the liver and the reason to the brain, but synderesis is above them)<sup>5</sup>. Following the Jerome’s quote he also quotes St. Paul reference to the “spirit” which he links to synderesis as both being above reason: “synderesis is the *spiritus* that intercedes for us with indescribable cries”<sup>6</sup>. We have seen then that there is no question about synderesis existence and that the discussion is supported mainly by arguments of authority.

c) *Post medieval philosophy*. Already in the XIII century the discussion of synderesis followed divergent paths: 1) those who continue the scholastic discussion, mainly commentators of Aquinas who still use it as it was defined by him, without questioning its existence<sup>7</sup>; 2) those who followed the nominalist path of Ockham<sup>8</sup>, who without denying it had little room for it; 3) those who followed Meister Eckhart interpretation and used it in a mystical way, as a special direct knowledge of God, and finally; 4) those who later denied any connection with the philosophy of the past like Jeremy Bentham. Jeremy Bentham’s criticism is still active in present day’s culture: “Faculties, powers of the mind, dispositions: all these are unreal; all these are but so many fictitious entities”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> “Tertium est, quod ipsa sola inter quatuor est sine organo per omnem modum, ex eo quod ratio ponitur in arce cerebri, irascibilis vero in felle, concupiscibilis autem in jecore, ista vero extra, hoc est, supra haec”; Albertus Magnus, *Summa de Creaturis*, q. 71 a. 3, in *Opera Omnia*, vol. 35, p. 591.

<sup>6</sup> “Synderesis is spiritus qui interpelat pro nobis gemitus inenarrabilibus”; Albertus Magnus, *Summa de Creaturis*, q. 71 a. 1, in *Opera Omnia*, vol. 35, p. 591.

<sup>7</sup> As an example synderesis is still being taught at secondary and university levels in Spain and other Hispanic countries. Among the well used university level manuals edition we can quote A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 1967, p. 631: “También existe un hábito de los primeros principios prácticos, al que se llama sindéresis. La diferencia entre la ley natural y la sindéresis consiste en que la primera es acto cognoscitivo e imperativo de lo conveniente según nuestra inclinación natural al fin último, mientras que la sindéresis es, como ya se ha dicho, hábito y no acto”.

<sup>8</sup> “It is consequently surprising that these topics receive little direct attention from either Duns Scotus or William of Ockham [...]. These two great thinkers’ failure to treat conscience and synderesis, however, as an indication that the focus of the discussion of these issues has changed to issues about the virtues”; D. C. Langston, *Conscience and other virtues from Bonaventure to MacIntyre*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pa., 2001, p. 54, accessed on 4th October 2014, <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=171627>.

<sup>9</sup> J. Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, J. Bowring (ed.), William Tait, Edinburgh, 1816, vol. 8, p. 196, accessed on 15th August 2015, <http://oll.libertyfund.org/titles/bentham-the-works-of-jeremy-bentham-vol-8>.

After this short review of the question it is time to tackle it directly. Does synderesis exist? How can we prove it?

## 2. Does synderesis exist?

How can we show that synderesis is not a “fictitious entity”? The fact that most medieval thinkers believed it and many authors still find it reasonable, is not a proof. It was obvious for them that the sun moved around the earth but we no longer trust our direct experience on the sun’s movements in spite of seeing the sun go around us each day.

Synderesis existence is more difficult to prove than the movement of planets because not astronomical records not any of our senses, microscope, mechanical artefacts, brain scans will ever detect it. We can only prove its existence by finding a number of experiences that cannot be explained in a different and better way.

Synderesis can only be experienced internally, because it is an internal experience. It is good to distinguish direct experiences from their rationalization. One thing is an experience which is declarative and another the objectivation of that experience. One thing is to feel that something is not good and another to objectivise it, synderesis for example, can be objectivised as natural law.

The discovery of synderesis could be similar to the discovery of Mr. Jourdain the character in Moliere’s *The Bourgeois Gentleman* who realized he had been talking all his life in ‘prose’ rather than in verse<sup>10</sup>. We use ‘synderesis’ all the time, without knowing it. Philosophy helps us to deepen and distinguish better our being, which is an everlasting task. In our time knowledge advances because we have easier and better access to sources, more people than ever doing research, better means of communication, and we have acquired new abilities. This means that we have new ways of knowing which allows us to go deeper on the knowledge inherited from our predecessors.

Coming back to the distinction between direct experiences and objectivating them we list and later discussed the ones that we could gather so far, as follows:

*Internal experiences can lead to discover synderesis.*

- 1) We feel we are one, this is that we are the same who understands, decides and feels.

---

<sup>10</sup> “Good heavens! For more than forty years I have been speaking prose without knowing it”. “Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j’en susse rien”; J. B. Molière, *Le Bourgeois Gentilhomme* (1670), Hachette Education, Paris, 2010, Act II, Sc. IV.

- 2) We are not conscious while we sleep, but when we wake up we are the same.
- 3) When we are awake we feel we are awake, not so when we are dreaming.
- 4) We feel we are in control when we are sober, not so when we are intoxicated.
- 5) We feel inclined to do what we feel it is right and we feel like avoiding what we feel it is bad.
- 6) We feel that we are the one who thinks and the one who wants.
- 7) We have a permanent impulse to do good, to act in a positive manner and the opposite sensation.

*The reasoned, objectivized topics could be as follows:*

- 1) The existence of natural law.
- 2) The universal moral experience.
- 3) Parallel with the instinct.
- 4) Parallel with the first principles of the intellect.
- 5) The link between understanding and willing.

Let's us analyse each independently.

### 3. Internal Direct Experiences

*a) We feel we are one, this is, we feel that we are the same who understands, decides and feels.* There is a unity of perception that is felt as ‘mine’, as ‘what I am’. This is expressed in the normal terms as ‘me’, ‘I’, ‘myself’. There is a unity of perception. Which is one of the basics principles of Kant philosophical system<sup>11</sup>. Hume considers it just as a sum of sensations “a bundle of perceptions”<sup>12</sup>. Is this synderesis? Not for previous thinkers but it is for Leonardo Polo.

---

<sup>11</sup> “The ‘I think’ must be able to accompany all my representations; for otherwise something would be represented in me which could not be thought at all, which is as much as to say theatre representation would either be impossible or else at least would be nothing for me”; I. Kant, *Critique of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge / New York, 1998, p. 246. Cfr. D. Pereboom, “Kant’s Transcendental Arguments”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2014, in <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-transcendental/>, accessed on 10th February 2015.

<sup>12</sup> “I am willing to affirm of the rest of mankind that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions”; D. Hume, *A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, Floating Press, Waiheke Island, 2009, p.

For him, the spirit is equivalent to the person; the soul, however, is equivalent to the “I”, and the “I” is not the same as the person: “What is traditionally called soul is understood here as human essential manifestation, that encompasses synderesis (I) up to the immaterial powers (intelligence and will)”<sup>13</sup>.

*b) We are not conscious while we sleep, but when we wake up we are conscious and feel we are the same person as before.* Polo wrote short article “Phenomenology of Awakening” which was a commentary to Millán Puelles book *La Estructura de la Personalidad*. On it he says: “The difference between vigil and sleep is precisely what allows to discover conscience; to understand it as something different from the subject that constitutes conscience, and that allows to speak of the subject himself as being constituted”<sup>14</sup>. The disappearance of our consciousness and its reappearance is an indication that we are more than consciousness. We can distinguish two levels of this awakening, the one which is pure consciousness, this is the fact than knowing ourselves as different from the world and all other persons and secondly the fact of recognising our accumulated experience as this singular person. One can be seen as the realisation of being a person, and the second the realisation of our historical baggage. There is continuity in our experience. One can object that those who loose memory lose their sense of identity. While not getting into discussion with psychological and medical facts Leonardo Polo distinguishes sensitive memory from intellectual memory. He considers that sensitive memory is linked with the senses and kept organically, while the intellectual memory being spiritual is not. Sensitive, historical memory is fundamental for our sense of growth and belonging and its absence is a clear sign of mental degeneration. What is not clear is how the spiritual intellectual memory works without the sensitive memory, because our experience is always unified. Those who suffer total loss of sensitive memory cannot communicate the difference because they cannot compare the two situations. To follow this topic is beyond the scope of our work position of following the latest –psychological and the medical studies of self-identity– is beyond our topic and we leave this task to others more conversant with this line of research.

---

396, accessed on 12th February 2015, in <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=435863>.

<sup>13</sup> “Lo que tradicionalmente se llama alma se entiende aquí como la manifestación esencial humana, que va desde la sindéresis (yo) hasta las potencias inmateriales (inteligencia y voluntad); L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 15.

<sup>14</sup> “Es justamente la diferencia entre dormido y despierto lo que permite hablar de conciencia, entendiendo la conciencia como distinta del sujeto constituyente de ella, y permite a su vez también, hablar del carácter constituido del mismo sujeto”; L. Polo, “Fenomenología del despertar”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), pp. 677-682.

c) *When we are awake we feel we are awake, not so when we are dreaming.* There is a sense of reality which comes with the full functioning of our brain, when we have full access to the faculties that are linked to the brain, nevertheless, there is something common to the alert and semi-alert states of consciousness which is the sense of identity, which is directly related to synderesis: ‘Before fixing the *cogito-sum*, dreaming and being awake are indistinguishable’<sup>15</sup>.

d) *We feel we are in control when we are sober, not so when we are intoxicated.* This point is similar to the previous one. Furthermore it indicates that we have the feeling of lack of control of our powers the intelligence, and the will at that stage. We are not able to think as straight as we want, we are not able to do what we want with our body. We feel lack of control of both powers, but we are the same person who before had full control.

e) *We feel that we are above our thinking and our wanting.* We want to want, we intend to understand. We are the ones who are in control of wanting and thinking. So there is something above wanting and thinking and it cannot be either of them. Wanting and thinking are instruments of something superior who is ‘me’, ‘I’, ‘myself’.

f) *We feel inclined to do what we feel it is right and we feel like avoiding what we feel it is bad.* The universal moral experience based most of the discussions about synderesis in the medieval times. It is the feeling that whatever is good or evil is not dependent on our will, nor on our intelligence, but on something superior, something beyond us, and our society. Our society says something is good because they have the same, so as to say, feeling; ‘it should be done because it is good for all’. Leonardo Polo mentions this experience which also Plato and Augustin felt: “Anyway, when you note that acts intrinsically affect man, it is discovered that he is rewarding or punishing himself internally with his moral behaviour. Plato argues that sense of guilt arises from the evil deeds. Hence, according to St. Augustine centuries later, the punishment of a disordered mind is its own disorder. Thus it is obvious, as I say, that man knows himself accountable of his actions, and that he judges them. If it external judgments cannot be made by which certain actions are attributed to an agent, with the consequent then there will be an internal trial in which one is the judge of his own behaviour”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. R. Descartes, *A la recherche de la vérité*, Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur, Paris, 1908, p. 511. Cited in L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid, Rialp, 1963, p. 138.

<sup>16</sup> “De todas maneras, cuando se nota que los actos afectan intrínsecamente al hombre, se descubre a la par que con su actuar moral él se premia o se castiga internamente. Platón sostiene que de los actos malos surge el sentido de la culpa. De donde, según afirma San Agustín siglos más tarde, el castigo de un ánimo desordenado es su propio desorden. De ese modo salta a la vista, como digo, que el hombre se sabe responsable de sus actos, y que los juzga. Si no cabe emitir

g) *An impulse to do good, to act in a positive manner and the opposite sensation of not having done anything worth, of omission of failure to act, to contribute.* Unless one is sick he feels like doing. Since childhood we are active by nature. Not only active but also innovative. We want to do something new, something different. We want to improve on whatever we find. This is why we are never satisfied, no matter where we reach, we want to go further. No matter how much we have, we want more. What we want is good, it is something that improves our situation, our life, our personality. This impulse, according to Polo comes from the synderesis: “Sometimes it is said that the principle known as synderesis is ‘do good and avoid evil’. I prefer to express this principle in a simpler way: ‘do good, act’; do as much as you can and improve your performance [...]. Jump into life, contribute, put on your part, do not fall short”<sup>17</sup>.

#### 4. The reasoned, objective topics could be as follows:

a) *The existence of natural law.* The better known objectivation of synderesis, has been the topic of natural law, already well developed in classic times by the stoics, Marcus Tullius Cicero being the most outstanding and more cited author. Natural law appeals to something within the nature of man who tells him what is good and what is evil. The link between synderesis and natural law is amply document in medieval times, and those scholars who base their knowledge on them. Leonardo Polo is well aware of this, since his original research after he finished his degree in Law was on its philosophical foundations. For Polo natural law is not the same as synderesis but one of its activities: “Because it presides the cognitively human nature, it can be said that synderesis is the source of knowledge of natural law. In this sense it can be understood as the attentive surveillance to of reality and the ability to judge”<sup>18</sup>.

---

juicios externos por los que se imputan ciertos actos a un agente, con los consiguientes castigos, tampoco existe un juicio interno en el que uno es el propio juez de su actuar”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, p. 123.

<sup>17</sup> “A veces se dice que el principio que se conoce por la sindéresis es «haz el bien y evita el mal». Prefiero formular ese principio simplemente así: «haz el bien, actúa»; actúa todo lo que puedas y mejora tu actuación [...]. Lánzate a la vida, aporta, pon de tu parte, no te quedes corto”; L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1997, p. 161.

<sup>18</sup> “Como preside cognoscitivamente la naturaleza humana, se puede decir que la sindéresis es la fuente del conocimiento de la ley natural. En este sentido se puede entender como vigilancia atenta a la realidad y como capacidad de juzgar”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 123.

b) *The universal moral experience*. Related to the natural law as its foundation is the acceptance or even documented experience of common moral basic experiences in the world. They indicate that there is something in the human nature or DNA as people say these days that makes us feel in a particular way regarding our moral duties. From the much quoted text of Antigone, and Cicero, and the *Commentaries* and *Summas* of Medieval Times to all the defenders of the existence of Natural Law, it is clear that there is a universal common moral experience. In modern times Kant’s practical philosophy is based on this experience as he writes on the first lines of his conclusion to the *Critic of the Practical Reason*: “Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the oftener and the more steadily we reflect on them: the starry heavens above and the moral law within”<sup>19</sup>. Even the empirics believe in the universality of the moral experience. We just point to Hume (their greatest representative): “I am apt to suspect that reason and sentiment concur in almost all moral determinations and conclusions. The final sentence, it is probable, which pronounces characters amiable or odious, praise-worthy or blameable; that which stamps on them the mark of honour or infamy, approbation or censure; that which renders morality an active principle and constitutes virtue and happiness, and vice our misery: it is probable, I say, that this final sentence depends on some internal sense of feeling, which nature has made universal in the whole species. For what else can have an influence of this nature? But in order to pave the way for such a sentiment, and give proper discernment of its object, it is often necessary, we find, that much reasoning should precede, that nice distinctions be made, just conclusions drawn, distant comparisons formed, complicated relations examined, and general facts fixed and ascertained”<sup>20</sup>.

c) *Parallelism with common sense*. In the same way that there is a power superior to the external senses that distinguishes their acts, so it can know when each is acting and the type of act it gives which then forms a unified internal

---

<sup>19</sup> I. Kant, *Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, Dublin, 1889, p. 173; Longmans, Green and Co., London, 1898 available at [http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/360/0212\\_Bk.pdf](http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/360/0212_Bk.pdf) accessed on 15th August 2015.

<sup>20</sup> D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, <sup>2</sup>1902, p. 172. The fact that Hume defended this position is also said by Erwing: “Hence, on Hume’s account, legitimate moral judgments, like legitimate color judgments, are intersubjective judgments of fact established from a privileged perspective that imposes a particular set of conditions. In the moral case, these conditions involve the activity of particular sentiments engaged from within the ‘general (moral) view’”. Again, in much the way color distinctions arguably ultimately rest upon universal or nearly universal color experience (under standard conditions), Hume argues that moral distinctions ultimately rest upon universal or nearly universal moral experience (under standard conditions)”; E. Erwin, *Morality with Humean Foundations*, ProQuest, California, 2008, p. 14.

sensation call perception, there should be a similar power at the superior level, and this could be the *synderesis* that coordinates the will and the intellect. I prefer to call it the “integrating sense”, which expresses better its function and avoids the popular use of ‘common sense’ which tends to refer either to prudence or *synderesis*.

Polo explains the common sense as follows: “Internal senses, of which the common sense is the first, are integrating. What does it integrate above all? It has to mean naturally the common sensibles. This looks clear. But this integration of the common sensibles by the common sense presupposes, and this is why it is learning that the common sensibles already are present at the external senses level, and that each of those common sensibles is not yet integrated, because it is felt through the sensible proper to each of the external senses”<sup>21</sup>. “Because the external senses are not reflexive, and nevertheless their actualization is felt, there should be a new faculty that is called, the common sense”<sup>22</sup>. “The function of the common sense is fundamentally integrating, but this is not a synthesizing function, but discriminatory: the integration is precisely its distinction”<sup>23</sup>. We could see that at the superior level we may need another integrating faculty that will integrate the will and the intelligence, because they are not reflexive either.

d) *The link between understanding and willing*. Willing and thinking are well integrated, one knows about the other, but it is not proper of the will to know, nor of the intelligence to want, so there should be a power or something that is able to understand both and link them. The integration of the intelligence and the will is very intense. The intellect activity is direct by the will, not its proper function but its activation. It is a fact that if we do not want to consider something we have to put an effort to do so. We also have experience to prevent ourselves from thinking of the matters we do not want to consider. Conversely if

---

<sup>21</sup> “Los sentidos internos, el primero de todos ellos, que es el sensorio común, es una integración. Pues bien, esta integración, ¿a qué se referirá ante todo? Tendrá que referirse evidentemente a los sensibles comunes. Esto parece claro. Pero esta integración de los sensibles comunes en el sensorio común presupone, y por eso es un aprendizaje, que existen ya los sensibles comunes en el plano de la sensibilidad externa, y que cada uno de estos sensibles comunes no está todavía integrado, puesto que es sentido a través del sensible propio de cada uno de los sentidos”; L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, J. A. García González / J. F. Sellés (eds.), Eunsa, Pamplona, 2009, p. 98.

<sup>22</sup> “Como los sentidos externos no son reflexivos y, no obstante, se siente su actualización, resulta que ha de existir una nueva facultad a la que se ha llamado sensorio común”; L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 114.

<sup>23</sup> “Al sensorio común le corresponde una función fundamentalmente integradora, pero esta función que no es sintetizante, sino discriminante: la integración consiste en la distinción”; L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 114.



the intelligence does not present the will all possible options, the will cannot choose because it is blind. If the will does not understand and the mind cannot decide there should be some way of getting them to work together in a very tight integration. This point is not exactly the previous one, because, though, it reaches a similar conclusion, it starts from different experiences. The previous one is a parallelism between the two integrating powers, this one is based on the nature of the intellectual and volitive operations.

*e) Parallelism with the first principles of the intellect.* This is a classic one used by many of the medieval authors. If there are first principles for the intellect that are the base of all reasoning there should be some first principles as well for the will and these first principles are contained in the habit of the synderesis. This is a classic argument first used by William of Auxerre in his *Summa Aurea* (c. 1220)<sup>24</sup> that later became a standard explanation of synderesis<sup>25</sup>.

## 5. Summary

In the first section we went through the history of lack of interest of proving the existence of synderesis by those who dealt with the topic. In the second section we have tried to give experiential ways to explain its existence and then more for those acquainted with philosophical topics some rational proofs based on already established concepts.

<sup>24</sup> Cfr. D. Farrell, *The ends of the moral virtues and the first principles of practical reason in Thomas Aquinas*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2012, p. 37.

<sup>25</sup> “The intelligence can be understood in two ways with reference to the ways the principles are known as Aristoteles says that is proper o the intelligence to immediately receive the propositions and in this acception its is always right. The other way the synderesis is always true regarding the first principles in doing, because in the same way that there are some things immediately known in speculation, there are some that are immediately know in acting in which the natural strength consists”. “Intellectus duobus modis accipitur: quandoque dicitur intellectus cognitio principiorum in unaquaque facultate, secundum quod dicit Aristoteles, quod intellectus est acceptio immediate propositionis: et secundum hoc intellectus semper est verus in speculativis. Eodem modo synderesis semper est vera quantum ad primam viam in faciendis. quia sicut in speculativis sunt quaedam que per se sunt nota, quae sunt principia speculandi ita in agendis sunt quaedam principia agendi per se nota. in quibus vis nature consistit”; Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, J. Ribaillier (ed.), 7 vols., Grottaferrata, Paris, 1980-1987, vol. II, p. 302. Available in Latin at <https://books.google.es/books?ei=R0JkVdr6BKe3ygPQz4CQAQ&id=z0wtAAAA-MAAJ&dq=Intellectus+duobus+modis+accipitur%3A+quandoque+dicitur+intellectus+cognitio+principiorum+in+unaquaque+facultate&focus=searchwithinvolume&q=Intellectus+duobus+modis+> accessed on 15th August 2014.

In most of the points we have included some quotations, mainly of Leonardo Polo's works to clarify them. We hope that this will encourage more research on this topic.

John Branya  
Strathmore University  
jbranya@strathmore.edu

**REVISIÓN POLIANA  
DE LA ANTROPOLOGÍA HUSSERLIANA**

*Juan Fernando Sellés Dauder*

*Rafael Reyna*

## **1. Introducción**

Primero se procederá a resumir en breves trazos los puntos centrales de la antropología de Husserl, cosa nada fácil, porque este autor cuenta con numerosas publicaciones de las que aquí atenderemos, en primer lugar, a dos, *Investigaciones lógicas* e *Ideas*, porque son las más relevantes, también las más voluminosas. En segundo lugar se estudiarán otras dos más breves: *Renovación del hombre y de la cultura*, en la que en el apartado III habla del hombre como ser personal y libre, y *Meditaciones cartesianas*, en especial la IV, en la que trata del *ego* trascendental como inseparable de sus vivencias, y la V, en la que aborda el problema de la intersubjetividad. Se atiende a éstas porque son más antropológicas que las demás, ya que, ante todo, del padre de la fenomenología hay que indicar que sus libros versan fundamentalmente sobre gnoseología. No obstante, en ellos hay ciertas referencias al yo y a la persona, que resumiremos brevemente.

Luego se procederá a exponer la revisión poliana de la antropología husserliana, aunque al hilo de la exposición de la antropología de Husserl se adelanten ciertas indicaciones de que su método noético para alcanzar el tema del sujeto es insuficiente. Y finalmente se procederá a exponer sintéticamente unas breves conclusiones respecto del *tema* antropológico por ellos alcanzado. Pero antes tal vez sea oportuno indicar que los dos autores que nos ocupan tienen un aspecto biográfico común, a saber, por una parte, que son de largo recorrido hasta el punto de que nunca consideraron que su tarea filosófica estuviese terminada<sup>1</sup>;

---

<sup>1</sup> “Husserl expresó al final de su vida –tenía más de 70 años– cuando le preguntaron si consideraba que estaba maduro, con los muchos años que había dedicado a la filosofía, o si había logrado adquisiciones que podían considerarse definitivas; y él dijo que no, porque se necesitaba vivir tantos años como Matusalén, novecientos años, para empezar a estar maduro. Pues efectivamente, aunque yo llevo más de cuarenta años dedicado a la filosofía, y por mucho que uno se rompa la cabeza con estos asuntos, nunca se acaban, no se agotan”; L. Polo, “Planteamiento de la antropo-

por otra, que ambos se ajustaron hasta el final de sus vidas a su método filosófico descubierto en edad madura en uno y temprana en otro<sup>2</sup>, intentando sacar partido progresivamente de él de cara a dilucidar diversos temas (éticos, antropológicos...): el uno a la *reducción fenomenológica*, que consiste en la atención al objeto pensado como tal; el otro, al *abandono del límite mental*, es decir, a saltarse el modo de conocer que propugnó el primero para acceder a descubrir en su ser tanto a la realidad extramental como a la íntima o personal.

## 2. Síntesis de la antropología de Husserl

### a) ‘Investigaciones lógicas’ (1900-1901)

Este libro está conformado por dos amplios volúmenes. El primero no versa sobre antropología, sino sobre gnoseología. En cambio, en el segundo sí hay contenido antropológico. En este volumen II Husserl habla de la ‘conciencia’, ‘unidad de conciencia’ o ‘yo fenomenológico’, que no es el ‘yo empírico’, sino el ‘yo puro’<sup>3</sup>, distinción que, aunque parece de cuño kantiano, queda referida a Descartes, pues el ‘yo puro’ es el ‘sum’ de la indubitable inferencia cartesiana del ‘cogito’. En efecto, frente a Natorp –quien siguiendo a Kant afirmaba que tal yo es incognoscible<sup>4</sup>–, Husserl siguiendo a Descartes objeta que tal yo se debe poder conocer, aunque añade a renglón seguido que “he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos”<sup>5</sup>.

---

logía trascendental”, conferencia pronunciada el 24-XI-1994 en el Salón de Grados de la Facultad de Psicopedagogía de la Universidad de Málaga, p. 2.

<sup>2</sup> En Husserl su *método fenomenológico* aparece ya en las *Investigaciones lógicas*, es decir, cuando contaba con 41 años. Por su parte, del descubrimiento del *método del abandono del límite mental* se le ocurrió a Polo a sus 23 años.

<sup>3</sup> Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 480.

<sup>4</sup> Este es uno de los pasajes que Husserl cita de Natorp: “el yo es el centro subjetivo de referencia para todos los contenidos de que tengo conciencia, se halla frente a esos contenidos de un modo que no puede compararse a ningún otro... Él mismo no puede tornarse contenido y no es semejante a nada de lo que puede ser contenido de la conciencia... Toda *representación* que nos hiciésemos del yo convertiría a éste en un *objeto*. Pero en cuanto lo pensamos como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto [...] *Algo es consciente*: significa que es objeto para un yo”; E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, pp. 484-485.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 485.

Por lo demás, en nota a la 2ª edición de esta obra indica que este problema no le interesa, porque “resulta de poca o ninguna importancia para las investigaciones de este tomo”<sup>6</sup>, que son *lógicas*, no antropológicas.

En los pasajes siguientes de este volumen Husserl toma como equivalentes la ‘conciencia’ y el ‘yo’<sup>7</sup>, y designa a éste como ‘la unidad de la conciencia’, ‘el haz de vivencias’, ‘la unidad continua real’, ‘el sujeto personal de las vivencias’<sup>8</sup>. El yo es el polo subjetivo que se refiere a sus actos, los cuales se refieren a su vez a sus objetos<sup>9</sup>; pero como de ordinario estos actos se refieren a objetos que no son el yo, éste no aparece como punto de referencia de tales actos<sup>10</sup>. Sólo aparece –sostiene Husserl– cuando se le conoce por otro acto, a saber, mediante “un acto compuesto, que contiene la representación del yo como primera parte, y el representar, juzgar, desear, etc., la cosa correspondiente como segunda parte”<sup>11</sup>, a lo que añade: “considerado desde el punto objetivo... es exacto naturalmente que el yo se refiere intencionalmente a un objeto en todo acto”<sup>12</sup>. Sin embargo, a lo primero hay que replicar que los actos de conocer no son com-

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 487. A lo que añade: “Por importante que esta cuestión sea. Incluso como cuestión fenomenológica pura, hay esferas sumamente amplias de problemas fenomenológicos que conciernen con cierta generalidad al contenido real de las vivencias intencionales y a su referencia esencial a los objetos intencionales; y esas esferas pueden ser sometidas a una investigación sistemática, sin necesidad de tomar en general posición frente a la cuestión del yo. Las presentes investigaciones se refieren exclusivamente a estas esferas”; p. 487.

<sup>7</sup> Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 494. Más adelante dice taxativamente: “En lugar de ‘la conciencia’ suele decirse resueltamente ‘el yo’”; E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 497.

<sup>8</sup> Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, pp. 497-498.

<sup>9</sup> “Si nos fijamos en la vivencia actual, el yo parece referirse necesariamente, *por medio* de la misma o *en* la misma, al objeto; y en esta última interpretación nos inclinaríamos incluso a insertar en todo acto el yo como punto de unidad esencial e idéntico en todas partes”; E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 497.

<sup>10</sup> “No es posible notar nada del yo como punto de referencia de los actos llevados a cabo”; E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 497.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 497. Más adelante admite la existencia de actos compuestos por actos simples: “Todo acto compuesto es *eo ipso* cualitativamente complejo; tiene tantas cualidades [...] como actos particulares pueden distinguirse en él”; p. 579.

<sup>12</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 579. Más adelante sigue indicando que un acto consta de partes: “Entendemos por contenido fenomenológico real de un acto la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas, o con otras palabras, la totalidad de las *vivencias* parciales que le componen realmente”; p. 512. Cfr. asimismo pp. 514 ss. Y al final de la obra escribe: “A la vez que el acto se dirige directamente a su objeto primario, se dirige a secundariamente a sí mismo”; p. 512; cfr. asimismo p. 768.

puestos<sup>13</sup>, y que no son intencionales; de manera que carece de sentido atribuirles una doble intencionalidad (hipótesis, por lo demás, que ha influido posteriormente en Scheler, Meinong, Heidegger, Millán Puelles, los discípulos de estos pensadores y los discípulos de sus discípulos). A lo segundo conviene responder que si un acto no es intencional, tampoco lo es el yo, pues lo intencional es exclusivamente el objeto conocido en tanto que conocido, el cual es intencional precisamente porque no es real. En cambio, no cabe duda que los actos de conocer y el yo son reales.

El resto del tomo II trata de los actos de conocer como si de objetos pensados se tratase. Seguramente debido a este empeño, el yo no comparece en tales indagaciones. En efecto, esta atención a los objetos pensados impide traspasar noéticamente su límite y conocer lo que es, por un lado *transobjetivo* y, por otro lado, *transinmanente*, a saber, por una parte, la realidad extramental y, por otra, la realidad íntima del sujeto. Sin duda, las indagaciones de Husserl son serias y trabajosas, pero son prioritariamente –y como él mismo pretendía desde el inicio de su planteamiento– *lógicas*, pero la lógica no es la disciplina adecuada para conocer lo real, ni lo extramental ni lo más acá de la razón. No podía ser de otro modo, pues si el método al que ajusta su pensar es de ‘reducción fenomenológica’, con él no se puede acceder ni a la *metafísica* (estudio de los *actos de ser no personales*) ni a la *antropología* (estudio de los *actos de ser personales*), sencillamente porque –como él mismo advierte– “el problema de la significación real de lo lógico es un problema contra sentido”<sup>14</sup>. Con esto Husserl acaba secundando a Descartes. En efecto, si el padre del racionalismo no dudó del yo (aunque sí del testimonio de los sentidos), como el yo es inferido desde el ‘cogito’, al fin y al cabo no pudo dudar enteramente de la razón. Por su parte, el padre de la fenomenología tampoco duda del yo<sup>15</sup> (“puedo dudar de que exista un objeto externo [...] *sólo la percepción de las propias vivencias reales es indudablemente evidente*”<sup>16</sup>) ni, como se ha visto, de la lógica. Pero ni un autor ni otro pueden dar cuenta del yo; el primero desde la razón, el segundo desde la lógica; uno, porque el ‘sum’ es superior a la razón y más acá del ‘cogito’; el otro, porque la ‘fenomenología pura’ es *del* ‘yo puro’, pero no es *el* ‘yo puro’<sup>17</sup>;

<sup>13</sup> Lo que Husserl llama ‘acto compuesto’ no es sino la unión de una pluralidad de actos.

<sup>14</sup> Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 743.

<sup>15</sup> Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 765.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, pp. 273-275.

<sup>17</sup> “*Fenomenología* quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general, y encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales, sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias. La fenomenología pura es, por ende, la teoría de los *fenómenos puros*, de los fenómenos de la conciencia pura de un ‘yo puro’, es decir, no se sitúa en el terreno de la naturaleza física y animal (o psicofísica) dado por apercepción trascendente, ni lleva

además, tiene por objeto las ‘esencias universales’, no el ‘yo puro’, que ni es una esencia ni es universal. De otro modo cabe decir que la fenomenología – como el ‘cogito’ cartesiano– no puede dar cuenta del yo porque es inferior a él.

b) *‘Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica’ (1913)*

*Ideas* está conformado por tres volúmenes. Es seguramente, junto con las *Investigaciones lógicas*, su publicación más relevante. En ésta aparecen algunas referencias a la conciencia y al yo que vamos a recoger, aunque el propósito de esta obra –escribe su autor en la “Introducción”– es manifestar “que la fenomenología pura no es psicología”<sup>18</sup>, porque no es ciencia de ‘hechos’, sino ciencia de ‘visión’ o ‘intuición’ de ‘esencias puras e irreales’ (ciencia ‘eidética’); ‘esencias’ que, como ‘ideas’, están al margen de la ‘posición de existencia individual’, pues ‘las puras verdades esenciales no contienen la menor aserción sobre hechos’. Se trata, pues, de atenerse a las ideas generales. Ahora bien, ni la conciencia ni el yo se pueden conocer formando ideas ‘generales’ de ellos, puesto que, por una parte, no son generales y, por otra, ‘idean’, no son ‘ideados’; y por otra si son ideados como tales no son ni la conciencia ni el yo reales. Resumamos seguidamente el fondo antropológico de estos tres volúmenes.

a) El volumen I de este libro –como el mismo autor confiesa– alberga la misma “actitud objetivante”<sup>19</sup> que *Las investigaciones lógicas*, y lo lleva a cabo con las mismas disciplinas que en tal libro, a saber, “la lógica y las matemáticas”<sup>20</sup>. Con este planteamiento, aún suponiendo que se alcance a conocer el yo, no se podrá sostener que tal yo sea real, puesto que el yo pensado no piensa, es decir, no es el existente. Por su parte, desde el punto de vista noético –*método*– cabe decir que la lógica –en la que Husserl se instala– es una parte de la teoría del conocimiento racional. Pero el conocer racional no es el conocer más elevado de que dispone el hombre y, desde luego, es inferior al yo; de modo que

---

a cabo ninguna posición empírica ni judicativa que se refiera a objetos trascendentes a la conciencia”; E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 772.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. 1, *Introducción general a la fenomenología pura*, IIF-UNAM, México, 2013, p. 78.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 95.

<sup>20</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 98. Más adelante añade: “Toda nuestra consideración ha sido lógica”, p. 115.

difícilmente se puede dar cuenta de lo superior con lo inferior<sup>21</sup>. Además, la *epojé* husserliana consiste –como la duda cartesiana, según él mismo declara<sup>22</sup>– en “abstenerse por completo del contenido”; de manera que, si se toma al yo como *tema*, tampoco se podrá conocer su índole real. De modo que si Husserl tilda de ‘escepticismo’ al empirismo, su fenomenología no parece –al menos en antropología– menos escéptica que aquél. En efecto, al atenerse a las ideas universales, de la idea de hombre sólo dirá que tal idea está en la mente; ahora bien, la idea de hombre como tal idea no es el hombre real. Llama a las ideas *nóemas*. Como el sujeto no se puede conocer con *nóemas*, la salida posible que ve Husserl para conocer al sujeto es admitir que los mismos actos sean ‘reflexivos’ sobre el sujeto. Pero con ello, obviamente, sostiene que los actos tienen una ‘doble intencionalidad’: una respecto de los objetos conocidos y otra respecto del sujeto cognoscente. Pero un acto de conocer carece de doble intencionalidad sencillamente porque no es intencional.

Pero dejando al margen las aporías gnoseológicas, si se pregunta en concreto ¿cómo conocer –según Husserl– el yo?, la primera respuesta que ofrece es similar a la de Descartes, a saber, por medio del ‘cogito’ cuando éste está “reflexivamente dirigido al yo”<sup>23</sup>, en vez de ser un ‘cogitare’ que tiene por ‘cogitatum’ otras cosas. Al poner entre paréntesis la realidad de las cosas por la *epojé*, lo que queda como ‘residuo fenomenológico’ es ‘el *cogito*, yo pienso con su conciencia pura o trascendental’<sup>24</sup>, porque “la conciencia tiene en sí misma un ser propio que, en su esencia propia absoluta, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica”<sup>25</sup>. En este planteamiento se dan dos tesis netamente modernas: a) Por una parte, la reposición del dualismo cartesiano ‘res extensa – res cogitans’ o del kantiano ‘trascendencia – inmanencia’, de entre las cuales la externa queda desconocida<sup>26</sup>. b) Por otra, el problema del propio conocimiento,

<sup>21</sup> Esto ocasiona que el término del conocimiento aparezca como símbolo, es decir, con una sobreabundancia intencional. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 3, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 22.

<sup>22</sup> “El intento de duda universal debe servirnos solamente como recurso metódico para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a la luz con evidencia”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 141. Concretando: “el pleno correlato intencional del acto valorante no es la mera cosa, sino la cosa valiosa o el valor”; p. 157.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 138.

<sup>24</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 147 ss.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 149.

<sup>26</sup> “Frente a la tesis del mundo, que es una tesis ‘contingente’ está, pues, la tesis de mi yo y mi vida de yo puros, que es una tesis ‘necesaria’, simplemente indubitable”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 180. El texto sigue: “Todo lo *cósico* dado en persona puede no ser; ninguna vivencia dada en persona puede no ser”. Y más adelante añade: “El ser inmanente es, pues, sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla ‘re’ indiget ad existendum*. Por otra parte, el mundo de las



pues si bien somos conscientes de las vivencias particulares, ¿acaso las vivencias –obviamente inferiores al yo– son conscientes del yo? Y si no son las vivencias las que conocen al yo, sino que se admite que es la conciencia, ¿acaso se reduce el yo, el *ego*, a la conciencia? No parece. Y aún reduciéndose, ¿acaso la conciencia puede ser conciencia de sí? Tampoco parece, y ello por varios motivos: uno, porque a todo nivel humano el conocer se distingue siempre y realmente de lo conocido, el *método* del *tema*; otro, porque el axioma de la distinción jerárquica de los niveles del conocer humano prohíbe esta hipotética reflexividad. Además, hay que advertir que la conciencia se va constituyendo en el tiempo, es decir, que es posterior al *ego*. Por tanto, no se puede identificar con él. Pero entonces, ¿cómo conocer al *ego* con la conciencia, si ésta es posterior a aquél? Además, si por posterior y originada es inferior al *ego*, ya que éste parece ser su origen, ¿cómo conocer lo superior con lo inferior?

Husserl indica también que frente a las vivencias, el yo puro es “algo necesario por principio [...] algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, (que) no puede pasar en ningún sentido por un fragmento o momento ingrediente de las vivencias”<sup>27</sup>. Como el ‘yo pienso’ del que hablaba Kant, que acompañaba a todas las representaciones, éste ‘yo puro’ del que habla Husserl acompaña a todas las vivencias. Toda vivencia, *cogito* la llama Husserl, “procede del yo, y vive en él actualmente... En todos esos actos yo participo, participo actualmente. Al reflexionar, me aprehendo participando como este hombre”<sup>28</sup>. Lo que precede indica que las vivencias son ‘desde el yo’ y ‘hacia el yo’<sup>29</sup>. Pero aún admitiendo por hipótesis que las vivencias se puedan referir ‘por reflexión’ al yo, ‘al que no le puede hacer nada ninguna reducción fenomenológica’, desde las vivencias sólo cabrá decir del yo que es ‘yo puro’, es decir, que “está totalmente vacío de componentes esenciales, que no tiene ningún contenido explicitable, que es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más”<sup>30</sup>. En suma, del mismo modo que no se podía saber nada acerca de la índole intrínseca el *sum* cartesiano y del *yo* kantiano, tampoco del ‘yo puro’ husserliano. Con todo, ¿no parece absurdo que el origen del conocer humano sea incognoscible?

El yo ‘vive’ en sus vivencias, añade Husserl, pero no se reduce a ellas. Tras la reducción fenomenológica “el fenomenólogo no juzga en lo más mínimo

---

‘res’ trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia ideada lógicamente, sino a una conciencia actual”; p. 188.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 208.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 268.

<sup>29</sup> “El yo puro actual, viviente en las *cogitaciones* respectivas, es el punto de referencia”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 279.

<sup>30</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 269.

sobre el mundo y sobre el yo-hombre como ente mundano, sin embargo, es sobre su yo sobre lo que juzga constantemente como existente; pero ahora éste es el yo trascendental, esto es, el yo en cuanto absolutamente existente en sí y para sí ‘antes’ de todo ser mundano, el cual sólo en él mismo alcanza validez de ser”<sup>31</sup>. La *epojé* no puede prescindir del ‘yo puro’, pero si lo ve como un ‘en sí’ y ‘para sí’, ¿no lo ve acaso como aislado? Ahora bien, si el yo personal en modo alguno es aislado, porque la soledad es su negación, ¿el ‘yo puro’ que describe Husserl es real, o es más bien una idea del yo, puesto que toda idea es distinta y aislada de otra? Él mismo advierte este problema cuando escribe que “en lo que toca a la fundamentación de este idealismo, le falta una toma de posición explícita ante el problema del solipsismo trascendental o ante la intersubjetividad trascendental”<sup>32</sup>. Si este idealismo solipsista es fruto de la fenomenología, entonces al atenerse siempre a este método cognoscitivo parece tornarse persistente el problema de explicar el sujeto y la intersubjetividad.

b) El volumen II de *Ideas*, subtítulo *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, versa sobre ‘la constitución de la naturaleza material’ (1ª sección), ‘de la animal’ (2ª sección) y ‘del mundo espiritual’ (3ª sección). Nos centraremos, pues, en esta última parte y resumiremos su contenido.

i) El capítulo primero de dicha sección tercera versa sobre el ‘yo puro’<sup>33</sup> o ‘yo pienso’, el cual “se separa de la corriente de sus sucesos anímicos”<sup>34</sup>. Husserl distingue entre una mirada ‘naturalista’ del hombre y una mirada ‘natural’ de la persona<sup>35</sup>. Esta última capta al hombre como ‘sujeto de un mundo circundante’<sup>36</sup>. Los otros sujetos tampoco se ven como anexos de las cosas de la natu-

<sup>31</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 473.

<sup>32</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 1, p. 477.

<sup>33</sup> “El sujeto último, el fenomenológico, no sucumbe a ninguna desconexión y es el mismo sujeto de toda investigación fenomenológica eidética, es el yo puro”; E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. 2, *Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución*, IIF-UNAM, México, 1997, p. 219.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 227. En la misma página, añade: “A los estados anímicos pertenecen también los actos en los cuales el hombre tiene conciencia de sí y de sus congéneres y de toda otra realidad *real* en torno suyo”.

<sup>35</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 231.

<sup>36</sup> “Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece un mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común. El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado, conjeturado o revelado en cuanto a esto o aquello por la persona en sus actos [...]. La realidad física no es pura y simplemente y en general el mundo circundante actual de cualquier persona, sino solamente en la medida en que la persona ‘sabe’ de ella”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 231.

raleza, sino como personas en la ‘experiencia comprensiva de su existencia’. En la relación mutua entre las personas se producen ‘relaciones de intracomprensión’ que forman el ‘mundo comunicativo’. A su vez ‘la sociabilidad se constituye mediante los actos específicamente sociales, comunicativos’ entre personas que ya ‘saben’ unas de otras. Esto indica que, racionalmente, lo que el método fenomenológico permite conocer de la persona es “el sujeto *objetivado*”<sup>37</sup>. Husserl añade que otro modo de conocer la *personalidad* de las personas es por *empatía*<sup>38</sup>. Con todo, si las personas no se reducen a su personalidad, tampoco por este método –abundantemente ensayado luego por E. Stein– se podrá alcanzar a conocer el ser personal. Además, la empatía no conoce en directo ningún yo, puesto que es el sentimiento resultante de haberlo conocido y de haber advertido que tal yo tiene cierta afinidad tipológica con el propio.

¿Qué conoce el sujeto de sí mismo? “Cada uno tiene sus vivencias exclusivamente propias. Éstas las experimenta solamente él en su mismidad ‘en persona’, de modo enteramente originario”<sup>39</sup>. De otro modo: se conocen “las vivencias del sujeto y también el sujeto para sí mismo, en cuanto objeto ‘interiormente’ perceptible y *realmente* apercibido, en cuanto sujeto-objeto”<sup>40</sup>. Ahora bien, ¿acaso el sujeto se puede conocer a modo de *objeto*? Y si se pudiera, ¿sería este conocimiento objetivo suficiente conocimiento del yo? Más aún, ¿acaso el sujeto se reduce a sus vivencias? Tampoco. Por lo demás, Husserl estima que “incluso como espíritu, aprehendiéndome y poniéndome a mí y a otros no como naturaleza, me encuentro a mí y a otros en el mundo espacial y temporal”<sup>41</sup>, pero el ser personal no se describe con tal circunscripción, porque el *ser* no es el *estar*. Por eso matiza que “el espíritu, el hombre como miembro del mundo humano personal, no tiene un lugar tal como tienen un lugar las *cosas*, sino que decir que tiene un lugar quiere decir que está en constante referencia funcional a un cuerpo”<sup>42</sup>. Sin embargo, esta referencia espacial al cuerpo no es ‘constante’, porque es claro que cesa con la muerte. Por tanto, ¿qué pasa luego?, ¿ya no cabe describir al hombre? Por lo que respecta al cuerpo, añade que “yo, el hombre como *objeto* de la naturaleza, soy *cuerpo* corporal [...] [Pero] este *cuerpo* corporal *objetivo* no es aún el hombre [...] este *cuerpo* corporal [...] es una cosa que tiene significado espiritual, que sirve a un ser espiritual, a una persona y su

<sup>37</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 242.

<sup>38</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 275 ss.

<sup>39</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 244.

<sup>40</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 246.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 249.

<sup>42</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 251.

comportamiento espiritual como expresión, como órgano”<sup>43</sup>. Pero si *soy* cuerpo ¿cómo decir que el cuerpo sirve a un ser espiritual?, ¿no sería mejor decir que el ser espiritual *tiene* pero no *es* cuerpo? En cuanto a la circunscripción temporal, Husserl indica que “las diferentes personas tienen su diferente tiempo subjetivo en la medida en que los sujetos singulares [...] tienen por su lado su temporalidad en el curso de la conciencia”<sup>44</sup>. Estas dos tesis son correctas, porque la persona humana *tiene* cuerpo pero no lo *es*, y *es tiempo*, pero *no físico*.

ii) En el capítulo segundo de esta sección tercera, titulado “La motivación como ley fundamental del mundo espiritual”, Husserl dice que el yo tiene – como afirmó Descartes – dos caras, una pasiva y otra activa: “frente al yo activo está el yo pasivo, y el yo es siempre, donde es activo, a la vez pasivo”<sup>45</sup>. Sin embargo, aunque las facultades humanas superiores sean pasivas en estado de naturaleza y luego alternen la pasividad con la actividad, el yo que las activa no es pasivo, pues de lo contrario no podría activarlas. Por lo demás, si se distingue el yo de la persona, hay que sostener que tampoco la persona es pasiva. También estima Husserl que el yo es intencional<sup>46</sup>, pues lo considera como un sujeto de intencionalidades, que lo son respecto de los objetos conocidos. Admite además que los objetos se imponen y afectan al sujeto, es decir, que ejercen estímulos sobre él y que lo motivan. Acepta que tal motivación es “la ley fundamental de la vida espiritual”<sup>47</sup>, vida que, para él, equivale al “yo espiritual o personal”<sup>48</sup>. No obstante, es mejor indicar que la motivación es la atracción de la voluntad hacia sus objetos, los bienes reales; atracción que es aceptada o rechazada por el yo, pero no es la relación que guardan los actos de conocer de la razón con sus objetos conocidos.

<sup>43</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 250. más adelante distingue entre ‘yo’ y ‘cuerpo’. El yo tiene cuerpo pero no lo es. Cfr. pp. 301 ss.

<sup>44</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 251.

<sup>45</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 261.

<sup>46</sup> “Este yo de la intencionalidad está referido en el *cogito* a su mundo circundante y en especial a su mundo circundante real, por ejemplo, a las cosas y hombres que experimenta. Esta referencia no es inmediatamente una referencia real, sino una referencia intencional a algo *real*”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 262. Más adelante añade: “a la relación intencional entre el sujeto y el *objeto* temático pertenece esencialmente el *cogito* que define el *objeto* temático (*objeto* para mí, para este yo) o la relación temática: es *objeto* ahí aparente, percibido, recordado, representado en vacío, pensado conceptualmente”; p. 265.

<sup>47</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 262. Más adelante añade: “a la relación intencional entre el sujeto y el *objeto* temático pertenece esencialmente el *cogito* que define el *objeto* temático (*objeto* para mí, para este yo) o la relación temática: es *objeto* ahí aparente, percibido, recordado, representado en vacío, pensado conceptualmente”; p. 265.

<sup>48</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 267.

Por otra parte, y como se ha adelantado, Husserl admite que conocemos a los demás –y a sus motivaciones– por *empatía*<sup>49</sup>. Por esta, dice, se conoce al hombre como unidad de cuerpo y espíritu. Sin embargo, aquí también cabe preguntar dos cosas: una, si la empatía permite conocer a los demás, o si más bien es el sentimiento resultante en nosotros de haber conocido nuestra afinidad humana con ellos; otra, hasta qué punto conocer las manifestaciones corpóreas humanas permite advertir los motivos que tiene cada yo, e incluso cabe cuestionar hasta qué punto conocer los motivos del yo y de los demás ‘yoes’ nos permite conocer la índole real de éstos, pues no parece que ningún yo se reduzca a sus motivos, sencillamente porque puede corregirlos o ratificarlos. Husserl insiste en que conocemos a los demás a través de sus cuerpos y acciones –aunque sin reducirlos a sus cuerpos y a sus acciones<sup>50</sup>–, y que a través de ellos nos conocemos a nosotros de modo distinto a como nos conocemos por inspección interna (como *yo personal* sin cuerpo). Pero el conocer a los demás a través de su corporeidad es siempre un conocer escaso, porque la persona no *es* cuerpo, sino que *tiene* cuerpo. Por eso sigue siendo persona cuando pierde el cuerpo. Husserl designa al hombre –al modo clásico– como enlace de espíritu y cuerpo, y añade –al estilo moderno– que ambos están enlazados por un *espíritu común*, el *objetivado*, el del Estado, pueblo, cultura<sup>51</sup>...

Del yo personal dice que es el ‘núcleo de toda clase de intenciones’, y añade que “se constituye primigeniamente en la génesis que impera a lo largo del flujo de vivencias”<sup>52</sup>. No obstante, decir que el yo ‘se constituye’ parece equivaler a sostener que no es nativo, y esta tesis es problemática, pues si no se distingue de modo claro entre el yo (o la personalidad) y la persona –Husserl no lo hace ni al tratar de su persona ni al tratar de las demás– puede llevar a admitir que no seamos persona desde el inicio. Indica también que alguien no se ‘conoce’, no ‘sabe’ lo que es, sino que llega a conocerse y que la experiencia o apercepción de sí mismo se amplía constantemente con el desarrollo de la persona<sup>53</sup>, asunto verdadero, porque la conciencia llega tarde. Con todo eso no equivale a mantener que antes de conocerse uno no sea persona. En toda esta reflexión husser-

<sup>49</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 341.

<sup>50</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 287.

<sup>51</sup> “El hombre singular es: 1. cuerpo unitario, esto es, cuerpo portador de sentido, animado, 2. espíritu unitario [...]. Cada cuerpo tiene su espíritu, pero están entrelazados mediante un espíritu común que se propaga entre ellos, el cual no es nada junto a ellos, sino un ‘sentido’ o ‘espíritu’ que los abraza. Ésta es una objetividad de nivel superior; E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 291.

<sup>52</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 299.

<sup>53</sup> “El ‘llegar a conocerse’ es uno con el desarrollo de la apercepción de sí mismo, y ésta se ejecuta a una con el desarrollo del sujeto mismo”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 300.

liana la persona está *supuesta* como ‘sujeto de actos’<sup>54</sup>, algo así como la consideración de la persona como ‘sustancia’ en la filosofía clásica, la cual se consideraba como soporte de accidentes. Y como en aquella tradición, en la que se daba sobre todo cuenta de los accidentes humanos pero poco de la sustancia, asimismo el sujeto husserliano parece estar *supuesto*, escondido bajo sus actos. Por eso, cuando roza alguna nota radical del sujeto, como es el caso de la libertad, la entiende –como los pensadores clásicos– vertida hacia los actos. En efecto, si los clásicos la designaban como ‘dominio de los propios actos’, Husserl lo hace como ‘yo puedo’<sup>55</sup>. Además, como Husserl sostiene que “el hombre tiene una especie individual, cada uno una distinta”<sup>56</sup>, la cual identifica con la *personalidad*, se agranda la dificultad de conocer a cada uno de los demás. Pero indica que no sólo los conocemos por la experiencia corporal, sino que “aprendo a ver en el interior del otro, llego a conocer a la persona misma íntimamente: el sujeto de la motivación”<sup>57</sup>, aunque no diga cómo sea tal conocer.

iii) Por último, en el breve capítulo tercero de esta sección, que lleva por título “La primacía ontológica del mundo espiritual frente al naturalista”, Husserl distingue en el hombre entre cuerpo y espíritu, entendiendo al primero como manifestación del segundo: “cada uno ‘implica’ una persona, un sujeto-yo, que, empero, nunca es un fragmento de la naturaleza... donde el cuerpo humano es mero correlato de la posición del sujeto”<sup>58</sup>, pero el individuo personal es una unidad<sup>59</sup>. Añade que hay relación entre el espíritu y el cuerpo, pero no hay que ‘naturalizar’ el espíritu, porque “los sujetos no pueden disolverse en la naturaleza”<sup>60</sup>. El cuerpo de cada quién es individual, pero también lo es el espíritu<sup>61</sup> y cada una de sus vivencias. Los espíritus son “unidades-de-yo”<sup>62</sup>.

En uno de los *Anexos* de este libro Husserl sostiene que el yo es “polo de actos”<sup>63</sup>; que lo que cambian son los actos, pero “el yo es idénticamente el mismo precisamente en cuanto polo”<sup>64</sup>. En otro añade que el yo es “sujeto de los ac-

<sup>54</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 304.

<sup>55</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 305 ss.

<sup>56</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 322.

<sup>57</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 321.

<sup>58</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 336.

<sup>59</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 338.

<sup>60</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 346.

<sup>61</sup> “El espíritu no es una X, sino lo dado mismo en la experiencia del espíritu”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 351.

<sup>62</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 350.

<sup>63</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 361.

<sup>64</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 361.

tos”<sup>65</sup>, que las cosas hacen frente al yo y que el propio cuerpo es ‘objeto ajeno al yo’. A la par, el sujeto se vuelve objeto para sí en la medida en que tiene autoconciencia<sup>66</sup>. Describe al ‘yo puro’ como sujeto de todos los objetos, mientras que a la persona como lo opuesto al no-yo<sup>67</sup>. Admite, por tanto, una distinción entre ‘yo puro’ y ‘persona’, y la explica de este modo: “el primero es el sujeto puro de todo *cogito* en la unidad de una corriente de vivencias, en cada una absolutamente idéntico [...]. Captamos este yo en la reflexión en la que captamos la conciencia pura (la depurada en la reducción trascendental... Este yo no es una realidad, por tanto, no tiene propiedades reales. En cambio, el yo personal es una *realidad*”<sup>68</sup>.

Husserl afirma que las personas se manifiestan en sus actos a través de sus cuerpos. Pero como son irreductibles a ellos, tenemos el problema del conocimiento de las personas, porque con el método fenomenológico las personas están *supuestas*. En efecto, se las conoce como quienes conocen, pero irreductibles a lo conocido y a su conocer. Si queremos conocerlas, las comprendemos como ‘dadas’, “de un modo análogo al modo como cada uno de nosotros está dado a sí mismo en la ‘inspectio sui’, como ‘espíritu’ de su cuerpo y de su restante mundo circundante trascendente, asimismo como sujeto [...] de sus actos y estados [...] en cuanto ejecutor de ellos, como activo, como pasivo, receptivo, etc.”<sup>69</sup>, pero este es poco conocer, porque no penetra en la intimidad. A esta denuncia seguramente se objetará que tal conocimiento ni fue pretensión del Husserl ni de su método. Con todo, a esa réplica le cabe esta otra pregunta: ¿por qué quedarse con menos conocer si se es capaz de más? En cualquier caso, hay que indicar que pese al indudable esfuerzo husserliano y la multiplicidad de perífrasis escritas en esta obra en torno a la comprensión del sujeto, el resultado de su trabajo filosófico en este sentido es escaso.

La descripción husserliana de hombre depende de concebirlo como una unidad entre cuerpo y alma de tal manera que el cuerpo se ve vivificado espiritualmente y el alma manifestada en lo corporal. No es que esta concepción sea errónea; más aún, es afín a la clásica. Pero no permite atender a la raíz al margen de las ramas y deja oculta siempre, en el subsuelo, a la primera<sup>70</sup>. Esto cabe explicarlo de otro modo: si el hombre se concibe como una totalidad, una reunión de dimensiones, de modo que las superiores sólo se ven como base de

<sup>65</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 367.

<sup>66</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 369.

<sup>67</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 370.

<sup>68</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 377.

<sup>69</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 372.

<sup>70</sup> Cfr. por ejemplo, el Anexo XII, “La persona: el espíritu y su subsuelo anímico”, en E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, pp. 384-428.

las inferiores, no a su nivel, se las desconoce porque se las supone sin esclarecerlas. Pero si lo superior es el *acto de ser*, la *persona*, el que de ésta se diga que es origen de actos de diverso tipo, esto es poco decir. Atar de modo necesario – tanto en la realidad como en su explicación– lo superior con lo inferior es hacerle un flaco servicio a lo superior. Palmariamente: si hay que comprender y explicar necesariamente a una persona por sus actos, ¿cómo explicar a la que no los ejerce? Si se estima, además, que tales manifestaciones son corporales y en modo alguno uno está desvinculado de ellas –Husserl dice que el cuerpo ‘funda’ el alma<sup>71</sup>– la comprensión del alma ofrece un problema: no se puede comprender al margen del cuerpo. Por esto Husserl se ve urgido a sostener que el sujeto o persona no es el alma<sup>72</sup>. En efecto, admite que el sujeto o persona es mucho más que su naturaleza corpórea y psicofísica, que no es espacio-temporal<sup>73</sup>, pero como se atiene a conocer el espíritu a modo de “objeto”, “como los números”<sup>74</sup>, este conocer no logra su objetivo, por lo que propone “*la empatía como referencia espiritual (no natural) entre sujetos*”<sup>75</sup>. Ahora bien, como ésta también deriva del conocimiento corpóreo, topa con el mismo límite que aquél. Como este nuevo recurso tampoco parece convencer a nuestro autor, propone otra solución: considerar que el “sujeto puede ser entendido como la unidad que se manifiesta en la corriente de conciencia”<sup>76</sup>, y que “un ser personal solamente es posible como consciente de sí mismo”<sup>77</sup>. Pero ¿qué decir entonces del sujeto que carece de conciencia?, ¿y del que tiene poca o errónea conciencia de sí? Además, como Husserl considera que este conocer consciente es también según ‘objeto’<sup>78</sup>, ¿seguro que el sujeto conocido como objeto es el sujeto real?

En todos estos intentos noéticos la persona está *supuesta*<sup>79</sup>. Si del *sujeto trascendental* kantiano cabe sostener que no es nadie, es decir, que no es un

<sup>71</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 396.

<sup>72</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 402.

<sup>73</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 402.

<sup>74</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 400.

<sup>75</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 400.

<sup>76</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 403.

<sup>77</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 403.

<sup>78</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 403.

<sup>79</sup> “La persona como tal es la unidad-de-yo central en cuanto una unidad temporalmente persistente en la multiplicidad de sus afecciones y acciones. En la marcha de estos sucesos-de-yo temporales se constituye primigeniamente como persona, esto es, como sustrato de caracteres personales, como unidad-de-sustrato en su ser temporal”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 414. Pero si es sustrato no se puede conocer. Si se constituye como tal, no se puede decir que sea nativa. En efecto, hay pasajes de esta obra en los que –como el de arriba– se lee que “cada yo solo puede volverse persona en el conglomerado personal, cuando la comprensión produce referencia a un



quién, cuando nos ponemos frente al *sujeto* husserliano siempre queda en el aire la pregunta de ¿quién es? Con todo, no es esto novedoso, porque la misma pregunta se mantiene ante la descripción clásica de la persona como *sustancia*. Y es que la consideración de la persona como *sujeto* por parte de Husserl es *simétrica* a la de *sustancia* por parte de la tradición medieval. El método fenomenológico no da más de sí de cara a alcanzar la intimidad. Son demasiados rodeos tangenciales. Ahora bien, si las realidades superiores son las personas y este método no las alcanza, no se justifica su preeminencia ante las filosofías que pueden dar razón de ellas.

c) El vol. III de *Ideas*, que lleva el subtítulo *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, está dedicado al estudio fenomenológico de las distintas regiones de la realidad, a las relaciones de la fenomenología con la psicología, la ontología, y a clarificaciones sobre este método noético. Este volumen, más breve que los precedentes, ofrece asimismo alguna exposición antropológica. La primera se refiere al *cuerpo* humano, que es descrito como ‘órgano de la voluntad’<sup>80</sup> de modo semejante a como las herramientas que usamos son ‘una ampliación del cuerpo’. La segunda, al *alma*, que describe como ‘unidad real que se manifiesta en las vivencias’<sup>81</sup>.

Tras la ‘reducción fenomenológica’ o ‘puesta entre paréntesis’ de la trascendencia real de lo conocido, lo único que queda es ‘la conciencia misma’ (la *noesis*) y lo por ella pensado (el *noema*)<sup>82</sup>. Esta reducción recuerda a la duda cartesiana, sólo que el método cartesiano parece más drástico que el husserliano, porque tras la duda metódica sólo queda el ‘cogito’, ni siquiera los ‘cogitata’. Con todo, Descartes sacaba, como inferencia tras la duda, el ‘sum’; en cambio, Husserl conduce la reducción fenomenológica también al *sujeto*, de modo que no sólo pone en entredicho la *metafísica*, sino también la *antropología*, es decir, del mismo modo que su método impide el acceso al ser extramental, imposibilita alcanzar asimismo el ser personal. Como se puede apreciar, su idealismo va *in crescendo*, y sus repercusiones son cada vez más relevantes. Si Descartes, desde el ‘cogito’, sólo pudo decir del ‘sum’ que es ‘res cogitans’, Husserl, desde la reducción fenomenológica, sólo puede decir del sujeto que es conciencia (*noesis*)<sup>83</sup>; o del ‘yo puro’ que es “unidad cogitativa, y cómo haya de

---

mundo circundante”; E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 433, lo cual parece indicar que el ser personal no es nativo. Si, además, la persona se considera temporal, ¿se mantiene *post mortem*?

<sup>80</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. 3, *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, IIF-UNAM, México, 2000, p. 17; cfr. asimismo pp. 134 ss.

<sup>81</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 29.

<sup>82</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 89.

<sup>83</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 97.

entenderse eso, es algo que sólo puede extraerse adecuadamente de todo *cogito*<sup>84</sup>, porque si se considera como ‘yo real’, entonces se trata –según Husserl, que en esto sigue a Kant– del ‘yo empírico’<sup>85</sup>.

Husserl distingue el *cogito* del *sum* en que el primero es una continuidad temporal, mientras que el segundo “no se extiende ni tampoco dura, es indivisiblemente y de modo inextensible una unidad para el *cogito* y la misma en cada uno. Pero en tanto que sujeto idéntico de todos esos actos experimenta, no obstante [...] una *realización* y a su manera pasa a formar parte de lo *realizado*. Así, el yo puro se integra como alma en la conciencia *realizada* y adopta el carácter empírico-*real* del estado anímico. Según todo lo cual distinguimos, pues, *el alma real del sujeto anímico real*<sup>86</sup>, ya que éste yace en el fondo del alma y se destaca de él; el sujeto puede dormir; el alma no, porque está unida al cuerpo hasta el punto que “la espiritualidad *real* por esencia sólo puede existir unida a la materialidad como espíritu *real* de un cuerpo”<sup>87</sup>. En suma, “toda investigación debe partir de lo dado en la experiencia, en el sentido de que busca explorarlo de lleno intuitivamente de acuerdo con sus configuraciones esenciales [...]. Y a partir de ahí debe remontarse en la reflexión a la conciencia dadora y sus modos de constituir tales datos”<sup>88</sup>, es decir, primero hay que atenerse al *objeto* pensado como tal, y luego verlo como pensado, o sea, como generado por el pensar. Este es el meollo y el alcance del método fenomenológico. ¿Y qué implicaciones tiene? Pues que “la fenomenología no es una doctrina esencial de las *realidades*, sino de la constitución de *realidades* y, por otro lado, del yo puro y en general de la conciencia de yo”<sup>89</sup>, es decir, la fenomenología no es ontología o metafísica ni tampoco antropología de la intimidad, sino un examen de la correspondencia de lo pensado con el pensar, pero, obviamente, ni uno ni otro son ontología o metafísica ni tampoco tal antropología.

c) ‘*Renovación del hombre y de la cultura*’ (1922-1924) y ‘*Meditaciones cartesianas*’ (1931)

1. *Renovación del hombre y de la cultura*. En esta obra, a la par que Husserl reconoce el progreso en su época de las ciencias experimentales y de la técnica,

<sup>84</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 127.

<sup>85</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 129.

<sup>86</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 131.

<sup>87</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 132.

<sup>88</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 145.

<sup>89</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 3, p. 146.

denuncia que “nos falta la ciencia que en relación con *la idea de hombre* [...] hubiese acometido lo que la matemática pura de la naturaleza y en sus capítulos fundamentales ha conseguido realizar ya”<sup>90</sup>. Añade que respecto del espíritu humano tenemos muchas ciencias empíricas y, por ende, contingentes, pero ninguna ciencia de ‘esencias’, es decir, necesaria, pues “falta el sistema científicamente desarrollado de verdades ‘aprióricas’ puramente racionales que arraigan en la ‘esencia’ del hombre”<sup>91</sup>. Clama, pues, por “una ciencia *a priori* que investigue la esencia del espíritu en su pura objetividad”<sup>92</sup>, y que sea capaz de implementar socialmente ese saber. Como se ve, tiene *in mente* la búsqueda de una ciencia exacta que tiene por modelo –como en Kant– a la matemática. Se trataría, pues, de alcanzar, más que una antropología, una *ética racional pura*, que –de corte universal y necesario, como la que buscaba Kant– rigiese toda *praxis* humana. Con todo, tal hipotética ciencia ofrece problemas: uno, que no cabe conocimiento ‘objetivo’ (abstractivo) de la *esencia* humana, porque el conocer objetivo es propio de la razón, y ésta ni es toda la esencia humana (hay que contar también, por ejemplo, con la voluntad) ni la puede conocer por entero; otro, que no cabe conocimiento ‘universal’ de la esencia humana, porque al ser cada persona distinta, cada una modula de un modo distinto su esencia; otro, que tampoco cabe un conocer ‘necesario’ de ella, porque al ser cada persona radicalmente libre, tal libertad la implementa en su esencia. A esta dificultad se añade que, aunque se lograra tal saber ético, éste es inferior al saber acerca de la persona humana, porque ésta no se reduce ni a sus potencias ni a sus actos, tema que estudia la ética.

Como era de esperar, lo que precede le lleva al autor a encarrilarse por la investigación de ‘esencia’, es decir, por “el ejercicio puro y consecuente del método de intuición de ideas y de conocimiento predicativo de ideas –también denominado conocimiento apriórico–”<sup>93</sup>, que no es otra cosa que la *fenomenología* aplicada en este caso a las ‘esencias’ de hombre, cuyo “tránsito de la empiria al reino de las posibilidades puras ofrece como unidad *suprema* de principio la idea pura del ‘ser animal en general’, del ‘ser dotado de cuerpo y alma’”<sup>94</sup>. Con esta actitud, a lo que se llega es a quedarse con la idea de ‘subjetividad’ en general, equivalente a la de ‘colectividad’, pero se llega a ella a costa de perder la radical distinción de cada persona humana<sup>95</sup>. Los rasgos universales con los que Husserl describe al hombre son estos dos: *autoconciencia* y *actua-*

<sup>90</sup> E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 4.

<sup>91</sup> E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 5.

<sup>92</sup> E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 7.

<sup>93</sup> E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 13.

<sup>94</sup> E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 19.

<sup>95</sup> Cfr. E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 22-23.

*ción libre y activa desde sí*<sup>96</sup>. Para Husserl, el primero gira en torno a la razón; el segundo, a la voluntad. Con todo, es claro que razón y voluntad son *de* la persona, no *la* persona. De modo que con estas descripciones Husserl se mueve en el ámbito del *tener* humano (de la *esencia humana*), no del *ser* (*acto de ser personal*). A esos dos rasgos añade el del ‘afán’ el ‘empeño positivo’ por conseguir metas. Se trata del tema de los motivos y de los valores. Con todo, éstos, más que personales, suelen ser del yo o personalidad; por tanto, con éstos tampoco se describe al ser personal. En consecuencia, con lo que Husserl añade en esta obra acerca del hombre hay que concluir que su saber antropológico es escaso.

2. *Meditaciones cartesianas*. En esta obra Husserl reconoce su deuda con Descartes, pues entiende la fenomenología como un ‘neocartesianismo’<sup>97</sup>. En efecto, si las meditaciones cartesianas, por medio de la *duda metódica*, ponían entre paréntesis todo conocer objetivo y conducían al pensador francés al indubitable *ego cogito*, otro tanto le guía al alemán su *fenomenología trascendental* que, al poner entre paréntesis la realidad objetiva de las esencias pensadas, busca en el *yo puro* la condición de posibilidad de tales esencias: “la *epojé* es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia”<sup>98</sup>. Todo lo demás, el mundo, queda en suspenso. Tras la *epojé* lo único indubitable y fundamento de alguna ciencia apodíctica es el *ego*. No obstante, ¿qué se conoce de él? Descartes no se adentró en él, sino que desde él intentó fundamentar otros saberes. Husserl añade que ese yo ni es el empírico ni el psicológico, sino exclusivamente el *yo trascendental*<sup>99</sup>. ¿Qué añade, pues, al pensador francés? “En contraste con Descartes, nosotros nos sumimos en la *tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental*”<sup>100</sup>, pues el *ego cogito* puede explorarse hasta el infinito, no al modo psicológico, es decir, siguiendo las vivencias particulares de él, sino al fenomenológico, o sea, formando ‘esencias’ universales de él.

Conocer las vivencias particulares es distinto de las mismas vivencias, pues se trata, según Husserl, de una ‘reflexión trascendental’<sup>101</sup>. Para quien sepa que el *hábito racional adquirido* no conoce objetos pensados sino los actos de pensar que caen bajo su campo, se siente tentado a hacer equivalente esta ‘reflexión’ husserliana con tales hábitos. Pero nótese que los hábitos conocen los

<sup>96</sup> Cfr. E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 24-25.

<sup>97</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1973, p. 37.

<sup>98</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 62.

<sup>99</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 68.

<sup>100</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 77.

<sup>101</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 83.

actos de pensar en la medida en que éstos se ejercen, por tanto, los conoce como dimensiones humanas reales; en cambio, Husserl describe idealmente tales vivencias, es decir, pretende objetivarlas, transformarlas en ideas universales; y otro tanto cabe decir del yo conocido, pues escribe que “yo, el fenomenólogo trascendental, tengo como tema de mis averiguaciones y descripciones universales, así en particular como en los grandes conjuntos universales, *exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionales de mis modos de conciencia*”<sup>102</sup>. En suma, si de la secuencia husserliana *ego-cogito-cogitatum* el *cogitatum* es siempre universal, difícilmente se podrá conocer al *ego* y sus dimensiones reales como *cogitatum*, sino sólo como un ‘*ego eidos* en general’<sup>103</sup>.

Por eso Husserl no puede describir el *ego* sino como correlato de los objetos conocidos: “el *ego* trascendental sólo es lo que es en su referencia a los objetos intencionales [...]. Es, pues, una propiedad esencial del *ego* el tener continuamente sistemas de intencionalidad”<sup>104</sup>. Sin embargo, la persona humana es tan persona piense o no piense, pues el pensar es *de* la persona, no *la* persona; por tanto, no le añade nada como persona. Es obvio que si Husserl veía antes el *cogitatum* como el polo objetivo del *cogito*, ahora concibe al *ego* como el polo subjetivo del *cogito*. Pero en esa concepción el *ego* se ve –como el mismo Husserl confiesa– como ‘sustrato’, es decir, un supuesto incognoscible, como lo permanente bajo las cambiantes vivencias. No es pues de extrañar que, como Leibniz, le llame ‘monada’<sup>105</sup>. Con esto se transita al ‘idealismo trascendental’ del *ego*, que también tiene que ser verdad pero no un *factum* empírico. Además, si ‘las mónadas no tienen ventanas’, el segundo problema que esta concepción del *ego* comporta es el de la intersubjetividad. En efecto, si al *ego* trascendental se llega como polo subjetivo del pensar, ¿cómo se llega al *alter ego*? Husserl apela a la ‘endopatía’<sup>106</sup>. Pero ya se ha indicado que este conocer es escaso y no alcanza a la persona.

<sup>102</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 85. Más adelante añade que “este ‘en la conciencia’ es un *estar dentro de ella completamente sui generis*, a saber, *no* un estar dentro de ella *como parte integrante real*, sino un *estar dentro de ella ‘idealmente’, como algo intencional, como algo que aparece*, o lo que quiere decir tanto, un estar dentro de ella como su ‘sentido objetivo’ inmanente”; E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 90.

<sup>103</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 126-127.

<sup>104</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 119.

<sup>105</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 122.

<sup>106</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 152.

### 3. Revisión poliana de la antropología husserliana

#### a) Husserl desde Descartes

Husserl notó que la duda cartesiana no podía afectar al propio sujeto. Asimismo, la *epojé* husserliana<sup>107</sup> tiene en común con la duda cartesiana que no está vertida sobre el sujeto cognoscente. Añádase que ambos autores –el racionalista y el fenomenólogo– olvidan los *hábitos* cognoscitivos *adquiridos* –puerta de entrada en la antropología<sup>108</sup>–, y tampoco tienen en cuenta la índole de la *facultad* de la razón y los *hábitos innatos*, dimensiones humanas que median entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente.

Se pueden establecer otras comparaciones antropológicas entre ambos autores. Una es que, en la fórmula cartesiana ‘cogito ergo sum’, dado que el *cogito* sólo conoce ideas [*cogitata*], al quedar el ‘sum’ más acá del ‘cogito’, no puede ser conocido por éste, pero dado que lo que no es racional, según Descartes, no puede ser sino empírico, el ‘sum’ cartesiano es empírico. Por su parte, Husserl indica que el conocer es intencional, y que lo que no es intencional no puede ser sino ‘facticidad’, *psicologismo*, dice él<sup>109</sup>. Según esto, se podría sospechar que

<sup>107</sup> “Dice Husserl: la reducción es la separación de lo eidético respecto de los hechos”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 119. “El mismo Husserl... dice que para conocer intencionalmente hace falta proceder a una reducción, de manera que la estricta realidad queda fuera: se pone entre paréntesis”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 176.

<sup>108</sup> En efecto, si los hábitos son perfecciones noéticas de la razón que inicialmente no existían, preguntar por su origen, lleva a indagar sobre la persona, el acto previo y superior a la razón nativamente activo. Polo indicó que “Husserl es el único autor moderno que concede importancia a la noción de hábito”; L. Polo, *Antropología de la acción directiva*, Unión Editorial, Madrid, 1997, p. 108. Pero añade que “el mismo Husserl, que emplea alguna vez la noción de hábito, lo hace de manera superficial”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 178.

<sup>109</sup> “Esta es la posición del primer Husserl: sólo intencionalidad; el resto es psicología y facticidad”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 120. En otro lugar Polo explica que “las *Investigaciones lógicas* de Husserl comienzan con una introducción general (*Prolegómenos a la lógica pura*). En este texto la preocupación fundamental de Husserl consiste en poner de relieve que hay leyes lógicas que valen por sí mismas en virtud de su propia evidencia. Dichas leyes no se pueden derivar de la psicología; no son leyes de procesos psíquicos, sino leyes exclusivamente lógicas”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 15. “Husserl intenta refutar el psicologismo, y rechazar así una interpretación de la lógica corriente en el siglo XIX, según la cual el fundamento de la lógica no se encuentra en ella misma”; p. 21. “La argumentación de Husserl se puede resumir de la siguiente manera: los procesos psíquicos no son procesos necesarios, es decir, no se puede demostrar de ninguna manera que la psicología humana sea la de otro ser espiritual. Pero, en cambio, carece de sentido sostener que las leyes de la lógica

el *ego* es, para el iniciador de la fenomenología, empírico, pero dado que admite que el sujeto es la fuente de la intencionalidad, el yo no puede ser facticidad: “la noción de *ego* puro y de conciencia en Husserl tiene este sentido... En rigor, es una solución no fiscalista del problema del surgir de lo intencional. Lo intencional aparece desde un principio que no puede ser real. Hay en Husserl una neta resistencia, que se acentúa progresivamente, a la aceptación del segregado biofísico como solución”<sup>110</sup>. Con esto se ve que Husserl se enfrenta al mismo problema de Descartes, pero que lo intenta solucionar por otros derroteros.

También hay que preguntar cómo es –según Husserl– el *sujeto*, para que surja de él tal intencionalidad: ¿acaso será también intencional? Recuérdese que la solución aristotélica a este problema se llama *intelecto agente*, su descubrimiento antropológico más relevante. Ahora bien, ¿conoce Husserl la existencia del ‘intelecto agente’? En las *Investigaciones lógicas* no lo tiene en cuenta<sup>111</sup>, pues lo que hace sus veces es lo que llama ‘conciencia’<sup>112</sup>, de la que dice que es, a la par, ‘irreal’ y ‘constituyente’ de lo pensado. Ahora bien, si la conciencia es irreal, ¿cómo puede ser constituyente, si lo constituyente es, por definición real? Con otras palabras: educir lo intencional, la verdad, del sujeto parece comportar que el sujeto deba ser de la índole de la verdad, pero, si esto se admite, se está

---

puedan ser distintas en uno u otro; por tanto, el deslinde de campos es imprescindible. No se puede fundar la necesidad de la lógica en la contingencia o en el carácter empírico de los procesos psicológicos”; p. 21. “Precisamente por eso, hay que hacer una delimitación general entre lo empírico y lo ideal. No se trata sólo de rechazar el psicologismo, o sea, la fundamentación de la lógica en la psicología humana, en los procesos ‘reales’, sino de depurar en forma enteramente general lo ideal de lo empírico. Esto es lo que Husserl llama ‘reducción’. La reducción, la puesta entre paréntesis de los hechos, destaca lo eidético, lo ideal –que es exclusivamente intencional-objetivo–”; p. 16. “Husserl tiene una formación matemática básica; su dedicación a la filosofía es posterior. Las *Investigaciones lógicas* se publican en 1900. Por eso se pueden considerar el frontispicio de la filosofía del siglo XX. El complejo de intereses filosóficos de Husserl en este primer planteamiento se puede resumir así: eliminar una interpretación de la lógica que no es coherente con su carácter necesario y separar esa necesidad de cualquier contingentismo”; p. 16. “El psicologismo es una variante del nominalismo al que sólo el idealismo alemán (desde Kant a Hegel y luego Husserl) hizo frente”; L. Polo, *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 65.

<sup>110</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1, pp. 249-250.

<sup>111</sup> “Para Husserl progresar en el conocimiento de la verdad es una tarea, un ideal que responde a los intereses de la razón (como diría Hegel, los intereses de la razón se concentran en seguir negando. Es el proceso dialéctico). En todas estas hipótesis, el intelecto agente no ilumina: son interpretaciones cuasi-automáticas del proceso cognoscitivo con una carga subjetiva muy fuerte, incompatible con la axiomática propuesta, y que no admiten el conocimiento habitual”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 3, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 12.

<sup>112</sup> “Husserl sostiene que la conciencia es irreal, aunque no por eso deja de ser constituyente. Hay en ello cierta dificultad que Husserl no sabe resolver (ni siquiera la nota bien)”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 241.

tentado a aceptar que el sujeto no sea real. Tal vez por esto Polo advierte que “es frecuente que el idealista acabe notando la insuficiencia de su postura. El desenlace puede ser una seria autocrítica –Platón, Fichte, Schelling, Husserl; acaso, aunque casi tácita, en Hegel, etc. –, y una apertura hacia la mística – Wittgenstein– o un derrumbamiento escéptico –Kant– o un acentuamiento de la importancia de la subjetividad en términos patéticos –Kierkegaard–”<sup>113</sup>.

Por otra parte, en *Ideas* Husserl sostiene que el yo personal tiene dos niveles o una doble subjetividad: “la superior es la específicamente espiritual, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de la razón propiamente dichos”<sup>114</sup>: es el yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, al que identifica con la *personalidad*, con el *espíritu*. La inferior es el ‘alma sensible’, el ‘yo oscuro, latente’, ‘mi *naturalidad*’<sup>115</sup>. Añade que la primera depende de la segunda: “el yo espiritual depende del alma y el alma del cuerpo: está, pues, naturalmente condicionado”<sup>116</sup>. La relación entre ambos es de “condicionalidad, pero no de causalidad”<sup>117</sup>. Afirma asimismo que la conciencia del sujeto es ‘temporal’<sup>118</sup>. Además, “establece la necesidad de un fundamento absoluto para el tiempo interno”<sup>119</sup>.

La problemática aquí planteada permite, sin embargo, una valoración positiva de la empresa husserliana. Si el *ego* trascendental comparece como el lugar desde el que se despliegan los actos intencionales, entonces, resulta obvio que no puede haber una determinación esencial suya, pues el acto intencional está siempre referido a otro. Ahora bien, el abordaje del yo desde el nivel de conocimiento objetivante denota al sujeto precisamente como dando cuenta de tal tipo actos. Esto conduce a explicar al sujeto como siempre y en cada caso vol-

<sup>113</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2019, p. 96.

<sup>114</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 324.

<sup>115</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 328.

<sup>116</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 330.

<sup>117</sup> E. Husserl, *Ideas*, vol. 2, p. 322.

<sup>118</sup> “Husserl entiende que la conciencia es temporal; la índole de la conciencia es la temporalidad”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, p. 257. “El pasado se queda en el instante; es lo que Husserl llama retención [...]. Se constituye el futuro como lo todavía no advenido, o más allá del instante. Eso es lo que Husserl llama protensión. En esto consiste la interpretación temporal de la conciencia: la conciencia es el tiempo como retención y protensión”; p. 258. “Cuando Husserl estudia la correspondencia entre el sujeto y lo conocido, aparece el tiempo. Hay obras suyas muy interesantes dedicadas al tiempo inmanente, que es el tiempo de la conciencia. La conciencia, esto es, la correspondencia con la idealidad en cuanto que desrealizada, en tanto que reducida, es temporal, dice Husserl”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 68.

<sup>119</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 163. Polo contesta en seguida: “Aquí decimos que el tiempo del hombre es imposible sin la intimidad personal”.



cado hacia el objeto. El no estar volcado hacia el objeto coincide con un no conocer, que es interpretado aquí como un estado de pureza, pero ese estado de pureza se advierte en relación a un tipo de actividad que no se ejerce. Así, no se está siendo coherente con el mismo planteamiento, pues se impone al *ego* trascendental la estructura del sujeto como volcado al objeto, pero sin objeto. Esto es la atencencia al objeto que denuncia Polo en la fenomenología, denuncia que, por lo demás, es previa a una captación del límite sin estar en condiciones de abandonarlo. Sin embargo, hay una valoración positiva de este asunto y es que este yo trascendental es simbólico, es decir, necesita ser interpretado por los actos cognoscitivos. El conocimiento simbólico, dice Polo, es la sobreabundancia intencional<sup>120</sup>, es fruto de intentar examinar lo superior desde lo inferior. Así, la consistencia simbólica del yo trascendental coincide con una conculcación del axioma D (“La inteligencia es operativamente infinita”), es decir, con una confusión de niveles cognoscitivos. En suma, se trata de un error metódico.

#### b) Husserl desde Heidegger

Según el parecer de Polo, “la diferencia entre estos dos filósofos puede explicarse, en parte, por la crítica de Paul Natorp a Husserl. Según Natorp, la subjetividad es inobjetivable, por lo que el idealismo husserliano de la conciencia es insostenible”<sup>121</sup>. En efecto, como se ha indicado, el sujeto no se puede conocer por medio de la reducción fenomenológica, pues con ella nos quedamos con las ideas, todo lo claras que se quiera, pero al fin y al cabo ideas. Sin embargo, el sujeto no se puede conocer formando ideas de sí, pues la idea de sujeto ni es el sujeto real, ni es intencional respecto de él. Por su parte, si bien a Heidegger

<sup>120</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 3, Eunsa, Pamplona, 2019, p. 22.

<sup>121</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 283. Y añade: “Según he dicho, Natorp discute el idealismo de Husserl apelando a la imposibilidad de objetivar el sujeto. Esta observación es muy kantiana; aquí la expondremos en los siguientes términos: el yo no se puede conocer objetivamente porque, al ser el que conoce, está presupuesto a todo conocimiento objetivo, por lo cual al objetivarlo queda fuera de su propia objetivación. Más que de un círculo se trata de un proceso *in infinitum*, o de la imposibilidad de una reflexión pura”; p. 298. En otro lugar concreta: “Cuando Husserl escribió sobre estas cosas, inmediatamente recibió la crítica de Nicolai Hartmann que, aunque ha influido mucho en España, es un pensador de segunda fila. Husserl obtuvo su noción de yo trascendental y Natorp le objetó esto: no hay conocimiento del *ego*. Que no haya conocimiento del *ego* no quiere decir que yo no sepa que hay *ego*; sino que en ese conocimiento el *ego* no está. Heidegger no confiesa las fuentes, pero la influencia en este punto del neokantiano Natorp es clara”; L. Polo, *La esencia del hombre*, G. Castillo (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, p. 191.

le importaba saber acerca del *existente*, en el fondo del *sujeto*, declaró que éste es incognoscible por la razón –asunto que es verdadero–; pero como admitió – como la modernidad filosófica– que la razón es el nivel noético humano superior, sentó que el *existente* es incognoscible sin más, y, por tanto, que es falta de sentido; en rigor, absurdo –asunto que no es correcto–. Por esto Heidegger recurrió a otros derroteros metodológicos para acceder al yo, como es el caso del *sentimiento*, el cual no desdobra como la razón, sino que sobre todo habla de sí. También, como se ha visto, Husserl recurrió a la empatía, el sentimiento del yo. Pero ya se ha indicado que éste no conoce al yo propio, ni tampoco la endopatía al ajeno, sino que es consecuencia de comparar la afinidad tipológica de un yo ajeno con el propio.

### c) Husserl y los problemas del sujeto y la intersubjetividad

Polo advierte que el desarrollo de la filosofía de Husserl es progresivamente reduccionista, pues primero está la reducción propia de la *epojé*, la cual “trata de encontrar un correlato subjetivo que no sea empírico; de esa manera se propone rectificar la teoría de la intencionalidad de Brentano y formular dicha noción de manera coherente”<sup>122</sup>. Añade que “esta postura permite a Husserl afrontar el desarrollo de la noción de *ego trascendental* como un yo no abarcante, pues es un tema que se hace accesible sólo desde la consideración de la conciencia en su prototemporalidad –el flujo temporal según la presencialidad–”<sup>123</sup>. Esta reducción, “esta maniobra, sin embargo, no es la última: después hay que extender la reducción a la subjetividad misma; de este modo, se intenta que la teoría del lenguaje quede subsumida en una teoría de la intersubjetividad. Por tanto, las *Investigaciones lógicas* es un momento todavía no maduro (Husserl es un pensador de una larga trayectoria; a pesar de eso, no llegó a una formulación definitiva de su filosofía)”<sup>124</sup>.

Otro problema de Husserl, y grave, –en el que también se parece a Descartes– estriba en su intento de fundamentar la *intersubjetividad*<sup>125</sup>. En efecto, Hus-

<sup>122</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 16.

<sup>123</sup> L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 128.

<sup>124</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 17.

<sup>125</sup> “Husserl plantea la cuestión de lo que él llama la intersubjetividad sin acertar a resolverla”; L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 228. Este problema, como advirtió Múgica, tiene su manifestación en el lenguaje: “Puede suceder, no obstante, dos cosas: que un lenguaje particular y derivado se destaque de su clave de sentido última, hasta constituir una jerga incomunicada y absoluta; o bien, que los lenguajes particulares sean intraducibles entre sí; o sea,

serl, como antes Kant y Descartes, no advierte cómo se puede establecer el vínculo de la sociedad, pues si en su primer libro, tras la reducción fenomenológica se queda sólo con lo pensado, es claro que el estatuto de los sujetos reales no es el de los sujetos pensados y, por tanto, el engarce entre los reales no puede ser el mismo que entre los ideales; en consecuencia, lo que es manifiesto a la mente –el engarce de las ideas– es un problema en la realidad –la vinculación entre los sujetos–<sup>126</sup>. Por eso, el segundo Husserl –siguiendo su propio dicho del ‘Prólogo’ a las *Investigaciones lógicas*, a saber, que ‘contra nada somos más severos que contra los errores abandonados’, pasó a ser crítico respecto de su primer periodo filosófico<sup>127</sup>. Pero al final de su andadura filosófica, Husserl

---

que carezcan de conectivo a su vez. Ambos problemas están, en mi opinión, en la raíz de la crisis del sentido en el mundo de la vida, a la que tan receptiva y sensible ha sido la filosofía contemporánea desde Husserl. Vista desde la cultura, esta crisis es el llamado ‘malestar en la cultura’”; L. F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, en L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, introducción de L. F. Múgica, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 42. “Husserl sostiene que es imprescindible el conocimiento del prójimo; y que si no es así, la filosofía se queda truncada; sin embargo, no sabe decir cómo”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 390. “Cuando Husserl habla del *ego trascendental*, o de la subjetividad trascendental (Husserl es un momento muy maduro de la filosofía anterior, es un pensador del siglo XX), hay que añadir que eso no es último, pues todavía tenemos que avanzar más y hablar de la *intersubjetividad*. La reducción trascendental me lleva a la conciencia, de la conciencia alcanzo el *ego trascendental*, pero de ahí tengo que pasar a lo intersubjetivo, aunque Husserl no sabe cómo hacerlo”; L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 142. “Por otra parte esto también Husserl empezó a adivinarlo; intentó abordar el tema y no le salió: después de estudiar el *ego trascendental* tenemos que estudiar la intersubjetividad; pero aquí nos encontramos otra vez con el problema. ¿Tiene sentido hablar de un ser personal, un ser libre, inteligente y amante, aislado? Un ser libre es una persona; se le puede llamar también sujeto, pero como la noción de persona es anterior conviene utilizarla. Y ¿cabe una persona única?”; L. Polo, “Planteamiento de la antropología trascendental”, pro manuscrito, p. 16. “¿Por qué Husserl no lo podía resolver? Pues porque si se parte de que la persona es cada persona, la intersubjetividad se podrá sentar en todo caso como una relación accidental, o como una relación que tiene lugar de hecho, puesto que hablamos unos con otros, nos relacionamos afectivamente, etc.; pero eso no es trascendental, ni es primordial. Pero la intersubjetividad es primordial; ninguna persona es la que es ella sola, ninguna. El carácter único en la persona es la soledad; y la soledad es la tragedia personal, la tragedia nietzscheana en definitiva”; p. 17.

<sup>126</sup> “Subjetividad sin *intersubjetividad* es imposible. Una de las equivocaciones de la filosofía moderna es justamente que al llegar a la relación del sujeto, la intersubjetividad es un tema que no han podido afrontar. El que se ha preocupado a fondo por el tema de la intersubjetividad es Husserl, pero me parece que la solución del padre de la fenomenología no es suficiente, pues no acaba de ver en qué estriba la intersubjetividad, es decir en qué estriba la persona en su relación con otras”; L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 113.

<sup>127</sup> Polo indica que “Husserl se dio cuenta de esto en la segunda fase de su pensamiento, en la que empieza a criticar sus *Investigaciones lógicas*. Husserl empieza a plantear el problema de la

todavía guarda una reducción mayor, pues en ella el tema central no es la intersubjetividad, sino el *sentimiento*, pero éste –sostiene Polo– es incomunicable: “el último gran libro de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, es claramente postmoderno y ahí ya hay una serie de argumentos contraponiendo la vida humana a la ciencia, el *mundo de la vida* a la ciencia. Si la vida humana se quiere plasmar de acuerdo con la ciencia, se pierden una gran cantidad de valores humanos, porque una de las dimensiones que habría que tener en cuenta, y que no son productos, son los sentimientos, la afectividad humana. Esa idea de que el hombre antes de la producción está vacío no es verdad, eso es lo que tiene de falso el principio del resultado<sup>128</sup>. Lo muestra la importancia de la afectividad humana, que no es un producto. La afectividad humana es algo tan íntimo que casi es incomunicable”<sup>129</sup>.

---

intersubjetividad, se percata de la insuficiencia de Kant, y como en ese momento su orientación ya es idealista, termina diciendo que no sabe cómo plantearla, que no sabe, por así decir, hacer una reducción de la distinción radical entre un *ego* y otro *ego*. Lo profundo de cada uno, la intimidad de cada uno, se escapa del otro *ego*”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 203.

<sup>128</sup> Por eso, para Polo, la fenomenología husserliana es la primera superación del marxismo, en el que rige el principio del resultado, lo hecho: “Interesa dejar indicado aquí que la mostración de que la actividad humana culmina en la apertura de un espacio para el sujeto, volatiliza la antropología marxista por superación de su concepción del trabajo. La instalación de la subjetividad en el acontecer mismo de la vida es la aportación específica de la filosofía fenomenológica de Husserl. La filosofía fenomenológica constituye, así, la primera superación histórica del marxismo”; L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, p. 309.

<sup>129</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 192. Más adelante añade que “Husserl, en la *Crisis de las ciencias europeas*, echa la culpa a Galileo porque ha sustituido por una ciencia mecánica, por un puro formalismo, al mundo de la vida. De acuerdo, ciertamente, pero vamos a decirlo un poco mejor, no hablemos del mundo de la vida porque eso se presta a la vaguedad; se ha prescindido de que el hombre es hombre en sus actos y no en sus resultados, porque los resultados ya están fuera. De manera que, aunque sea importante que el hombre produzca, desde el radical clásico lo más importante es la producción, porque el acto es el vivir. El producto sería acto enteléquicamente, pero no como *enérgeia*. Y la recuperación no es hacer mío otra vez lo que hemos puesto fuera para desalienarnos, como dice Feuerbach. Es imposible recuperar si no es según un acto vital. Lo mismo que no se puede alimentar con un embudo al pato, sino que alimentarse es un acto vital del pato y no del granjero, lo mismo pasa con los productos, o los integro en mi vida en acto o me desvitalizo, me vuelvo idiota, estúpido”; p. 223. Previamente había escrito que “en la última obra de Husserl (*La crisis de las ciencias europeas*) se dice que la crisis actual se debe a que la ciencia no sirve para la *Lebenswelt* (el mundo de la vida). Cuando el mundo de la vida es abordado por la ciencia moderna, ese mundo es estropeado. Y eso porque pierde *sentido*; la vida es un fenómeno de sentido. Pero el mecanicismo carece de sentido, es una explicación sin sentido: una explicación de lo que ocurre en cuanto que lo que ocurre no tiene sentido. Si todo está determinado por causas precedentes, nada tiene sentido, porque el sentido es ‘sentido por alcanzar’, es sentido de la dirección en cuanto ésta tiene un carácter teleológico. Y como en el modelo mecánico no hay causa

#### 4. Conclusiones

En síntesis, tras el estudio de la antropología husserliana en los libros estudiados y la revisión poliana de la misma se pueden sacar a relucir tres breves tesis temáticas:

1. *La cara negativa* de la fenomenología en orden a la antropología estriba en el *método*, es decir, en la *atenencia al objeto pensado*, pues ni el yo ni la persona son objetos ni se pueden conocer a modo de objetos.

2. *La cara positiva* de la fenomenología consistiría en un aprovechamiento de ella desde el *conocimiento simbólico*. Con un estudio de éste podría reformularse la jerarquía de actos cognoscitivos y alcanzar el carácter superior de dicho conocimiento frente al objetivo. Se tendría asimismo la oportunidad de abandonar éste último a través del conocimiento habitual. Por lo demás, el hecho de que tal conocimiento se plantee de manera simbólica lleva a pensar que se trata de actos superiores y, en esa medida, sirve para advertir el carácter superior del tema que en cada caso comparezca.

3. En todos los pasajes en los que Husserl trata del sujeto, del yo o de la persona *no comparece alusión alguna a Dios*<sup>130</sup>. Sin embargo, si la persona humana es –como Polo ha descubierto– apertura, relación real, vinculación libre, en especial respecto del ser personal divino, al no poder ser sin él, tampoco se puede comprender enteramente al margen de él. De modo que, al menos por este motivo, hay que sentar que en la antropología husserliana estamos ante un déficit de comprensión del ser humano.

Juan Fernando Sellés Dauder  
Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

Rafael Reyna  
Universidad de Navarra  
rreyna@alumni.unav.es

---

final, no hay sentido. Si la vida es tener–sentido (no hay vida sin–sentido), la vida que no tiene sentido no es vida, es una vida invivida. Tener fin, estar ordenado, eso es el sentido de la vida”; L. Polo, *El método aristotélico de la psicología filosófica*, pro manuscrito, p. 27.

<sup>130</sup> Polo escribe que para “Husserl, la Edad Moderna ha hecho un voto de pobreza en materia de conocimiento; pero la inteligencia es probablemente una facultad a la que no conviene este tipo de voto; como el tema de Dios es el más alto, cualquier disminución o falta de ejercicio de la inteligencia introduce una dificultad artificial, sumamente desaconsejable. Limitar la capacidad de nuestra inteligencia cuando se trata de Dios, lleva a resultados nefastos”; L. Polo, *Presente y futuro*, Rialp, Madrid, 1993, p. 115. Según esto la denuncia husserliana acerca de la promesa de carencia del pensamiento moderno afecta a su propia filosofía.



# HACIA UN ENCUENTRO ENTRE LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LIBERTAD Y LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

*Gonzalo Alonso Bastarache*

En este breve trabajo quiero reflejar dos ideas, la primera es una impresión que tengo acerca de la obra de Polo, y la segunda es la dirección filosófica que dicha impresión ha imprimido a la investigación que llevo a cabo. Ambos aspectos de este trabajo son importantes, porque no se entienden el uno sin el otro.

## 1. El método trascendental y el fenomenológico

¿Qué duda cabe –resulta evidente por empírico– que asistimos a la época de la traducción de las obras de Polo? La labor, llevada a cabo a pequeña escala desde hace tiempo por el Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo sito en Málaga, se ha vuelto en los últimos meses una empresa consolidada gracias a la labor del Leonardo Polo Institute of Philosophy, sito en South Bend (IN, USA).

No obstante, se impone aclarar que la labor no sería efectiva si se limitase a una traducción idiomática. Puede decirse, se ha dicho en más de una ocasión, que la dificultad (y por tanto la lentitud y la circunscripción geográfica) en la comprensión de las obras del profesor Polo radica en que enfoca los temas desde un método original, el cual aun siendo fructífero, es difícilmente coincidente con el que emplea el resto de la academia. Esta crítica la distingo netamente de aquella otra que dice “a Polo no se le entiende porque usa su propia terminología”, porque la terminología de Polo se legitima por su estudio de la Historia de la Filosofía, y no tiene nada de caprichosa ni de convencional. También de aquella otra que dice “porque sus frases son demasiado complejas y a veces incorrectas gramaticalmente”; de ésta última basta con decir que es extrafilosófica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Contra estas dos últimas críticas se impone dejar constancia de que, si bien los primeros libros (años 60) podían ser arduos incluso lingüísticamente, Polo se hizo perfecto cargo de ello e intentó acercar su propuesta a la mentalidad de sus posibles lectores, tanto cambiando su punto de partida filosófico (primero fue una rectificación de la filosofía moderna y posteriormente pasó a

Cuando oigo esta crítica, honestamente no puedo por menos que reconocerle cierta parte de razón. Aunque no me ha llevado a dudar del valor veritativo de la propuesta poliana, pues no es más que una crítica metodológica (no metódica)<sup>2</sup>, reconozco su conveniencia. Intentaré hacerme cargo de ella en la medida de mis posibilidades. Polo apuesta por un tratamiento de los temas, en definitiva, por un método, que es el más elevado que conoce. Si digo lo contrario confundiría método con metodología, y estaría criticando el método de Polo, lo cual no considero que deba hacerse<sup>3</sup>. Puede decirse que Polo apuesta por el enfoque más elevado de los temas del que es capaz, y eso le lleva a desligarse demasiado de la apreciación (acercamiento) de dichos temas que tiene la mayoría, y más especialmente (por más dramático) del que tienen sus propios colegas. Al menos en el plano empírico, esto se ha cumplido al pie de la letra un sinnúmero de veces. Sea o no legítimo, la cuestión es que ocurre. Seguramente, con lo indicado la idea se entiende. No creo necesario darle más vueltas, sobre todo porque no deja de ser una propedéutica a lo que quiero tratar aquí, que es la libertad<sup>4</sup>.

---

una prosecución de la clásica), como simplificando su escritura. Esta labor le costó 20 años sin publicaciones de relevancia.

<sup>2</sup> Para hacerse cargo de esta distinción entre metodología y método, radicada a su vez en la distinción método-tema que es una de las aportaciones fundamentales de Polo a la filosofía, es suficiente con leer lo que Polo sintetiza de ella en su "Prólogo" a I. Falgueras, *La res cogitans en Spinoza*, Eunsá, Pamplona, 1976, pp. 11-43. La distinción metodología-método, y la consecuente crítica a la metodología poliana, viene a destacar que Polo no emplea un método incorrecto para conocer lo que conoce (es decir, no se le achaca haber objetivado o cosificado el ser), sino que no presta suficiente atención al procedimiento que se lleva a cabo habitualmente para empezar a filosofar, es decir, a como se posterga el filosofar atendiendo a cuestiones propedéuticas, como son "qué quiso decir tal filósofo con tal afirmación". Una vez un autor, intentando sintetizar esta crítica, dijo: "yo no tengo nada en contra de Polo, solamente me parece que se mete en unas profundidades a las que ni me atrevo a llegar ni creo que sea necesario". De esto se deduce o bien que mi amigo no es filósofo de profesión (porque ha desistido consciente y pretendidamente de lo trascendental en cuanto tal) o bien que aun siendo filósofo considera que debe dedicarse a una labor pedagógica y clarificadora, la cual, por el motivo que sea, le parece más urgente.

<sup>3</sup> Dicho de otro modo, no me parece que Polo cosifique lo abierto, ni que reduzca lo trascendental, ni que diga haber visto lo que sólo puede ser oído.

<sup>4</sup> No obstante diré que no me parece imputable que Polo haya hecho esto, por un motivo de orden psicomoral. En la vida real son tantos los obstáculos, tanto externos (las exigencias de la academia, la urgencia de otros problemas de orden pedagógico, la estabilidad política y económica...) como internos (imaginación, pereza...) que impiden un adecuado ejercicio del filosofar, que cuando un filósofo encuentra el método más elevado del que es capaz, más vale la pena que lo desarrolle y no se entretenga en presentarlo como legítimo, no vaya a ser que no le quede tiempo.



¿Cuál es el *procedimiento*<sup>5</sup> o punto de partida filosófico que me parece más legítimo de entre aquellos que emplean los que dicen no entender a Polo? Sin duda, la *fenomenología*. Las razones para esto son numerosas, y no es posible citarlas todas aquí<sup>6</sup>. Basta con decir que la fenomenología pretende encontrar su legitimación en el prurito de ser el único método que no aborda inicialmente la realidad a través de prejuicios o de tradiciones, sino que emplea los datos que la pura intuición presenta. Es decir, pretende ser realista en tanto no está contaminada *ab initio*<sup>7</sup>. Por supuesto hay versiones de la fenomenología, pero me parece que ésta es de todas ellas la más fructífera, que incluso ha traspasado los límites de la filosofía y se aplica en otras disciplinas.

En definitiva, la pregunta es: ¿vale la pena un intento de conciliación entre Polo y la fenomenología? ¿O al menos intentarlo? Sí, si se confía en el valor de verdad de las posturas conciliadas, pero no por un motivo de conciliación (que sería más político que filosófico). Creo que ambos modos de hacer filosofía encuentran inspiración en la siguiente frase de Santo Tomás: “studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum”<sup>8</sup>.

Además no sólo Polo, sino también la filosofía fenomenológica (entendida como lo hemos hecho aquí) se beneficia de esta conciliación, porque así ella misma no se queda en un mero “abordaje de los problemas no marcado por prejuicios”, sino que se atreve a proseguir hacia un abordaje elevado de lo trascendental en cuanto trascendental. Además, el método que persigue “describir lo dado a la intuición” no garantiza (es más, dificulta) encontrar la relación que los temas guardan entre sí, y por lo tanto no garantiza un conocimiento *filosófico* de la realidad, sino a lo más un conocimiento *ecléctico*.

En este trabajo se desea llevar a cabo este intento en torno al tema y problema que ocupa mi investigación: la libertad. Huelga decir que el tema no queda cerrado y se puede decir más de lo dicho aquí, pero parece que esto tiene la suficiente consistencia y autonomía para ser presentado.

<sup>5</sup> Por lo indicado, no empleo *de intento* la palabra “método”, para no usarla equívocamente.

<sup>6</sup> Puede decirse que se encuentran esparcidas por las obras de Scheler, del profesor Juan Luis Lorda y en las obras de Polo *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997, y *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 201999.

<sup>7</sup> La fenomenología tiene un pequeña dificultad, como bien supieron detectar los discípulos de Husserl (cada uno a su manera), y son sus presupuestos epistemológicos y metafísicos. En principio, según la formulación del método que hemos hecho aquí, estos presupuestos deben ser mínimos, pero luego se manifiesta que no es así: una noción muy compleja de intencionalidad, una primacía de la intuición, cierta reducción de la realidad a lo empírico, etc.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *In De Caelo*, I, 22, 8 (corpusthomicum.org).

## 2. De la experiencia de la libertad a la libertad trascendental

### a) Libertad negativa y libertad positiva

No vamos a hacer aquí un relato exhaustivo del abordaje fenomenológico de la libertad, el cual consideramos suficientemente desarrollado en los estudios al respecto<sup>9</sup>. Desde la fenomenología, lo libre es la acción, que es lo que está a la mano. Puede decirse que dicho abordaje, en tanto se aplica a la experiencia de la libertad que el ser humano tiene en su propia acción, ha logrado alcanzar una feliz distinción conceptual entre libertad negativa y libertad positiva, también llamadas respectivamente *libertad de* y *libertad para*. El sentido de esta distinción es muy amplio, por de pronto se le puede dar un enfoque político<sup>10</sup> o antropológico-ético; éste último es el que nos interesa.

La distinción entre libertad negativa y positiva radica en que la primera es un sentido estático de libertad, obtenida mediante postulación teórica de la libertad en confrontación con la causalidad natural: se entiende que libre es el actuar “no condicionado”. Como todos tenemos experiencia de un actuar semejante, la hipótesis queda legitimada (no entramos en la confrontación con las teorías deterministas, que discutimos en nuestra presente tesis doctoral). Fenomenológicamente, la libertad negativa se vincula con el “poder-también-otra-cosa”. Poseo libertad negativa en tanto que pueda actuar sin condicionamientos, o con los menos posibles: en éste sentido, el aumento de la libertad negativa se entiende en términos de liberación o autonomía, y por tanto es en gran medida exterior al individuo, es decir, está vinculada a factores ajenos al individuo, como son el contexto político y económico.

La libertad positiva significa el hecho de que cada quien es origen de su propio actuar, no en el sentido de no condicionado, sino en el sentido de consciente y voluntario. La libertad positiva hace referencia a la conciencia de que quien ha querido y podido soy yo. En esta línea apunta esta frase de Aristóteles: “son acciones voluntarias cuantas se hacen con conocimiento y sin estar forzado. Ciertamente, de las que son voluntarias no todas se hacen con deliberación; en cambio, las que se hacen deliberadamente se hacen todas ellas con conocimien-

---

<sup>9</sup> Aquí nos inspiramos principalmente en M. Scheler, *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, Gesammelte Werke Band 10, <sup>2</sup>1957, pp. 155-178 y J. L. Lorda, “La acción humana, voluntad y libertad”, en *Antropología filosófica*, cap. 8, pro manuscrito. Sobre los posibles sentidos de libertad en sus distintas dimensiones, además de una fenomenología de la libertad, cfr. J. Choza, “Libertad y liberación”, *Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, pp. 371-402.

<sup>10</sup> Cfr. I. Berlin, “Two concepts of liberty” en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

to, ya que nadie ignora lo que elige”<sup>11</sup>. He aquí el distintivo de la acción libre, el poder y la conciencia: no sólo *poder-otra-cosa*, sino *poder-yo*.

Por supuesto, ambos sentidos de libertad (negativa y positiva) son complementarios, son diversos aspectos de un único fenómeno, pero —como veremos— la libertad positiva es el aspecto jerárquicamente superior de la dualidad. No obstante, de diferentes modos, ha tendido la filosofía a otorgar primacía a la noción negativa de la libertad. De diversas maneras, se trata de entender la libertad únicamente desde el principio aristotélico de *‘natura ad unum, ratio ad opposita’*, sin ir más allá: es la teoría del *‘libero arbitrio indifferentiae’*<sup>12</sup>. Es cierto que es una etiqueta, por decirlo así, propia de todo aquello que merece ser llamado libre; es, por decirlo así, factor diferencial de la libertad, pero si se eleva a factor esencial ocurre lo siguiente: no se da cuenta cabal de la teoría de la acción, porque el hombre es un ser de hábitos, es decir, que haciendo, se hace a sí mismo, en el sentido de adquirir una segunda naturaleza<sup>13</sup>. Y eso significa que el libre arbitrio de indiferencia de las potencias racionales no puede ser un concepto estático, sino un factor en ejercicio. La libertad no se tiene, se ejerce.

En definitiva, la sobrevaloración de la libertad negativa puede calificarse de un estatismo impropio de la estructura de la acción humana. Por eso a la libertad positiva se la conoce como *libertad para*, porque implica que la libertad no es un reducto interior inaccesible<sup>14</sup>, sino un aspecto con una finalidad. La pregunta, como es obvio, es ¿para qué? La respuesta es el objetivo de este trabajo.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1368 b 10-12, Gredos, Madrid, 1999. Tomás de Aquino dice que: “Según la definición de Aristóteles, de San Gregorio de Nisa y de San Juan Damasceno, se dice voluntario no sólo a lo que sale de dentro, sino a lo que incluye el conocimiento”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1, co (corpusthomicum.org). Este adagio tomista significa también, por supuesto, que la elección humana es elección deliberada, no caprichosa. Son aspectos relacionados, como bien pone Scheler de manifiesto.

<sup>12</sup> Paradigma de esta comprensión en sede metafísica es Escoto, en sede antropológica y moral es Kant; aunque con matices, claro está.

<sup>13</sup> Cfr. A. Vigo, “Praxis como modo de ser del hombre”, en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción*, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 53-85; donde el profesor Vigo explica que lo propio de la acción humana en cuanto humana es que su efecto queda en el agente, no queda fuera en el resultado, y por eso el patrón para juzgarla es lo que se llama “conexiones de sentido”. Agradezco también al profesor Berthold Wald, catedrático de la Facultad de Teología de Paderborn, haberme destacado la importancia de este aspecto para el problema de la libertad.

<sup>14</sup> Como bien supo desarrollar Kant, en esta concepción el ideal del ser humano es la pura autonomía, lo cual tiene todos los inconvenientes de la ética formal a priori kantiana, el más dramático de ellos, como bien detectó Scheler, es la imposibilidad de una noción radical de “persona” (cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, sección VI, *Gesammelte Werke Band 2*, Francke Verlag, München <sup>5</sup>1966, pp. 370-580). Polo se ha ocupado del tema en *Antropología Trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona <sup>2</sup>2003.

*b) Hacia la libertad trascendental*

La libertad en ejercicio resulta un factor individualizante, no común. Como bien destaca Scheler, la acción humana, en tanto que tiene que ver con la libertad, individualiza, mientras que la carencia de libertad masifica. Individualizar no quiere decir hacer más autónomo, sino hacer más constante. Esto es, el hombre relativamente falto de libertad está al amparo de la masa, y ésta no se define por ser previsible, sino caprichosa. Dicho en otros términos, no es adecuado enfocar la conducta humana desde la dicotomía entre autonomía y heteronomía, sino entre condición racional y pasiones particulares<sup>15</sup>. Es decir, en tanto la acción libre es voluntaria y consciente, su ejercicio supone un patrón de conducta con una constancia que nos hace determinar que una persona se mueve (actúa en general) desde la razón y no desde el capricho.

Actuar desde la razón, deliberadamente, supone actuar en orden a fines, como es lógico. El actuar sin finalidad es, o bien propio de las acciones que se hacen involuntariamente o por costumbre, o bien propio del capricho. El hombre actúa por fines, la libertad precisamente indica que esos fines no son impuestos exógenamente sino que han sido puestos “desde dentro”. Hacia esto apunta la feliz distinción de Husserl entre causalidad y sentido, entre conexiones causales y conexiones de sentido. Donde hay finalidad, es decir, en la acción humana, estamos ante una conexión de sentido, una vinculación teleológica. Esta vinculación teleológica, como puso de manifiesto Aristóteles y ha sabido rescatar (desde una perspectiva hermenéutico-fenomenológica) el profesor Vigo<sup>16</sup>, tal vinculación teleológica es en definitiva estructural, es una estructura de fines sostenida sobre un fin último, y este fin último es el “*para qué*” del ser humano.

El actuar teleológico supone una exigencia para la libertad: que tiene que ser “libertad para” en sentido estricto. La libertad personaliza, en el sentido de que posibilita una individualización pero no en sentido solipsista, sino como dominio de sí y capacidad de entrega, de donación de sí, de darse a un fin. No basta la “libertad de” (el hecho de que la finalidad no haya sido impuesta), sino que el hombre es libre para alcanzar algo. Así es la estructura de su acción y con esa estructura ha de corresponderse su estructura psicológica. En definitiva, la segunda naturaleza que adquiere el ser humano en su actuar, que veíamos antes, implica un acercamiento (se podría decir, una progresiva adecuación) a dicho fin.

---

<sup>15</sup> La distinción entre autonomía y heteronomía es útil como esquema flexible, pero tomado en sentido absoluto es errado ya como punto de partida, pues supone una omnicomprensión de la psicología humana desde la causalidad, es decir, es un fisicalismo.

<sup>16</sup> Cfr. A. Vigo, “Praxis como modo de ser del hombre”.

En este punto de la argumentación entra el factor decisivo, y probablemente menos considerado por la literatura filosófica. Este factor conviene introducirlo, no de modo temático, sino de modo metódico, es decir, bajo la forma de una pregunta: ¿cabe que el ser humano postule (y encuentre) dicho fin último de modo terminal? El motivo de la escasa consideración de este extremo tal vez se deba a que el propio Aristóteles no lo tematizó adecuadamente, aunque no se puede decir que lo pasara por alto. La respuesta es negativa, pues no hay un fin último de tal índole<sup>17</sup>, pretender encontrarlo es ilusorio, fruto de la imaginación, y aplicarse a encontrarlo de modo práctico es patológico. En efecto, no hay ninguna acción ni ningún producto de una acción del ser humano en el que éste se pueda encontrar a sí mismo.

Polo designa esta búsqueda, la búsqueda de un fin terminal, con la lograda expresión ‘pretensión de sí’, y en la explicación de ésta incluye todas aquellas teorías filosóficas y psicológicas que de un modo u otro han caído en dicho error<sup>18</sup>. Polo entiende explícitamente que la pretensión de sí es en definitiva una constricción de la libertad: “La superación del idealismo significa una oposición a la desvirtuación de la libertad que la pretensión de sí conlleva. A medida que la pretensión de sí avanza, la libertad va siendo sumergida en el pensamiento. El aprisionamiento de la libertad en la construcción de la identidad del sujeto con el objeto es una desviación filosófica que tiene lugar a expensas de la libertad. Por eso, superar la filosofía moderna es rescatar la libertad”<sup>19</sup>. La pretensión de

---

<sup>17</sup> Aristóteles descubre claramente que la felicidad no se consigue sin algo de suerte y que el ejercicio de la virtud no es nunca definitivo. También es relevante su idea de que la felicidad es el ejercicio ininterrumpido de la actividad más alta del hombre, la contemplación intelectual (cfr. *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178a10-1179a30; cito por: Gredos, Madrid, 1985, pp. 398-402). No obstante, tematizar adecuadamente este extremo significaría haber escarbado la causa que esto tiene en la índole y estructura del espíritu humano, es decir, implica dar el salto desde la ética a la antropología filosófica. Este extremo lo ha intentado Scheler en la sección VI de su obra magna, *Der Formalismus*, principalmente con la idea de que la persona nunca alcanza de modo terminal su valor personal.

<sup>18</sup> Para Polo, las dos principales son el idealismo hegeliano, que con la subsunción final de todo lo real en el espíritu absoluto supone una pretensión de sí a nivel ontológico-trascendental, y las teorías psicológicas de la autorrealización en sentido absoluto (el marxismo, por ser en este punto deudor de Hegel, también es una pretensión de sí, quizá la más catastrófica porque se intentó llevar a cabo). “Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto. La absolutización de la pretensión de sí es una de las dimensiones más relevantes del idealismo”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 17. Cabe un debate hermenéutico sobre si en la letra de Polo la pretensión de sí se entiende preferentemente en un sentido intelectual (constricción del sujeto al objeto mental) o si se puede entender ampliamente en sentido antropológico-existencial, pero aquí dicho debate es superfluo, no cambiaría en definitiva la verdad de lo dicho.

<sup>19</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 17.

sí es un intento de prescindir de la libertad, es decir, de ser libres hasta un momento determinado, en el cual la persona se instala definitivamente, y a partir de entonces las acciones del ser humano se tornarían marginales, es decir, dejarían de estar destinadas a un fin escogido, serían todas del orden de lo involuntario. Pero esto es, repito, un sueño irrealizable, la persona es siempre libre.

Una vez aceptado esto, cabe enfocarlo de modo dramático, como hiciera el existencialismo, del cual es síntesis paradigmática el siguiente lema sartriano: “faire, et en faisant se faire, et n’être rien que ce qu’il s’est fait”<sup>20</sup>. Esta afirmación en definitiva es una pretensión de sí, pues contiene como prerequisites necesarios un objetivismo del conocimiento, la negación de la existencia de Dios, y en definitiva una negación de la libertad, pues considera ésta como una condena, sin horizonte ni sentido. Es no obstante logro incontestable de Sartre el haber descubierto con claridad este extremo de la antropología contemporánea y el haberse atrevido a postularlo en toda su crudeza.

El otro enfoque posible cabría llamarlo, en rigor, *esperanzado*<sup>21</sup>. En la filosofía clásica, el que más claramente ha expuesto este enfoque es San Agustín: “Somos y no somos perfectos: perfectos viandantes, pero no perfectos poseedores [...]. Desagrédete siempre lo que eres si quieres llegar a lo que aún no eres, pues donde hallaste complacencia en ti, allí te quedaste. Mas si has dicho: «Es suficiente», también periclitaste. Añade siempre algo, camina continuamente, avanza sin parar; no te pares en el camino, no retrocedas, no te desvíes. Quien no avanza, queda parado”<sup>22</sup>. En este enfoque se ve que el hombre, en cuanto persona, está abierto a más, a crecer irrestrictamente. La libertad es estrictamente imprescindible, no podemos prescindir de ella, y eso significa no poder instalarse existencialmente hablando. El hombre, en cuanto libre, y por tanto en cuanto persona, es un ser estricta e íntimamente creciente, creciente en su misma índole íntima, y por lo tanto irrestrictamente creciente<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> J. P. Sartre, “A propos de l’existencialisme. Mise au point”, artículo publicado en *Action*, 27-12-1944.

<sup>21</sup> Un problema (de índole hermenéutica, podríamos decir) que tiene esta interpretación es que sin ser un tema estrictamente teológico, apareció por primera vez en el debate intelectual de la mano de la teología, lo mismo que la noción de persona.

<sup>22</sup> San Agustín, *Sermón 169*, 15, 18 ([www.augustinus.it](http://www.augustinus.it)).

<sup>23</sup> El crecimiento propiamente es irrestricto, el crecimiento no irrestricto es un crecimiento destinado a terminar. Si algo es propiamente crecimiento, es crecimiento siempre. Lo difícil es el “modo” en el que se desarrolla el crecimiento irrestricto, porque implica prescindir de la noción de potencia, y hablar de crecimiento del acto. ¿Cómo crece el acto? A mi modo de ver, es éste el punto en el que la filosofía de Polo ha encontrado culmen, y por donde debe ser proseguida. Se podría poner una objeción teológica a la posibilidad del crecimiento irrestricto, que dijera que en el Cielo se deja de crecer, pero eso supone considerar estática la felicidad del Cielo, lo cual no es

Si el hombre es íntimamente creciente, esto quiere decir que está abierto al futuro en sentido estricto. Esta frase tiene algo de tautológica, pues cualquiera sabe que el hombre anda hacia delante y no hacia atrás, pero la apertura al futuro en sentido constitutivo es una realidad metafísica radical. Significa poder habérselas con un “futuro que está más allá de hacerse pasado. Lo llamaré futuro no desfuturizable. Es el destino de la libertad”<sup>24</sup>. En este sentido la libertad queda definida como “apertura al futuro que no lo desfuturiza”<sup>25</sup>.

La riqueza de esta noción es profunda, tan profunda como dicho futuro, que en tanto que no desfuturizable es inagotable. El rendimiento que Polo ha sacado a esta noción no podemos exponerlo aquí. Pero se puede decir, en línea con el proyecto de conciliación entre filosofía fenomenológica y libertad trascendental, que en esta noción encuentra su más profundo sentido el descubrimiento de Marcel de que la persona tiene la estructura del misterio y no del problema<sup>26</sup>. Misterio es en lo que la persona entera se halla implicada, pero precisamente porque el misterio es lo inagotable, y, en consonancia, hay que “entregarse por entero” a desentrañarlo, y aun así no se logra terminalmente. En este sentido, es reveladora, por su sinteticidad y belleza, la frase de Santa Catalina de Siena “cuanto más busco, más encuentro, y cuánto más encuentro, más te busco”<sup>27</sup>.

---

necesario por mucho que el Cielo sea la felicidad más perfecta: en el Cielo Dios deja de ser contemplado con la mediación de la fe, pero Él no deja de ser Misterio inagotable.

<sup>24</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 123-124.

<sup>25</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 238. Polo usa el término *posesión* en lugar de *apertura*: en este caso son intercambiables, en tanto ambos denominan con propiedad la libertad. Aquí empleo el término *apertura* porque, frente a Polo y al profesor Falgueras, no he logrado alcanzar la índole de la libertad como actividad, y en mi Tesis Doctoral, sobre la libertad personal en Scheler, el término *posesión* no encaja, puesto que en Scheler la libertad no tiene propiamente sentido activo.

<sup>26</sup> Me permito un inciso. Siempre me ha parecido que esta distinción de Gabriel Marcel es de una especial profundidad metafísica, que supone abrir, desde una perspectiva fenomenológica, la puerta para una metafísica que pueda volver a colocar en el centro el problema del ser, con todas las implicaciones que tenía cuando en la filosofía clásica se alcanzó a denominar acto. No tiene sentido querer descubrir el ser como respuesta a una pregunta, porque no es la solución a un dilema (o trilema), sino que hay que encontrarse con su radicalidad, que se define en términos de inagotabilidad (que entendida en sentido estricto supone actividad).

<sup>27</sup> Santa Catalina de Siena, *Diálogo sobre la Divina Providencia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991, cap. 167. Esta frase de la santa está dedicada al Misterio de la Trinidad, pero eso precisamente es lo que incita a presentarla aquí, pues la Trinidad no es sino el Misterio por antonomasia. La frase entera dice así, “Tú, Trinidad eterna, eres como un mar profundo en el que cuanto más busco, más encuentro, y cuanto más encuentro, más te busco. Tú sacias al alma de una manera en cierto modo insaciable, pues en tu insondable profundidad sacias al alma de tal forma que siempre queda hambrienta y sedienta de ti”. Esta idea a su vez remite a la idea agusti-

Esto supone a fin de cuentas que a la libertad no le adviene el futuro como algo que vaya a acaecer para posteriormente volverse pasado, y esto significa que la libertad es trascendental. Si la libertad es trascendental, y si lo suyo es el trato con el futuro no desfuturizable o misterio inagotable, esto requiere la existencia, y actividad recíproca, del misterio como tal. Si el misterio es propiamente inmenso, es propio que toda intromisión en él no guiada por él sea inocua. Esto implica que el misterio como tal debe tener la iniciativa (esto es una determinada lectura de la noción de verdad de Platón en cuanto *aletheia*), y esto significa en definitiva hablar de Dios. Sólo con la iniciativa divina la libertad puede habérselas con el futuro que le sobrepasa, el cual sigue sobrepasando a pesar de la actividad libre, y ésta por tanto se constituye en aceptación<sup>28</sup>.

Sólo según la estructura del espíritu expuesta aquí se puede dar cuenta cabal del hecho de que la libertad tenga un *para qué*, un para qué que lo sea de modo no terminal. Libertad para... ¿para qué? Para siempre.

Gonzalo Alonso Bastarreche  
Universidad de Navarra  
gabastarrec@alumni.unav.es

---

niana de “sic ergo quaeramus tamquam inventuri; et sic inveniamus, tamquam quaesituri”; San Agustín, *De Trinitate*, IX, 1, 1.

<sup>28</sup> El trato de la persona con el futuro no es propiamente tarea de la libertad personal, como bien ha descrito Polo, sino del conocer y del amar personales en tanto que son libres y en tanto que su tarea es la aceptación. La aceptación no tiene nada que ver con la pasividad, pero éste es otro tema. En este punto es afín la teoría del amor en Scheler como movimiento radicalmente descubridor de valores que ya estaban en el *ordo amoris* divino.



II

ANTROPOLOGÍA, METAFÍSICA,

ÉTICA Y PSICOLOGÍA



**LA CONTINUIDAD DEL MOVIMIENTO Y LA PRESENCIA MENTAL  
DE LA INTERPRETACIÓN DE POLO DE ALGUNAS NOCIONES FÍSICAS  
Y METAFÍSICAS DE ARISTÓTELES<sup>1</sup>**

*Miguel Martí Sánchez*

### **1. Introducción**

Se trata de hacer una interpretación de la propuesta elaborada por Polo para entender la relación entre esencia pensada y esencia extramental en el universo físico. Para eso me sirvo, por un lado, de algunas nociones de Aristóteles, en concreto: cantidad continua o continuidad, cantidad discreta, causa formal, límite, movimiento y número; y por otro lado, del texto *La cuestión de la esencia extramental* que Polo publicó en 1971<sup>2</sup>. Hay dos nociones fundamentales para entender la propuesta poliana: *esencia* y *ocurrencia*. El método consiste en deslindar la esencia pensada de su *ser-pensada*. Para esto, argumenta Polo, es necesario detectar la *presencia mental* y así hacerse cargo de la índole específica o peculiar de la esencia y la existencia *extramental*.

Aristóteles es consciente de la necesidad de distinguir cómo las cosas se dan en el pensamiento y cómo éstas se dan en la realidad. Con base en esa distinción es posible hablar de *verdad*. Tal modo de pensar queda reflejado en la estructura judicativa apofántica, que se expresa mediante la atribución de un predicado a un sujeto. Sin embargo, que la atribución *funcione* no es cuestión sólo de que se dé la correspondencia entre un predicado y un sujeto, sino que en la realidad tal

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer a Miquel Solans las agudas observaciones que ha hecho a versiones previas de este *paper*. Y su estímulo para mejorar la argumentación y hacerla más sólida. Sobre la raíz aristotélica de algunas propuestas polianas, junto con algunas novedades exegéticas, puede consultarse con utilidad: D. G. Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 183, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005. Y el artículo de V. Aspe, “*Kínesis versus lógos* en la filosofía de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1993 (26, 2), pp. 359-371.

<sup>2</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, *Anuario Filosófico*, 1971 (4), pp. 273-308. Un conjunto de estudios sobre este tema puede encontrarse en: J. A. García (ed.), *El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español n. 45, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

cosa *ocurra* también, o mejor, *haya ocurrido*. Ahora bien, ¿cómo es sabido que se da tal correspondencia? ¿Hay un conocimiento de la *realidad* al margen del *conocimiento* de la realidad que ya se posee? ¿No es la realidad el conocimiento y viceversa? ¿Cómo es posible pensar la realidad sin hablar de la realidad pensada?<sup>3</sup>.

## 2. La unidad de los procesos: transcurre y es ininterrumpida

A mi juicio, las nociones de *sustancia* [οὐσία], *esencia* [τὸ τί ἦν εἶναι] y de *acto* [ἐνεργεῖα-ἐντελέχεια] son una solución en esta dirección. Y pienso que también Polo las considera desde esta perspectiva. En este caso es paradigmática la definición aristotélica del movimiento [κίνησις] en el libro III de la *Physica*: “el acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia” [ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν]<sup>4</sup>. Porque busca hacerse cargo de lo específico del movimiento, pero no de este en cuanto pensado, sino en cuanto que *transcurre* [es *in fieri*, como decían los escolásticos]. En nociones aristotélicas se podría decir que mientras el concepto de movimiento es *discreto* [τὸ διωρισμένον], el movimiento en cuanto tal es *continuo* [τὸ συνεχές]<sup>5</sup>.

Si esta diferencia es posible –la que se da y es averiguada entre concepto y realidad– es porque se trasciende el pensamiento abstracto; o más bien porque se sabe que el abstracto es un abstracto y no la realidad de la cual es abstracto. Y sin embargo el abstracto es de la realidad, porque de otra manera no sería conocimiento. Aristóteles llama a esto en *De anima* (III, 6) el conocimiento de los *indivisibles*. Aunque considera que donde realmente se *reconoce* la diferen-

<sup>3</sup> Cfr. A. G. Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 107-154.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Physica*, III 1, 201 a 10. Edición citada: W. D. Ross (ed.), *Aristotle's Physics*, texto revisado, introducción y comentario, Clarendon Press, Oxford, 1960. Cfr. A. G. Vigo, “Homonomia, explicación y reducción en la *Física* de Aristóteles”, *Thémata*, 1999 (21), pp. 197-218, esp. 201-202.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Physica*, III 1, 200b 17. Aristóteles, *Categoriae*, 4a 20-6a 35. Edición citada: *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, L. Minio-Paluello (ed.), Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1966. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, pp. 278-315. Wieland habla de una correspondencia mutua (*Zusammengehörigkeit*) entre movimiento, lugar y tiempo; de ahí que la continuidad sea sobre todo, para Aristóteles, una estructura [*Struktur*], véase pp. 252 y 256. Y también el siguiente texto: “Die aristotelische Kontinuitätsannahme gründet mithin in der Tatsache, dass es in der natürlichen Welt Bewegung gibt”, p. 265.

cia entre lo pensado y lo real es en el *juicio*. Sólo allí se pone en juego la adecuación de los conceptos y se hace posible la *afirmación* de la verdad.

No obstante, como afirma Aristóteles en *Metaphysica* (IX, 6), todo movimiento es *acto imperfecto* [πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής]<sup>6</sup>, el acto de algo que queda detrás, al menos haciendo posible el movimiento mismo. Algo que a su vez debe estar en acto –y obviamente también en potencia–, pero de manera distinta a como el movimiento es acto. En este sentido se habla de *esencia* y de *sustancia* como sujetos de los cambios o movimientos<sup>7</sup>.

Ahora bien, mientras que la realidad del movimiento y su concepto son claramente diferenciados por Aristóteles, ¿puede decirse lo mismo de la diferencia entre la realidad de las sustancias y de las esencias y del concepto [εἶδος] mismo? En este punto es útil atender al origen de las nociones de sustancia, esencia y concepto: todas ellas poseen algo común, a saber, lo que la Escuela ha llamado *causa formalis* –causa formal– y que proviene del término griego *eidōs*. A lo largo del libro VII de la *Metaphysica* se encuentra un análisis profundo de éstas nociones. Allí se discute sobre a qué cabe atribuir propiamente el término οὐσία, ya sea a la *forma*, el compuesto [σύνολον], la *esencia* e incluso a los *universales*. Suele interpretarse que Aristóteles deja fuera los *universales*, y que hay muchas dificultades para deslindar el resto de posibilidades<sup>8</sup>. En general, se aceptan las tres como posibles soluciones, con las consiguientes ventajas y desventajas que acompañan a la elección.

### 3. La unidad de los conceptos: es discreta e inextensa

¿Qué realidad corresponde en cuanto tal a aquello que es sujeto del movimiento? ¿No es ya la introducción de algo así como *un sujeto* del movimiento una cierta incongruencia desde el momento en que se ha admitido que el movimiento *real* es *continuo* y que los conceptos son *discretos*? Me apoyo para esto

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 6, 1048b 29; W. D. Ross (ed., comm.), *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1953; *Physica*, III 2, 201b 31 ss. Cfr. L. A. Kosman, "Aristotle's definition of motion", *Phronesis*, 1969 (14), pp. 40-62: "The sense in which motion is incomplete, then, is the sense in which it is ἀτελής in the literal sense, *i. e.* in which it does not contain its own end, but is directed toward an end outside itself", L. A. Kosman, "Aristotle's definition of motion", p. 57.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Physica*, I, 7-9.

<sup>8</sup> Cfr. en especial, M. Frede / G. Patzig, *Metaphysik Z: Text, Übersetzung und Kommentar. Kommentar*, vols. I-II, Verlag C. H. Beck, München, 1988. Y también, M. L. Gill, *Aristotle on Substance. The paradox of unity*, Princeton University Press, New Jersey, 1989, esp. pp. 13-38.

en el hecho de que el mismo Aristóteles considera que hay una similitud radical entre las *propiedades esenciales* de los números y la de los conceptos<sup>9</sup>. Es claro, sin embargo, que la causa formal o la forma no es un concepto y tampoco un número; o que al menos no lo es en cuanto que ínsita en un σύνολον, pues en cuanto *especie* lo que la hace diferente es su imposibilidad de cambio en *otra especie*, es decir, su *mismidad* (ya Platón habla de las *eidê* como lo que es *autòs*, es decir, sí-mismo).

Por lo tanto es útil seguir la siguiente indicación: la realidad del ‘sujeto’ del movimiento no puede ser al modo de los conceptos –discreta– sino más semejante al modo del movimiento –continua–. ¿Hay alguna señal que permita atribuir este modo de pensar al Estagirita? Quizá puede verse en dos nociones que nosotros traemos juntas en el concepto de *acto*, a saber: ἐνεργεία y ἐντελεχία<sup>10</sup>. Lo que es real como ‘soporte’ [ὑποκείμενον] del movimiento, aparece al conocimiento humano de manera, digamos, consecuente, como sujeto del juicio, pero no se reduce a ello –lo cual como hemos visto ocurre también en el caso del movimiento–. ¿Qué realidad corresponde, entonces, atribuirle si no es la de lo *discreto* pues no es primariamente un concepto? A mi juicio, una realidad más semejante a lo *continuo*, es decir, la del acto o la actividad.

Por límite de espacio no entraremos en las dificultades asociadas a la interpretación de los conceptos de ἐνεργεία y ἐντελεχία tal y como aparecen en la bibliografía especializada<sup>11</sup>. Pasaremos por tanto ahora a la propuesta de Leonardo Polo, que se encuentra en clara sintonía con las aportaciones de Aristóteles.

#### 4. Polo y la cuestión de la esencia extramental

El texto “La cuestión de la esencia extramental” no suele considerarse como parte de las grandes obras de Polo. Quizá por las circunstancias en que lo escribió, a saber después de haber publicado *Evidencia y realidad en Descartes*, *El*

<sup>9</sup> P. Eggers, “Über die Zahlen bei Aristoteles: Ihr Bau und ihre Bedeutung”, *Kant-Studien*, 1972 (63), pp. 143-162. Puede verse también, W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, esp. pp. 317-334.

<sup>10</sup> R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1993. Y también del mismo autor: “Los sentidos del acto en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 3), pp. 493-512; “Origen y significado de la *entelecheia* en Aristóteles”, *Thémata*, 1992 (9), pp. 361-374; y, “El origen de la *energeia* en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 1989 (22), pp. 93-109.

<sup>11</sup> Cfr. el libro ya citado de R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, para consultar más bibliografía.

*ser. Tomo I: la existencia extramental y El acceso al ser*, y justo años antes de su *Curso de teoría del conocimiento y la Antropología trascendental*. Puede hablarse, por tanto, de que se trata de una obra enmarcada entre su etapa metafísica y la denominada epistemológica<sup>12</sup>.

El mismo Polo, al comienzo del texto, tras avisar de que las cosas que se van a exponer son, en parte algo que va a publicarse en el futuro –lo que podríamos llamar *El ser. Tomo II: la esencia extramental* y que Polo reconoce haber vertido en el *Tomo IV* de su *Curso de teoría del conocimiento*–; y por otra parte, algo que se encuentra en consonancia con sus publicaciones anteriores ya citadas; enuncia la tesis principal: “el *ocurrir* de la esencia equivale exactamente a la esencia”<sup>13</sup>.

Y continúa: “Ahora bien, ¿cuál es el sentido de la estricta equiparación de esencia y ocurrencia?”<sup>14</sup>.

Conviene hacer notar que Polo dialoga con la tradición metafísica precedente, con lo que podría llamarse *philosophia perennis*, y en concreto, con aquella que concibe la noción de *esencia* como el principio de inteligibilidad por antonomasia de las realidades creadas. Como hemos visto tal modo de pensar tiene sus orígenes en la ontología griega, en especial en Platón y, sobre todo, en la reflexión aristotélica sobre lo *realmente real* y su correspondencia con el *lógos* humano; y en último término, con las reflexiones que se hicieron dentro de la Escuela bajo el ‘postulado’ de un Dios que crea *ex nihilo*.

No obstante, Polo considera en este texto, como ya había hecho en libros anteriores, que es posible continuar algunos de los hallazgos fundamentales del Estagirita y sus discípulos de la Escuela y del Racionalismo, como por ejemplo Leibniz. A pesar de no detenerse en citas textuales, ni pasar por los criterios actuales de una exégesis-crítica, Polo aborda el problema de la *esencia* en toda su radicalidad. Veámoslo.

En primer lugar, es consciente del problema que plantea el tema de la *esencia*, a saber: si la realidad es inteligible y nuestro conocimiento se adecua a ella, ¿cómo diferenciar entre cómo es la realidad *para nosotros* y cómo lo es *en sí misma*? ¿Es posible responder a esta pregunta sin necesidad de postular una cosa *en sí*? ¿Por qué no es válido hablar de esta realidad *en sí* como la *οὐσία* o *esencia* aristotélica?

<sup>12</sup> Con Yepes distinguimos tres etapas o cariz de sus obras: metafísica, epistemológica y antropológica. Cfr. R. Yepes, “Leonardo Polo: su vida y sus escritos”, *Studia Poliana*, 2006 (8), pp. 15-21.

<sup>13</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, p. 275, el subrayado es mío.

<sup>14</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, p. 275.

En segundo lugar, acepta el punto de partida para el tema de la esencia que era un lugar común de la tradición metafísica anterior, a saber: la realidad se nos da a conocer de manera paradigmática en el juicio, es decir, en la afirmación apofántica o manifestativa. Sólo cuando afirmamos algo de algo –y esto ocurre también en la realidad– estamos en condiciones de agarrar la verdad de las cosas, y en ese sentido su realidad.

Y, sin embargo, Polo no está de acuerdo en que con eso se haya dicho todo lo que puede afirmarse de la *esencia*. A su juicio, aunque se ha desarrollado en muchos aspectos *cómo* la esencia se da en el *conocer*, por otro lado, se ha soslayado la cuestión de *qué estatuto le corresponde en cuanto que extramental*. Es claro que puede decirse que no es posible saberlo, pues siempre conocemos, pero como ya hemos dicho, también es cierto que sin saberlo en ningún sentido y de ninguna manera, tampoco cabría *diferenciar entre juicios verdaderos y juicios falsos*. Porque para saberlo es necesario no sólo acertar en el juicio, sino *saber* que en la realidad las cosas son como son, y no de otra manera a como *pensamos* que son.

Por lo tanto, se trata de detenerse en explicar la *diferencia* entre la realidad pensada y la realidad en cuanto tal. Pero no porque se *deje de pensar* –algo absurdo– sino porque *se sabe que se piensa y, al mismo tiempo, se sabe que lo que se piensa no es, sin residuo, lo que es real*. En cierto sentido el problema es esquivo, pues siempre puede aducirse que *ya se conoce la realidad*. Y sería fácil decir que la *esencia en la realidad* no es más que el *sí mismo* de la cosa en cuestión de la cual es esencia. Y Polo no niega eso, pero considera que es insuficiente, porque busca hacer ciencia de la *realidad en cuanto realidad y no en cuanto que es conocida por el intelecto*. De ahí que sea necesario *mantener la atención en la diferencia*, es decir, en conservar la tensión atencional en lo que nos muestra el *saber que hay objeto porque hay presencia*, y de ese modo desligarse de la *presencia para devolver al objeto a su estatuto real*<sup>15</sup>.

Véase el siguiente modo en que Polo argumenta que la *esencia en la realidad*, equivale a *ocurrencia* y no a *mismidad* o a *identidad formal*: “La noción de *ocurrencia* obedece a la necesidad de superar la vacuidad de la *identidad formal* y de estudiar la *esencia* fuera de la mente, lo cual es, estrictamente, abandonar el límite de la mente misma y nada más. ‘Salir’ de la mente, esa empresa contradictoria para quien la interpreta como pensar fingiendo que no se piensa, se entiende aquí como abandono de un límite. Así pues, se admite que la *esencia* está presente en cuanto que pensada. Según la *presencia*, la consideración ex-

---

<sup>15</sup> Lo que Polo enuncia como: “detectar el límite mental en condiciones en que quepa abandonarlo”; en este caso para llevar a cabo las virtualidades de la segunda dimensión del *abandono del límite mental*; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 2012, p. 174.



tramental de la esencia se omite, pero precisamente mientras no se detecta que la presencia mental es límite”<sup>16</sup>.

Durante el desarrollo de su exposición Polo se detiene en algunas propuestas anteriores que se han dado para resolver el tema de la esencia en su estatuto extramental. En concreto examina algunas ideas de Leibniz y Kant. No entrará en dichas exposiciones porque superan con creces las intenciones de este trabajo. Tan sólo considero que es útil tenerlo en cuenta para la próxima relación que se hará en el artículo con el planteamiento de Aristóteles. Como es sabido, para los pensadores germanos antes citados, el tema de la esencia ya no es sólo un problema ontológico sino también gnoseológico y modal, pues ya se habla de la esencia como *posibilidad* e incluso como *posibilidad pensada* o *pensable*. Y en cierto sentido Polo recupera parte de esta discusión al describir el estatuto de la esencia en cuanto pensada como supuesta. Por eso, para Polo, de lo que se trata no es de dar cuenta de cómo es posible la esencia –o el objeto– para el conocimiento, sino qué significa esencia más allá del conocimiento objetivo-esencial.

Por eso afirma que no es posible responder a esto último desde un planteamiento cerrado a la trascendencia de la mente humana más allá de sus objetos: “la esencia en cuanto tal no permite una consideración eidética: no ocurre que la esencia se establezca, o que esté puesta, como resultado panorámico, como expresión de su propio brotar, o como contenido coextensivo de una fuerza. La esencia objetivada, presente a la mente humana, no es congruente y no cabe construir la congruencia que le falta acudiendo a expedientes puramente teóricos. Esta incongruencia es *objetivamente* irremediable”<sup>17</sup>.

Si se admite la esencia, no cabe estancarse en ella en cuanto pensada, siempre y cuando se quiera hacer una elaboración metafísica rigurosa. Conviene demorarse en lo que le corresponde en tanto que real, o en palabras del mismo Polo: “atender a la esencia en cuanto tal, cuidando de no añadir elementos extrínsecos a la misma”<sup>18</sup>. Su propuesta es, en este punto, simple y llana: la esencia extramental equivale en la realidad a *ocurrencia*.

Con todo, teniendo esto en mente es posible proceder a la comparación con las ideas de Aristóteles respecto a la diferencia entre la realidad del movimiento y la del concepto de movimiento. Como decíamos, en cuanto que concepto, a pesar de ser del movimiento, éste comparte una serie de propiedades con cualquier otro concepto, en este caso nos interesaba su carácter de *discreto*. Porque de esta manera se opone frontalmente a cómo es en la realidad el movimiento, a saber continuo en cuanto que ininterrumpido (a no ser de manera accidental).

---

<sup>16</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, p. 282.

<sup>17</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, p. 292, el subrayado final es mío.

<sup>18</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, p. 294.

Para ello además Aristóteles acude a las nociones de *acto* y *potencia*, las cuales le proveen del inventario necesario para diferenciar entre lo que es en su efectividad real, y lo que aparece así en el pensamiento.

### **5. La presencia mental es el enclave entre ambas unidades: la unidad que confiere la presencia a los conceptos articula el tiempo –en el presente– y, por eso, es capaz de objetivar procesos**

Ahora bien, tal *efectividad real* del movimiento, la cual se pierde –en cuanto que efectiva aunque no en cuanto nota de la esencia de movimiento– en su concepto (recuérdese la célebre sentencia poliana: ‘el fuego pensado no quema’ o la no menos célebre, ‘el yo pensado no piensa’), ¿por qué se pierde al llegar al concepto? Y lo que es más importante ¿cómo es posible advertir que se ha perdido? “La equivalencia de esencia y ocurrencia transcurre en el antes; o lo que es igual, que la esencia no accede al presente (salvo que intervenga el pensamiento humano, que es el único capaz de obtener presencialmente la esencia) porque, ocurriendo, no es eximida de su propia unión. Tal unión es el sentido extramental de la eficiencia”<sup>19</sup>.

En este denso texto de Polo se condensa la idea fundamental: en cuanto que presentes, los conceptos –es decir la esencia en cuanto pensada– alejan a la esencia de su realidad, y por eso Polo dice que la esencia *ocurre antes*. En rigor el presente, es decir la presencia, no es una dimensión real, no hay presente en las cosas, sino sólo en cuanto que la mente humana lo introduce.

Que esto no incurre en inmanentismo es afirmado por Polo, pero desarrollar sus argumentos se escapan de las posibilidades de este trabajo. Pero conviene decir que Polo no separa sin más los reinos de lo mental y de lo extramental, sino que considera que se da una gradación. De ahí que describa la presencia mental como operación vital, y con los elementos del Estagirita, hable del conocimiento humano en términos, paradójicamente, de acto o ἐνεργεία<sup>20</sup>. Pues mientras el movimiento transcurre y su transcurrir es siempre un no-llegar-a-ser-todavía [*in fieri*]; en cambio, el pensamiento actúa en presente y en pretérito perfecto, de modo que siempre llega y ha llegado a su objeto, el cual le está presente; y, por lo tanto, *supuesto*. Y, si se lo quiere devolver a la realidad, la

<sup>19</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, pp. 294-295.

<sup>20</sup> L. Polo, “El conocimiento como operación vital”, en *Presente y futuro del hombre*, pp. 110-122.

cual, como se ha dicho, nunca está en presente<sup>21</sup>, es preciso tener en cuenta este *límite del pensamiento*.

A partir de estas ideas Polo cree estar en posición de ampliar, junto al estatuto extramental de la esencia, el tema de la situación extramental del *sujeto* o *sustancia* [ὑποκείμενον-οὐσία] tal y como fue formulado por Aristóteles. “El sujeto como mismidad no tiene carácter extramental; el predicado, como abstraído del sujeto, tampoco es la esencia en cuanto tal. Asimismo, la esencia pura, en el sentido escotista o en el sentido fenomenológico, es una esencia pensada. Esencia pensada es esencia supuesta. La suposición de la esencia es la exención de la equivalencia esencia y ocurrencia. Una esencia que no ocurre no es una esencia más estricta, separada de algún elemento no inteligible, sino una esencia ya obtenida al pensar”<sup>22</sup>.

Nótese la siguiente secuencia: 1º) la esencia es propuesta como equivalente a ocurrencia, 2º) se afirma que, al conocimiento, la esencia sólo aparece como identidad formal o sí misma [τὸ αὐτόν] en presente, 3º) el presente o ahora es *introducido* por el entendimiento o intelecto del alma humana [ψυχῆς νοῦς], 4º) si se advierte la *presencia mental* que acompaña a la esencia es posible “devolverla” a su realidad, 5º) desde allí la descripción adecuada de la esencia es como lo que *ocurre antes* (valga decir, antes de que intervenga el pensamiento que la eleva al presente), 6º) el *presente* no es real, sino en cuanto que hay mente humana, y por último, 7º) esto puede observarse de manera paradigmática en la diferencia entre: (a) movimiento y concepto de movimiento; y (b) entre el movimiento (*acto imperfecto*) y acto de pensar –‘lugar’ de las esencias pensadas– como *acto perfecto*.

Miguel Martí Sánchez  
Universidad de Navarra  
mmarti.1@alumni.unav.es

<sup>21</sup> El ‘ahora’ [νῦν] dice Aristóteles está sólo en el pensamiento [νοῦς] del alma (cfr. *Physica*, 223a 22). En otro lugar escribe: “Y si no hay ninguna otra cosa, sino el alma y el entendimiento del alma, que tenga en su naturaleza el numerar, es imposible que en no habiendo alma haya tiempo”. [εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχή καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον, 223a 25-27]. Para una profunda exégesis de este texto reenvío de nuevo a: W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, esp. pp. 317-334. Puede leerse también con provecho: A. G. Vigo, “Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles”, *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 237-277.

<sup>22</sup> L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, p. 295.



# ¿ES LA FELICIDAD PERSONAL RESULTADO DE UNA VIDA VIRTUOSA?

Ana Isabel Moscoso Freile

## 1. Introducción

En la propuesta antropológica de Leonardo Polo, la libertad personal – distinta y superior a la libertad de la voluntad– se sitúa a nivel de *acto de ser* personal: es un acto de ser que es, a su vez, un acto de conocer, el cual accede a su intimidad y la abre desde dentro hacia dentro. En terminología de Polo, la libertad trascendental es dual porque es método y tema, es decir, la libertad como método cognoscitivo se distingue de la libertad como tema que se conoce en libertad.

La primera –*la libertad trascendental como método*– es un *hábito innato* a la persona, el de *sabiduría* o ‘libertad nativa’, y cabe describirla como ‘apertura interior’. Esta intimidad abierta interiormente es luz intelectual, ‘intelecto agente’, intelecto *ut actu*.

La segunda –*la libertad como tema*– es la *actividad* que impulsa al intelecto y al amar personales en la búsqueda de alguien que responda plenamente a la propia intimidad. Esta actividad se puede llamar ‘libertad de destinación’, y puede describirse como ‘apertura hacia dentro’.

Pues bien, bajo esta perspectiva cabe preguntarse por el crecimiento o perfeccionamiento de la libertad como acto de ser personal humano.

## 2. El crecimiento de un acto

En primer lugar, conviene tener claro en qué sentido cabe hablar de crecimiento de un acto, y si esto es posible, si es necesario o conveniente para la libertad como acto de ser personal.

Creer significa desarrollarse, expandirse. Pero hay dos tipos de desarrollo: el de la potencia que se va actualizando, y el del acto que va actuando. A su vez, el acto puede actuar hacia fuera, causando, produciendo o creando; o hacia dentro, incrementando su acto inmanente. La libertad trascendental no es una po-

tencia que se actualiza, ni una causa de efectos, ni un productor de resultados, ni un creador de otras existencias. Es un acto que se incrementa como tal.

Ahora bien, un acto sólo puede incrementarse si no es perfecto. La perfección pura implica identidad plena, pero la libertad personal humana no es idéntica, sino dual. La libertad es el co-existir de cada persona que no se identifica con su esencia. Es más, “la libertad es la clave de la distinción real del co-ser humano y su esencia”<sup>1</sup>. Por tanto, puede incrementarse.

¿Es posible que se incremente? ¿Es necesario o conveniente? Un acto no puede incrementarse si se satura: la libertad no se satura. ¿Necesariamente se incrementa? Si es libertad, no cabe que su incremento sea necesario, o que necesariamente se incremente. ¿De qué depende, entonces, su incremento?

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, a partir de Sócrates, se ha dado una gran importancia a los hábitos adquiridos, especialmente de la voluntad, de tal manera que la tradición medieval, continuada hasta hoy, cifra el crecimiento del hombre en la adquisición y desarrollo de virtudes.

Sin embargo, y es una pregunta que me he planteado desde hace años, si los hábitos tienen por sujeto a las potencias, ¿hasta qué punto inciden realmente en el crecimiento personal? Los planteamientos antropológicos de Polo a los que acabo de hacer alusión ofrecen pistas para responder esta cuestión.

Polo entiende la *esencia* en el hombre como el ‘disponer’ de la propia naturaleza. Esta disposición consiste en la constitución de hábitos operativos en las potencias específicamente humanas: la inteligencia y la voluntad. Y es precisamente a través de los hábitos como la libertad se extiende a las potencias, incrementándolas. En este sentido, se puede hablar de libertad en las potencias, “en la medida en que se liberan de su propio punto de partida, es decir, en la medida en que, como potencias que son, se incrementan”<sup>2</sup>.

Al mismo tiempo, como resume Juan A. García, “una naturaleza perfeccionada por hábitos (tradicionalmente considerados como una segunda naturaleza) se eleva para constituir la esencia *de un ser personal*, porque permite la manifestación de la intimidad de una persona”<sup>3</sup>.

La cuestión se aclara: la apertura de la libertad no es constituida por el crecimiento virtuoso. Más bien, la libertad personal es la que constituye los hábitos. Sin embargo, como advierte el mismo autor, “hay un problema que plantear. Se podría llegar a pensar que los hábitos operativos no desfuturizan el futu-

<sup>1</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 222.

<sup>2</sup> J. A. García González, *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Bubok, Madrid, 2010, p. 85.

<sup>3</sup> J. A. García González, *Y además*, p. 85. Las cursivas son mías.

ro; o que toda la libertad humana se vierte en la organización temporal”<sup>4</sup>. Con otras palabras, nos hallamos ante una aparente alternativa: si la libertad está en un orden superior al de la voluntad, los actos y hábitos de esta potencia no tendrían repercusión futura, o –por el contrario– si la libertad sólo está en la voluntad, ser libre sería simplemente actuar autodeterminándose en el tiempo. En cualquier caso, la vida virtuosa no tendría repercusión futura.

Recordando que una de las maneras con que Polo describe la libertad personal es como ‘futuro no desfuturizable’, Juan A. García concluye que “tal futuro no se alcanza de suyo operativamente, ni con el refuerzo de los hábitos adquiridos, porque operaciones y hábitos son de orden esencial. La organización temporal que los hábitos consiguen se abre al futuro, sí, pero no enteramente, porque el futuro de la persona es trascendente”<sup>5</sup>.

Entonces, ¿cuál es la importancia de las virtudes en la tarea de abrirse personalmente al futuro? ¿Tienen las virtudes un valor trascendente o solamente el de potenciar a la voluntad en su efectividad para elegir los mejores medios para el fin? Para responder a esta inquietud, Juan A. García acude a un planteamiento poliano: la esencia del hombre retorna a la persona. Y para exponer esta cuestión remite a varios lugares del volumen II de la *Antropología trascendental*<sup>6</sup>. Me parece fundamental acudir a esas fuentes para entender y exponer detalladamente este punto del pensamiento de Polo.

### 3. La distinción real libertad trascendental (ser)-voluntad (esencial)

En primer lugar, es preciso tener en cuenta la noción de *voluntas ut natura* como relación (prefiero llamarla *referencia* o *respecto*) al bien trascendental, para aproximarnos a la comprensión de la tesis citada. En efecto, la voluntad, en su referencia nativa al bien, es una potencia pasiva pura; por tanto, “no es una potencia capaz de ejercer actos por sí sola”<sup>7</sup>. Es decir, la voluntad como inclinación natural al bien, no ‘pasa’ por sí misma a constituir actos voluntarios concretos, ni siquiera el primer acto voluntario: el simple querer.

La referencia al bien como fin es, en la voluntad, una referencia puramente pasiva, puesto que requiere el influjo de la intelección del bien en tanto que

<sup>4</sup> J. A. García González, *Y además*, p. 85.

<sup>5</sup> J. A. García González, *Y además*, p. 84.

<sup>6</sup> Los sitios a los que remite el autor son: L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 114, nota 31; p. 127, nota 52 y p. 240. Yo añado otras referencias, para presentar más ampliamente la argumentación de Polo.

<sup>7</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 126.

bien: “si no se conoce, no se quiere. Hay una presentación de aquello que despierta la tendencia. Tender es moverse hacia el bien: la presentación del bien se dice coadyuvante porque el tender no tiene lugar sin ella”<sup>8</sup>.

Sin embargo, Polo ve claramente –y es evidente– que la solución que se sigue de este planteamiento clásico es, en palabras suyas, “demasiado platónico”<sup>9</sup>: que el fin (el bien) sea el motor de la voluntad significaría que la voluntad es movida exclusivamente por algo externo a ella. A mi entender, la libertad de la voluntad quedaría comprometida, y no se vería el nexos con la intimidad personal más alta. Es decir, la libertad de la voluntad quedaría de algún modo a un nivel ‘impersonal’.

Por eso, la atención de Polo a la *sindéresis* (hábito innato que depende de la intimidad personal), resuelve estas dificultades: “la voluntad como potencia espiritual depende de la estructura donal de la persona, y en cuanto pertenece a la esencia humana *deriva* directamente de la *sindéresis*”<sup>10</sup>, en su vertiente del ‘querer-yo’, como la denomina Polo.

Pero depender no significa identificarse. No cabe identificación de la voluntad con la libertad trascendental, pues la primera pertenece a la esencia y la segunda es acto de ser personal. Y no es posible en la criatura –tampoco en la criatura personal– la identidad esencia–acto de ser.

Por otra parte, la ‘*voluntas ut natura*’, la referencia innata de la voluntad al bien como trascendental no es lo mismo que la ‘*voluntas ut ratio*’, la referencia concreta de esta facultad a los bienes mediales. Esa primera referencia al bien depende de la persona, en tanto que la persona es dar y aceptar, amar, aunque a través del yo, o sea, del hábito de *sindéresis* como intelección del bien como fin. La segunda, esto es la voluntad que se propone fines mediales y elige medios, no requiere –por decirlo así– de la intervención de la donación personal, sino del ‘querer-yo’, que constituye los actos como voluntarios.

Ahora bien, que la voluntad y sus actos dependan de la persona como amar trascendental no garantiza que repercutan en ella. El descubrimiento que Polo hace de la libertad de la voluntad como derivada de otra libertad –de otro amar más alto– da respuesta a la pregunta por el paso de la pura potencia espiritual al acto. Pero no resuelve el otro asunto planteado, y que es la pregunta crucial: ¿repercuten los actos voluntarios en el crecimiento personal, o sólo en el crecimiento de la voluntad y, por tanto, de la esencia?

Está claro que la esencia humana tiene un crecimiento irrestricto, y la voluntad –como parte de la esencia– también, en tanto que puede querer siempre más

---

<sup>8</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 116.

<sup>9</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 117.

<sup>10</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 118.



y mejor, y no se satura con ningún bien, pues es una relación al bien como tal. Pero, este crecimiento esencial ¿hace crecer el ser personal? Y, si es así, ¿cómo?

La respuesta de Polo es ésta: “por mucho que el hombre crezca, por mucho que se perfeccione a lo largo de su vida en forma de hábitos, a pesar de todo, en el hombre siempre permanece la distinción entre la *essentia* y el *esse*; nunca el hombre puede llegar a una identidad. Es decir, por grande que sea su crecimiento esencial, siempre su ser está por encima de dicho crecimiento”<sup>11</sup>.

Por tanto, crecer en hábitos no significa para el hombre lograr la identidad esencia-ser, sino “poner la esencia del hombre más en manos de la *libertad*”<sup>12</sup>. Dice Polo: “Cuanto más hábitos se tiene, cuanto más se crece, más libremente se dispone. El disponer es libre, y serlo es la libertad del hombre respecto de aquello de que puede disponer, que es lo disponible. Pero el hombre no puede disponer de su propia esencia, eso le está vedado; una cosa es disponer de lo disponible, y otra cosa es que el disponer sea disponible. El hombre no puede disponer *de* su esencia, sino que puede disponer *según* su esencia”<sup>13</sup>.

Disponer de la propia esencia sería intentar “conseguir una identidad con ella: es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia. Y ésta es la gran equivocación humana: cuando el hombre quiere ser a través de su esencia, o agotar su ser en su esencia, entonces tiene que disponer de ella”<sup>14</sup>.

Mientras la persona constituye los hábitos esenciales en el ámbito temporal, su propio ser no se agota en ello, pues ella misma es acto, es amar que se abre al amor. El ser personal es siempre más que la esencia humana y no llega a su plenitud por el desarrollo de las potencias ni en su ordenación. La plenitud de la persona no es, pues, la vida moral.

Todo lo más, el crecimiento moral, la vida virtuosa, repercute en la persona en el sentido de que permite que ésta destine más fácilmente, con menos trabas, su libertad a la donación. Lo cual quiere decir que la búsqueda del bien, y de los bienes es superada por la donación amorosa y la espera de aceptación. “La tesis poliana es que voluntad esencial y libertad personal pueden llegar a ser solidarias”<sup>15</sup>. Solidarias, no idénticas. Solidaridad, que, según explica Juan A. García,

<sup>11</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, G. Castillo (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, p. 301.

<sup>12</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 301.

<sup>13</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 301. Polo concluye: “En las antropologías modernas, que son antropologías en las cuales se introduce forzosamente la identidad, es decir, que proponen una interpretación del ser humano como ser idéntico, o de la naturaleza humana como un proceso de identificación, se incurre en esta equivocación”.

<sup>14</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 301.

<sup>15</sup> J. A. García González, *Y además*, p. 85.

es “la personalización destinal de la tendencia volitiva”<sup>16</sup>: la donación de amor, íntima, de los quererres de la voluntad y de sus actos.

Así lo explicita también el mismo autor: “Más allá del bien como trascendental metafísico se encuentra el amor como mutua donación personal. Si efectivamente se encuentra, la voluntad es liberada de su inclinación a los propios bienes y dirigida hacia el bien ajeno y el bien común; y aún más: es incrementada en su intención de otro buscando la correspondencia ajena. Así se integra con el amar personal; y se alcanza la destinación al otro: máxima expresión de la libertad y de la liberalidad propias de la persona”<sup>17</sup>.

Una vez rechazada la posibilidad de una identificación o reducción del ser personal a su esencia, y afirmada la posibilidad de una elevación del amor esencial por el amar personal, queda por dilucidar la cuestión sobre la incidencia del crecimiento moral en el crecimiento personal.

#### 4. ¿Incide el crecimiento esencial en el personal?

Parece suficientemente claro que el crecimiento moral facilita una eficiencia del amor personal en el tiempo, pero ¿asegura, facilita o simplemente permite el crecimiento del ser personal como futuro siempre futuro, esto es, fuera del tiempo?

Según lo visto hasta ahora, es obvio que no lo asegura, pues la actualización de la potencia no es garantía más que de la eficacia del acto de ser de cara a ella, no del perfeccionamiento del acto de ser en sí mismo, a menos que el ser del acto sea solamente actualización de la potencia. Pero el ser personal no se agota –por decirlo así– en actualizar las potencias, ni siquiera las más altas (inteligencia y voluntad). La persona *es* más. La libertad personal no se acaba en disponer de los actos voluntarios en orden al fin. Es libertad de amar y libertad en espera.

En un breve escrito de Polo sobre la esperanza cristiana, se pregunta: ¿qué es la esperanza en el orden del amor personal? Y responde que, más allá del sentido del fin de la libertad en los griegos: “ha de haber una libertad mayor en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad”<sup>18</sup>. La dilatación de la intimidad puede expresarse también como crecimiento del ser, puesto que el ser es intimidad, co-existencia. Dilatar la in-

<sup>16</sup> J. A. García González, *Y además*, p. 85.

<sup>17</sup> J. A. García González, *Y además*, p. 85.

<sup>18</sup> L. Polo, “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 1998 (30, 1), pp. 157-164.

timidad equivale, pues, a dilatar el amar y el conocer, y por ello, dilatar la libertad.

¿Qué permite dilatar la intimidad? Si lo que se da (el don) fuera superior al dar, la moral aseguraría el crecimiento del ser personal. Pero si el dar es superior al don, no es así. Por otra parte, si dar fuera lo más alto, tanto más perfecta la persona cuanto más ame. Pero, entendido que el amar busca una aceptación, si quien acepta es más alto que quien da, es más perfecto el aceptar que el dar<sup>19</sup>. De manera que, me parece, el verdadero crecimiento personal consiste en ser aceptado por Dios: “De modo que la aventura de la libertad, por dirigirse al futuro, es arriesgada, pero aún más sorprendentemente fecunda. Y, si se obtiene la correspondencia, el riesgo es incomparable con la novedad encontrada. El emprender humano, ni espontáneo ni necesitado, tiene, pues, resultados verdaderamente admirables”<sup>20</sup>, concluye Polo.

## 5. Conclusión

En suma, me parece que las cuestiones planteadas podrían resolverse en esta línea: la vida moral, el desarrollo de virtudes, es el don con que la persona expresa su dar personal en el tiempo. Así pues, la moralidad de los actos perfeccionaría a la persona –y no sólo su actuación– *en la medida que proceda del amor personal y responda al amor personal*, no sólo a la búsqueda de la rectitud, del bien. Es decir, en la medida que sea apertura a otras personas, en un dar y aceptar personal (valga la redundancia). En este amar, la persona busca, no lo que no tiene, sino dar y ser aceptado<sup>21</sup>. De ahí que, en última instancia, la persona crece, no por sus actos, ni por su dar, sino por la aceptación irrestricta de su ser, cuestión que sólo Dios puede dar: el futuro es crecimiento como don, no como logro personal. En consecuencia, la felicidad no acontece como un resul-

<sup>19</sup> S. Piá Tarazona defiende que el dar es superior al aceptar en su obra *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001. J. F. Sellés, por su parte, sostiene que el aceptar es superior al dar en sus obras *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, <sup>3</sup>2011 y *Antropología de la intimidad. Libertad, sentido único y amor personal*, Rialp, Madrid, 2013.

<sup>20</sup> L. Polo, *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 188, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, p. 287.

<sup>21</sup> Cfr. respecto de este punto: A. Vargas, *La crisis antropológica de occidente según Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 6-III-2015.

tado buscado y alcanzado, sino como un don divino. Así pues, el último fin de la existencia no sería ser feliz<sup>22</sup>, sino amar y ser amado.

Hay que tener en cuenta que la felicidad como afecto no incide en una potencia (como todos los demás afectos), sino en el acto de ser personal mismo. No responde a una tendencia: no es resultado de la satisfacción del deseo del bien (ni siquiera del bien trascendental), sino plenitud de la esperanza de que el propio amor sea aceptado por quien se ama. La felicidad plena, en tanto que afecto que incide en el ser personal, sería entonces un efecto del amor divino en la intimidad humana.

Ana Isabel Moscoso Freile  
Universidad de Los Hemisferios  
anaisabelm@uhemisferios.edu.ec

---

<sup>22</sup> Desde una perspectiva distinta, el psiquiatra vienés Viktor Frankl hace un planteamiento similar, confirmado con investigaciones empíricas: “Niego de forma categórica que el hombre busque original y principalmente la felicidad. Lo que el hombre quiere es tener un motivo para ser feliz. Una vez tiene el motivo, la felicidad llega por sí sola. Pero si en lugar de aspirar a un motivo para ser feliz, persigue la propia felicidad, fracasará en su intento y se le escapará”; V. Frankl, *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 72.

## PRIMEROS ESBOZOS DE UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

*M<sup>a</sup> Idoya Zorroza*

1. La elaboración de una antropología de la justicia es, como proyecto, una tarea permanente y una labor de gran actualidad al mismo tiempo. Por un lado, cuando hablamos de “justicia”, nos enfrentamos a una realidad de difícil asidero. Y es que, aunque “justicia” sea un término por todos reconocido y utilizado, su “realidad” se nos escapa cuando intentamos captarla conceptualmente, o bien se desliza por concreciones insatisfactorias a las que asentimos con la clara convicción de su insuficiencia. Al mismo tiempo vemos su necesidad y actualidad como un elemento constitutivo de la persona y su desarrollo vital.

Ciertamente, si acudimos a un diccionario especializado<sup>1</sup>, se vincula rápidamente la “justicia” con el “ius” o derecho y un sistema normativo, explícito o implícito, según distintos niveles, para regular las relaciones humanas. Podríamos decir que “*justicia* hace relación a la proporción, armonía o corrección en las acciones humanas, principalmente en aquéllas que se ordenan a otro y conservan la estructura social”<sup>2</sup>, y por eso como realidad *sui generis* “justicia” acaba implicando lo concerniente y constitutivo de la “relación interpersonal”, “su ordenación” y “coordinación”.

Por otro lado, la definición clásica de justicia la expresa como un hábito moral o un carácter específico de la acción humana; aquella perfección sobrevenida a la voluntad y a la acción que enriquece el propio actuar dándole una dirección propia en el contexto de la relación interpersonal.

Por ello, sea cual sea la dirección que tomemos para hablar de justicia, en todo caso se nos hace precisa una concreta fundamentación antropológica, que viene entonces por dos vías complementarias: una, que podríamos llamar más clásica, la pone en la persona como aquella cualidad y perfeccionamiento del ser humano y su actuar como agente social; la otra, por otro lado, quiere develar las implicaciones que surgen cuando en el estudio del lo humano la *alteri-*

---

<sup>1</sup> Cfr. voz “Justicia” en Á. L. González (ed.), *Diccionario de filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010; J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid, 1979.

<sup>2</sup> Cfr. voz “Justicia”, en Á. L. González (ed.), *Diccionario de filosofía*.

*dad*<sup>3</sup> se hace presente de manera *necesaria*, pues allí es donde se desvela el carácter específico de la relación o respectividad que cabe (y es ineludible) para ofrecer una antropología no distorsionadora y que camina por el cauce de la comprensión de qué sea la relación interpersonal y cuál su efecto en la configuración de la persona humana.

2. La pertinencia de un estudio o fundamentación antropológica de la justicia desde los planteamientos de Leonardo Polo, se justifica no sólo por lo antes señalado –la necesidad y actualidad del estudio referido a la justicia considerándola como un elemento constitutivo de la persona y su desarrollo vital–, tema que no podría faltar de una antropología con intención de dar una respuesta integral a la realidad de la persona; sino también para reconciliar su propuesta antropológica con la motivación inicial de su reflexión filosófica<sup>4</sup>. Es de todos conocidos que la propuesta filosófica de Leonardo Polo se logró en el camino por él seguido de lograr dilucidar el carácter existencial del derecho natural; un camino de fundamentación antropológica del derecho que le exigió elaborar también una metafísica, una antropología fundamental y el método de su acceso.

---

<sup>3</sup> La “alteridad” es la nota que constituye la justicia como virtud específica, pues ya Aristóteles en su *Ética nicomáquea*, 1130a 5, afirma: “la justicia es la única de las virtudes que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro”. Lo mismo continuará en la tradición medieval y pre-moderna. Se citará a Aristóteles por la edición: *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 1988.

<sup>4</sup> Leonardo Polo inicia su labor investigadora desde el Derecho (1949); realizando el doctorado en Derecho en la Universidad Complutense, que compagina con la carrera de Filosofía en la misma Universidad; su intención era abordar “el carácter existencial del derecho natural”, para lo que debía resolver algunas cuestiones “previas”: un largo “prolegómeno” que le alejó del ámbito jurídico y se concretó en un proyecto de abordar el ser y la esencia extramental (metafísica), y el ser y la esencia personal (antropología trascendental) parejo a la iluminación de su método (teoría del conocimiento), y sacando partido a la “distinción” real tomista, cuyo principal rendimiento ha de encontrarse en la antropología. Cfr. M<sup>a</sup> J. Franquet, “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), esp. pp. 306-307. En un texto todavía inédito Leonardo Polo afirmaba, en relación con la estructuración de su investigación en una metafísica y antropología, “justo para estar en condiciones de ocuparnos del tema humano, se ha hecho precisa la exposición de la distinción real en su forma general. El sentido de la pregunta por el *ser* en el hombre sólo aparecerá encuadrado en una preparatoria investigación sobre el *ser* en general. No cabe una Antropología como ontología regional. Y lo mismo ha de afirmarse respecto a la Ciencia del Derecho. El *ser* del Derecho, en contención con el *ser* de la sociedad, se mostrará tan sólo si antes se han conseguido unos resultados antropológicos mínimos”; *Antropología fundamental*, pro manuscrito, p. 8.

Mas, mi objetivo en el presente trabajo es bien modesto: presentar algunas de las piezas con las que puede ir apuntalándose el proyecto de elaborar una antropología de la justicia desde el pensamiento de Leonardo Polo. La oportunidad del autor, queda fuera de duda: Polo es un filósofo que, comprendiendo y dialogando con lo más significativo del pensamiento moderno y contemporáneo –pues ha visto en él elementos de gran valor que deben ser acogidos y conservados–, pone, sin embargo, la columna vertebral de su pensamiento en el pensamiento clásico, y en particular en la distinción de *essentia-esse* desde la que puede integrar e iluminar los retos intelectuales que reclaman al pensador de nuestro tiempo.

Justamente uno de ellos es el de volver a integrar la justicia –o redescubrirla– en una concepción antropológica rica e íntegra que responda a todas las dimensiones de la persona, más allá de sus versiones voluntaristas, formalistas o contractualistas, que han podido hacer de ella una estructura en la que la vida humana se inserta y no un realidad en conexión con su *ser* persona.

3. Un punto de partida válido podría ser apoyarse en la clásica definición de justicia contenida en el *Ars iuris* y que ha sido igualmente el arranque de la discusión antigua y medieval sobre ella: “dar a cada uno lo suyo”<sup>5</sup>. Sencilla expresión que esconde la gran complejidad del tema que aborda.

Una antropología de la justicia deberá esclarecer, siguiendo la definición paso a paso, primero, qué sea *lo suyo*, realizando una antropología del dominio y mostrando qué tiene que ver el dominio y la propiedad con el ser personal y la libertad. Además es *lo suyo* en el contexto de una relación interpersonal en el que, necesariamente, hay un reconocer al otro, ese neutro “a cada uno”, no colectivamente pero tampoco abstractamente, en una vía que debe superar el conocer objetivo para llegar al otro como persona. En tercer lugar, se encuentra “lo debido” a él y se ejerce el acto de voluntad de darle o retornarle lo debido en un espacio de voluntad y querer personal, ni medial ni instrumental.

4. Esta primera aproximación antropológica al dominio<sup>6</sup>, en la que no vamos a incidir y de la que anteriormente se ha mostrado algunas virtualidades, ha

---

<sup>5</sup> “Suum quique tribuere”, *Ars iuris*; semejante se encuentra en Platón, *República*, 331a. Podría haber sido elaborado por Homero, *Odisea*, 14, 84. Y junto con Platón: Aristóteles, Cicerón, San Ambrosio y San Agustín, el derecho romano; cfr. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988, p. 86.

<sup>6</sup> Cfr. mi trabajo: “Del dominio humano a la libertad personal”, en David González Ginocchio (ed.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 101-113.

permitido llegar a varias conclusiones o claves que deben ser atendidas. Ellas, resumidamente, serían los tres elementos –o claves de la antropología de Leonardo Polo– para la comprensión de *una fundamentación antropológica del dominio y la propiedad*. Dichos elementos o claves han podido condensarse en tres propuestas antropológicas:

a) La primera, pasa por definir el ser humano como un ser que *tiene*. Polo ha desarrollado esta idea del *tener* principalmente en su trabajo “Tener y dar” publicado en 1987<sup>7</sup>. Ahí se señala cómo el ser humano es capaz de tener según niveles jerárquicos de posesión: según el cuerpo –o tener corpóreo-práctico–, según el logos –o el conocer, tener inmanente–, y tener intrínseco –hábitos y virtudes<sup>8</sup>–. Pero de manera común y que diferencia la naturaleza humana de la de otras realidades: el hombre es un ser que *tiene razón*<sup>9</sup>: o incluso que por ello *se relaciona* con las propiedades que le son constitutivas *teniéndolas*.

Ese *tener* además manifiesta (a) una superioridad del *que tiene* sobre lo *tenido*<sup>10</sup>; (b) una superioridad que *no es absoluta* por cuanto se manifiesta una cierta indigencia: se tiene siendo superior a lo tenido pero necesitándolo; y a su vez en ese “necesitar” hay una superioridad también ontológica pues para el ser humano el mundo, lo real, es *medio* de realización; (c) el tener habla de *unidad* como *relación* (luego una unidad débil<sup>11</sup>); (d) El *tener* humano es medial y dice relación a *fin*es<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> L. Polo, “Tener y dar”, en F. Fernández (coord.), *Estudios sobre la Encíclica ‘Laborem exercens’*, BAC, Madrid, pp. 201-230; posteriormente publicado en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, reeditado como *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Eunsa, Pamplona, 2010. Ahora, en su versión primera –según el editor, J. F. Sellés– como texto inédito tomado de lecciones y conferencias ofrecidas por Polo en México, Lima y Bogotá (1984), ha sido publicado en *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, cfr. pp. 207-268; cfr. sobre dicho texto: pp. 22-25. Al respecto deben consultarse los estudios de J. J. Padiál, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; J. Urabeyen, “Estudio del tener según Marcel y Polo”, *Studia Poliana*, 2003 (5), pp. 199-239; C. Morales Luque, *El tener en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Universidad de Málaga, 1996 (pro manuscrito).

<sup>8</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, pp. 212 ss.

<sup>9</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 211. Obviamente, esto no hace al hombre un individuo, el sujeto ilustrado. La distinción en Polo es solidaria de entender la persona como un co-existente, tal como advierte J. J. Padiál, “El viviente y su vida, ausencia, pretensión y disposición del sí mismo humano”, *Studia Poliana*, 2009 (11), p. 96. Cfr. *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 112. Cfr. también el trabajo “Del dominio humano a la libertad personal”.

<sup>10</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 212.

<sup>11</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 212.

<sup>12</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 213.



En lo que a “la necesidad del fin”, Polo afirma que “es compatible con la dignidad humana y con la intensidad ascendente de su capacidad posesiva”, pues “la necesidad de los medios es prestada. Llamo ‘necesidad prestada’ a la que se conmensura con el necesitar humano. Las necesidades humanas son especialmente patentes en su corporeidad. Más aún, la posesión corpóreo-práctica es inseparable del problema de la viabilidad biológica del hombre. Parece claro que sólo un cuerpo no determinado en cuanto que tal puede abrirse a una relación posesoria de cosas”<sup>13</sup>.

Polo se detiene en ese “tener según el cuerpo”<sup>14</sup> señalando que como tal es *una relación* mediante la que el hombre *habita*<sup>15</sup>, y por ello mediatiza e instrumentaliza el mundo mediante el tener manual<sup>16</sup>.

b) La segunda, señala que todo dominio sobre lo real se asienta en el dominio que se ejerce sobre los propios actos. La resolución de este punto lleva claramente a un estudio detenido de la dinámica de la acción humana y de la diferencia entre naturaleza y persona, la persona y su acción, y la capacidad de “sobre-ser” que tiene la persona humana en virtud de su libertad.

c) Finalmente, la tercera de las tesis es que el plexo social es la condición de posibilidad de toda posible apropiación<sup>17</sup>. Esta tercera idea necesaria para expli-

<sup>13</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 215.

<sup>14</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 217. Cfr., los trabajos citados de J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, pp. 66 ss. y J. J. Padiá, *La antropología del tener según Leonardo Polo*.

<sup>15</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 217.

<sup>16</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 217. El editor cita a F. Múgica, “El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx”, *Anuario Filosófico* 1996 (29), pp. 815-849.

<sup>17</sup> En la obra citada (*Filosofía y economía*, p. 217) polo afirma que tras el usar viene el fabricar y el hablar. Pero no es un tener entre dos elementos puntuales, sino un tener correlativo (un plexo, decía Heidegger) de cosas (cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, II). “Articulamos el mundo porque le comunicamos nuestro tenerlo”, repite Polo utilizando una expresión de Heidegger que, a su vez, recoge de Aristóteles, y éste de Protágoras. El “hombre es un organizador porque es un poseedor”; p. 219 (cfr. L. Polo, “Prólogo”, a J. A. Pérez López, *Teoría de la acción humana en las organizaciones*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 13-15). El hombre añade al mundo su propia organización. “La teoría de la sociedad, la teoría de la técnica... se basa y se encuentra ya en la noción de posesión corpóreo-práctica: en el nivel primero de la posesión” (p. 219). J. J. Padiá, “El viviente y su vida”, p. 108: citando a Hegel, “el binomio yo-mundo no es radical, o que el mundo no es constitutivo de la realidad del yo, sino que estar en el mundo supone una situación para el yo”; para lo real, en cambio (p. 109) “el hombre no está en un mundo previo a su estancia; sino

car el dominio, es también uno de los pilares cenrales para el objetivo de justificar una antropología de la justicia, y sobre ella centraremos el contenido del presente trabajo.

5. Si abordamos la tercera de las tesis señaladas: la intersubjetividad, comunidad o socialidad necesaria, tenemos una clave que nos permite apreciar la aportación al tema de la justicia al proponerla desde el nivel propuesto por D. Leonardo en su *Antropología trascendental*. Hablar de justicia supone abrir el yo a una comunidad en la que la relación sea natural o posible. Pero en la comprensión de cómo deba ser dicha comunidad, hay mucho en juego. El propio Zubiri señalaba varias visiones en su camino de progresión en la búsqueda del “ser común”, como por ejemplo, la diversidad reunida en una comunidad específica por el reflujo de un mismo sistema filético<sup>18</sup>.

Sin embargo, esa comunidad de origen por compartir un mismo *phylum*, por ser específicamente comunes, a lo más genera un grupo, pero no una *sociedad* en el sentido específicamente humano. Tampoco es la mera coexistencia de individuos en un espacio y tiempo determinados. Es algo más, porque es algo que surge de un específico carácter del ser humano como realidad inteligente y libre, una realidad psico-orgánica, un “espíritu en el mundo”<sup>19</sup>,

Y es que, si bien no puede dejar de plantearse lo social cuando se quiere comprender tanto la capacidad de dominio que competer a la persona en su relación con el mundo, como la articulación con los otros en formas o relaciones de justicia, sí debe perfilarse con cuidado el *modelo* o tipo de estructura intersubjetiva o social que se propone.

6. Para Leonardo Polo, una de las nociones que manifiestan lo específico de su antropología como antropología trascendental –es decir, considerando la antropología como una ampliación de la metafísica y no como una parte de ella– es justamente qué es lo que amplía la noción de “persona” a la realidad como trascendental. Y ello lo cifra en que la persona tiene un carácter de *además* respecto de la realidad fundamental.

En su antropología, el ser *además* –rasgo que refleja el ser personal– queda unido y es solidario e indisociable del carácter de *co-existencia*. Como dice Polo

---

que el hombre habita entre las cosas confiriéndoles la pertenencia al mundo”. Configura totalidades, es enlazante, realiza plexos.

<sup>18</sup> X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 193.

<sup>19</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991, esp. pp. 70 y ss.: el carácter proveedor del ser humano y su conexión social, en primer lugar con la familia.

en *Persona y libertad*: “Además y co-existir son dos fórmulas, una verbal y otra adverbial, que indican el ser personal”<sup>20</sup>.

La comprensión de cuál es el contenido propio de la noción de co-existencia nos ayudará a perfilar qué amplitud tiene en Polo aquella virtud que había sido definida por Aristóteles como el nexo de la vida social. En efecto, en la *Política* de Aristóteles<sup>21</sup> se afirma que “la naturaleza arrastra [...] a todos los hombres a la asociación política [...]. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política”<sup>22</sup>. El pensamiento medieval estudió qué podía significar para el ser humano su carácter naturalmente social, empresa que cedió ante el subjetivismo e individualismo moderno que entronizó al individuo como *sustancia* separada y accidentalmente relacionada. Para Polo, “el pensamiento moderno se obsesiona con el sujeto y se pierde en el monismo”, “induce al solipsismo”<sup>23</sup>.

Para Polo, entonces, superar el solipsismo moderno se impone como una tarea necesaria y urgente, que hay que realizar desde planteamientos inéditos, pues no puede hacerse desde algunas de las vías ensayadas, como la husserliana. Superar el subjetivismo moderno que ha encerrado al hombre en la cárcel del yo requiere de algo más que pasar del yo individual al *ego trascendental*, pues “eso no es lo último, pues todavía tenemos que avanzar más y hablar de la *intersubjetividad*”<sup>24</sup>.

7. ¿Qué es para Leonardo Polo la intersubjetividad? Intersubjetividad, para Polo, no es presentar el hecho de una pluralidad de sujetos, o una relación entre ellos, una relación que sume algo (accidental) a la realidad que la persona es, sino apuntar a la *dimensión co-existencial* de la persona, pues el *co-existir* (como trascendental personal) es algo intrínseco de la persona.

<sup>20</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 148.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Política*, I, 1; cito por la edición de Gredos, Madrid, 1990. No puede perderse de vista que –como afirmaba Yepes– Leonardo Polo sigue siendo un aristotélico: R. Yepes, “Leonardo Polo y la historia de la filosofía”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), p. 112.

<sup>22</sup> Y continúa (*Política*, I, 1): “y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho”; es decir, como señala Aristóteles, nos estamos refiriendo a una virtud o hábito moral que puede definirse como un perfeccionamiento que adviene al ejercicio y actuar de la voluntad, al modo de una cualidad operativa, que completa o mejor perfecciona al ser humano al facilitarle una línea de acción que ella no tiene en su falta de especificación operativa instintiva (dotación con la que sí cuenta el animal), concretando su libertad (sin renunciar a ella) hacia una dirección estable, adquirida libremente mediante la repetición de actos.

<sup>23</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 32ss.

<sup>24</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 143.

Más aún –como afirmaba Polo–: hay más de una persona porque la persona es co-existencial. O con sus propias palabras: “conviene llamar al ser humano co-ser o co-existencia”<sup>25</sup>. La apertura y la coexistencia no se refieren meramente a la apertura del hombre al mundo con quien cumple su existir, pues co-existencia propiamente reclama de un “otro yo” –dicho en términos inexactos–. Eso implica, según Polo<sup>26</sup>, que “cada quien es un *con quien*. Es ser en la medida en que ‘es con’”, en que está referido a otro “donde cada quien es sujeto porque es ‘co-sujeto’ donde el ‘co’ es algo intrínseco, no accidental; es algo primordial”<sup>27</sup>.

Si cada quién es un “con-quien”<sup>28</sup>, es “ser” en la medida en que “es con”. La persona, si no co-existe, no existe. Vemos que aquí estamos hablando en términos radicalmente distintos de las atribuciones a la persona de una sustancia, sustantividad, separabilidad. La persona, el quién es irreductible, pero no separable, porque es en la medida en que es “con”<sup>29</sup>.

Por lo tanto, hay lo intersubjetivo porque en “cada sujeto” el sujeto es “co-sujeto”, donde el “co” es algo intrínseco, no accidental. Algo primordial en la definición de lo humano; por ello constitutivamente no puede haber un hombre “solo” (recordemos la frase del *Génesis*<sup>30</sup>, “no es bueno que el hombre esté solo”), la relación abierta al otro ya no menciona una condición accidental o un deseo, sino la intrínseca necesidad de la existencia humana para cumplirse como persona; por ello, afirmaba Polo “no hay una única persona”<sup>31</sup>.

Así, frente a una teoría sustancialista del ser humano, Polo opondrá una teoría o antropología del “quién”, pues si la sustancia es lo separado, el quién es irreductible, no por extrapolación de lo “separado” que corresponde al individuo<sup>32</sup> sino en la medida en que “es con”.

Esto, finalmente, es lo que desde esta nueva antropología nos abre el orden de la sociedad<sup>33</sup>.

<sup>25</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 13.

<sup>26</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 144.

<sup>27</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 145.

<sup>28</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 144.

<sup>29</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 146.

<sup>30</sup> Cfr. *Génesis*, 2, 18: “no es bueno que el hombre esté solo”.

<sup>31</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 145.

<sup>32</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 146.

<sup>33</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 147.

9. Ciertamente, aquí la sociedad, en el planteamiento de Leonardo Polo, no surge ni como una comunidad meramente genética ni como una comunidad accidental de fines.

Que lo social sea meramente una comunidad genética, para un ser como el humano que se define por la libre determinación de su actuar según fines, sólo menta una situación originaria que cumple una necesidad básica y de supervivencia, pero que no aporta nada a lo que es el desarrollo de lo específicamente humano y personal.

Por otro lado, que lo social vuelva a aparecer en la conveniencia del cumplimiento de fines específicamente humanos, sin una conexión con la determinación de lo personal, hace que lo social sea un “producto” de la libertad, importante, sí, pero no necesario. Considero que buena parte de las teorías contractualistas que dominan el panorama de la comprensión de lo justo y la vida social se dirigen en esta línea: la sociedad ayuda al cumplimiento de los fines humanos, pero la situación existencial y antropológica básica de la persona reside en que constitutivamente “es un ser solitario”. Su proyección existencial y vital no reclama del otro sino accidentalmente.

Sin embargo, en lo que he podido avanzar, tanto desde la comprensión de lo que supone que el ser humano, en su relación con el mundo es un sujeto capaz de dominio, o “naturalmente” dueño, como en lo presentado hasta ahora sobre el carácter co-existencial, lo que se alumbra es una realidad bien distinta y más elaborada. Ella debe exponerse desde el cruce de dos ejes antropológicos fundamentales: el trascendental de la co-existencial personal y la particular co-existencia del ser humano con el universo en la forma de un tener que es un habitar con el que el ser humano se va haciendo.

Más bien Polo afirmarí­a que sólo “el hombre es viable si trasciende su individualidad”<sup>34</sup>. No sólo hablamos de viabilidad biológica, tema que está siendo profusamente respaldado por los conocimientos científicos, y tampoco de la necesaria perfección como sujeto moral –a lo que hacía referencia la clásica unión de ética y política en la tradición aristotélica–, sino sobre todo porque el ser humano sólo puede vivir humanamente en un contexto social, o de intersubjetividad<sup>35</sup>. Es la consecuencia necesaria de la clásica definición del ser humano como un ser “que tiene logos”, expresando el *logos* tanto por pensamiento como por el lenguaje<sup>36</sup>. No sólo es un hecho que la existencia de la persona se hace

---

<sup>34</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 108.

<sup>35</sup> L. Polo, “La co-existencia del hombre”, en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pp. 33-47.

<sup>36</sup> Como expresaba C. Naval (“La sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (2), p. 872: “una manifestación la encontramos en que el hombre necesita dialo-

*con* los otros, sino que además es una exigencia del carácter personal el configurarse *desde ese "con"*, desde ese plexo de comunidad, desde la forma propia que adopta, y desde los "quiénes" que la configuran. Como decía Naval es el verdadero escenario de la existencia humana<sup>37</sup>.

Ciertamente, aquí sólo se han esbozado las líneas generales de la ampliación de sentido que supone, en el contexto de la antropología de Polo, la intersubjetividad o la relación interpersonal apoyada en el carácter de "además", labor que precisa de una ulterior consideración más desarrollada.

La propuesta de Polo de definir en uno de sus trascendentales a la persona como "además", no sólo implica la novedad ontológica con respecto a la realidad cósmica, y su relación con ella en una posición privilegiada de uso y ordenación conforme a fines nuevos –específicamente humanos–, tema alumbrado en la reflexión antropológica sobre el dominio. También hace de la apertura y co-existencia con el otro algo ineludible. Es, como señalaba Polo, el carácter que diferencia radicalmente la esencia y existencia real (extramental) de la esencia y existencia personal. Es el carácter de "además" el que diferencia y expresa la radical distinción entre los trascendentales metafísicos y los personales<sup>38</sup>.

Y es que, como señalaba Polo "el carácter de *además* es el método con el que se alcanza la coexistencia humana; pero en su sentido más propio, *además* equivale a la co-existencia"<sup>39</sup>. Por ello, para una antropología de la justicia debe considerarse la relación interpersonal, el *plexo de relaciones*, como algo más que como un accidente (relacional) pero con una realidad que no limite la riqueza del carácter personal o lo reduzca a ser el precipitado de una consideración hipersustantivada de lo social. La vinculación constitutiva de la apertura y la presencia del *co* o *con* en ese "co-existir" como algo intrínseco, suponen una propuesta que debe ser tenida en cuenta.

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza  
Universidad de Navarra  
izorroza@unav.es

---

gar. No puede vivir sin dialogar porque es un ser constitutivamente dialogante. Por ser persona el hombre necesita el encuentro con el t*ú*, y el lenguaje no tiene sentido si no es para esta apertura a los demás".

<sup>37</sup> C. Naval, "La sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo", p. 872.

<sup>38</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 190. El desarrollo que realiza Polo ahí lo plantea fundamentalmente en la función de trascender o abandonar el límite mental en la dirección hacia el conocer y amar personal.

<sup>39</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 194, nota 57.

**SOBRE LA INMATERIALIDAD  
DE LA INTELIGENCIA Y DEL ALMA HUMANA  
DE TOMÁS DE AQUINO A LEONARDO POLO**

*Juan Fernando Sellés Dauder*

*Juan Carlos González Mérida*

## **1. Planteamiento**

Si en el buscador informático de una buena biblioteca filosófica de alguna de las universidades relevantes se teclea el término ‘inmaterialidad’ referida a la inteligencia, en cualquier idioma moderno, lo primero que llama la atención es que no se disponga de ningún libro bajo este título. Por otra parte, si se mantiene cierto trato con cualquier tipo de personas, e incluso con universitarios (profesores o alumnos) y se les pregunta acerca de este asunto, se repara enseguida en que no sólo albergan un mar de dudas, sino también que buena parte de ellos cree que la inteligencia está en la ‘cabeza’, mientras que unos pocos reservan esa palabra exclusivamente para atribuirle a lo que llaman ‘alma’ humana, la cual admiten, ordinariamente sólo por fe, opinión que se encuadra dentro del ‘fideísmo’. Tampoco es raro que quienes hablen del alma suelen tener de ella, más que una noción, una representación imaginativa, de tal modo que, prácticamente –como decía Kierkegaard– “el alma se convierte en nada”<sup>1</sup>.

Tampoco faltan quienes, más que imaginar, tienen cierta ‘idea’ del alma. Con todo, el alma no es una idea y no se puede conocer formando ideas de ella, puesto que las ideas las abstraemos de lo sensible, pero el alma humana no es sensible y, por tanto, no se puede conocer por abstracción. De modo que parece que estemos ante un doble problema, a saber, de *tema*, qué sea el alma humana, y de *método* cognoscitivo, es decir, cómo se conoce. Por lo demás, no faltan pensadores y científicos actuales que se asombran de que estemos vivos, los cuales, sin embargo, no dan crédito alguno al ‘alma’ humana, habiendo olvidado, por tanto, que para los pensadores clásicos el término ‘anima’ es sinónimo de ‘vida’, sólo que, para ellos, la vida humana es tan sobreabundante, que lejos

---

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000, p. 130.

de agotarse vivificando al cuerpo, da para mucho más, y, por tanto, puede subsistir al margen de ejercer dicha tarea. De manera que es pertinente en nuestra época replantear el estudio de la inmaterialidad del alma humana. Ya que actualmente existen, junto con amnesias relevantes al respecto, una amalgama de opiniones dispares poco fundadas.

## 2. Breve panorámica de una ancestral polémica

Los pensadores clásicos griegos y medievales más relevantes aceptaban no sólo la inmaterialidad de la inteligencia, sino también la del alma humana. En efecto, filósofos griegos clásicos como Pitágoras y Alcmenón sostuvieron estas tesis. Por su parte, y como es bien sabido, Platón adujo varias pruebas de la inmaterialidad del alma humana, y consecuentemente, de su inmortalidad<sup>2</sup>. Aristóteles también advirtió la inmaterialidad del conocer humano a raíz de su estudio del intelecto agente y posible<sup>3</sup>. Asimismo Plotino defendió la inmaterialidad<sup>4</sup>. Pero entre los pensadores antiguos tampoco faltaron materialistas, y esto tanto entre los presocráticos –fue el caso de Leucipo o Demócrito–, como entre los pertenecientes a las escuelas helenísticas decadentes: epicúreos, estoicos, cínicos, eclécticos, escépticos, peripatéticos, neopitagóricos, académicos, etc.

Por otro lado, la mayor parte de los pensadores medievales no se cansaron de defender la inmaterialidad del alma humana y, en consecuencia, su inmortalidad. Trabajos en esta dirección ofrecieron Gregorio de Nisa<sup>5</sup>, Ambrosio de Milán<sup>6</sup>, Agustín de Hipona<sup>7</sup>, Boecio<sup>8</sup>, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Máximo el Confesor<sup>9</sup>, Juan Damasceno<sup>10</sup>, Alcuino de York<sup>11</sup>, Rábano Mauro<sup>12</sup>, Anselmo de

<sup>2</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, 247 c; *Timeo* 69 c; 80 d; *República*, 608 d; *República*, 589d; *Timeo*, 41 cd; 69 d; 72d. Se citará por la edición de Gredos, Madrid, 1990.

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a-430a); III, 5, 430a 10-23; *Ethica Nicomachea*, I, 6, 1096 b ss.

<sup>4</sup> Cfr. Plotino, *Eneadas*, IV, 7, 1; I, 1, 10; se citará por la edición de Aguilar, Madrid, 1966.

<sup>5</sup> Cfr. Gregorio Niseno, *De anima et res* (PG, 46, 29).

<sup>6</sup> Cfr. Ambrosio de Milán, *Hexaemeron*, VI, c. 7, n. 43; se cita por Ciudad Nueva, Madrid, 2011.

<sup>7</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *Confessiones*, X, 6, 10; X, 7, 11; citado por BAC, Madrid, 1950; *De moribus Ecclesiae*, I, 27, 52 (PL, 32, col. 1332); *De anima et eius origine*, I, c. 15; *De quantitate animae*, XIII, c. 21; *Enarrationes in Psalmos*, 32, 16 (BAC, Madrid, 1964); *Soliloquios*, I, c. 4 (BAC, Madrid, 1950).

<sup>8</sup> Cfr. Boecio, *De consolacione philosophiae*, III, p. 2; pr. 12 (PL 63, 1079-1167A).

<sup>9</sup> Cfr. Máximo el Confesor, *De anima* (PG 99, 353-362).



Canterbury<sup>13</sup>, Hugo de San Víctor<sup>14</sup>, Pedro Lombardo<sup>15</sup>, Pedro Hispano<sup>16</sup>, Alberto Magno<sup>17</sup>, Tomás de Aquino<sup>18</sup>, Meister Eckhart, etc. Todos ellos adujeron pluralidad de argumentos sobre la inmaterialidad de la inteligencia y del alma humana. En cambio, a partir del s. XIV, en concreto a raíz de Ockham, se llegó a poner en duda si se puede demostrar dicha inmaterialidad, y se pasó a aceptarla, en el mejor de los casos, sólo por fe. Fue el parecer, por ejemplo, de Pomponazzi. Aunque también es verdad que hubo excepciones al respecto, como las que protagonizaron en ese periodo Nicolás de Cusa, Silvestre de Ferrara, Tomás de Vio (Cayetano), Juan Luis Vives<sup>19</sup>, Báñez, Suárez, etc.

La tesis sobre la inmaterialidad de la inteligencia, y también del alma humana, siguió defendiéndose por no pocos filósofos modernos de diversas corrientes de pensamiento, que fueron no sólo bien distintas entre sí, sino incluso antagónicas. En efecto, de entre los pensadores que usualmente son encuadrados en el *racionalismo* conformaron pruebas a favor de dicha inmaterialidad Malebranche<sup>20</sup>, Pascal, Spinoza<sup>21</sup>, Leibniz<sup>22</sup>. Por su parte, y aunque parezca paradójico, dentro del *empirismo* afirmaron esa tesis Locke y Berkeley<sup>23</sup>. Asimismo lo llevaron a cabo, dentro del *idealismo*, Fichte, Schelling y Hegel. Sin embargo, otros autores de este periodo, como Descartes, atribuyeron al alma soporte or-

<sup>10</sup> Cfr. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 12, (PG 44, 924B).

<sup>11</sup> Cfr. Alcuino de York, *De animae ratione ad Eulaliam virginem* (PL 101, 639A).

<sup>12</sup> Cfr. Rábano Mauro, *Tractatus de anima* (PL 105, 1110C).

<sup>13</sup> Cfr. Anselmo de Canterbury, *Carta sobre la encarnación del Verbo*, XI; en *Obras completas de San Anselmo*, vol. 1, Editorial Católica, Madrid, 1952.

<sup>14</sup> Cfr. Hugo de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei*, II, 1, 2, (PL 176, 408).

<sup>15</sup> Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 5, c. 3, pp. 47-49; citado por Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971.

<sup>16</sup> Cfr. F. J. Álvarez Fernández, *La inmaterialidad del alma en Pedro Hispano*, [el autor], 1983.

<sup>17</sup> Cfr. Alberto Magno, *De anima*, tr. I, c. 9; se cita por *Opera omnia*, P. Jammy (ed.), Lyon, 1651, vol. 3.

<sup>18</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I, c. 57 (se citará la obra de Tomás de Aquino por: <http://www.corpusthomicum.org>).

<sup>19</sup> Cfr. Juan Luis Vives, *Tratado del alma*, J. Ontañón (trad.), La Lectura, Madrid, 1923, c. XII, p. 60.

<sup>20</sup> Cfr. N. Malebranche, "De la Investigación de la Verdad", III-I, I, I, en *Obras Completas*, Vrin, Paris, 1958, vol. I, p. 381.

<sup>21</sup> Cfr. B. Spinoza, *Ética*, II, prop. 11, demostración; en FCE, México, 1958.

<sup>22</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *Monadología*, §1; en Aguilar, Madrid, 1968.

<sup>23</sup> Cfr. G. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, A. A. Luce / T. E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley bishop of Cloyne*, Thomas Nelson and Sons, London-Edimburg, 1948-1956, 1ª Parte, n. 27, vol. II, p. 52.

gánico, y algunos como Hobbes<sup>24</sup> y Hume<sup>25</sup> negaron tal inmaterialidad; incluso otros como Kant<sup>26</sup> sostuvieron que se trata de un tema que no se puede conocer racionalmente.

La inmaterialidad del alma humana también ha sido defendida por buena parte de los pensadores que se encuadran en el marco de la filosofía contemporánea, la cual, a nuestro juicio, arranca como pensamiento post y antihegeliano. En esta época sostuvieron la inmaterialidad del alma humana De Bonald, Ravaisson, Rosmini, Bergson, Husserl, Stein, Hildebrand, Scheler, Jaspers, Ricoeur, Marcel, Buber, Wittgenstein, etc. Ha sido mantenida asimismo por filósofos pertenecientes a corrientes de pensamiento de corte más bien realista: Nédoncelle, Gilson, Maritain, Fabro, Pieper, Soloviev, Zubiri, J. Marías, etc. De entre unos y otros, tal vez siga siendo hoy Kierkegaard<sup>27</sup> el pensador más emblemático en su defensa. Pero, no se olvide que el escritor de Copenhague mantuvo tal tesis exclusivamente por fe sobrenatural, de modo que incurrió en *fideísmo*. Con todo, la inmaterialidad también ha sido puesta en entredicho o negada por otros pensadores contemporáneos más tendentes al materialismo, y ello en pluralidad de movimientos filosóficos: Feuerbach, Marx, Comte, J. S. Mill, Darwin, Freud, W. James, J. Dewey, Heidegger, Sartre, Althusser, Russell, Ryle, Austin, Quine, etc. De entre estos últimos el más prototípico, a juzgar por su mayor influjo posterior que llega a nuestros días, fue seguramente Nietzsche<sup>28</sup>.

A lo que precede cabe añadir que las religiones suelen admitir la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana, e incluso, la de sus potencias superiores (inteligencia y voluntad). Así ocurre, por ejemplo, en las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo y la religión musulmana), y así ha ocurrido incluso en las politeístas (por ejemplo, en la grecorromana). Pero como nuestro estudio es filosófico y no teológico (ni siquiera del perfil de la filosofía de las religiones), nos ceñiremos a estudiar este tema sólo desde el punto de vista natural o de la razón. Desde dicho plano cabe sostener que la historia del pensa-

<sup>24</sup> Cfr. Th. Hobbes, *De corpore*, parte I, Londini, 1655; *Computatio sive logica*, c. 1, p. 5.

<sup>25</sup> Cfr. D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1951, I, 4, 6, vol. I, p. 533; I, 4, 6, vol. 1, p. 534.

<sup>26</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A, 346; B, 422; Alfaguara, Madrid, 1978.

<sup>27</sup> Kierkegaard no demuestra la inmaterialidad de la inteligencia o del alma humana, porque no lo pretende. Sin embargo, la acepta en todas sus obras, y no sólo en las que son más filosóficas, como *Migajas filosóficas*, o el *Postscriptum*. Con todo, mantiene esa verdad más por fe que por razón. De modo que su posición es afín al *fideísmo*.

<sup>28</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. De los despreciadores del cuerpo*, en *Obras Completas de Federico Nietzsche*, E. Ovejero y Maury (trad.), vol. III, Aguilar, Madrid / Buenos Aires, 1967, p. 258.

miento occidental ha constituido un llamativo contraste de puntos de vista en lo que a este tema se refiere. De modo que, en nuestra altura histórica, todavía cabe preguntar si es posible demostrar la inmaterialidad<sup>29</sup>, o tal vez no sea pertinente, pues parece que esa tesis ha sido abandonada y sustituida definitivamente por la ciencia empírica y las nuevas tendencias filosóficas materialistas. También cabe cuestionar si los pensadores se han convencido definitivamente de que la inteligencia (o el alma) no son más que complejas redes neuronales, o si tal vez es que nadie se atreva a tratar de este tema porque es ‘políticamente incorrecto’. Para responder estas cuestiones, a continuación se van a seguir algunas sugerencias de dos filósofos relevantes, uno medieval, Tomás de Aquino, que en este tema sigue a Aristóteles, y otro reciente, Leonardo Polo.

### 3. La inmaterialidad según Tomás de Aquino

El llamado Doctor Universal cifró la razón de la inmaterialidad en el conocimiento, en todo conocer, pues sin inmaterialidad es imposible conocer: “la inmaterialidad de alguna realidad es la razón que sea cognoscitiva; y según el modo de inmaterialidad es el modo del conocimiento”<sup>30</sup>. Esta tesis alcanza tanto al conocer sensible como al intelectual: “la intelectualidad sigue a la inmaterialidad”<sup>31</sup>. Esto significa que en los animales, a diferencia de los vegetales y los minerales, se da inmaterialidad<sup>32</sup>, puesto que es manifiesto que los animales

---

<sup>29</sup> M. F. Johnson, “Does Natural Philosophy Prove the Immaterial? A Rejoinder”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1991 (65), pp. 97-105.

<sup>30</sup> “Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II *De anima* dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1, co.

<sup>31</sup> “Intellectualitas consequitur immaterialitatem”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 3, co. “Cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quae sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi”; *De veritate*, q. 23, a. 1, co.

<sup>32</sup> “Videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II *De anima*. Sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 2, co. “Virtus autem sensitiva, quae inest animalibus, est quidem capax extrinsecorum, sed in singulari tantum: unde et quamdam immaterialitatem habet, in quantum est susceptiva specierum sensibi-

conocen sensiblemente (unos con más sentidos; otros con menos). El Doctor Angélico predicaba la inmaterialidad en el conocimiento animal de dos facetas: de los objetos conocidos en cuanto que conocidos<sup>33</sup> y de los actos de conocer<sup>34</sup>. Con todo, es obvio que las potencias que ejercen tales actos que forman tales objetos conocidos constan de soporte orgánico. Por tanto, si éste perece, también desaparecen las facultades y, en consecuencia, se desvanecen sus actos y objetos conocidos; por ende, en ellos no pervive la inmaterialidad<sup>35</sup>.

En cuanto a los seres intelectuales, el de Aquino predicó la inmaterialidad del conocer del hombre, del alma humana, de los ángeles y del ser divino. Por lo que respecta a lo primero, al conocer humano, Tomás distinguió el conocer sensible y el intelectual, y atribuyó a ambos la inmaterialidad. En efecto, escribió que “el sentido es cognoscitivo, ya que es receptivo de las especies sin materia, y el intelecto es aún más cognoscitivo, ya que es más separado de la materia e inmixto, como se dice en el libro III *De anima*”<sup>36</sup>. Más aún, indicó que el conocer del intelecto humano es inmaterial porque lo es el del sentido<sup>37</sup>. Como se puede apreciar, en ambos casos, atendió a la inmaterialidad del objeto conocido en cuanto que conocido.

---

lium sine materia; infimam tamen in ordine cognoscentium, in quantum huiusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali”; *In de sensu et sensato*, tract. 1, lect. 2, n. 3.

<sup>33</sup> “Animalia cognoscunt, in quantum species sensibilibus immaterialiter in organis sensuum recipiuntur, et secundum intentiones spiritualiter ex rebus perceptas per appetitum sensibilem ad diversa inclinantur”; Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 4, co. “Non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio eius, secundum philosophum in III *De anima*”; *De veritate*, q. 23, a. 1, co.

<sup>34</sup> “Praeterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et coniunctio utriusque”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 9, s.c. 3.

<sup>35</sup> Cfr. L. Camacho, “Isomorfismo, inmaterialidad y conocimiento sensible. Planteamiento de una dificultad”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1975 (13), pp. 73-80. S. Theron, “Intentionality, Immateriality, and Understanding in Aquinas”, *Heythrop Journal*, 1989 (30), pp. 150-159.

<sup>36</sup> “Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et inmixtus, ut dicitur in III *De anima*”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 14 a. 1 co. “Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali”; Tomás de Aquino, *De anima*, a. 13, co.

<sup>37</sup> “Intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 19.

Por otra parte, por lo que respecta a nuestro conocer intelectual, Tomás de Aquino sentó que la inmaterialidad es propia tanto del intelecto agente como del posible, entre los cuales –a diferencia de Escoto, Ockham y los seguidores de ambos– admitió la distinción real: “el inteligible en acto no es algo que existe en acto en la naturaleza de las cosas, las cuales no subsisten sin materia. Por eso, para conocer no bastaría la inmaterialidad del intelecto posible, a menos que se añadiese el intelecto agente, el cual hiciese los inteligibles en acto por modo de abstracción”<sup>38</sup>. La abstracción es el acto inicial de la inteligencia, el cual forma un objeto universal de la realidad sensible, objeto que –según el de Aquino– es el mismo para todos los hombres<sup>39</sup>, y que, por ser universal, es inmaterial; inmaterialidad que se atribuye al objeto conocido, no a la realidad extramental de la que ha sido abstraído: “pues el intelecto no atribuye a las cosas entendidas el modo por el que entiende; como tampoco atribuye inmaterialidad a la piedra, aunque la conozca inmaterialmente”<sup>40</sup>. En consecuencia, la inmaterialidad no está en las cosas físicas, sino en nuestro conocer, precisamente al conocerlas<sup>41</sup>. Ya se ha indicado que las formas conocidas a nivel sensible son inmateriales; sin embargo, siguen siendo particulares, porque todos los sentidos conocen bajo el régimen de lo singular. En cambio, Tomás atribuyó la

<sup>38</sup> “Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 3, ad3. Previamente había escrito: “etiam modo infinitatem habet anima rationalis tam ex parte intellectus agentis, quo est omnia facere, quam ex parte intellectus possibilis quo est omnia fieri, et cuius est formam universalem recipere in qua sunt potentia infinita singularia: quod est etiam evidens argumentum immaterialitatis ipsius animae et quod ex traduce non sit: quia omnis forma materialis finita est, ut in 8 Physic. Probatur”; *In II Sententiarum*, d. 18, q. 2, a. 2, ad2.

<sup>39</sup> “Licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius et illius hominis, ex quo intellectus possibile sunt plures; id tamen quod intelligitur per huiusmodi species est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam; quia universale quod intelligitur ab utroque, est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis, id quod est unum in omnibus possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quae repraesentant rem absque materialibus conditionibus individuantes, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis”; Tomás de Aquino, *De anima*, a. 3, ad7.

<sup>40</sup> “Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat”; Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I, c. 36, n. 2.

<sup>41</sup> “Unde in intellectu nostro formae rerum naturalium immateriales sunt”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 1, ad4. En otro lugar añade: “Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in III *De anima*, quod non idem est modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter”; *De veritate*, q. 2, a. 2, co.

razón de la universalidad de las formas conocidas a nivel intelectual a la mayor inmaterialidad de la potencia racional<sup>42</sup>.

Tomás de Aquino sostuvo también que a través de lo abstraído de la realidad sensible vamos conociendo las realidades inmatrimales<sup>43</sup>. De este modo podemos conocer –dijo– no sólo lo espacio-temporal sensible, sino también lo que trasciende al espacio y tiempo. En suma, según este pensador medieval, podemos conocer por el intelecto ambos tipos de realidades<sup>44</sup>, lo cual es correcto y tenemos experiencia al respecto. Pero de aquí surge una pregunta, pues si bien es claro que conocemos por abstracción las realidades sensibles, es decir, formando objetos universales e inmatrimales de ellas, los cuales son puramente intencionales o remitentes a ellas, ¿cómo conocemos las realidades inmatrimales?, ya que es manifiesto que no puede ser directamente por abstracción, puesto que, por no ser sensibles, no se pueden abstraer; por tanto, no podemos formar ideas adecuadas de ellas. Para tal menester se requiere, consiguientemente, de otro modo de conocer que no sea abstractivo. Se podría pensar al respecto que las conocemos formando analogías de las realidades abstraídas. Según esto, se podría pensar que el método noético propio de la ‘metafísica’, disciplina que alcanza las realidades inmatrimales, es la ‘analogía’<sup>45</sup>. Pero Tomás no defendió esta tesis, pues sostuvo que dichas realidades se conocen por ‘separación’<sup>46</sup> de lo sensible y del conocer que versa sobre lo sensible, conocimiento heterogéneo respecto de la abstracción y superior a ella.

En cualquier caso, es claro que Tomás predicó la inmaterialidad de nuestras ideas conocidas y de nuestros actos u operaciones inmanentes que las forman o conocen<sup>47</sup>. Asimismo, de los hábitos cognoscitivos<sup>48</sup>. La atribuyó también de las

<sup>42</sup> “In nobis singularium quidem sensus est, intellectus autem propter sui immaterialitatem non singularium sed universalium est”; Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, c. 13, co.

<sup>43</sup> “Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, co.

<sup>44</sup> “Quamvis aeternum et temporale non reducuntur in eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni et temporalis ad idem principium reducitur; cum secundum unam rationem immaterialitatis utrumque ab intellectu apprehendatur”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 15, a. 2, ad8.

<sup>45</sup> Cfr. J. F. Sellés Dauder, “¿Es la analogía el método de la metafísica?”, *Doctor Angelicus*, 2006 (6), pp. 25-43.

<sup>46</sup> Cfr. J. F. Sellés Dauder, “¿Qué ‘separatio’, según Tomás de Aquino, es el método de la metafísica?”, *Studi Medievali*, 2010 (51, 2), pp. 755-777.

<sup>47</sup> Cfr. J. F. Sellés Dauder, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2000.

<sup>48</sup> “Habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem; et appellat essentiale id quod nunquam essentiam derelinquit”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 20,

facultades de donde tales hábitos nacen y en las que, a distinción de los actos, dichos hábitos quedan o permanecen<sup>49</sup>. Ahora bien, como tales facultades pertenecen al principio vital humano, al alma, el de Aquino atribuyó la inmaterialidad al alma humana: “la sustancia del alma humana tiene inmaterialidad y [...] por esto tiene naturaleza intelectual, ya que toda sustancia inmaterial es de este estilo”<sup>50</sup>. El alma es la vida (forma) del cuerpo, pero su vitalidad sobreabunda respecto de su función de informar o vivificar el organismo humano. Tal excedencia se manifiesta, sobre todo, en las facultades inmateriales, la inteligencia y la voluntad: “por esto sucede que de la esencia del alma fluye alguna potencia que no es acto del cuerpo, ya que la esencia del alma excede a la proporción del cuerpo [...] De donde no se sigue que la potencia sea más inmaterial que la esencia, sino que de la inmaterialidad de la esencia se sigue la inmaterialidad de las potencias”<sup>51</sup>.

Por otra parte, es claro que Tomás de Aquino predicó la inmaterialidad de los ángeles y del ser divino. A éstos, y también al hombre, los llama espíritus o personas<sup>52</sup>. En cuanto a los ángeles –al igual que en el hombre–, el de Aquino distinguió su ‘esencia’ de sus ‘potencias’, si bien ambas son inmateriales: “la

---

a. 2, ad4. Cfr. al respecto J. F. Sellés Dauder, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

<sup>49</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 4, co. Cfr. al respecto: D. R. Foster, “Aquinas on the Immateriality of the Intellect”, *The Thomist*, 1991 (55), pp. 415-438; D. P. Lang, “Aquinas’s Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect”, *Medieval Philosophy and Theology*, 2003 (11), pp. 107-124; P. L. Reynolds, “Spiritual Cognition in Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 2003 (67), pp. 505-538.

<sup>50</sup> “Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi”; Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, II, c. 77, n. 2.

<sup>51</sup> “Ex hoc contingit quod ab essentia animae aliqua potentia fluat quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae”; Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 11, ad12. Cfr. sobre este tema: J. P. Ruane, “Self-Knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas”, *The New Scholasticism*, 1958 (32), pp. 425-442.

<sup>52</sup> “Spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 36, a. 1, ad1. “Spirituale enim significat aliquid incorporale et immateriale et intelligibile. Et quamvis haec spiritualitas inveniatur in Angelis, divinus tamen spiritus est supercollocatus super omnem intelligibilem immaterialitatem Angelorum vel animarum”; *In De divinis nominibus*, c. 2, lect. 4. Cfr. sobre este punto: F. J. Collingwood, *Man’s Physical and Spiritual Nature*, Holt Rinehart Winst, New York, 1963. A. Schutte, “The Spirituality of Persons”, *South African Journal of Philosophy*, 1984 (3), pp. 54-58.

misma inmaterialidad de la inteligencia de la sustancia creada no es su intelecto, sino que por la inmaterialidad tiene la virtud de entender. Por lo que no es pertinente que el intelecto sea la sustancia del alma, sino su virtud y potencia”<sup>53</sup>. En los ángeles, dada la ausencia de corporeidad, el mismo espíritu es –según Tomás– el principio de individuación<sup>54</sup>, de manera que la distinción entre ellos se cifra en su mayor o menor perfección<sup>55</sup>. Añádase que la inmaterialidad del ángel, tanto de su esencia como de sus potencias, garantiza su incorruptibilidad<sup>56</sup>. En cuanto al ser divino, Tomás escribió que en él se da la suma simplicidad e inmaterialidad<sup>57</sup>; que por ella es infinito<sup>58</sup>, y que por ella hay que atribuirle tanto el conocimiento<sup>59</sup> como la voluntad<sup>60</sup>. No obstante, no nos centraremos ni en la inmaterialidad angélica ni en la divina, pues nuestro estudio es antropológico, no teológico.

---

<sup>53</sup> “Ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 1, ad4. Cfr. asimismo: *De veritate*, q. 23, a. 1, co; *In De divinis nominibus*, c. 7, lect. 2. Cfr. sobre este tema: J. I. Saranyana, “Sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás versus Avicbrón)”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1978 (70), pp. 63-97.

<sup>54</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 4, co.

<sup>55</sup> “Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum”; Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 4.

<sup>56</sup> “Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam. Et huius incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione, quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 5, co.

<sup>57</sup> “In quo (Deo) est summa simplicitas et immaterialitas”; Tomás de Aquino, *Super De Trinitate*, pars I pr. 2. “Divina essentia est immaterialis omnino”; *De potentia*, q. 9, a. 9, ad1. Cfr. también: *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, co; *In Metaphysicam*, XII, lect. 5, n. 12; *Summa Theologiae*, I, q. 41, a. 6, ad3.

<sup>58</sup> “Illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 20, a. 4, ad1.

<sup>59</sup> “Intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in 7 cap. *De divinis nominibus*. propter convenientiam in immaterialitate”; *In I Sententiarum*, d. 45, q. 1, a. 1, ad4.

<sup>60</sup> Et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 23, a. 1, co.



#### 4. La inmaterialidad según Leonardo Polo

El profesor Leonardo Polo es un filósofo de inspiración aristotélica. Respecto al tema que estamos tratando no es un autor muy novedoso si lo comparamos con Tomás de Aquino. Sin embargo sobresale por tener una teoría del conocimiento más acabada, y eso también deja huella en lo que respecta a la inmaterialidad del conocimiento<sup>61</sup>. En lo que sigue expondremos algunas tesis en las que este autor muestra la inmaterialidad del conocimiento.

El contenido siguiente lo hemos dividido en cinco apartados. El primero versa sobre la jerarquía cognoscitiva, y ésta se debe a la inmaterialidad, como allí se verá. Luego nos detendremos brevemente en el conocimiento sensible que es el nivel cognoscitivo más bajo. El tercer apartado discurre sobre la índole inmaterial del objeto conocido y del acto de conocer. Seguidamente tratamos la inmaterialidad de la inteligencia. El último apartado lo dedicamos a lo más alto del hombre: el alma y su acto, el intelecto agente.

##### *a) La jerarquía cognoscitiva y la inmaterialidad*

Polo desarrolla su teoría del conocimiento de manera axiomática y uno de los axiomas centrales es el de la distinción entre operaciones y, por tanto, de objetos: cada acto de conocer es distinto a otro y se distingue no sólo numéricamente sino en grado<sup>62</sup>. A este axioma lo llama de la distinción o de la jerarquía<sup>63</sup>.

¿Cómo podemos caer en la cuenta de la distinción cognoscitiva? Podemos notarlo fácilmente dándonos cuenta de que un color no es un sabor, o que una idea no es un acto de conocer.

La distinción como dijimos arriba no es simplemente numérica sino de grado o jerárquica. “El conocimiento es jerárquico”<sup>64</sup>. Esto quiere decir que hay niveles superiores y niveles inferiores. Cada nivel cognoscitivo corresponde a un

---

<sup>61</sup> Se ve por ejemplo en cómo formula de mejor modo la teoría de los niveles de abstracción, que significa un prescindir cada vez más de la materia. Aunque esta teoría no es propiamente de Tomás de Aquino ha sido formulada por algunos tomistas de inicios del siglo XX. Cfr. al respecto L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 179.

<sup>62</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 139.

<sup>63</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 23.

<sup>64</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 179.

tema en la realidad (a una región distinta de lo real). La jerarquía cognoscitiva se debe precisamente a su índole inmaterial, porque para Polo “la jerarquía es propia de lo inmaterial”<sup>65</sup>.

Podemos resumir en tres grandes apartados los distintos niveles cognoscitivos. El primero o más bajo es el conocimiento operativo o de objeto; luego tenemos el conocimiento habitual, y por último, el más alto, es el conocimiento como acto de ser o el conocimiento a nivel de ser<sup>66</sup>.

La distinción entre estos tres grandes grupos es también gradual. Esto se ve claramente, por ejemplo cuando comparamos el conocimiento de los sentidos con el de la inteligencia (los dos son operativos). La inteligencia es capaz de conocer más que los sentidos porque tiene una independencia plena<sup>67</sup> de la materia en comparación al conocimiento sensible, el cual está ligado a los órganos correspondientes y a la especie impresa que afecta físicamente al órgano.

Incluso la diferencia entre los sentidos está en relación al grado de inmaterialidad que posee cada uno<sup>68</sup>. Pasemos a ver esto con más detenimiento.

#### *b) El conocimiento sensible y la inmaterialidad*

Cada sentido, ya sea interno o externo, conoce una región distinta de la realidad. Polo cifra esta distinción en el grado de inmaterialidad que posee cada uno<sup>69</sup>. Esta distinción está también relacionada con la inmaterialidad del objeto propio de cada sentido. Por ejemplo, lo más inmaterial del mundo físico es la luz<sup>70</sup>. La luz es la encargada de iluminar el color que es el objeto propio del sentido más alto: el sentido de la vista.

<sup>65</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 156.

<sup>66</sup> Polo identifica –en el hombre– este acto con el intelecto agente y a su vez con la persona. Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 149.

<sup>67</sup> “Existe cierta dependencia respecto de las facultades orgánicas, en cuanto que la inteligencia empieza abstrayendo y lo hace a partir de lo sensible. Por tanto, si a una persona no le funciona normalmente el cerebro, aunque su inteligencia exista, no actúa, y no se manifestará en su conducta; cuerpo y alma constituyen una unidad”, L. Polo, *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 83.

<sup>68</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, J. A. García González, J. F. Sellés (eds.), Eunsa, Pamplona, 2009, p. 144.

<sup>69</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 123.

<sup>70</sup> Cfr. J. F. Sellés Dauder, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1997, p. 70.

Es evidente que el tacto necesita del contacto físico para conocer. Esto quiere decir que está muy ligado al espacio y también al tiempo, características propias de lo material. Mientras que los olores, los sonidos y los colores de la luz están dependiendo respectivamente cada vez menos del espacio y por tanto del tiempo. El acto de conocer de cada sentido tiene un grado de inmaterialidad distinto. En palabras de Polo: “No hay dos sentidos distintos que tengan el mismo valor de inmaterialización”<sup>71</sup>. Esto también se nota en que las especies impresas de los sentidos inferiores inmutan el órgano y lo afectan más que las propias de los superiores. El tacto es afectado cuando toca algo (se calienta o enfría), mientras que la vista no se colorea cuando ve.

Las facultades orgánicas, si son cognoscitivas, deben tener algún grado de inmaterialidad. Esa inmaterialidad corresponde a un *excedente formal* que no está en unión *concausal* con la materia. En otras palabras, la forma de la facultad orgánica no se agota informando el órgano. El excedente formal está desligado de la materia del órgano. Se trata de la noción poliana de *sobrante formal*<sup>72</sup>.

Ese remanente formal del órgano es el que es capaz de adecuarse con la forma que se dispone a conocer. Esta es una adecuación entre formas y no una relación *materia-forma*. Por tanto, el conocimiento, incluso el sensible, no puede ser de índole *hilemórfica*.

Si el grado de inmaterialidad de cualquiera de los sentidos, por ejemplo el oído, fuese distinto estaríamos ante otro tipo de sensación<sup>73</sup>. Si fuese mayor, podría ser la vista, y si fuese menor, podría ser el olfato.

Lo mismo que hemos dicho de los sentidos externos cabe aplicarlo a los sentidos internos. Su distinción se refiere a una mayor o menor independencia de la materia<sup>74</sup>. Asimismo la diferencia entre los sentidos externos e internos es una diferencia de grado, es decir, de “inmaterialidad en la posesión intencional”<sup>75</sup>. Pasemos ahora a tratar del objeto conocido.

---

<sup>71</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 128.

<sup>72</sup> Cfr. J. F. Sellés Dauder, *Curso breve de teoría del conocimiento*, p. 55.

<sup>73</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 123.

<sup>74</sup> Recordemos que los sentidos internos son también facultades orgánicas, sus órganos están en distintas regiones del cerebro.

<sup>75</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 149.

c) *La inmaterialidad del objeto conocido y del acto*

Siguiendo con la axiomática poliana tenemos que el primer axioma dice que el conocimiento es acto<sup>76</sup>. Este axioma “es incompatible con la materialidad del objeto. El objeto es inmaterial; una operación inmanente no es una acción transeúnte”<sup>77</sup>.

El objeto conocido o idea es una forma poseída de modo inmaterial. Las formas en la realidad física solo se dan en unión a la materia, mientras que en el conocimiento se poseen despojadas de la materia o desmaterializadas<sup>78</sup>.

Objeto y acto de conocer se conmensuran y son la unión en acto de dos actos. Si el objeto es inmaterial esto quiere decir que el acto también es inmaterial. Como Polo escribe en *Quién es el hombre*: “No solamente los *noemas* son inmatrimales, la *nóesis* también es inmaterial”<sup>79</sup>.

Nuestras ideas son al margen de lo físico. Polo indica que es posible advertir la inmaterialidad del conocimiento cuando caemos en la cuenta de que algunos objetos peculiares sólo pueden ser inmatrimales. Dichos temas son: la universalidad de los conceptos, la negación, la reflexividad del pensar (que es más bien un acto y no un objeto), éstos únicamente pueden provenir de un principio inmaterial<sup>80</sup>. Otra de las nociones que menciona para advertir la inmaterialidad del conocimiento es ‘la nada’. Veamos brevemente cada uno de ellos:

*La universalidad*: “para que sea posible poseer objetos universales es necesario estar por encima de lo que sucumbe al tiempo; eso es, justamente, lo inmaterial”<sup>81</sup>, ya que lo universal se puede referir a muchos particulares pero no se identifica con ninguno concreto. Lo concreto es lo sometido al espacio y al tiempo, es decir: material.

*La negación*: la negación no es algo real, esto es de carácter mental únicamente. El principio de contradicción con el cual conocemos lo real nos permite advertir la imposibilidad de la negación real. Por ejemplo: este perro no es un gato. No ser gato no existe materialmente.

*La reflexividad*: nuestro pensamiento es capaz no sólo de pensar en objetos, sino de elevarse sobre sí mismo, gracias a otro acto, y darse cuenta de que pien-

<sup>76</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1, p. 39.

<sup>77</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1, p. 162.

<sup>78</sup> Esta es la crítica aristotélica de las ideas platónicas. Las ideas sólo pueden estar en la realidad o en el *noús*. Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 103-105.

<sup>79</sup> L. Polo, *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 2003, p. 199.

<sup>80</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 197-199.

<sup>81</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 199.

sa determinada idea. Esto sólo es posible porque la forma no está unida a la materia: “Ninguna cosa material se vuelve sobre sí misma [*redit in se ipsa*]”<sup>82</sup>.

*La nada*: el hecho de que podemos entender a qué se refiere alguien cuando nos dice “nada”, es señal de que nuestra mente es inmaterial. Es simplemente un término sin referencia. Si la inteligencia fuese material no sería posible entender este término<sup>83</sup>.

#### d) La inmaterialidad de la inteligencia

La inteligencia es una facultad *inorgánica* que es principio de operaciones, o sea, de actos cognoscitivos. Que sea inorgánica quiere decir que “la inteligencia es una facultad inmaterial”<sup>84</sup>.

En *Lecciones de psicología clásica* Leonardo Polo pone de manifiesto que sólo una facultad que sea capaz de prescindir del carácter orgánico es capaz de realizar relaciones lógicas, porque lo característico de estas relaciones es su reversibilidad. La reversibilidad consiste en volver al punto de partida, esto es, tomar las cosas desde el principio al final o del final al principio. Por ejemplo: si  $A + B = C$ , podemos volver sobre ello para darnos cuenta de que  $B = C - A$ . Esto es lo que pasa también cuando somos capaces de replantearnos un problema, es decir, de volver a las condiciones iniciales y resolverlo de manera distinta<sup>85</sup>. En lo que está sometido a materia no es posible la reversibilidad, porque sería volver en el tiempo.

Otra muestra de la inmaterialidad de la inteligencia es que es susceptible de perfeccionarse a través de los hábitos adquiridos: “Los hábitos constituyen un

<sup>82</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 199.

<sup>83</sup> “Lo que se contradistingue de lo real es la intencionalidad, es decir, el objeto pensado qua objeto, no algo así como la nada, que en rigor, ni es ni es pensable”; J. Cruz Cruz, “Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25), p. 48

<sup>84</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 3, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2006, p. 299.

<sup>85</sup> “Eso no hay ninguna posibilidad de que lo pueda hacer una facultad que no puede aislarse en su propio dinamismo de las tendencias apetitivas. Por lo tanto, la reversibilidad en las operaciones, el poder tomar las cosas desde el principio al final y desde el final al principio y, por lo tanto, poder replantear las cosas otra vez exactamente igual que antes, eso solamente lo puede hacer la facultad inorgánica. [...] [En el animal la] vida está completamente montada sobre una temporalidad en que la influencia de la causa material está vigente; es decir, porque no hay independencia plena con relación a la causa material. Para que se puedan hacer operaciones reversibles, para que se pueda volver al punto de partida y recomenzar, es preciso prescindir del carácter orgánico.” Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 254-255.

crecimiento irrestricto, mientras el hombre vive, puede crecer en sus facultades espirituales, siempre puede ir a más<sup>86</sup>, y este crecimiento gracias a los hábitos es ilimitado. Si es sin restricción, es porque tanto el acto que perfecciona como la facultad perfeccionada son inmatrimales<sup>87</sup>. En lo material, como en la embriogénesis, el crecimiento es limitado.

Dejemos las facultades para pasar a estudiar el ‘sujeto’ de éstas: el alma.

### *e) La inmaterialidad e inmortalidad del alma*

Es tesis clásica que el alma es forma del cuerpo. Pero el alma no se agota en informar el cuerpo sino que excede a la información corporal<sup>88</sup>. Esto se refleja en que es principio de unas operaciones peculiares que son de índole inmaterial: las volitivas y las cognitivas.

Por eso, “decir que nuestra alma es inmortal es consecuencia de que en nosotros hay algo inmaterial, no sujeto al tiempo. Lo inmaterial se nos muestra en lo que conocemos, en tanto que lo conocemos, si caemos en la cuenta de que eso que conocemos tiene un rasgo llamado “universalidad”. Este es el planteamiento filosófico de la inmortalidad del alma a partir de Platón, Aristóteles, etc<sup>89</sup>”.

Antes de concluir simplemente queremos hacer alusión a que existen niveles cognoscitivos superiores a los que hemos visto hasta aquí<sup>90</sup>. En la cumbre de la cascada de actos de todos los niveles cognoscitivos encontramos el intelecto agente. Es el acto de conocer a nivel de ser. A éste último Polo lo identifica con la persona. Este claramente tiene que ser inmaterial, porque es más acto y es el que activa los niveles inferiores. Lo más pasivo o potencial es la causa material. En cambio, mientras algo está más desligado de la materia es cada vez más acto. Y claramente lo inmaterial es superior (acto) a lo material (potencia) porque ‘puede’ con él.

---

<sup>86</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, G. Castillo (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 134-135.

<sup>87</sup> Cfr. L. Polo, *La esencia del hombre*, pp. 134-135.

<sup>88</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, p. 178.

<sup>89</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 196-197.

<sup>90</sup> Allí se encuentran los hábitos innatos: sindéresis, sabiduría, primeros principios, etc.

## 5. Conclusiones

Para finalizar este trabajo presentamos algunas conclusiones.

1. Según lo que venimos diciendo de la teoría del conocimiento tomista y poliana podemos afirmar que nuestra estructura cognoscitiva –hábitos, facultades, operaciones y objetos– constituyen una estructura jerárquica. La jerarquía es propia de lo inmaterial.

2. Si el objeto o idea es inmaterial, entonces hay que admitir que la operación que lo forma y su principio deben ser también inmateriales.

3. El alma es inmaterial ya que posee facultades plenamente desligadas de la materia; por tanto, subsiste más allá de la muerte. El origen y raíz en acto del alma y de todas las facultades cognoscitivas es el *intelecto agente* o acto de conocer a nivel de ser, el cual debe ser inmaterial e inmortal.

Juan Fernando Sellés Dauder  
Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

Juan Carlos González Mérida  
Universidad de Navarra  
juancamax@gmail.com





# LA CRÍTICA POLIANA AL MECANICISMO EN LA PSICOLOGÍA

María del Carmen Barbosa

## 1. Introducción

Lo que se va a exponer forma parte de una investigación más amplia. Esto sirve para contextualizar el tema de la visión poliana del mecanicismo, que es reductivo en la psicología. Este modelo se ha usado en diversas escuelas psicológicas, en especial, en el conductismo radical. En Descartes la concepción de la ‘res extensa’ dio lugar, como influjo más fuerte en psicología, a una postura materialista y mecanicista en la época moderna, representada en Francia, por ejemplo, por de La Mettrie<sup>1</sup> y Cabanis. En el ámbito de las ciencias naturales, el mecanicismo se impuso, gracias a Galileo y Newton<sup>2</sup>, y se ha cuestionado con la aparición de la física cuántica<sup>3</sup>. En filosofía encontramos explicaciones me-

---

<sup>1</sup> Cfr. D. Dumouchel, “Matérialisme et unité de l’être humain: le défi du dualisme cartésien chez de La Mettrie et d’Holbach”, *Dialogue*, 2010 (49), p. 562. El materialismo de La Mettrie no consiste sólo en un naturalismo como el de Hume o en el sensismo de Condillac. En su discurrir científico-filosófico niega la finalidad. Cfr. J. O. de La Mettrie, *Obra filosófica*, Editora Nacional, Madrid, 1983. En su primer tratado filosófico titulado *Historia natural del alma*, su conclusión es que “el alma depende esencialmente de los órganos del cuerpo, con los que se forma, crece y decrece”, p. 214. En *El hombre máquina* niega la validez del sentido causal de la forma y la finalidad, y explica los fenómenos de los seres vivos gracias a la causa eficiente y a la causa material, a pesar de la incapacidad de estas dos causas para explicar por sí solas la heterogeneidad de los seres vivos. Su mecanicismo-materialista terminará en un monismo homogenizador, cuya postura extrema le lleva a expresar que hay en todo el Universo una sola substancia diversamente modificada, donde los animales más capaces podrán en un determinado momento aprender a hablar; tal es el caso de los simios.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, edición, presentación y notas de J. I. Murillo, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 252-253. Se puede entender y juzgar a Newton desde Aristóteles. La física de Aristóteles no es una mecánica; Aristóteles objetiva a distinto nivel de Newton. Los rasgos esenciales de la física de Newton son atomísticos; Aristóteles le reprocha a Demócrito la ignorancia sobre la causa del movimiento. La realidad del movimiento implica que el átomo no es lo único real, porque el movimiento también lo es; pero como sólo lo es si atañe al ente móvil, la noción de átomo es insostenible. Así se comprueba la naturaleza parmenídea del átomo.

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 256. La física atómica contemporánea es subatómica; acepta como Aristóteles que el movimiento atañe al ente físico necesaria e intrínse-

canicistas en el pensamiento moderno, principalmente con los empiristas que intentaron trasladar este modelo de las leyes físicas a los procesos mentales (las leyes de la asociación). Esto ocurrió con Hobbes y Hume<sup>4</sup>, es decir, estos empiristas trasladaron el mecanicismo y determinismo que Descartes propone únicamente para el mundo físico y de los animales<sup>5</sup> al mundo de la mente. Las ideas asociacionistas se encontrarán después en varios movimientos psicológicos, como las primeras psicologías científicas de Wundt, o de Pavlov, y principalmente en el conductismo radical.

## 2. La crítica poliana al mecanicismo

Históricamente la objetivación metódica de lo físico –los *physei onta*– ha chocado con grandes dificultades, muchas de las objetivaciones que se han hecho carecen de la *congruencia*<sup>6</sup> que debe haber entre el objeto y el método. Del modelo atomista griego salió la física de Newton que influyó en la mecánica moderna y en algunas escuelas psicológicas donde la vida y sus diversos niveles de movimientos vitales no se reconocen ni se logra distinguir de los movimientos físicos, como tampoco en éstos últimos se explica su causa. En este sentido

---

camente: la modificación experimentada es el movimiento mismo, puesto que es real. Esta física no es atómica en el sentido de Newton, donde el átomo no funciona como algo divisible y al que el movimiento no es intrínseco.

<sup>4</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 247. Las dificultades de Hume para apreciar la causalidad suponen en terminología física una confusión de la causa material con la causa eficiente; lo cual significa no entender su sentido causal, es decir, el antes temporal de la causa material, una de las causas físicas (o predicamentales) que tiene un sentido diverso de los otros sentidos causales, de acuerdo con la heterogeneidad de lo físico. Si se entiende que el antes temporal es causa o *prius* del movimiento, nos salimos de él, o sea, no lo entendemos.

<sup>5</sup> Cfr. J. I. Murillo, “Vida, mente y cerebro. La neurociencia y los límites del paradigma mecanicista en biología”, *Studia Poliana*, 2009 (11), p. 192; R. Descartes, *Les passions de l’âme*, 1, 5, 6, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Cerf, Paris, 1909, t. XI, pp. 330-331.

<sup>6</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>2012, pp. 121-122: “Propongo llamar congruente al acto que no es menos que la forma que, en estricta contemporaneidad con su mismo ejercicio, es lograda. Ese acto es coherente consigo mismo. Ni las formas vitalmente poseídas son fuera del acto, o dadas de suyo, ni el acto está nunca ayuno de formalidad. En Teoría del Conocimiento cabe mostrar que todos los errores son ingerencias. Las incongruencias pueden ser debidas a un abuso del método o al intento de captar temas sin acto mental suficiente [...]. La praxis aristotélica es congruente, pues el acto –*enérgeia*– que alcanza de antemano, y no va más allá de lo que alcanza sino para traer a conmensuración y abrirse a lo óptimo, es la congruencia en cuanto tal”.

Polo plantea una crítica al mecanicismo, y a su presencia en la psicología, centrándolo en el estatuto científico de la física y de la mecánica de Newton a través de Aristóteles. Si desde la física misma se observan con cautela los diversos movimientos físicos, se distingue y se entienden como diferentes del movimiento vital –sin confundirlo con los movimientos físicos inferiores ni reducirlo a éstos–. De esta manera Polo también rescata al movimiento vital –propio de la psicología– de la hermenéutica freudiana<sup>7</sup>. Asimismo, por esta misma razón, Polo afirma que “la superioridad de la psicología sobre la física tiene que ser conquistada, no puede ser un valor convenido”<sup>8</sup>. El procedimiento que mejor le ha parecido a Polo es echar una mirada a la entraña de las ciencias inferiores a la psicología y nadar contra corriente de la tendencia reductiva, iniciando el estudio de los distintos movimientos desde y en el nivel de la física, logrando de esta manera el hallazgo de un horizonte en su novedad, en su trascender mismo.

Aristóteles denunció que con el modelo atomista de Demócrito es imposible explicar el movimiento mismo. Se puede distinguir hasta cierto punto el átomo que está parado o detenido del que está en movimiento, pero ¿por qué empiezan o dejan de moverse? Y, sobre todo, ¿qué significa movimiento para el átomo mismo? No se explica en el atomismo. En éste, la consideración metódica de lo heterogéneo como cambio no acaba de lograrse, porque por muy heterogéneos que sean el movimiento y el reposo, el lleno y el vacío, en última instancia todo

---

<sup>7</sup> Este estudio es tratado por Polo en profundidad en el tema B del *Curso de psicología general*, pp. 169-211. Asimismo, cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 303-320 y *Curso de psicología general*, pp. 294-295. “La incompatibilidad del psicoanálisis con la ciencia se debe a la utilización abusiva de la hermenéutica como método. La hermenéutica es una absolutización del propio criterio que desposee de sentido propio a lo “hermeneutizado” y lo reduce a la condición de algo clausurado en el pasado, es decir, desproveye de toda contemporaneidad con el pensamiento que lo interpreta [...]. Conviene notar que el método hermenéutico se ajusta precisamente con el enfoque de ‘lo psíquico’ [...] lo que se interpreta (la vida) deberá correr a cargo de un dinamismo del que la interpretación no puede depender sin destruirse. La noción de dinamismo espontáneo surge al desvincular la causalidad eficiente de la causalidad final. En la causalidad final es donde se contiene la referencia al futuro. Pero si el futuro lo ocupa el criterio hermenéutico, el punto de vista dinámico es una eficiencia desprovista de futuro, es la mera anterioridad respecto de unas formas que no perfeccionan [...]. La interpretación del vivir como dinamismo lo convierte en un *particular* respecto del propio criterio hermenéutico. Ahora bien, un dinamismo particular será estrictamente una fuerza, pero en manera alguna puede ser pensamiento, es decir, un acontecer conmensurado con temas. Esta es la paradoja: el pensamiento puede apelar al método hermenéutico, pero ‘lo hermeneutizado’ no conserva las características de pensamiento [...]. Y, al no ser congruente con la objetivación que se le asigna tiene que entrar en *conflicto* con ella”; L. Polo, *Curso de psicología general*, 170-171. Para un análisis más abundante de estas tesis cfr. C. Martínez Priego, “Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”, *Studia Poliana*, 2005 (7), pp. 119-142.

<sup>8</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 295.

eso supone la presencia o el espacio como generalidades. Aristóteles alega con razón que, de esta manera, algo queda sin explicar, una heterogeneidad no se toma en cuenta: la causa del movimiento mismo, es decir, la heterogeneidad real del cambio no se ha considerado<sup>9</sup>.

La mecánica ‘racional’ de Newton es heredera lejana del proceso al que sometieron el ente parmenídeo Demócrito y Leucipo. Newton sigue este modelo atomista griego, espacializa el vacío de una manera absoluta, no puede explicar más que determinados movimientos y hay otros que para la mecánica son inexplicables, indiferentes (en el orden astronómico hay varios, y después los comportamientos o maneras de cambiar de determinados entes que se dan más o menos en la corteza del globo terrestre) y, deja sin explicar la causa del movimiento mismo. Polo en su crítica a la mecánica de Newton, advierte la insuficiencia de este modelo no sólo para las ciencias físicas sino —con mayor razón— cuando este modelo es aplicado en las ciencias de la vida: la biología y la psicología, razón por la cual, se justifica como necesaria la crítica aristotélica-poliana<sup>10</sup>.

En este sentido, para precisar más la crítica, en la realidad del mundo se observan otros tipos de movimientos que desde la mecánica de Newton son inexplicables o indiferentes. Así por ejemplo, la parábola que describe el salto de un ciervo, implica una serie de elementos que tienen que darse o hacerse en el ciervo de una complejidad tan enorme que mecánicamente son indescriptibles. Estos asuntos, hasta cierto punto descriptos en la mecánica racional, son operaciones que se han hecho metódicamente en el nivel de la imaginación, que implican un discernimiento de posiciones espaciales; son movimientos vitales realizados por este animal, movimientos que precisamente debe estudiar en este caso la biología animal y que sin la inteligencia son imposibles de detectarlos<sup>11</sup>. No es posible aclarar y entender los movimientos vitales con sólo la imaginación espacial; por tanto, habrá que recurrir a otros métodos más potentes, de nivel superior.

En su crítica Polo realiza una exégesis heurística muy precisa; no una interpretación de los puntos capitales de la física aristotélica. Su crítica al mecani-

---

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 232-234.

<sup>10</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, p. 203: “Objetivar un viviente en cuanto tal, depende, por lo pronto, de que él se mueva: ese moverse es primariamente real, por más que su conocimiento intencional corra a cargo de una operación inmanente. Justamente porque la vida es el ser de los vivientes, su captación objetiva se ha de declarar insuficiente en términos de realidad: si el viviente no se muestra, no se objetiva; si se logra objetivarlo, es porque, en cierto modo, se nos otorga. Pero en ningún caso, aunque la vida sea objetivada, se separa o independiza del viviente mismo”.

<sup>11</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 274.

cismo parte de la ciencia física y la mecánica newtoniana, para entender bien la distinción entre los diversos movimientos físicos y el vital. Asimismo, distinguiendo los propios movimientos físicos, introduce en estos estudios algunas advertencias de interés psicológico, para que se pueda notar la importancia metódica del movimiento vital. De esta manera, explica, que la tendencia de reducir la psicología a la ciencia física y a la mecánica ‘racional’ se debe a varias razones, una de ellas es que la atención se distrae, se entretiene, se dispersa y se queda en lo más fácil y accesible, lo que está en el nivel de las ciencias inferiores, perdiendo la concentración en la temática estricta psicológica que está en un nivel superior a estas ciencias.

En este sentido, Aristóteles cuando objetiva el movimiento es más congruente como físico que Newton, pues éste ha establecido el principio de la inercia a nivel de la imaginación –es el espacio isotópico con respecto a mi cuerpo–<sup>12</sup>. En el principio de inercia no objetualiza un cambio físico real, sólo se activa la imaginación en su vertiente espacial; es una re-objetivación que no explica ningún movimiento físico.

Por otro lado, en la física de Newton todo se explica por las condiciones iniciales (la causa material). Además, el principio de inercia, como principio de la mecánica, equivale a decir que lo físico carece de fin. Por esta razón, Polo contempla la necesidad de un replanteamiento de la estructura fundamental de la ciencia en el modelo inspirado por Aristóteles<sup>13</sup>. El Estagirita le reprochó a Demócrito su ignorancia sobre la causa del movimiento. Conviene acudir a tal crítica, porque los rasgos esenciales de la física de Newton son atomísticos. Se puede, por tanto, entender y juzgar a Newton desde Aristóteles. Opinar que la

---

<sup>12</sup> Polo explica cómo se objetualiza el principio de la inercia: “el modo más propicio de objetivar el principio de la inercia es imaginativo temporal. Es éste un nivel imaginativo más puro que el espacial. El estudio del principio de la inercia nos lleva a ver que no se trata de una objetivación de lo físico, pero sí, en cambio, psicológico: un objeto de lo imaginativo dual. De estos dos niveles de objetivación Newton usa el espacial”; L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 257.

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 296-297. Polo propone hacer psicología sin confundirla con la temática y los métodos de otras ciencias, porque ella sólo es una parte de la teoría de la ciencia, no es toda la teoría de la ciencia: “la psicología no es la teoría de la ciencia; ciertamente, la psicología requiere, por su carácter diferencial, la detectación del límite en lo que otras ciencias tratan; pero, a su vez, la psicología es temáticamente limitada. Si se consigue detectar la psicología en su límite, queda liberada otra amplia gama temática, cuyo estudio corresponde a la teoría de la historia, a la ética, a la antropología y a la metafísica. En cuanto estas ciencias exceden a la psicología, su método (la teoría de su constitución científica misma) no es competencia de la psicología. Así entendida la psicología es sólo una parte de la teoría de la ciencia; o, en concreto, es teoría de las ciencias cuyos objetos son inferiores, digámoslo así, en densidad y rango ontológico. Estos objetos son los movimientos físicos y sus causas, las cuales se explicitan en tanto que se guardan implícitas en las determinaciones abstractas”; p. 266.

física aristotélica está superada definitivamente (a partir de la mecánica del s. XVII, o ya desde Copérnico) es superficial. Esto indica que Aristóteles objetiva a distinto nivel que Newton. No tenerlo en cuenta, es también uno de los límites del estudio kantiano de la imaginación<sup>14</sup>. Hay diferencias inmensas entre Kant y Polo con respecto a la imaginación. En Polo el espacio y el tiempo son formas muy elevadas de la imaginación<sup>15</sup>.

Ante estas dificultades, confusiones y falta de precisión en los temas de estas ciencias, así como frente a sus grandes insuficiencias metódicas para distinguir los movimientos físicos como movimientos cualitativamente distintos de los movimientos vitales, Polo plantea, como ya se ha expresado, la necesidad de un nuevo modelo de ciencia desde el pensamiento de Aristóteles. En este sentido, Polo está de acuerdo en que el simple ejercicio de vivir no es suficiente para hacer ciencia<sup>16</sup> y lograr una bien rigurosa objetivación de los movimientos vitales y sus diversos niveles en el hombre, los cuales con estos modelos mecánicos reductivos, quedan subsumidos en las ciencias inferiores<sup>17</sup>: en la biología y en la física.

Es frecuente también observar con respecto a estos asuntos que los estudiosos de la psicología tiendan a utilizar caminos a veces cortos o más bien fáciles que conectan con las ciencias físicas y biológicas en una búsqueda a nivel de resultados. Polo suele llamar a esta tendencia “el principio del resultado”<sup>18</sup>; esta tendencia es muy lamentable, pues es un procedimiento tímido y sin perspectivas, en el hombre queda sometido a *la primacía de la eficiencia desnuda*, primando este principio como un impulso, como una fuerza que se impone sobre

---

<sup>14</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 252. Este tema de la imaginación es tratado comparativamente en Polo y Kant en J. I. Murillo, “Una revisión aristotélica de la imaginación kantiana: espacio y tiempo como imágenes en Leonardo Polo”, en J. M. Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant: comunicaciones a las XLII Reuniones Filosóficas*, Cuadernos del Anuario Filosófico n. 167, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 73-84.

<sup>15</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2006, pp. 247-248 y 283-288.

<sup>16</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 277.

<sup>17</sup> L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2002, p. 80. Con respecto a la calificación de ciencias superiores e inferiores Polo aclara el sentido: “Pero cuando la ciencia se presenta, digámoslo así, como la forma que tiene que adquirir cada una de las ramas de la filosofía (una forma diversa, porque la ciencia no es unívoca), resulta que la noción de ciencia es analógica. La analogía en el caso de la ciencia implica superioridad e inferioridad: hay ciencias superiores y ciencias inferiores”; p. 79.

<sup>18</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 317; *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2001, pp. 230-231.

lo óptimo y perfectible que el hombre es capaz de lograr. Para estos ‘científicos’ primero es la ‘fuerza’ luego es la forma.

Este modelo antropológico se encuentra ya presente en Escoto – a quien Polo sitúa entre los fundadores de la Edad Moderna–: “el hombre –todo ser– es primero espontaneidad únicamente, pura espontaneidad y sólo posteriormente, en segundo término, secundariamente, formalidad”<sup>19</sup>. También está presente en Descartes, en todo el empirismo inglés, en Kant y llega hasta Freud. Para Polo es una hipótesis casi inalterable a nivel filosófico, científico, físico, psíquico, social<sup>20</sup> etc. Con el modelo antropológico moderno nos encontramos sometidos al dominio despótico del *principio del resultado*, a una cultura de la reducción; estamos en los antípodas de la optimización humana que se logra mediante *los hábitos*; el hombre queda aprisionado y penosamente recluido a la pura miseria de la pulsión de Freud<sup>21</sup> o del sólo yo de la esencia.

Por otro lado, es verdad que los temas psicológicos los tenemos más inmediatos a nuestra vivencia del yo, pero esa proximidad es el ejercicio de la vida, no es su riguroso conocimiento, aunque hay que reconocer que hacer ciencia es un tipo de ejercicio vital. Pero no basta este ejercicio, aunque es indudable que la ciencia es una praxis vital que no es de cualquier índole o naturaleza. Para conocer los movimientos vitales no es suficiente la imaginación. En cualquier caso, Polo sugiere que el camino que se debe seguir para conocer los diversos movimientos y los que son los temas propios de la psicológica, es decir, los vitales, requiere primero conocer las diferencias entre los distintos tipos de movimientos. Ciertamente, en este estudio no cabe hacerlo desde la imaginación, sino su estudio depende de otro orden superior: la *inteligencia*<sup>22</sup>. Lo que intenta Polo, con su crítica al mecanicismo es rescatar la noción de *vida*, noción tremendamente esquiva y ausente en las ciencias biológicas<sup>23</sup> y en la psicología contemporánea, capturada por el mecanicismo y su noción de “fuerza”, que es la pulsión de Freud.

Por tanto, la psicología y la biología versan, por tanto, sobre una serie de eventos –*los movimientos de los seres vivientes*– que tienen lugar sobre el espa-

---

<sup>19</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 318.

<sup>20</sup> “Para Aristóteles el ser y la vida humana son tales que a la energía le acompaña ya, desde su principio, la forma: ambos son primarios. Por lo tanto, en términos absolutos la forma no es *resultado* de un dinamismo (no hay energía en algún momento sola, sin forma). Partiendo de esta conjunción primaria cabe alcanzar una forma superior, también energética. El hombre es optimizable precisamente porque su energía está formalizada, y por lo tanto, lo ulterior es una *hiperforma del principio*, una forma más alta: un *hábito*”; L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 318.

<sup>21</sup> Cfr. C. Martínez Priego, “Freud y Polo”.

<sup>22</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 276-278.

<sup>23</sup> Cfr. J. I. Murillo, “Vida, mente y cerebro”, pp. 187-190.

cio de nuestro planeta, que son inexplicables sin el carácter resplandeciente del sol y que están vinculados a la tierra no sólo ni principalmente en cuanto la tierra es una masa, puesto que se trata de unos cambios energéticos que van más allá del modelo homeostático cerrado de la mecánica ‘racional’ de Newton. Se trata de movimientos que Newton llama ‘hechos’, pero no son los de la mecánica, y no por esto dejan de ser reales. Por tanto, habrá que pensar que éstos tienen unas condiciones muy especiales, que ellos mismos son muy complicados, de tal manera que requieren una explicación más difícil y compleja. Los movimientos no sólo se distinguen por sus magnitudes, sino también por su forma. Los movimientos de los seres vivos no son los mecánicos; aunque tienen alguna vinculación con el sistema solar –a él pertenecen–; no obstante, esa vinculación tiene que ver sobre todo con hechos que son indiferentes para la mecánica de Newton<sup>24</sup>. En efecto, la mecánica ‘racional’ nada tiene que ver con éstos movimientos, pues ésta termina por eliminar la noción de *vida* y a pasar por alto la dimensión de interioridad propia de la vida, haciendo desaparecer así la diferencia entre “animado” e “inanimado”; al mismo tiempo, convierte esa vida en algo cuyo sentido se vuelve aún más misterioso de lo que era antes de recibir esa explicación<sup>25</sup>.

Desde el punto de vista del conocimiento, Polo indica que “Newton ha objetivado cómo se mueve *un* cuerpo respecto de *otro*. Si existieran sólo dos cuerpos, y admitido que en ellos no sucede nada y las leyes de Newton, tendríamos como resultado un sistema en movimiento mantenido indefinidamente”<sup>26</sup>. Pero, según el modo de ver de Aristóteles en este modelo se echan de menos algunas precisiones; dos merecen ser esbozadas. Una: ¿Cuál es la causa de ese movimiento?, o ¿cómo ha empezado? Otra: ¿cuál es el resultado?, o ¿cuál es el objetivo de este sistema?<sup>27</sup>. El camino que utiliza Polo es realizar su crítica a la mecánica ‘racional’ y desde ella misma, hacer de manera más evidente y obvia el desliz que se comete si este modelo mecánico se aplica tanto en física como en las ciencias de la vida.

En este sentido, Newton construye la física atomista primero sobre tres postulados<sup>28</sup>, que son inverificables<sup>29</sup>, y sobre tres leyes<sup>30</sup>, que son hasta cierto pun-

<sup>24</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 272-273.

<sup>25</sup> Cfr. H. Jonas, *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000, p. 9.

<sup>26</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 270-271.

<sup>27</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 270-271.

<sup>28</sup> Los tres postulados que Newton suponía se pueden resumir así: “1. La homogeneidad completa del espacio. En tal espacio hay puntos fijos (determinaciones segundas), y por ello es posible un sistema de referencia desde el cual quedan localizados relativamente cualquiera otros puntos. 2. La homogeneidad del tiempo, del puro fluir siempre igual; cada suceso o cosa acontece en el tiempo, en una serie de “ahoras” (determinaciones segundas), lo que permite una datación



to verificables, cuyo sentido es difícil de precisar, aunque parezca muy claro. Su física es cerradamente perfecta; no es una explicación total de los ‘hechos’ físicos que forman parte del sistema a que dicha mecánica se aplica<sup>31</sup>. El análisis de la física de Newton tiene una insuficiencia enorme, como explica Collado comentando a Polo<sup>32</sup>, debido a que hace simplificaciones, las cuales llevan a captar un ámbito del movimiento tan reducido que incluso se puede dudar –como Polo resalta– que sea un movimiento físicamente real<sup>33</sup>. La gravedad de todos estos inconvenientes es que a pesar de las grandes insuficiencias y limitaciones de la mecánica ‘racional’, el modelo se ha impuesto en cierta forma en la física y posee un dominio amplio en las ciencias de la vida: en la biología y en la psicología, en donde se ha impuesto el criterio de la eficacia por encima a la búsqueda del conocimiento de la verdad en la naturaleza.

Hemos expresado hasta aquí, que Newton desarrolla un sistema homeostático, cerrado y perfecto; sin embargo, su mecánica ‘racional’ no es una explicación total de los ‘hechos’ físicos que forman parte del sistema solar a que dicha

---

exacta y reversible. 3. Tiene sentido una ley según la cual, a partir de un estado-espacio-temporal determinado, se puede determinar otro estado igualmente determinado (esto sería la determinación causal estricta). Si se averigua una ley que relacione estados determinados “aquí y ahora”, se puede predecir un estado a partir de otro y seguir el camino inverso”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, p. 423; cfr. asimismo: L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 237-238.

<sup>29</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, p. 422.

<sup>30</sup> Las tres leyes de Newton mencionadas por Polo son: “a) Ley de la inercia: ‘todo cuerpo persevera en reposo o en movimiento rectilíneo uniforme si no actúa una fuerza exterior’. Podemos llamarla ley del cuerpo único. b) Ley de la homogeneidad de la aceleración: ‘si sobre un cuerpo se aplica una fuerza, la aceleración es estrictamente proporcional a esa fuerza (mientras se aplica)’. Podemos llamarla ley de la desigualdad del tiempo y cualquier otra velocidad. c) Ley de la igualdad de la acción y la reacción: ‘a toda acción ejercida en un sentido acompaña una reacción de igual intensidad y sentido contrario’. Podemos llamarla: ley de la vigencia del instante”; L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 239. Cfr. para una ampliación de los principios y conceptos fundamentales de la mecánica: R. Saumells, *Fundamentos de matemática y de física*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 172-201.

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 270-271.

<sup>32</sup> Cfr. S. Collado, “Mecánica, ciencia y principios. Una interpretación desde Polo”, *Studia Poliana*, 2007 (9), pp. 215-231.

<sup>33</sup> “En mi propuesta, las limitaciones de Newton se afrontan admitiendo diversos tipos de movimiento y, por tanto, de tiempos, distintos de los que Newton objetiva. Por ser tan importantes estas diferencias de movimientos y de tiempos, usaré distintas palabras para designar a cada uno de ellos. Esta ampliación de la terminología sirve para distinguir mejor el tiempo de la realidad física respecto del tiempo humano”; L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 249-250. En otra obra añade: “un espacio homogéneo no es objetivado como heterogéneo. Lo mismo debe decirse del tiempo de Newton: tampoco es físico”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, p. 424.

mecánica se aplica, pues falta precisar la distinción de movimientos explicados y no explicados, dónde están incluidos en estos últimos los movimientos vitales. La *vida* no puede ser, ni debe estar encerrada en el sistema cerrado, homeostático, de la mecánica; todo lo contrario, es un sistema vivo, abierto, capaz de crecimiento, de crisis y de una optimización irrestricta. Además de esto, el sol, no es una masa, sino un cuerpo radiante capaz de realizar y establecer una serie de intercambios energéticos con los seres vivos. Por lo cual, con mayor razón, *la vida* psicológica del hombre, no puede ser ni estar prisionera en un sistema cerrado, homeostático y perfecto como el de la mecánica. Los movimientos vitales del hombre y los de la biología pertenecen a un sistema vivo, abierto, que sobrepasa este modelo mecánico iniciado por el cartesianismo, reductivo y cerrado individualmente, aislable y perfecto que llega a anticipar el concepto de ‘reflejo condicionado’, es decir, las conexiones sensoriales-motoras modificadas mecánicamente mediante estímulos exteriores, desarrollado pródigamente por el conductismo en la llamada ingeniería del conducta humana. Lo significativo de ese mecanicismo, como señala Hans Jonas, “es que puede vivir sin ‘alma’, es decir, puede ejercer todas las funciones ligadas al proceso vital en virtud de la disposición dada de sus partes, y que tiene que ejercerlas así, en virtud del juego de dichas partes”<sup>34</sup>. Este mecanicismo también se hace presente en los procesos mentales y del comportamiento, pues mide a ambos por procedimientos matemáticos o cuasi matemáticos.

Cuando Polo expone las dificultades y los problemas del mecanicismo en las ciencias, explica cómo deberían ser estas ciencias y los malestares que nos ahorraríamos el evitar ese modelo: “muchos fragmentarismos y discusiones inútiles se evitarían en psicología si se tuviera viva conciencia de la importancia de la heterogeneidad de los movimientos para la ciencia [...]. Tal ciencia, insisto ha de ser muy viva; ha de constituir un convencimiento actualizado siempre (no admitido o dado por sabido), al que se acuda como de inspiración para sistematizar lo que se conoce y para plantear o emprender investigaciones nuevas. La heterogeneidad es la cantera inagotable de la investigación, que sin ella languidece, o se desorienta en un empirismo tan abundoso como disperso”<sup>35</sup>. Lograr conocer las heterogeneidades del movimiento o cambio así como los elementos constitutivos de la ciencia psicológica congruentemente con el método que ella exige, es la forma de prevenir la abundante e inestable producción del empirismo positivista que deriva de ella, así como una ciencia puramente de resultados. La psicología debe ser una ciencia porque lo que estudia es de la índole de la ciencia: por eso primero se estudia los entes físicos, luego los entes matemáti-

---

<sup>34</sup> H. Jonas, *El principio de vida*, p. 101.

<sup>35</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 292.

cos, y después los vivientes; además, está fundada en sus propios principios y criterios de verdad.

En síntesis, la relación que tienen los movimientos de la mecánica de Newton con la psicología es que éstos son tan sólo objetivaciones de la imaginación. Con los tres postulados y las tres leyes primarias de la física de Newton, el atomismo alcanza una neta expresión. La teoría de Newton no es abierta ni unitaria y, además, es muy restringida, porque no explica todos los movimientos que existen, ni tampoco Newton explica todos los movimientos que él conocía. Por otra parte, tenemos que darnos cuenta de que el espacio y el tiempo y la causalidad de Newton, en tanto que imaginables, no son formalmente matemáticos, ni físicos; son más bien, objetivaciones heterogéneas que se refieren a un peculiar movimiento cuyo estudio corresponde a la psicología, motivo por el cual la psicología justificaría ya su estudio como ciencia<sup>36</sup>. Polo intenta con su método heurístico depurar la objetivación de lo físico con una crítica acertadamente aristotélica a la mecánica de Newton, su propósito es, pues, encontrar en la crítica a la mecánica de Newton el tema de la psicología y también el de la biología, como ciencia que se ocupa de otros seres vivientes inferiores al hombre. El objeto de la psicología –su tema–, es un cierto movimiento cualitativamente distinto del físico. Mientras no se logre dar con un conocer cabal de lo físico, el objeto de la psicología permanece impreciso y oscuro. La atención que Polo dedica a la física es imprescindible en un sentido heurístico, no es una vía reductiva, sincretista ni interdisciplinar<sup>37</sup>.

Además, la crítica de Polo al mecanicismo, desde Aristóteles, permite percatarse del riesgo de aplicar un modelo mecanicista, determinista, materialista que es incongruente en la psicología y fundamentalmente aplicarlo a la vida humana. Y, con respecto a las tres leyes primarias de Newton, hay que decir que no son leyes del movimiento, pues el movimiento es heterogéneo y esas leyes son homogéneas. En particular, el principio de la inercia no tiene sentido físico, porque es la consideración de un cuerpo independiente de los demás; lo cual, no es físicamente real, ya que ningún cuerpo es independiente de los otros. Esta ley no es física. Tampoco ningún movimiento físico es inercial, esta ley puede ser rebatida desde Aristóteles, quien conforma una física no atomística, insistiendo en el método físico y probando que el atomismo es falsamente físico, porque ignora la causa del movimiento de los átomos mismos.

De esta manera, Polo intenta mostrar la incongruencia de la mecánica: “La asignación al viviente de un dinamismo no conmensurado con los temas es un grave error: repetir en un nivel superior al físico la confusión de la causa mate-

---

<sup>36</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 240.

<sup>37</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 241.

rial y eficiente”<sup>38</sup>. La espontaneidad, si se entiende como *fuera*, es una noción que no se puede sostener en física y es totalmente desafortunada en psicología, por ser un dinamismo carente de formalidad que aprisiona una temática variadamente rica –*la vida*–.

#### 4. Reformulación poliana de la psicología como la ciencia del movimiento vital

Con respecto al tema del movimiento vital Polo destaca que: “el tema del movimiento vital no es preliminar o introductorio en psicología, y sería un grave error estimarlo así, pues de esa manera perderíamos de vista la significación propia diferencial de tal tipo de movimiento. Para desechar esta posible estimación, conviene subrayar la excepcional relevancia del tema del movimiento. En el orden de los movimientos físicos, la relevancia estriba en que el movimiento, y sólo él, *es lo que puede llamarse efecto*, y, por ello, es el movimiento lo que convoca las causas. Aunque no todas las causas lo sean del movimiento (hasta el punto de que algunas en el movimiento dejan de serlo: precisamente porque el movimiento es la noción misma de efecto), todas ellas tienen que ver con él. La proposición: no hay efecto sin causa, debe completarse con ésta: la relevancia de las causas (de cualquiera de ellas) reside en el efecto... Siendo esto así, está claro que todo el intrínquilis del conocimiento racional y de la intelección depende de que se entienda correctamente la misma noción de efecto. Pues bien, lo que aquí se sostiene es que el efecto se malentiende *si no se entiende exclusivamente como movimiento*. Un efecto que no sea movimiento no es, en manera alguna, un efecto, y ello es cierto en física o en cualquier otro orden de consideración de principios, es decir, en cualquier ciencia. La definición de ciencia es conocimiento por causas, ha de ser completada: es conocimiento por causas, de efectos, los cuales, si no se entienden como movimiento, impiden en absoluto el conocimiento de las causas mismas (el causalismo es simple verbalismo en tal caso), con lo cual el entero estatuto de la ciencia se derrumba”<sup>39</sup>. Por tanto, igualmente se viene abajo el estatuto científico de la psicología si confundimos la temática de la vida.

En efecto, la noción de movimiento inercial es la confusión de causa eficiente y causa material<sup>40</sup>. No es acertado afirmar, por lo tanto, que Aristóteles des-

<sup>38</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 294.

<sup>39</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 298-299.

<sup>40</sup> Vemos en la noción de fuerza de Newton la animación de la materia por la eficiencia, lo cual equivale a una clara concepción mecanicista: “La mecánica adolece de un *déficit* explicativo

conoce el principio de la inercia. Lo correcto es decir que lo entiende de una precisa manera. Por otra parte, si se pretende pensar el objeto de la psicología a partir de la confusión de la causa material con la eficiente, el desconcierto es inextricable<sup>41</sup>. En consecuencia, con estas confusiones el problema se complica, pues si el modelo mecanicista se usa en psicología, cuyo tema son los seres vivientes dotados de “alma”, causa formal o principio vital que formaliza al cuerpo o materia –las condiciones iniciales–, y si los movimientos no se entienden en su distinción misma, su referencia a principios fracasa<sup>42</sup>.

Con respecto a la heterogeneidad causal física, Polo la explicita someramente así: “La causa eficiente se llama causa extrínseca o no apropiante por ser causa del movimiento. Pero no por ello es menos concausal. Respecto de la causa formal apropiante, la concausalidad con la eficiente es la exclusión de la noción de causa única: la causa formal multiplica. La causa de que eficiencia y apropiación no sean una única causa se llama causa final. La causa final se define como causa de la eficiente; como ésta es plural, los movimientos han de ser heterogéneos. Desde aquí puede definirse también la causa final como causa requerida por la diferencia cualitativa de los movimientos. La física aristotélica es física de las causas finales en cuanto física de los movimientos heterogéneos”<sup>43</sup>. La causa eficiente es la causa del movimiento. En la realidad física observamos dos tipos de movimientos: los *extrínsecos*, que son los que proceden del exterior de una sustancia [*ex qua*] e inciden en ella alterándola (por ejemplo la erosión que sufren las montañas por los golpes del viento); y los *intrínsecos* [*in qua*] que nacen dentro de una realidad física (por ejemplo el crecimiento de un roble). Estos dos tipos de movimientos permiten distinguir entre las *sustancias inertes* y las *naturalezas vivas*.

Las sustancias inertes son solamente compuestos ‘hilemórficos’ con movimiento extrínseco, mientras que las naturalezas vivas añaden a la sustancia hilemórfica *el automovimiento*, que es el movimiento propio que se da en los vegetales, en los animales y en el hombre. Entre estos diversos niveles de seres vivos y entre cada ser vivo, los automovimientos se distinguen entre sí por su

---

insubsanable: es una combinatoria de formas respectivas *extrínsecamente* a la materia con marginación de la causa final por reducción de la causa eficiente a la causa material”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, p. 281.

<sup>41</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 245-251.

<sup>42</sup> “Así, los principios de los movimientos vitales no son causas físicas –*sino facultades*–; la consideración concausal predicamental no es la consideración del orden de las facultades. A su vez, las facultades no son los primeros principios; la consideración del orden de las facultades no es la consideración de la vigencia de los primeros principios entre sí”; L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 299.

<sup>43</sup> L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 252.

mayor o menor complejidad y *sincronía*. En cuanto a la causa final, ésta es el orden del universo físico, un único principio físico que subordina las demás causas a sí, es decir, permite que las materias, formas y todos los movimientos sean compatibles entre sí, y se subsuman bajo una unidad de orden cósmico; esa es la razón por la que se le ha llamado la causa de las causas<sup>44</sup>. Pero el orden del universo no ordena al hombre. Éste no se subordina al orden cósmico porque es libre.

La heurística empleada por Polo para lograr el primer avizoramiento del objeto de la psicología es desde la física. Precisamente Polo ha empezado el camino con la discusión de la mecánica de Newton. Es evidente que si la mecánica no puede explicar más que determinados movimientos, y hay otros que para ella son inexplicables o indiferentes, el modelo de la mecánica es insuficiente. Por lo tanto, si la mecánica racional no es capaz de interpretar o de entender esos “hechos”<sup>45</sup>, como les llama Newton, habrá que buscar y encontrar otras ciencias –la *Biología* o la *Psicología*– que se ocupen de ellos, no en cuanto que son “hechos”, sino en cuanto que son también movimientos, pero tajantemente no son movimientos mecánicos. Si no son los movimientos de la mecánica, no por esta razón son menos movimientos o son menos reales. Lo razonable es pensar que son movimientos más complicados. Además, hay que percatarse que estos movimientos son más localizados, lo cual significa que son mucho más improbables: si no se dan en todos los lugares del sistema solar, sino en la superficie del globo terrestre, ya de entrada se debe pensar que dependen de condiciones muy especiales que han debido surgir, aunarse y coincidir, porque no se dan en todas las regiones del universo. Los movimientos más improbables, y al mismo tiempo más complicados, necesitan una explicación más fina y depurada en la que se toman en cuenta muchos factores. No es suficiente con el espacio, el tiempo las fuerzas impelentes, repulsivas y de atracción y la masa, con la que se construye la mecánica de Newton; por lo tanto, habrá que recurrir

---

<sup>44</sup> Cfr. para ampliar el tema de la física y no confundirlo con el tema de la metafísica, que es el conocimiento de los primeros principios y es además un conocimiento habitual: L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4; *El conocimiento del universo físico*, J. A. García (ed.), Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 71-122.

<sup>45</sup> Esa compenetración newtoniana entre la matematización y la mecanización del sistema solar se realiza dentro del marco de una distinción fundamental entre *hechos* y *leyes*, como precisa Saumells: “Con Newton se inaugura una discriminación entre aquellos aspectos de la teoría que han de ser explicados matemáticamente y aquellos que han de ser relegados a la esfera de los hechos. Por ejemplo: los planetas giran en torno al Sol describiendo una cónica; he aquí algo que deriva de una ley, algo que puede ser matemáticamente razonado. Las órbitas de los planetas están todas, aproximadamente, en un mismo plano; he aquí un hecho del cual no hay que buscar ninguna razón mecánico-matemática”; R. Saumells, *Fundamentos de matemática y de física*, pp. 134-137.

a más factores, cuyo conocimiento va a exigir un método más potente y de mayor alcance. Se trata de movimientos irreductibles a los movimientos que Newton imagina y objetiva<sup>46</sup>.

Lo importante y la clave para detectar y comprender el *tema* de la psicología y su *método* es entender qué quiere decir que los movimientos son de distintos tipos, es decir, que los movimientos tienen cada uno su propio modo de ser. La noción de movimiento, en todo caso, es una noción análoga, y por eso al entender o explicar un tipo de movimiento, de ninguna manera podemos sospechar cómo puede ser otro. Lo importante es caer en la cuenta del estado de la cuestión y notar lo difícil que es llegar a entender el objeto de la psicología como una localización muy imprecisa, pero, por otra parte, suficiente con relación al universo y a la mecánica de Newton. Ese objeto es posible estudiarlo, se puede determinar como objeto, en cuanto que movimientos o cambios –la heterogeneidad es característica de lo físico–, pero movimientos y cambios levemente parecidos a los movimientos que objetiva Newton. Si el movimiento circular y el movimiento lineal son de distinto tipo, como afirma Aristóteles, con todo, tal diferencia es menor que la hay entre los movimientos vitales y los mecánicos. Los mecánicos *se objetivan a un nivel imaginativo*, mientras que los movimientos vitales *se conocen a un nivel superior: racional*.

Aristóteles afirma que hay un movimiento superior al circular y al lineal (o a la energía potencial y cinética), al que llama ‘movimiento propio de los seres vivos’. Los movimientos vitales (y cómo tiene que ser el organismo, el cuerpo vivo, para que se dé ese tipo de movimientos) son el tema de una ciencia que Aristóteles llama *Psicología*. La psicología es, por lo tanto, una continuación de la física. No es metafísica<sup>47</sup>, pues estudia al ente en atención a un movimiento. Pero tampoco es una parte de la física, pues si aceptamos que hay una jerarquía

<sup>46</sup> Cfr L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 272-275.

<sup>47</sup> Polo entiende por metafísica en sentido estricto: “la continuación de la física, es decir, el conocimiento que explicita el fundamento, y el hábito correspondiente”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, pp. 46 y 87. En otras obras Polo ha desarrollado esta misma observación; cfr. *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2007, pp. 239-246, n. 386, y *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2004, pp. 98-140. La metafísica no continúa la física en su mismo nivel como precisa Sellés: “en las causas físicas, sino que profundiza en su base o fundamento, porque ‘la concausalidad completa de las causas predicamentales guarda un implícito [...]’. Al implícito de la concausalidad conviene llamarlo fundamento. Su estudio es cometido de la metafísica’. Las causas físicas existen, pero no por sí mismas ni por las demás, sino por el ser que las hace ser. Su fundamento es el *acto de ser* del universo físico. A ese ser se le puede llamar existencia, y dado que no es libre (como el humano) sino necesario, se le puede designar como *persistencia*”; J. F. Sellés, “La distinción entre física y metafísica”, en Juan A. García (ed.), *El conocimiento de lo físico según L. Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español, n. 45, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, p. 67.

cualitativa de movimientos, es posible llegar a darse cuenta de que el estudio de los superiores no tiene correspondencia objetiva, ni siquiera en el nivel de la imaginación más formal<sup>48</sup>. Para Aristóteles, este movimiento no presupone una forma, sino que incluso contiene a la forma que presupone; un movimiento en el cual una forma está encauzada; un movimiento superior al circular; un movimiento que no sólo está gobernado por la forma, sino que completa a la misma forma; este movimiento, tan especial y superior, requiere y justifica una ciencia: la psicología<sup>49</sup>.

Para que la vida pueda tener un camino o cauce formal, o ser una forma, exige un movimiento. Esto es decisivo: para la forma vital el no estar en movimiento sería la anulación de esa forma, su neutralización. En este sentido la vida es real, no es un simple hecho, ni tampoco es sólo la pura posesión de una idea. Por eso, la vida está en el movimiento. *Lo formal en la vida no se agota en informar una materia*. El viviente sale de sí aun siendo sustancia; sobre todo no es *hilemórfico*, sino que formaliza las relaciones con lo distinto de él. En ese movimiento se reinstaura el tiempo, pero es un tiempo que tiene que ver con la perfectibilidad de la formalidad<sup>50</sup>. Por lo tanto, el objeto o el tema de la psicología no es “lo psíquico”, sino la vida como un cierto tipo de movimiento<sup>51</sup>.

María del Carmen Barbosa Brou  
Universidad Católica Sedes Sapientiae (Perú)  
cbarbosape@yahoo.com

---

<sup>48</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, pp. 288-289.

<sup>49</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 289.

<sup>50</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 4, p. 202.

<sup>51</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de psicología general*, p. 289.



III

ANTROPOLOGÍA,  
FAMILIA Y EDUCACIÓN



# LA DUALIDAD FILIACIÓN-PATERNIDAD EN EL SER PERSONAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE L. POLO

Juan Assirio

## 1. Introducción

Durante las últimas seis décadas la noción de paternidad ha sido objeto de peculiar consideración. Autores como Freud<sup>1</sup> o Althusser<sup>2</sup> recalcaron en la figura paterna poniéndola bajo sospecha, posiblemente porque en el padre humano se manifieste la paternidad de Dios. En 1963 el psicólogo alemán Alexander Mitscherlich<sup>3</sup> acuñó en el título de uno de sus libros la expresión *Hacia una sociedad sin padres*. Posteriormente, expresiones tales como *sociedad sin padres*, *eclipse del padre*<sup>4</sup> y *crisis de paternidad*<sup>5</sup>, se han vuelto de uso común, incluso en la ciencia teológica. Por ejemplo, en torno a la encíclica *Dives in misericordia* (1980) y la carta *Tertio millenium adveniente* (1995) en la que Juan Pablo II dedicó un año a Dios Padre en preparación al gran jubileo de 2000, dio lugar a una ingente cantidad de estudios sobre este tema. Nosotros nos vamos a ocupar de él desde el fondo abierto por la antropología trascendental poliana.

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Totem y tabú*, Alianza, Madrid, 1999.

<sup>2</sup> Cfr. L. Althusser, “Freud y Lacan”, en *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 79-80. Allí se dice: “no basta saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica (estructura de parentesco), también es necesario elucidar las formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad y la infancia: ¿qué es “ser padre”, “ser madre”, “ser niño” en nuestro mundo actual? Hay todo un trabajo de investigación por realizar a propósito de estas formaciones ideológicas específicas”.

<sup>3</sup> A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, Piper, München, 1963; trad. italiana: *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Feltrinelli Economica, Milano, 1997.

<sup>4</sup> P. J. Cordes, *El eclipse del padre*, Palabra, Madrid, 2003.

<sup>5</sup> J. S. Botero Giraldo, “Ante la crisis de paternidad. A la búsqueda de una nueva imagen”, *Scriptorium Victoriense*, 2000 (47), pp. 22-46.

## 2. Filiación y paternidad desde la *Antropología trascendental* de L. Polo

Si ponemos atención en la antropología de Polo, notamos rápidamente que una de sus afirmaciones principales es que el hombre es un ser filial. De tal afirmación, lo que sigue es que la persona humana es un ser dependiente de quien es su Padre. Al aceptar la dependencia, lo que surge en el hijo es el agradecimiento y la deuda con quien le otorgó el ser personal. El reconocimiento del propio origen conlleva a la piedad, que es lo debido en el hijo. Ese 'saberse originado' propio de la persona humana evidencia su grandeza y abre al hombre un horizonte de esperanza.

A la par, el hombre ha recibido en herencia de sus padres biológicos una naturaleza corpórea que tiene rasgos de debilidad, por lo que requiere ser ayudado o auxiliado por otras personas, en co-existencia asimétrica, para salir del nativo estado de indigencia. Se insiste: la debilidad o indigencia se trueca en esperanza. El hombre es un ser prematuro y necesita ayuda. La esperanza está cifrada en que esa ayuda se vislumbra no sólo a nivel humano sino también a nivel sobrenatural.

La dependencia originaria permite la posibilidad de crecimiento personal, que toda persona posee nativamente. Favorecer ese crecimiento corre principalmente a cargo de la paternidad. A nivel trascendental, ese Padre es Dios. En las manifestaciones, ese alguien es el padre y la madre, o los padres humanos. Se configura así la paternidad como el medio divino y humano, según la dimensión humana a la que nos refiramos, como un servicio a la persona en su crecimiento irrestricto.

Esta condición de indigencia y debilidad, esta necesidad de ser ayudado por el Padre y los padres, le abre a la persona el espectro de su libertad. Dicha libertad es concebida por Polo como dependiente. El hombre no es un ser necesario, sino libre. Por eso cada quien es irreductible, un *novum*. El descubrimiento de esta manera de ser libre por parte del conocer personal desemboca, según Polo, en la aceptación. Aceptar, en clave poliana, es superior a cualquier otra dimensión humana, sobre todo a nivel del acto de ser. Aceptar el propio ser es el requisito que tiene la persona humana para darse. Lo que se acepta y se da es gratuito, por eso se le llama don.

Ahora bien, Polo plantea que en la modernidad se verifica *una crisis de filiación antropológica*. Se refiere a la negación de la filiación, o dicho al revés, de la paternidad. En efecto, durante todo el período clásico (tanto griego como judeo-cristiano) el hombre se conoció a sí mismo como hijo. La crisis de filiación antropológica indicada por Polo en la modernidad consistiría en rebelarse frente a la propia filiación. No se trata de negar la filiación, sino de que, al advertirla, el hombre la rechaza por no querer deberle nada a nadie, y ello por

entender que la *piEDAD* propia del hijo es una indignidad, es decir, que tener padres supone limitar la libertad. Las consecuencias de dicho planteamiento son de gran relevancia.

La tercera idea, que no es enteramente poliana, pero que es posible encontrarla implícita en su obra y proseguirla, afirma que la crisis de filiación antropológica de la modernidad deviene en crisis de paternidad humana, sobre todo, en la contemporaneidad. En efecto, si la persona no se reconoce a sí mismo como un ser filial, que es tanto como no asumir la existencia de la paternidad, desaparece la asimetría de las relaciones interpersonales y se instala el igualitarismo antropológico, en el que no hay cabida para la jerarquía propia de la relación paterno-filial.

Tal estado de cosas, si bien es del orden manifestativo o esencial, depende en su origen de un desajuste en el nivel del acto de ser personal. Por eso, resulta relevante inquirir en esa dimensión del acto de ser personal, ya que la solución a la crisis de las que actualmente se habla sobre la familia, la conyugalidad y la educación de los hijos, se las supera desde una instancia superior a ellas. Nunca desde instancias inferiores. La conclusión a la que se espera arribar es ésta: sólo es posible ser padre, humanamente hablando, si se acepta la filiación radical, que se encuentra en la intimidad personal.

### **3. La filiación divina como origen de la paternidad humana**

La creación, como tema filosófico, es de gran importancia en general, y para la propuesta poliana en particular. La propuesta del profesor Polo, distingue entre el sentido del ser que posee la creación cósmica respecto a la creación de los seres personales.

Asumiendo la propuesta poliana de una antropología trascendental, y siguiendo el itinerario de los cuatro trascendentales, es posible alcanzar el carácter de criatura del ser personal del hombre. Y desde la advertencia de tal creaturidad, descubrir en el Creador su paternidad, a la vez que plantear las condiciones que deben darse para que la criatura se constituya en hijo, y el Creador en Padre.

En efecto, si se atiende al *carácter co-existencial* de la persona humana, es posible advertir que la apertura de la persona se da hacia el ser del cosmos y a los otros seres personales creados. Pero también, y sobre todo, la apertura personal del ser humano es *co-existente con Dios*. Por su parte, si se atiende a la *libertad trascendental*, lo que se advierte es la dependencia estricta de la criatura al Creador. Cada quién descubre que, al depender de un modo radical con el Creador, tal dependencia puede ser asumida libremente; y que, por tanto, al

hacerlo, la criatura adquiere el carácter de *hijo*. Por tanto, la filiación humana, respecto de Dios, se vislumbra como *libre*.

Si se considera el *conocer personal*, la persona humana es considerada como buscador de réplica, ya que ella es ser acompañándose. En esa búsqueda, la persona advierte que carece de réplica. Por tanto, gracias al desarrollo libre del hábito de sabiduría, la persona advierte su sentido personal, no de modo absoluto y que la réplica personal, sólo puede hallarla en Dios. Por último, desde el *amor donal*, aparece el aceptar la propia existencia y sentido personal, ya que el aceptar es anterior al dar. Lo que se acepta es un don, el de la propia vocación, que se transforma en dar al llevarlo a cabo.

Ahora bien, este itinerario que se da, o se puede dar, en el núcleo personal de cada quien, hace que la persona humana, cada varón y cada mujer, se reconozca como un ser filial. En primer lugar, de sus padres biológicos. Sin embargo, no es esa su filiación más radical, ya que si bien el cuerpo se lo debe a sus progenitores, cada persona humana como tal no es hija de ellos. En efecto, como se verá más adelante, sus padres no le han otorgado su ser personal. Los padres biológicos, desconocen en gran medida qué persona es su hijo; e incluso, qué persona será<sup>6</sup>. Por eso, en definitiva, según la propuesta de Polo, cada persona es únicamente hija de Dios. Es cierto que, nativamente, no es así. Como se acaba de indicar, la filiación divina es libre, respecto de la persona. Además, debe de haber una mediación divina de carácter sobrenatural<sup>7</sup>.

Por supuesto que estas cuestiones son de vital importancia para embarcarse en la consideración de la paternidad humana. Como ya se ha dicho, a nivel del núcleo personal no hay verdadera paternidad humana. Sin embargo, como indica el título de este parágrafo, el reconocimiento de la paternidad de Dios, o lo que es lo mismo, el darse cuenta la persona de que es hija de Dios (en la intimidad personal), es el punto de partida de la paternidad humana (nivel esencial). Dice Polo: “darse cuenta o no de que se es hijo no es indiferente”<sup>8</sup>. Como se verá más adelante, rebelarse a la condición de hijo equivale a la independencia o autonomía radical. En tal sentido, si el hombre se lo debiera todo a sí mismo, la educación (la paternidad, el ayudar a crecer) no tendría sentido<sup>9</sup>, ya que sólo puede ser hijo quien se reconoce como dependiente, débil y necesitado de ayuda.

<sup>6</sup> Cfr. J. F. Sellés, “Profesor de personas: las dificultades educativas radicales y una propuesta de solución”, *Estudios sobre educación*, 2008 (15), pp. 123-138.

<sup>7</sup> Cfr. J. F. Sellés, “La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo”, *Cauriensia*, 2006 (1), pp. 201-217.

<sup>8</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer: cuestiones filosóficas de la educación*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 44.

<sup>9</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 46.

En efecto, si la persona que debe ejercer la paternidad no se reconoce como hijo, difícilmente puede ser padre, sencillamente porque no ha vivido personalmente la paternidad como hijo. Uno es padre como han sido padre con uno. Si quien es humanamente padre no advierte y acepta su condición de criatura, es decir, si no se advierte a sí mismo como dependiente (aunque con capacidad de crecimiento) difícilmente podrá favorecer o secundar la dependencia filial. Y esto es así porque, asumir la propia filiación consiste en reconocerse como único e irreductible a los ojos de Dios. Sólo de ese reconocerse como hijo de Dios (a nivel personal) surge la paternidad humana (a nivel esencial) como encargo divino. En definitiva, si no se sabe ser hijo, no se puede saber ser padre.

En tal sentido, dice Polo: Ser hijo es “estar asistido desde la propia radicalidad personal por la paternidad. Ser hijo es nacer y, en último término, seguir naciendo, no dejar de ser hijo nunca. De manera que ese crecimiento, que es característico del que nace prematuramente, es asistido. La forma de asistencia, de paternidad aplicada al crecimiento, es precisamente la educación, la ayuda a crecer. Ser hijo significa que uno necesita ser ayudado, educado”<sup>10</sup>. Por ello, la advertencia de la filiación divina abre el camino, a través de ese mismo itinerario, a la paternidad humana. En efecto, si se atiende a la *co-existencia* se descubre la apertura personal con Dios. La *co-existencia* personal con Él hace que la persona tenga experiencia de ser hijo del Padre, ya que éste es la Paternidad. Basada en esa experiencia, la persona podrá ejercer la paternidad a nivel humano. Si se considera la *libertad trascendental*, la persona advierte la dependencia de su Padre. Sólo así se podrá comprender cabalmente lo que significa que otra persona, su hijo a nivel humano, dependa de ella.

Si se considera el *conocer personal*, la persona habrá descubierto su réplica en su Padre. De ese modo, la persona conocerá que su propio hijo, busca en ella, como ella en Dios, su réplica. Por tanto, la paternidad humana será, en este sentido, el esfuerzo por el encuentro con el hijo. Por último, si se atiende al *amor personal*, la *aceptación* personal de la propia condición de hijo, será clave para que pueda *aceptar* a la persona de su hijo como *don*. Y a la vez, podrá corresponder a la sonrisa piadosa del hijo con el *dar* que corresponde al padre humano, inspirado en el Dar de Dios.

Resumiendo, el itinerario del hijo es también el itinerario del padre. No se puede ser padre si no se acepta la propia condición de hijo. Si se atiende a los trascendentales personales, en cuanto hijo de Dios, la persona se descubre abierta a Dios, dependiente de Él libremente; y en búsqueda creciente y amorosa aceptando Su Paternidad, que consiste en asumir la propia vocación que el Pa-

---

<sup>10</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 48. Y concluye: “Desde este punto de vista, la educación tiene una justificación obvia, entendida como ayudar a crecer, según la definición de Tomás Alvira”. Ver también p. 41.

dre le ha encomendado. De otro lado, si se atiende a los trascendentales personales, en cuanto padre humano, la persona descubre en su filiación el modo de *co-existir* con su hijo siendo padre humano. Advierte la dependencia parcial del hijo respecto de sí, para aceptar crecientemente la libertad personal del hijo. En la búsqueda personal de su propio sentido, el padre humano comprende amorosamente, que dar como padre, consiste en brindar un servicio al hijo por el cual, él mismo pueda descubrir cuál es su sentido personal.

#### 4. La renuncia a la filiación y a la dependencia

Como podemos ver, el concepto de emancipación se opone a lo planteado en los dos últimos párrafos: la *filiación* y la *dependencia libre*. En efecto, el hombre es un ser que nace vinculado. A la par, esa vinculación es incrementable, porque la persona humana es un ser *creciente*<sup>11</sup>. Este dato antropológico fundamental es lo que hace posible la educación y la cultura. En el planteamiento poliano, la reflexión sobre estas manifestaciones humanas, deben ubicarse en la dimensión esencial. Sin embargo, parece oportuno hacer las siguientes observaciones para comprender un concepto poliano que se refiere al núcleo personal, pero que se manifiesta en todos los ámbitos del actuar humano: la ética, el lenguaje, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, la familia y la educación y la sociedad<sup>12</sup>.

En tal sentido, la modernidad ha calificado de ‘culpable minoría de edad’<sup>13</sup> a la situación del hombre que todavía no se ha atrevido a pensar por sí mismo, que aún no se ha emancipado. Por ‘emancipación’ se ha entendido la liberación no sólo de los prejuicios, sino de las formas tradicionales de mando, de las ideas

<sup>11</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 41. El mismo Polo explica que utiliza esta expresión, ‘ayudar a crecer’, para referirse a la educación. Indica que la toma de uno de los grandes pedagogos españoles: Tomás Alvirá. Juntos a otros profesionales destacados de la pedagogía, como Víctor García Hoz, fueron los iniciadores de una manera y un estilo de enseñar que se puede identificar con el nombre de ‘educación personalizada’.

<sup>12</sup> Cfr. J. F. Sellés, *La persona humana*, vol. 3: *Núcleo personal y manifestaciones*, Universidad La Sabana, Bogotá, 1998. Aquí el autor, luego de exponer el núcleo personal, siguiendo la propuesta de Polo, estructura la vida de la esencia, que son las manifestaciones de la persona, en estos temas arriba enunciados.

<sup>13</sup> “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. Minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡Sapere aude!”; I. Kant, *¿Qué es la ilustración?*, Alianza, Madrid, 2007, p. 9.



oxidadas no sometidas a crítica, y sobre todo –en lo político, lo social, lo moral– liberación de toda sujeción, de toda autoridad ajena a la iniciativa propia del propio individuo.

Desde un punto de vista negativo, claro está, significa que nadie puede pensar por mí. Positivamente, quiere decir algo más que pensar una realidad objetiva y previa a mi acto de ser pensada; indica más bien que el conjunto de la realidad ha de ser repensado por mí desde el principio. Lo real sólo tendrá sentido en la medida en que yo lo piense: la crítica es primariamente ataque y destrucción de lo dado. Esta afirmación tiene calado, ya que es por mi acto de pensar por el que queda fundada, puesta la realidad, investida de un nuevo mensaje. Emancipación significa, entonces, negación de una realidad dada, previa a mi acto de conocimiento. Significa negación de un origen distinto del yo.

El hombre es un ser que nace y su condición natural al nacer es muy frágil. En esa fragilidad también se vislumbra el concepto de filiación. Esta noción supone, en primer lugar, que la filiación pertenece a los seres vivos, se excluyen los seres inertes. En segundo lugar, todos tenemos conciencia de que nacemos; y no de “la nada”, sino de “alguien”. Por eso, la conciencia de la filiación es exclusiva del ser humano, ya que los animales carecen de ella. En tercer lugar, hay que hacer notar que la filiación del hijo es respectiva a su madre y a su padre, no a la biología de su padre y de su madre por la cual fue engendrado. En cuarto lugar, es menester decir que el hijo lo es tanto del padre como de la madre, ambos principian la naturaleza corpórea del hijo.

La noción de hijo nos lleva a considerar la noción de padre y madre. No es posible hablar de la filiación sin hablar de la paternidad y maternidad. ¿Qué es lo más primario en el ser humano: ser hijo o ser padre, hija o madre? El ser humano se define estrictamente como hijo. Es radicalmente hijo, pero no padre. Radicalmente hija, pero no madre. Ciertamente, para que haya hijo se necesitan padres, ya que el hijo es posterior a su padre y a su madre. Sin embargo, esta es una cuestión meramente temporal, no filosófica (ontológica). Una razón más: tan radical es la condición de hijo en el ser humano que nunca se deja de ser hijo, no es posible ser ex-hijo. Se puede ser padre o madre si se es hijo o hija, pero no a la inversa. “Por ello –insiste Polaino–, tanto la paternidad como la filiación son relaciones permanentes. Ningún hombre está autorizado a entenderse como ex-padre, como tampoco nadie puede comprenderse a sí mismo como ex-hijo. Por ser esta relación constitutivamente originaria, posee una vigencia extratemporal”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. A. Polaino, “El hombre como padre”, en J. Cruz Cruz (ed.) *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 295-316. Citado por L. Polo, en *Ayudar a crecer*, p. 44. También en el artículo ya citado de Polo, incluido en *Metafísica de la familia*, “El hombre como hijo”.

El carácter filial afecta a muchos campos de la vida humana. Por ejemplo, “el sentido del trabajo es distinto cuando el hombre se acepta como hijo y cuando rechaza esa condición. Para el que se sabe hijo, el trabajo es una tarea siempre referida a una encomienda a la que responde al tratar de realizarse como hombre (se desarrolla en el seno de la virtud de la piedad). Para el que rehúsa su condición filial, el trabajo es la colmación de un interno vacío: atribuye al trabajo el valor de una autorrealización del que él mismo es puro resultado”<sup>15</sup>. Quizás, uno de los fenómenos más notorios de las ideologías modernas es el no querer ser más hijo, el considerar la filiación como una deuda intolerable. Entre esas ideologías, una que ocupa un lugar prominente es el individualismo. El individualismo le propone al ser humano la *autorrealización*, querer ser autor completo de sí mismo. La conciencia de ser hijo es algo que se ha debilitado porque el ser humano quiere debérselo todo a sí mismo<sup>16</sup>.

¿Qué consecuencias tiene renunciar o no aceptar el carácter filial? Pues, muchas, pero una muy importante es la imposibilidad de ser padre o madre. Si, como se ha dicho, la *vocación* es un *don* que se acepta libremente. Dar es correlativo de aceptar, como la paternidad de la filiación. Sólo se es padre o madre en la medida que se acepte libremente la condición de hijo. Además, si no somos hijos no somos herederos de todo lo que los mayores han hecho por nosotros. Hay en esta tesitura un rechazo manifiesto por los valores positivos de quienes nos antecedieron. Así, el hombre se hace hijo de sus propias obras, recibe el ser de sí mismo, y en ello reside su poder y su autonomía.

## 5. Conclusión

El tema que hemos planteado resulta de gran relevancia para clarificar las actuales crisis de la familia, el matrimonio y la educación de los hijos. Y esto, porque intenta clarificar desde una altura trascendental, el sentido radical de la filiación y la paternidad tanto humana como divina.

---

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, “El hombre como hijo”.

<sup>16</sup> Cfr. J. Cruz Cruz, “La anulación de la paternidad”, *Persona y bioética*, 1998 (2, 2), pp. 31-56, revista publicada por la Universidad de La Sabana, Chía-Cundinamarca. “Esta idea de *autofiliación* trascendental fue difundida como todos sabemos por Nietzsche. El inicio emancipador de la modernidad es, propiamente, secularización de la paternidad o, más hondamente, negación del mundo como ser creado por una autoridad o por un origen sobrehumano. Si hay un padre que da la vida puede considerarse que él es el símbolo de la trascendencia y del creacionismo objetivo. Pero el mundo moderno ha establecido en el creacionismo subjetivo el sentido metafísico de la emancipación de toda autoridad, convirtiendo la secularización del padre en el símbolo de la immanencia y la autonomía absoluta del hombre”.

La persona humana, desde la propuesta poliana se identifica como radicalmente filial. Eso significa que se reconoce como dependiente y libremente lo acepta de modo radical. La aceptación de la dependencia es la filiación, el reconocimiento de que la persona tiene un Origen.

Sin embargo, como el aceptar es libre, la persona puede no querer ser hijo de su Origen, y asumir que todo se lo debe a sí mismo. Esta actitud trascendental surge en la modernidad. Polo la llama: crisis de filiación antropológica. Tal actitud es trágica, ya que cierra a la persona sobre sí misma, la aísla y la torna autosuficiente, clausurada sobre sí. Es autofiliación.

Este 'no querer ser hijo' conlleva la imposibilidad de ejercer la paternidad, ya que uno es hijo como han sido padre con uno. Al no querer crecer, se torna difícil ayudar a crecer a otros.

Juan Assirio  
Universidad Austral (Argentina)  
JAssirio@austral.edu.ar



# APLICACIONES DE LA ESTRUCTURA DONAL SEGÚN LEONARDO POLO A LA VOCACIÓN DEL AMOR HUMANO

*Diego Cazzola Boix*

## 1. Introducción

La clave de este trabajo es proponer la aplicación de la estructura donal descubierta por L. Polo del amar donal a la vocación del amor humano, llegando a explicar cómo la estructura donal del amor se extiende de forma coherente a la dualidad paterno-maternal, en modo de trazar un puente entre la tipicidad varón-mujer y el acto de ser personal que, en la filosofía de Leonardo Polo no tiene sentido que sea sexuado, puesto que la sexualidad es un rasgo propio de la *naturaleza* y *esencia* humana y no del *acto de ser* personal. Dicha extensión, además, no sólo podría permitir trazar este puente, sino también explicar de forma más unitaria la vocación del amor humano en su concreción sacerdotal, consagrada y familiar desde la referencia que tiene con el “gran misterio” de la Encarnación.

## 2. Punto de partida

Para entender adecuadamente dicho trabajo, hay que contemplar el punto de partida de la *antropología trascendental* de Leonardo Polo, basado en entender a la persona como el ‘quién’ al que pertenece una *naturaleza* psicosomática caracterizada por una vida corpórea recibida, o heredada, y una *esencia* humana inmaterial que, a lo largo de su crecimiento, es desarrollada añadiéndose a la primera. Esta naturaleza está en el orden de la esencia y es como el miembro inferior del acto de ser de la persona, que viene a entenderse como el miembro superior con el que se dualiza y que es trascendental. Este acto de ser es entendido por Polo como el punto central de la propuesta de ampliación de los trascendentales<sup>1</sup>. Todos ellos se dualizan entre sí, por lo que presentan una estructu-

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 53.

ra dual que permite partir del miembro inferior que es el trascendental de la coexistencia y llegar, pasando por la libertad y el conocer, al trascendental del que aquí más nos ocuparemos, que es el amar donal.

### 3. De la dualidad del amar donal a la relación paterno-maternal

#### a) *El dar y el aceptar divino*

El acto más definitivo de una persona es el acto de donar<sup>2</sup>, un acto que se origina desde la intimidad y, por lo tanto, de la persona. Este donar es un “dar sin perder... el ganar sin adquirir”, o “el adquirir dando”<sup>3</sup>. Decir que la persona es *dar* “pone de relieve el amar”<sup>4</sup> y, por eso, es el sentido más alto del ser. Sin embargo, no tendría sentido un dar no correspondido, por lo que el dar tiene que ser aceptado (y no sólo recibido, como muy bien argumenta Polo). Esta aceptación se convierte en un modo de dar, un dar aceptando y que “no es menos que dar”<sup>5</sup>, sobre todo en el caso de las personas divinas. Este punto es fundamental para esta propuesta. Por otro lado el dar y el aceptar comportan el don, que, en el caso de las personas divinas, es *en quien* se realiza esta donación recíproca y plena de amor.

Es evidente que dicha estructura refleja perfectamente la estructura amorosa trinitaria. El Padre ama al Hijo dándose a él *en* el Espíritu Santo y el Hijo le ama aceptándole, también *en* el Espíritu Santo. Tres personas y una sola naturaleza divina, pero tres modos muy propios de amar que distinguen a las tres Personas. Si nos detenemos un momento en analizar estas modalidades veremos que el darse del Padre es propio de quien guía sabia y amorosamente, del Creador de todo y mantenedor de lo creado en el ser que a cada ente le es propio. Es el amar desde la propuesta libre, desde la invitación eternamente abierta y verdadera, la donación más grande que se pueda dar, por lo que lo suyo es el *darse*. Sin embargo, el modo de amar del Hijo es distinto. Su amor es un amor que *acepta*, acoge, que hace suyo, y que, así, acrecienta ese darse del Padre. Es la plenitud de la obediencia y del abandono en la voluntad del Padre. El Padre y el Hijo son los dos polos<sup>6</sup> del ‘movimiento’ trinitario, pero el Espíritu Santo (poco

<sup>2</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, G. Castillo (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, p. 59.

<sup>3</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 58.

<sup>4</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 211.

<sup>5</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 212.

<sup>6</sup> “No sólo cada persona [divina] se diferencia infinitamente de las otras en su personalidad, sino que entre ellas no existen más que dos polos, ya que el Padre no tiene más que un Hijo,

entendido y muy olvidado), sin ser antes ni después, es la fecundidad de Dios, el poder de Dios, es engendramiento divino, es la mano derecha de Dios, el hacedor de todo<sup>7</sup>. Su modo de amar es dando vida, haciendo posible la relación amorosa del Padre y del Hijo, por lo que es el ‘en’ para el *dar* y el *aceptar*, y sin el cual nada sería. Me atrevería a decir que es quien permite que el amor de Dios desborde en su sobreabundancia y alcance todo lo creado y ‘en’ quien se origina, por su propia relación con el Padre, la sponsalidad en la que se manifestará el Hijo desde la Trinidad hacia los miembros inferiores (especialmente la Iglesia). Sin desmerecer, por lo tanto, al Espíritu Santo, en este trabajo queremos centrarnos en el modo de amar del Padre y del Hijo para entender cómo se proyecta en la vocación al amor del ser humano.

#### *b) La dualidad del amar de Cristo*

Dando por conocida la importancia de la dualidad en Leonardo Polo<sup>8</sup>, así como su valor trascendental y superioridad al *monón* clásico<sup>9</sup>, simplemente la recogeremos en este trabajo para aplicarla a la modalidad de amar de la segunda Persona de la Trinidad, la de nuestro Señor Jesucristo.

Para aplicar la dualidad poliana al amar de Cristo, lo primero es entender que el darse de Cristo al Padre no es el mismo con el que Cristo se da a la Iglesia. En este sentido Cristo se da a la Iglesia ‘como’ (en sentido de ‘modalidad’) el Padre se da su Hijo, y así podemos conocer al Padre. Por esta razón, la relación entre Cristo y su Iglesia es perfecta, y quien la represente en su vocación no podrá alterarla, como veremos. Entonces, Cristo se da a la Iglesia y la Iglesia acepta a Cristo. Si Dios Padre es el miembro superior del Hijo (miembro dual, pero no ontológicamente, sino modalmente), Cristo lo es de la Iglesia. El amor sponsal en el que se da este amor, es el de Cristo, esposo, hacia la Iglesia, su esposa. En estas dualidades destaca la misma inagotabilidad que manifiestan los miembros de la antropología de Polo y, asimismo, son indicación del carácter de *además* y sobreabundancia constantemente nueva. Claramente no hay la misma proporción entre la inclusión de las dualidades en el orden humano que en el divino, así que la dualidad entre la esencia humana y la persona es menos so-

---

término único de la acción paternal que se agota en el engendramiento de ese Hijo”; F. Durrwell, *El Espíritu del Padre y del Hijo*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1990, p. 53; Título original: *L’Esprit du Père et du Fils*, Médiaspaul, Paris, 1989.

<sup>7</sup> F. Durrwell, *El Espíritu del Padre y del Hijo*, pp. 19-17.

<sup>8</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, pp. 157-184.

<sup>9</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 31.

brante que la que se pueda destacar entre la Iglesia y Cristo, pero la aplicación de la dualidad converge en su ascensión hasta ser idéntica en el misterio de Dios uno y trino. La relación entre Cristo y la Iglesia es el puente entre el Dios trino y trascendente y la criatura humana (independientemente de que esté herida por el pecado).

Podemos decir, por tanto, que la paternidad de Dios Padre hacia su Hijo es la que Cristo manifiesta en su Iglesia. En este sentido, es más propio identificar el modo de aceptar de Cristo al Padre, así como el de la Iglesia a Cristo, como maternal<sup>10</sup>, pues el aceptar, acoger, reconocer, obedecer y responder, le es más propio al amor maternal.

### c) *Las dualidades del amar eclesial y conyugal*

Prosiguiendo en la aplicación de la dualidad que Polo destaca como propio del amar donal, es preciso descender a la dualidad que encierra el amor de la Iglesia y de donde se entiende mejor la vocación del amor humano, sobre el que repercute por prosecución el mismo amor divino.

La Iglesia se da como esposa a Cristo, pero, desde la dualidad con la que estamos enfocando la relación sponsal, hay que decir que la Iglesia se manifiesta como padre y madre al mundo, pues se da para ser aceptada y permitir así a Cristo alcanzar a todos el amor divino. En este sentido no hay salvación sin Cristo<sup>11</sup> y ésta pasa por la Iglesia, a la que Dios “enriqueció perpetuamente con bienes celestiales, para que comprendiéramos la caridad de Dios y de Cristo hacia nosotros”<sup>12</sup>. Este darse de la Iglesia es entonces dual y es algo como la sindéresis, ápice de la esencia humana que depende de la persona, pero se distingue de ella y engloba lo esencial. Dicho de otro modo, por un lado podemos entender la Iglesia como esposa perfecta de Cristo, es decir, como el miembro inferior que dualiza con Cristo, por el otro como el miembro superior de la especie humana a quien se entrega paternalmente para que alcancen la vida nueva

<sup>10</sup> Con esto no se pretende proponer que Cristo sea madre, sino que su amor presenta una modalidad propiamente maternal con respecto a su dualización con el miembro superior y paternal con respecto a la inferior.

<sup>11</sup> “La verdadera vida es Cristo, que comunica vida y fecundidad a los sarmientos, que somos nosotros, que permanecemos en Él por medio de la Iglesia, y sin Él nada podemos hacer (cf. *Jn* 15, 1-5)”; Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, n° 6. Las referencias a documentos magisteriales se citan por los archivos públicos oficiales vaticanos (en <http://w2.vatican.va>).

<sup>12</sup> *Lumen Gentium*, n° 6.



en Cristo por el Espíritu Santo. En la Iglesia y en su relación sponsal puede entonces observarse, por un lado, un darse paternalmente y por el otro un darse maternal.

La dualidad poliana, sin embargo, permite alcanzar mayor profundidad y explicatividad. Si bien el modo específico de ser en la Iglesia es uno y es el de la santidad por el bautismo<sup>13</sup>, éste es dual en su expresión: en el amor virginal y en el amor conyugal<sup>14</sup>. Ambos a su vez son duales.

1) *El amor virginal*. El amor virginal es el amor propio de quien imita y reproduce en sí a Cristo en la pobreza, la obediencia y la castidad<sup>15</sup>, es un darse al mundo manifestando el darse de Cristo, por lo que le es fiel de un modo muy especial. Es la Iglesia santa, cuerpo de Cristo, fuente de los sacramentos y del Espíritu Santo, el puente visible entre el corazón de Cristo que muestra el amor al Padre y nosotros. Este *modo* de amar especial es también dual y representa el modo paternal y a la vez materno del amor de Cristo<sup>16</sup>. El primero es dado por el orden sacerdotal y por el que la Iglesia custodia, muestra, y promueve la sobreabundancia del amor de Cristo para con nosotros. Es el darse de Cristo *desde* la Iglesia y *en* la Iglesia. Los sacerdotes en su tradición apostólica representan y hacen visible la paternidad de Cristo en la Iglesia. Pero este darse es especialmente acogido por los consagrados y por quienes viven la acogida de ese amor de Cristo con una “excelencia objetiva”<sup>17</sup>. Es un amor<sup>18</sup> propiamente maternal

---

<sup>13</sup> “El Bautismo es una verdadera entrada en la santidad de Dios por medio de la inserción en Cristo y la inhabitación de su Espíritu”; Juan Pablo II, *Carta Apostólica Novo Millenium Ineunte*, 6 de enero de 2001, n° 31.

<sup>14</sup> “Tanto el amor virginal como el conyugal, que son, como diremos más adelante, las dos formas en las cuales se realiza la vocación de la persona al amor, requieren para su desarrollo el compromiso de vivir la castidad, de acuerdo con el propio estado de cada uno”; Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado*, 8 de diciembre de 1995, n° 16.

<sup>15</sup> “La persona consagrada no sólo hace de Cristo el centro de la propia vida, sino que se preocupa de reproducir en sí mismo, en cuanto es posible, «aquella forma de vida que escogió el Hijo de Dios al venir al mundo». Abrazando la *virginidad*, hace suyo el amor virginal de Cristo y lo confiesa al mundo como Hijo unigénito, uno con el Padre (cf. *Jn* 10, 30; 14, 11); imitando su *pobreza*, lo confiesa como Hijo que todo lo recibe del Padre y todo lo devuelve en el amor (cf. *Jn* 17, 7.10); adhiriéndose, con el sacrificio de la propia libertad, al misterio de la *obediencia* filial, lo confiesa infinitamente amado y amante, como Aquel que se complace sólo en la voluntad del Padre (cf. *Jn* 4, 34), al que está perfectamente unido y del que depende en todo”; Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Vita Consecrata*, 25 de marzo de 1996, n° 16.

<sup>16</sup> Modalidades que podrían derivarse de las dos procesiones, la del Padre hacia el Hijo (propiamente llamada filial) y la del Padre al Espíritu Santo.

<sup>17</sup> Juan Pablo II, *Vita consecrata*, 1996, n° 18.

<sup>18</sup> “Es el Espíritu quien suscita el deseo de una respuesta plena; es Él quien guía el crecimiento de tal deseo, llevando a su madurez la respuesta positiva y sosteniendo después su fiel realización;

que encarna la acogida, la obediencia, la aceptación y no tanto el *darse* paternal del Padre.

2) *El amor conyugal*. El amor conyugal sin embargo es el miembro inferior que acepta y recibe el amor de la Iglesia y representa el principal destino social del amor de Dios, un destino en donde quedarse y crecer. El amor conyugal es el centro de la familia, “una comunidad de personas, para las cuales el propio modo de existir y vivir juntos es la comunión: *communio personarum*”<sup>19</sup>. Este centro es también dual, pues el padre, en su paternidad, y la madre, en su maternidad, encarnan la comunión de personas divinas encerrando el “misterio del «Nosotros» trinitario”<sup>20</sup>, porque la familia “surge radicalmente del misterio de Dios”<sup>21</sup>. En esta dualidad del padre y la madre y en su vocación al amor, se encuentra la radicalidad del modo de ser del varón y de la mujer que luego veremos, pero sobre todo se entiende que el amor del padre de familia representa el amor de Cristo a su Iglesia<sup>22</sup>, que a su vez representa el amor de Dios Padre a su Hijo<sup>23</sup>. La madre de familia representa a la Iglesia esposa de Cristo, que a su vez representa al Hijo de Dios que acepta el amor del Padre. Ambos lo hacen en el amor del Espíritu Santo. Igual que Dios Padre y el Hijo, el padre y madre de familia se aman en el Espíritu Santo, *por* y *en* quien ese amor es sponsal. Quien mejor representa al Espíritu Santo en esta estructura donal es la Iglesia como cabeza de Cristo (la Iglesia Santa), quien se da paternalmente a las familias saliendo a su encuentro, mientras éstas, a su vez, salen al encuentro del resto del mundo desde el testimonio de una vida de amor que refleja, en definitiva, el amor trinitario. En este sentido, la familia aunque “sociedad imperfecta, porque no posee en sí misma todos los medios necesarios para el logro perfecto de su fin propio”<sup>24</sup>, es una «Iglesia Doméstica»<sup>25</sup> que sólo se entiende dentro de la

---

es Él quien forma y plasma el ánimo de los llamados, configurándolos a Cristo casto, pobre y obediente, y moviéndolos a acoger como propia su misión. Dejándose guiar por el Espíritu en un incesante camino de purificación, llegan a ser, día tras día, *personas cristiformes*, prolongación en la historia de una especial presencia del Señor resucitado”; Juan Pablo II, *Exhort. ap. Postsinodal Vita consecrata*, n 19.

<sup>19</sup> Juan Pablo II, *Carta a las familias*, 2 de febrero de 1994, n° 7.

<sup>20</sup> Juan Pablo II, *Carta a las familias*, n° 8.

<sup>21</sup> Juan Pablo II, *Carta a las familias*, n° 8.

<sup>22</sup> “El sacramento del matrimonio no da lugar, en los esposos, a una segunda vocación (la matrimonial) que vendría a sumarse a la primera (la bautismal). Pero sí da lugar a un *modo específico de ser en la Iglesia* y de relacionarse con Cristo, cuyo despliegue existencial es un quehacer vocacional”; Conferencia Episcopal Española, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España*, LXXXI Asamblea Plenaria, Editorial Edice, Madrid, 2003, n° 51.

<sup>23</sup> No porque la esposa sea hija con respecto al esposo, sino por el modo en el que se expresa el amor en cada cual, esto es, en cuanto al *dar* y el *aceptar*.

<sup>24</sup> Pío XI, *Divini Illius Magistri*, 1929, n° 8.

Iglesia madre a quien acoge maternalmente. La Iglesia Doméstica necesita de la Iglesia madre por constitutividad, por ser imagen del amor trinitario y porque en ella proporciona la única educación verdaderamente completa y perfecta, la cristiana<sup>26</sup>. Este estar *en ella* es como el estar *en* el Espíritu Santo del amor de Dios Padre y Dios Hijo.

d) *La dualidad varón y mujer*

Se debate hoy en torno a la constitutividad de la sexualidad y si ésta pertenece al orden esencial o personal, pero creo que el enfoque aquí propuesto puede esclarecer la cuestión desde una perspectiva cruzada. En este trabajo hemos visto cómo la estructura donal del amor de Dios, del que somos imagen, permea la creación que está llamada al amor, es decir, a todas las personas. Sean angélicas o humanas esas personas llevan inscrita la relación donal, entre otras, en su mismo *actus essendi*, su acto de ser, su persona. Esta relación donal es la que, extendiéndose a la esencia humana, la tiñe de su vocación al amor como de varón o de mujer, por lo que adquiere cierta transversalidad en la persona humana<sup>27</sup>. Si bien puede que el varón no sea propiamente sexuado en cuanto al acto de ser, porque lo sexuado es más propio de lo biológico, es importante entender, en mi opinión, que Dios nos pensó desde la eternidad con un proyecto muy concreto que está desde siempre inscrito en un modo de amar concreto como varón o como mujer y que ese proyecto no puede prescindir de cada persona. Dicho en otro modo, no puede ser independiente la sexualidad, propia de varón o de mujer, del proyecto que ésta tenga en su identidad personal. La persona se expresa en su cuerpo, pues como la libertad es visible en el cuerpo, el modo de darse (de amar) se concreta en el ser varón o mujer. El cuerpo tiene que poder expresar la dimensión donal de la persona, entranando ésta la vocación que expresa.

---

<sup>25</sup> Cfr. *Familiaris Consortio*, n° 21; *Lumen Gentium*, n° 11; *Gaudium et Spes*, n° 48.

<sup>26</sup> El punto de partida de la educación cristiana, que es la inserción en Cristo por el bautismo, es inalcanzable ni siquiera como fin de ningún otro tipo de educación humana, por lo que la verdadera educación del hombre entero sólo puede darse en la educación cristiana. Cfr. Pío XI, *Divini Illus Magistri*, n° 5 y 34.

<sup>27</sup> De otro modo sería difícil entender cómo la naturaleza humana de Cristo, que es varón, pueda ser derivada de una persona divina que no ni varón ni mujer. Sin embargo, sí se puede entender desde la estructura propia del *dar* y el *aceptar*. Por eso, el hecho de que Cristo sea varón, le es propio de su modo de darse al mundo por medio de la Iglesia.

No es necesario identificar lo sexual con lo personal, pero sí tiene la persona que estar llamada a la paternidad o a la maternidad en el proyecto de amor en el que ha sido pensada, de modo que esa paternidad se concrete en lo varonil y la maternidad en lo femenino. Todas las características esenciales, tipológicas o psicosomáticas del ser varón o mujer se deben de sacar de la estructura donal de cada persona. En este sentido se entiende que San Juan Pablo II dijera que el sexo es constitutivo de la persona y no sólo “atributo de la persona”, es decir, constituido por el cuerpo como “él” o “ella”<sup>28</sup>. Efectivamente, si el cuerpo humano “está orientado interiormente por el «don sincero» de la persona”<sup>29</sup> y tiene un significado esponsal<sup>30</sup>, este don revela la estructura donal del *dar* y del *aceptar* que, vocacionalmente, es personal de cada quién. Así, a la paternidad y a la maternidad, como vocación personal derivada de la estructura donal, le corresponderá una expresión esencial sexuada respectivamente masculina o femenina. Los rasgos propios del varón serán dirigidos al desempeño de lo propio de la paternidad y viceversa, es decir, la sexualidad, así entendida, lejos de ser meramente una cuestión biológica, “afecta al núcleo íntimo de la persona en cuanto tal”<sup>31</sup>, de otro modo no habría don pleno de sí entre los esposos. Esto queda más claro cuando se entiende a la persona humana tras la resurrección gloriosa de su cuerpo, un cuerpo que seguirá siendo, por lo tanto, sexuado.

#### 4. Conclusión

El hombre y la mujer están llamados a vivir personalmente el *darse* de la paternidad y el *aceptar* de la maternidad que son constitutivos de la estructura donal del amor trinitario. Están llamados a hacerlo en la vocación al amor, una vocación que brota de la misma Vida de Cristo que es la revelación de la “verdad del amor humano”<sup>32</sup>. La virginidad y el matrimonio son los dos cauces concretos para que el amor de Cristo sea vivido por el hombre y para que el hombre

---

<sup>28</sup> Juan Pablo II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid, 1995, p. 78.

<sup>29</sup> Juan Pablo II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, p. 110.

<sup>30</sup> Juan Pablo II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, p. 107.

<sup>31</sup> Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 1981, n° 11.

<sup>32</sup> CEE, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, XCIX Asamblea Plenaria, Editorial Edice, Madrid, 2012, n° 10.

se encuentre personalmente con Él en la experiencia humana del amor elevada por la gracia sacramental, un amor que es un *dar* y un *aceptar* que nos introduce en la Vida íntima de Dios<sup>33</sup> como varones y mujeres y en la esponsalidad.

Diego Cazzola Boix  
Psicólogo Orientador (Madrid)  
diegocazzola@gmail.com

---

<sup>33</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 214.



# EDUCACIÓN PERSONALIZADA Y HÁBITO DE SABIDURÍA: DE V. GARCÍA HOZ Y A. MILLÁN PUELLES A L. POLO

*Mayte Dassoy Mut*

## 1. Introducción

El objetivo de este trabajo es arrojar luz sobre concepto poliano de educación como ‘ayudar a crecer’. Dicha luz nos la brinda, sobre todo, su *Antropología trascendental*. No nos centraremos, pues, en técnicas ni métodos educativos, sino que nos pararemos a pensar acerca de la educación, entendida no como una mera transmisión de conocimientos, sino como una educación que parte de la persona y se dirige a la persona. Las metodologías son necesarias; sin embargo, no podemos atorarnos en ellas y olvidarnos del sentido último de la educación. Poner en el centro de la educación a la persona es introducirnos en el mundo de la llamada ‘educación personalizada’, entendida como ‘ayudar a crecer’ a la persona. En efecto, ¿quién crece y cómo? Sólo si se parte del saber personal –a eso contribuye la *Antropología trascendental* poliana– podemos explicar en qué consiste dicho crecimiento: la elevación del *acto de ser* de la persona humana y, por redundancia, el perfeccionamiento de la *esencia* humana.

A mi modo de ver la ‘educación personalizada’ –término acuñado por Víctor García Hoz– apunta al núcleo de la persona. Para conocer a la persona, la *Antropología trascendental* de Polo descubre que se requiere del hábito de la sabiduría. Por tanto, este hábito puede considerarse el *método* o nivel cognoscitivo para acceder a la ‘educación personalizada’ como *tema*; es decir, gracias a éste hábito podemos hablar de educación personalizada tal y como la entendía Víctor García Hoz.

Antes de finalizar la introducción valga decir que si la educación la entendemos como un ‘ayudar a crecer’<sup>1</sup>, este trabajo no sólo irá dirigido a profesionales de la educación en el ámbito escolar, sino que también podrá servir a padres, educadores sociales, o a cualquier persona que se relacione con otra y busque su incremento personal y humano. Sirvan aquí las siguientes palabras: “de momento me basta con aceptar la idea de que el fin de la educación se resume en el

---

<sup>1</sup> Para profundizar un poco más sobre la cuestión, consultar L. Polo, *Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona, 2006.

concepto de perfección humana entendida como realización plena del hombre”<sup>2</sup>. Todas aquellas personas que nos ayuden a encontrar nuestro sentido personal y posibiliten nuestra perfección estarán ejerciendo sobre nosotros una acción educativa.

## 2. La educación personalizada: V. García Hoz

No pretendemos en este apartado, como ya anunciamos, hablar de las implicaciones prácticas de la educación personalizada, sino más bien tratar de los fundamentos; por tanto, no abordaremos temas de organización escolar o evaluación educativa. Una vez esclarecido el concepto de ‘educación personalizada’ pasaremos –en el siguiente epígrafe– a estudiar qué papel juegan la sindéresis y el hábito de la sabiduría en ella.

Víctor García Hoz, nos introduce en el concepto de ‘educación personalizada’ hablándonos previamente del doble sentido que encontramos en el proceso educativo. Por una parte, entendemos la educación como un proceso de asimilación de una cultura, así como también la asimilación de unas normas morales concretas vividas en una sociedad determinada. Una persona primeramente en el seno de su familia, después en el colegio, en centros deportivos o culturales y en otros organismos, irá adquiriendo el lenguaje, los patrones de comportamientos de esa cultura o el uso de las técnicas, hasta que poco a poco se irá pareciendo cada vez más a aquéllas personas que le han educado.

De otra parte, el autor entiende la educación como un proceso de ‘separación individual’, puesto que en la educación el sujeto no sólo va asimilando las normas o modos de pensar de una cultura, sino que también los educadores pretenden que cada persona “vaya desarrollando y haciendo efectivas sus propias posibilidades, que vaya disminuyendo o neutralizando sus propias limitaciones y que vaya descubriendo los tipos de actividad y relaciones más acordes con sus características propias”<sup>3</sup>. El primer sentido expresado por García Hoz es fácilmente entendido y aceptado por los educadores. En cambio, el segundo, pese a ser aceptado y comprendido, es más dificultoso a la hora de llevarlo a la práctica. Esto es así porque a veces al educador, con afán noble de querer ayudar al otro, se olvida o desconoce el carácter singular de cada persona; pasa por alto el cada quién que cada uno de nosotros somos. Viene muy bien aquí la luz que arroja al respecto la *Antropología trascendental* de Polo, para quien no sólo se dan diferencias humanas en la ‘vida recibida’, en la herencia recibida de nues-

---

<sup>2</sup> V. García Hoz, *Pedagogía visible y educación invisible*, Rialp, Madrid, 1987, p. 69.

<sup>3</sup> V. García Hoz, *Principios de pedagogía sistémica*, Rialp, Madrid, <sup>4</sup>1968, p. 25.



tros padres, y asimismo en la ‘vida añadida’, sino, sobre todo, en la vida personal, pues si cada persona es un *acto de ser* irrepetible, y no hay dos personas iguales, así de variadas serán sus manifestaciones. Por tanto, los rasgos claramente diferenciados de cada alumno no podrán ser olvidados y se deberán atender. Hablar de educación personalizada supone hablar de una educación que intenta, por tanto, atender las diferencias personales de cada educando, pues “la educación no sería lo eficaz que puede esperarse si dentro de una estimulación educativa común no se entiende a las diferencias personales en el desarrollo”<sup>4</sup>.

Por otra parte, para esclarecer el concepto de ‘educación personalizada’ cabrá primero diferenciarla de la ‘educación individual’ y de la ‘educación colectiva’. La primera es la que se lleva a cabo entre un maestro y un solo alumno. Con el paso del tiempo, cuando la educación se empezó a entender como un derecho y ya no tanto como un privilegio sólo para algunos, dejó de ser una actividad familiar, en el sentido que ya no era la familia la que contrataba a un maestro para que cultivase la mente y el alma del educando, sino que se convirtió en una actividad social, dando lugar a la aparición de las instituciones educativas. Es lo que se denominó ‘educación colectiva’. En ella un maestro/a enseñaba a un grupo de alumnos ofreciendo los mismos estímulos para todos y recogiendo resultado de pruebas, pero no atendía al proceso individual de aprendizaje. Hoy en día se siguen dando ambas, aunque la más extendida es la colectiva. La individual queda relegada sólo para aquellos casos con carácter urgente en los que un alumno, aparte de las explicaciones que se dan en el colegio, necesita una ayuda más individualizada para poder entender los contenidos.

La tradicional educación colectiva presentaba un problema: ésta no atendía al proceso de aprendizaje de cada uno de los alumnos; sin embargo, posibilitaba la socialización de éstos. De otro lado, la educación individual, aunque no posibilitaba tanto esta socialización, sí atendía a las posibilidades y limitaciones del educando. Para atender las dos demandas, a saber, socialización y desarrollo individual, a principios del s. XX se empezó a sistematizar la educación individualizada. Ésta fue evolucionando, y ya no se ve en oposición a la socialización, sino que se entiende que una atención a las características propias de cada persona supone hacerla más eficaz para la sociedad. De ahí que prefiramos hablar de ‘educación personalizada’, pues desde la visión de la persona que nos ha dado Polo, entendemos a cada quién como apertura, como don, como regalo, entrega. Cada persona, desarrollando sus potencialidades, puede aportar mucho a la sociedad. Aquí radica el valor profundo de la educación personalizada, en la que la atención a cada quién irá dirigida a que cada persona desarrolle sus talentos para ponerlos al servicio de los demás. Por tanto, desde el mundo escolar no sólo se enseñará a trabajar bien, sino que se atenderá asimismo a enseñar a con-

---

<sup>4</sup> V. García Hoz, *Educación personalizada*, Rialp, Madrid, <sup>4</sup>1981, p. 19.

vivir. Con ello no sólo se unirá persona y sociedad, sino que a partir de aquí entenderemos la educación escolar no sólo como una transmisión de conocimientos, sino también como un enseñar a hacer y un ir perfeccionando las potencias inmatrimales de cada quién, su inteligencia y su voluntad, de tal manera que su inteligencia descubra más verdad y su voluntad se adhiera a más bien, con la finalidad de que cada quién pueda aportar su grano de arena en la transformación del mundo, convirtiéndolo en un lugar más justo y humano. Así pues, sirven aquí las palabras de Víctor García Hoz: “La educación personalizada responde al intento de estimular a un sujeto para que vaya perfeccionando su capacidad de dirigir su propia vida, dicho de otro modo, desarrollar su capacidad de hacer efectiva la libertad personal, participando, con sus características peculiares, en la vida comunitaria”<sup>5</sup>.

Enlazaremos aquí con la finalidad de la educación personalizada. El fin de la educación personalizada es claramente definido por Víctor García Hoz con estas palabras: “la capacidad de un sujeto para formular y realizar su proyecto personal de vida”<sup>6</sup>. Esta finalidad implica diversos asuntos. En primer lugar vemos como el autor cifra la finalidad en una capacidad que tiene la persona; por tanto nace del interior de ella. No es algo superpuesto o introducido desde el exterior por alguien, en este caso por el educador. Que la persona tenga esta capacidad supone que sólo ella es, en última instancia, la responsable de ponerla en marcha, haciendo uso de su libertad. Sin embargo, esto no implica que la persona no necesite ayuda para poner en marcha dicha capacidad, porque como bien señala García Hoz, “la realización de la persona es imperfecta en cada hombre por el imperfecto uso de la libertad”<sup>7</sup>; de ahí que la educación sea entendida como un ‘ayudar a crecer’. La libertad a la que aquí nos referimos no es tanto la *libertad de*, que significa la ausencia de coacción, el no tener obstáculos para realizar lo que uno quiere realizar, como la *libertad para*, entendida como capacidad para realizar lo nuevo, que pasa por las elecciones humanas: “La educación de la libertad tiene su expresión más clara en el desarrollo de la capacidad de elección. Enseñar a elegir o educar para elegir bien es un objetivo preciso de la educación personalizada”<sup>8</sup>.

Lo que precede resulta ser de gran importancia en el ámbito práctico, por lo que a la función del educador se refiere, pues éste actuará como agente motivador y orientador; y así lo entenderemos como un potencializador de esa capacidad del ser humano para formular y realizar un proyecto personal de vida. Pero corresponderá a cada quién, a cada educando ser el realizador. Esto, tanto en el

---

<sup>5</sup> V. García Hoz, *Educación personalizada*, pp. 16-17.

<sup>6</sup> V. García Hoz, *Educación personalizada*, p. 170.

<sup>7</sup> V. García Hoz, *Educación personalizada*, p. 32.

<sup>8</sup> V. García Hoz, *Educación personalizada*, p. 32.

ámbito familiar como en el ámbito escolar, principales entornos educativos, supondrá unos de los dramas de la intervención educativa, pues a menudo una de las tareas más difíciles que se les presentará a los educadores es saber establecer la línea fronteriza entre ayudar al ser y dejar ser al ser.

Si la educación personalizada es la capacidad para formular y realizar un proyecto de vida<sup>9</sup>, supone ‘ver’ un proyecto de vida, y una vez ‘visto’, poner en marcha las potencias inmatrimales, esto es, la inteligencia y la voluntad, para llevarlo a cabo. A partir del estudio de la *Antropología trascendental* de Polo podríamos ampliar la afirmación de Víctor García Hoz introduciendo los alcances que permiten el hábito de la sabiduría y el de la sindéresis. El formular y realizar un proyecto de vida, supone ‘ver’ ese proyecto, el cual se descubre por medio del hábito de sabiduría, y una vez ‘visto’, poner en funcionamiento las potencias inmatrimales para llevarlo a cabo, depende de que éstas sean dirigidas bien por el hábito de la sindéresis<sup>10</sup>.

Formular un proyecto de vida implica preguntarse quién soy yo, porqué estoy aquí, qué espero de la vida o qué quiero hacer; en última instancia supone dotar de sentido cada uno de nuestros días. Desde la *Antropología trascendental* se entiende a la persona humana como criatura y, por tanto, como no autofundante, pues ella no se da el ser. La persona se conoce como persona, es decir, como una *co-existencia*, una *libertad personal*, como un *conocer personal* y como una *amar personal* distintos gracias al hábito de la sabiduría<sup>11</sup>. Esto implica que a la hora de formular el proyecto de vida, no sea la persona la que funda ese proyecto, sino que éste se le va desvelando progresivamente. De ahí que cuando hagamos referencia a la formulación del proyecto personal de vida hablemos de descubrimiento. La persona, gracias al hábito de la sabiduría, descubre su intimidad, la cual se abre a la trascendencia divina. La persona va descubriendo la persona que es y está llamada a ser. Que la persona vaya descubriendo este proyecto no implica que ella lo acepte y lo desarrolle. Dicho proyecto podrá ser entendido como *vocación*, llamada, pero esta llamada lo es a la libertad personal; por tanto, se acepta o rechaza. De este modo, la educación personalizada iniciada por Víctor García Hoz es ampliada desde las aportaciones de Polo con un carácter trascendental, pues la dimensión clave es la persona en

---

<sup>9</sup> Nótese que no sólo es realizar, es decir no sólo nos situamos en el plano del hacer, sino que primeramente el autor nos habla de formular, lo que implica un saber.

<sup>10</sup> Podemos profundizar sobre éste hábito en L. Polo, *Antropología Trascendental*, vol. 2, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003. Y también en R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011.

<sup>11</sup> Para obtener más información sobre dicho hábito, consultar L. Polo, *Antropología Trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.

coexistencia libre cognoscente y amorosa con Dios, pues “el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida”<sup>12</sup>.

En efecto, el proyecto personal del que nos habla Víctor García Hoz puede ser ampliado o enriquecido con las aportaciones de Polo; por tanto, cuando al proyecto le añadimos el descubrimiento de la realidad personal hacemos referencia a la vocación distinta que cada uno de nosotros es. Hablar de proyecto personal es preguntarse por el sentido personal de cada quién. Gracias al hábito de la sabiduría el hombre deja de verse como un ‘qué’ y pasa a reconocerse como un ‘quién’ novedoso e irreplicable. Empieza a preguntarse por su sentido personal, y consecuentemente, por el de su vida. Ahora bien, si la persona humana no se ha dado el ser, tampoco ella puede desvelarse a sí misma su sentido personal completo. Al respecto señala Sellés: “Sólo Dios, el Creador de cada persona humana, puede revelar el sentido personal al hombre, a cada hombre si tal hombre lo busca (con su conocer personal), lo acepta (con su amar personal), libremente (con su libertad personal) en Dios (en co-existencia personal con él) [...]. Quien se alcanza con ese saber es la propia persona y se conoce a ésta como abierta personalmente a una persona distinta que pueda dar entero sentido a su ser personal. Esa es la auténtica sabiduría humana”<sup>13</sup>. A los educadores, estas líneas dan mucho que pensar, pues ayudar a la persona a saberse como tal, también es tarea del educador, fundamentalmente, de los padres.

Hasta aquí hemos tratado la primera afirmación de la frase que encabezaba la finalidad de la educación personalizada, a saber la “capacidad para formular un proyecto personal de vida”. Hablemos a continuación de la segunda, la cual consiste en la realización de dicho proyecto. Si la formulación del proyecto personal la podemos hacer realidad gracias al hábito de la sabiduría, en la realización de dicho proyecto entrará en juego la *sindéresis*. Con este hábito innato conocemos cómo va creciendo nuestra inteligencia y nuestra voluntad. Si en la formulación del proyecto personal estábamos en el ámbito del *acto de ser* personal, ahora estamos en el ámbito de la *esencia*, de las manifestaciones humanas. Si cada quien descubre un camino, una llamada, ahora se trata de poner todos los medios para llevarlo a cabo, de poner al servicio de la persona todas las potencias, de manera especial la inteligencia y la voluntad. La esencia se perfecciona a través de los hábitos intelectuales en la inteligencia y a través de las virtudes en la voluntad.

Recordemos que el sentido del perfeccionamiento de la esencia humana viene dado en relación a la persona humana, es decir, no adquirimos hábitos intelectuales y virtudes, por adquirirlos sin más, sino que su adquisición se realiza para poder manifestar más y mejor la persona que somos. El obrar bien del que

---

<sup>12</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 262.

<sup>13</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2007, p. 16.

hablábamos consiste en manifestarse como la persona que se es y se está llamada a ser. Cuando las manifestaciones se van correspondiendo con la persona que se es o se está llamada a ser, se da una mayor unidad de vida y, en consecuencia, superior felicidad. En esto consistirá precisamente la educación integral, en lograr una mayor unidad entre el acto de ser y la esencia humana<sup>14</sup>.

Aquí encontramos otra gran misión del educador: capacitar a nuestros educandos, bien sean hijos, bien alumnos, para actuar siendo fieles a su verdad más íntima y, en consecuencia, para ser felices. No educamos para la felicidad, pues esta dependerá de las decisiones libres que tomen cada uno, pero sí para que dispongan de los instrumentos necesarios para alcanzar dicha felicidad. Por otra parte, será importante recordar que, como educadores, sólo podremos ayudar a crecer de modo directo en el ámbito de la esencia, esto es, en la inteligencia y la voluntad y en la personalidad, a lo que llamamos la *esencialización*, pues el perfeccionamiento del acto de ser, esto es, la elevación personal, no nos corresponde directamente a nosotros.

Tal ayudar a crecer se entiende como poner al abasto de los educandos todos los medios necesarios para que ellos vayan descubriendo el sentido de su vida, su misión y, poco a poco, la vayan desarrollando. El educador intervendrá sobre todo en el crecimiento de las potencias inmateriales, inteligencia y voluntad, pero será cada uno de los educandos quien libremente decide perfeccionarlas o no. Como consecuencia del perfeccionamiento surge la alegría que, como veremos en el siguiente punto, se encuentra a medio camino entre el placer y la felicidad y consistirá en una posesión o esperanza de un bien. Por tanto, lo que pretendemos en última instancia para nuestros alumnos es que estos trabajen bien, en un doble sentido: que sea un trabajo bien realizado en la parte técnica, pero que al mismo tiempo la persona se vaya perfeccionando como tal en la realización de ese trabajo.

---

<sup>14</sup> “Esta expresión (educación integral) es tan superficialmente interpretada como extensamente citada. Por lo común, la educación integral se concibe como una suma de distintos tipos de educación, de tal suerte que, cuando todos los sumando se han reunido, resulta la educación integral (educación intelectual + educación moral + educación física + educación religiosa + educación estética + educación + n = educación integral). El concepto colectivo se queda en la corteza de la realidad a la que, en rigor, se alude con la educación integral. Dicha educación no consiste en una construcción del hombre acumulando distintos elementos, sino más bien en despliegue que arranca de la raíz misma de la unidad del hombre, es decir, de la persona. El hombre íntegro, entero, no es un conglomerado de actividades diversas, sino un ser capaz de poner su propio sello personal en las diferentes manifestaciones de su vida. Educación integral es aquella educación capaz de poner unidad en todos los posibles aspectos de la vida de un hombre”; V. García Hoz, *Principios de pedagogía sistémica*, pp. 248-249.

### 3. La alegría como fin de la educación

Se ha indicado que la finalidad de la educación personalizada no es tanto la felicidad del educando como hacer que el alcance de ésta sea posible. Sobre esta idea volveremos en el punto siguiente. Con todo, es claro que la felicidad del educando no depende en su totalidad del educador, puesto que la felicidad es personal. A lo largo de la historia de la educación la finalidad de la educación se ha relacionado con la realización del hombre, en hacer al hombre más hombre, ayudar a ser, y un largo etc. que se podría relacionar en última instancia con la felicidad. Si educamos, es porque queremos a alguien y queremos su bien, pues la educación en su sentido más profundo es una manifestación de amor. Entendemos aquí la educación como ayudar a la persona a perfeccionarse, a crecer, pues el hombre puede crecer irrestrictamente<sup>15</sup>. Este crecimiento no se da sin más y de manera espontánea, sino que el hombre, al ser libre, es capaz de dominarse a sí mismo y, en parte, está en su mano su futuro, pues como apunta Polo, “el hombre es dueño de su vida, y hasta cierto punto, dueño de su futuro: su libertad es más que *causa sibi*. Dejando a un lado el pesimismo de los existencialistas, conviene señalar que el hombre es capaz de agregar algo nuevo a lo que existe y, por tanto, de dar, de aportar”<sup>16</sup>. La libertad personal no es ni *causa sui*, como la entendieron los modernos, ni *causa sibi*, como la entendían los clásicos, porque el hombre es dueño de sus actos, pero los trasciende. Esta realidad parece olvidarse en el quehacer educativo, y hoy por hoy no se entiende un programa educativo sin anticipar objetivos, metas; por tanto, se olvida, como dice Altarejos, que si hablamos de una educación personalizada, desde el concepto de persona que nos ha aportado Polo, “es consustancial a la educación la posibilidad de que educador y educando trasciendan los objetivos en pro de la finalidad, que es el perfeccionamiento humano entendido propiamente como crecimiento irrestricto”<sup>17</sup>.

Volviendo al tema de la alegría y de la felicidad, como veíamos, en ellas la educación juega un papel muy importante, pues si el objetivo principal de la educación es ayudar al hombre a ser más hombre, ayudarlo a crecer, este creci-

<sup>15</sup> “Todos los crecimientos de que el hombre es susceptible son finitos, salvo uno, que es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre [...]. El hombre es un ser capaz de un crecimiento irrestricto, un ser que nunca acaba de crecer. Ciertos tipos de crecimiento dan de sí hasta cierto punto –el crecimiento orgánico se acaba, la formación de los circuitos neuronales también; tales crecimientos no son irrestrictos–, pero el hombre en cuanto tal es capaz de crecer sin coto. Por eso, para el hombre, vivir es radicalmente, principalmente, crecer”; L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, p. 110.

<sup>16</sup> L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 224.

<sup>17</sup> F. Altarejos, “Finalidad y libertad en educación”, *Anuario Filosófico*, 1996 (27, 2), p. 343.

miento tendrá una razón de ser, a saber, la felicidad de la persona humana. La felicidad que guarda una estrecha relación con el fin, estará muy unida, a su vez, desde la filosofía de Polo, a la donación. Si el trascendental personal superior es el amar personal, podemos afirmar que el ser humano ‘está creado para amar y ser amado’; a esta donación es a lo que irá dirigido el perfeccionamiento humano; no nos perfeccionamos por perfeccionarnos; no adquirimos virtudes por adquirirlas, sino que su adquisición se da para que podamos manifestar nuestro amor, o mejor, el amor que cada uno de nosotros somos. Ahora bien, no dependerá del educador que sus educandos sean felices o no, pues estos serán los que van a decidir si quieren ir descubriendo la persona que son, su amor, y perfeccionar su naturaleza para manifestar ese amor.

Al hablar del fin de la educación no sólo se habla de la felicidad, sino que también aparece el término alegría. En no pocas ocasiones vemos como se habla de alegría y de felicidad indistintamente como finalidades educativas. ¿No será que pese a ser realidades distintas guardan cierta relación? No pretendemos estudiar aquí en profundidad esos dos sentimientos del espíritu; basta apuntar una idea simple que nos aclarará los conceptos. Respecto a la alegría podremos decir que es fruto del sentido que el ser humano descubre de sí como ser coexistente, es decir, resultado de un encuentro con alguien que nos convoca para bien. La manifestación de tal complacencia mutua es propiamente la alegría. La alegría durará todo el tiempo que nos relacionemos con ese alguien; cuando la relación cesa, desaparece también la alegría. Está a caballo entre el orden material (donde encontramos el placer) y el orden espiritual (donde encontramos la felicidad). Continuando con nuestra explicación, vemos como en el hombre, en nuestro interior tenemos un anhelo profundo de que esa alegría en vez de ser transitoria, sea permanente. Será precisamente el estado de alegría completa, de una alegría que no se acaba lo que podremos conocer como felicidad.

Esta alegría completa en el mundo, vida temporal del hombre, es inalcanzable porque el hombre siempre va a convivir con la imperfección, siempre podemos crecer más. Si ayudamos al hombre a perfeccionarse para que pueda obrar de cada vez mejor le estaremos ayudando para que pueda ser feliz. Así lo expresa Millán Puelles: “el objetivo de la educación no es formalmente que el hombre actúe bien sino que esté capacitado para ello. La perfección de las potencias humanas sólo es alcanzable virtualmente por la educación misma, ya que el fin propio de ésta consiste en las virtudes que capacitan nuestras potencias para realizar debidamente dichas operaciones. El fin de la educación es, de suerte, un medio para la perfección operativa humana”<sup>18</sup>. Realizar debidamente las operaciones nos reporta alegría. Tender a un bien y alcanzarlo es algo que todos podemos experimentar. Cuando vivenciamos la posesión del bien anhela-

---

<sup>18</sup> A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1963, p. 75.

do surge la alegría. Por tanto, al ser más concreto, a ella sí que nos podremos dirigir cuando nos refiramos a la educación. Esta alegría, más que la felicidad, podríamos considerarla como resultado de una buena educación, pues “la felicidad en términos absolutos está más allá de las posibilidades naturales del hombre [...] la alegría es el fin de la educación alcanzable en el tiempo medio y camino para llegar a la felicidad que se halla más allá de la existencia temporal”<sup>19</sup>.

García Hoz utiliza el término de *homo gaudens* para describir al hombre. Según esto, es definido como quien es capaz de alegrarse, de encontrar la alegría. Esta capacidad para alcanzar alegría es propia de la naturaleza humana, pues implica que la inteligencia debe descubrir un bien y valorarlo. Sin embargo, pese a ser común a todo el género humano, el alcanzar la alegría, no todos la alcanzamos por igual camino, es más, unos la alcanzan y, sin embargo, otros no; aquí entraría en juego la singularidad de cada quién, afirmación que se explica desde el hábito de la sabiduría y, secundariamente, desde el hábito de la *sindéresis*.

Para García Hoz la alegría es propiamente humana, pues deriva de que el hombre tiene potencias inmateriales. Por eso, la alegría la encontraremos “por encima del placer sensible, propio del animal y por debajo y en camino de la felicidad, propia del mundo divino”<sup>20</sup>. La alegría la encontramos en algo; viene dada tras haber conseguido el bien, cuando tenemos la esperanza de conseguir ese bien o tras haber realizado una actividad bien hecha. Cuando hemos alcanzado el bien que deseábamos o cuando hemos terminado la obra bien hecha, acontece la alegría, pero ésta no dura para siempre. Entre ver la alegría como pasión, emoción, sentimiento y estado de ánimo, García Hoz se decanta por las dos últimas, y así afirma que “la alegría es un estado de ánimo, satisfactorio y expansivo, promovido por el consentimiento racional de la posesión o la esperanza de un bien”<sup>21</sup>.

Se ha indicado que la alegría se sitúa por encima del placer sensible, y así escribe García Hoz: “placer y alegría son complacencia, satisfacción, pero según se dijo, mientras el placer se queda en lo sensible, alegría es complacencia de orden espiritual nace de la posesión de un bien compatible con la dignidad humana, justificable por la razón”<sup>22</sup>. Si la alegría guarda relación con la razón, aquí entrará en juego la tarea del educador. Tarea que consistirá en ayudar a perfeccionar la inteligencia con la finalidad de que ésta sepa distinguir entre bienes reales y falsos, o a elegir a la voluntad entre diferentes bienes en función

---

<sup>19</sup> V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, Rialp, Madrid, 1987, p. 86.

<sup>20</sup> V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, p. 77.

<sup>21</sup> V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, p. 84.

<sup>22</sup> V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, p. 93.



de lo que se adecue a la intimidad personal de cada quién. Sin embargo, para García Hoz no será suficiente con que la persona conozca el bien o elija entre diferentes bienes, sino que después tiene que realizarlo, que ponerlo en práctica, entrando en juego la voluntad. Por tanto, el educador no solamente debe velar por el perfeccionamiento de la inteligencia para que de cada vez conozca más y mejor, sino que también ayudará al educando en el perfeccionamiento de la voluntad, para que cada vez quiera más y mejor. En síntesis, “se puede resumir la actuación educativa en orden a la alegría como la ayuda a la persona humana con el fin de que desarrolle su inteligencia para descubrir el bien y su voluntad para realizarlo. Cualquier perfeccionamiento de la inteligencia y la voluntad, resulta, por tanto, un factor de la educación para la alegría. Está dicho implícitamente que hacia ella se encamina todo el proceso de la educación”<sup>23</sup>. La pregunta que cabría hacerse aquí sería: ¿cómo se perfeccionan dichas potencias? Y la respuesta la podremos encontrar en las aportaciones de Polo: la inteligencia se perfecciona a través de hábitos intelectuales y la voluntad a través de las virtudes.

Hasta aquí hemos intentado explicar el concepto de alegría en relación a la educación situándonos en un plano teórico. Ahora bien, regresando a la práctica educativa, García Hoz concentrará los grandes medios para educar en la alegría en el trabajo y la convivencia. Respecto del primero nos hablará de la gran relación que guardan trabajo, generosidad y sinceridad y, en consecuencia, con las habilidades sociales. Por otra parte, para que el trabajo pueda ser fuente de alegría, deberá verse como algo bueno para nosotros, como un bien. García Hoz relacionará trabajo con obra y, para que ésta nos pueda proporcionar alegría, deberá ser una obra bien hecha<sup>24</sup>. Como este concepto es muy amplio y no nos podremos extender en él, sí consideramos oportuno detenerse en su doble sentido: de un lado nos encontramos con un sentido práctico que se refiere al resultado de una acción, pues tenemos una obra bien realizada técnicamente y bella; por otro lado, tenemos el sentido moral, una obra bien hecha en el ámbito moral es aquella en la que hay bondad en la intención, en el desarrollo y en el servicio real a la persona, y esto no sólo en la ayuda que prestamos a otras personas, sino también en el beneficio que eso nos reporta a nosotros, pues si no nos ayuda a perfeccionarnos a nosotros mismos en el ámbito de la esencia, la obra no podrá ser considerada como fuente de alegría.

---

<sup>23</sup> V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, p. 97.

<sup>24</sup> “Si el resultado del trabajo es una obra, el resultado de un trabajo perfecto será una obra bien hecha. Por este camino llegamos a la conclusión de que la obra bien hecha es el medio de que el trabajo sea fuente de alegría y al mismo tiempo factor operativo fundamental en la educación”; V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, p. 112.

Por otra parte, y en el ámbito escolar, sobre todo se hablará de obra bien hecha cuando ésta se ha manifestado al exterior en forma material: “la obra bien hecha alcanza o desarrolla todas sus posibilidades educativas cuando se manifiesta en un resultado objetivo y perceptible”<sup>25</sup>. Otro factor a tener en cuenta en este ámbito es que para que la obra bien hecha sea portadora de alegría se exige que vaya acompañada, por parte de la persona que la realiza, del conocimiento de que se ha obrado bien. Como educadores, por tanto, tendremos la misión de ayudar a nuestros alumnos a que realicen bien sus obras en el doble sentido explicado tanto a nivel práctico como a nivel moral, y que sean conscientes de su bien obrar; sólo así se conseguirá que ellos perciban el trabajo como un bien y en consecuencia que dicho trabajo sea fuente de alegría.

Entrado en el segundo medio para la educación en la alegría, esto es, en la convivencia, cabe decir en primer lugar que la educación aquí entra en juego al distinguir el hecho de tener personas alrededor como objetos y el hecho de convivir con ellos, es decir, el hecho de establecer relaciones con estas personas. Al convivir, las personas compartimos, ponemos en común; es lo que llamamos comunicarse. Este participar en las vidas de las demás personas requiere también cierto aprendizaje y perfeccionamiento. A través de la educación se puede pasar de un simple vivir uno al lado del otro a relacionarme con él compartiendo conocimientos, gustos, sentimientos, y prestarnos ayuda mutua.

El hábito de la sabiduría nos permite conocernos a nosotros mismos y notar que nuestra intimidad está abierta cognoscentemente a la intimidad de las demás personas; por tanto, este hábito no sólo permite conocernos a nosotros mismos como actos de ser, sino que también permite que conozcamos a los demás como actos de seres distintos al que soy. A partir de este conocer caemos en la cuenta de que la otra persona también es una intimidad singular y distintita a la mía. Al descubrirnos como co-existentes y como amar personal, descubrimos que no estamos llamados a encerrarnos en nosotros mismos, sino que somos apertura, una apertura que es un don para los demás. Vislumbramos que podemos aportarles algo, que requerimos de ellos para perfeccionarnos, y que ellos también esperan de nosotros nuestra ayuda. Nace el sentimiento de responsabilidad, y aquello que han denominado muchos autores como ‘conciencia social’. Tanto la familia como el colegio, y de un modo más profundo el primero, por ser el ámbito en el cual a la persona se la acepta tal como es, se convierten así en los ámbitos por excelencia para el desarrollo de las habilidades sociales, puesto que es en la familia y en el colegio donde los humanos convivimos la mayor parte del tiempo. En ese campo será pieza clave el perfeccionamiento

---

<sup>25</sup> V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, p. 116.

de la voluntad a través de la adquisición de las virtudes: justicia, generosidad<sup>26</sup>, etc.

La alegría, por tanto, como estado de ánimo tras la consecución de un bien, será consecuencia de la educación; una alegría que implica el perfeccionamiento de la inteligencia para ver bienes reales, así como también el perfeccionamiento de la voluntad para poder realizarlos de la mejor manera posible. Es aquí donde entra en juego el papel del educador como la ayuda para poder perfeccionar lo que Polo ha llamado *esencia* humana. Se trata de que la persona humana vaya perfeccionando su naturaleza dada, en concreto, sus dos potencias inmateriales, la inteligencia con hábitos y la voluntad con virtudes. Los dos grandes medios para desarrollar la educación en la alegría serán por una parte el trabajo como obra bien hecha, que tiende a la perfección tanto a nivel externo de obra material como a nivel interno, es decir, que perfecciona a quien la realiza y, por otra parte, la convivencia, la capacidad que posee el ser humano, como apertura que es, de implicarse con las demás personas siendo receptor y portador de ayuda mutua. Ahora bien, aunque la alegría será el resultado de la acción educativa, sin embargo, como cada persona es singular, cada una la alcanzará de distinto modo. Este alcanzarla se nos presenta un poco dificultoso, pues cómo puede ayudar a alcanzarla un profesor que tiene muchos alumnos. Esta cuestión que se nos plantea es la que intentaremos explicar en el último punto de nuestra exposición.

#### 4. Hábito de la sabiduría y educación personal: L. Polo

Como se ha indicado, gracias al hábito de la sabiduría cada persona puede conocerse como tal, esto es, puede descubrir que está íntimamente conformada por cuatro *trascendentales* personales. Este hábito permite alcanzarse como criatura y, aunque el quién que somos se nos va desvelando poco a poco, sin llegar a tener un conocimiento completo de nosotros mismos, mientras vivimos sí podemos descubrir que nuestro ser es *co-existencia, libertad, conocer y amar*. La educación personalizada es posible gracias a éste hábito. Si, como veíamos, la educación personalizada consiste en “la capacidad de un sujeto para formular y realizar su proyecto personal de vida”, es necesario primero que la persona se conozca como persona y esto es posible gracias al hábito de la sabiduría. Una vez que se ha conocido como tal, a la luz de lo que va desvelando, la persona

---

<sup>26</sup> “La formación para la convivencia tiene su objetivo final en la promoción y refuerzo de los hábitos sociales”; V. García Hoz, “Pedagogía visible y educación invisible”, p. 139; “Educar para la convivencia es preparar para la paz y a la vez preparar para la contención de la lucha”; p. 141.

formulará ese proyecto; en la formulación no entrarán los educadores. Estamos en el nivel más íntimo, en lo que se ha conocido durante mucho tiempo como conciencia, pues ahí sólo hay espacio para la persona y su Creador. Será en la realización de dicho proyecto y, por tanto, como realización, en la manifestación cuando aparezca el educador como la ayuda para llevar a cabo dicha realización.

El hábito de la sabiduría soluciona algunas de las dificultades planteadas por Sellés en su trabajo “Profesor de personas”<sup>27</sup>, en el que aporta a la vez una propuesta de solución. No es nuestro cometido adentrarnos en esas dificultades, pero aludir a ellas nos servirá para ver qué implicaciones tiene el hábito de la sabiduría en el campo de la educación. Partiendo de las investigaciones de Polo sobre la persona humana, Sellés nos habla de las dificultades del educador, del educando y de la tarea educativa personal. En cuanto a uno mismo, el hábito de sabiduría nos permite conocernos íntimamente pues con él alcanzamos nuestra intimidad. Dicha intimidad es distinta a la del resto de las intimidades. Descubriremos concretamente que somos personalmente abiertos, abiertos a las personas creadas e increadas (recuérdese que la antropología de Polo es *trascendental*). Respecto a las demás personas, estamos abiertas a ellas. En tal apertura Sellés distingue entre una apertura libremente dependiente (apertura a las persona a la que debemos el ser personal) y apertura libremente vinculada (apertura a las personas que como nosotros no nos hemos dado el ser personal). Por último, respecto a la tarea educativa personal, si gracias al hábito de la sabiduría cada quién alcanza los cuatro trascendentales personales, en la acción educativa el que educa se verá como co-existente y libremente abierto al educando, apertura que le permitirá el conocimiento y el amar a la otra persona. Esto sólo será posible si a su vez el educando también se ve por su parte como co-existente y libremente abierto a su educador; cognoscente y amante. Una educación personal sólo será posible si ambos, educadores y educandos, se aceptan como personas y se aman, y esto sólo es posible en la medida que se vayan descubriendo como personas. Dicho descubrimiento lo hace posible el hábito de la sabiduría.

El educador ayudará como potenciador de la perfección de la inteligencia y de la voluntad, potencias inmateriales necesarias para la manifestación del proyecto personal. El perfeccionamiento de ellas a través de hábitos y virtudes es lo que se denominó “esencialización”, que estará al servicio de la persona que cada uno es. Se trata de perfeccionar la inteligencia y la voluntad para poder manifestar mejor la persona que cada uno es. Perfeccionar la inteligencia para conocer más y mejor; la voluntad para elegir entre bienes verdaderos y bienes falsos, para querer más y mejor, para manifestar el amar que cada uno es. Por

---

<sup>27</sup> Cfr. J. F. Sellés, “Profesor de personas: las dificultades educativas radicales y una propuesta de solución”, *Estudios sobre educación*, 2008 (15), pp. 123-138.

tanto, la educación deberá dirigir su mirada a la persona. En la acción educativa se deberá tener en cuenta “que lo que se da en la esencia humana deriva de la persona humana”<sup>28</sup>. El educador, por tanto, deberá aunar todos sus esfuerzos en ayudar al educando a que éste manifieste la persona que es, que su esencia pueda llegar a “alcanzar” a la persona<sup>29</sup>.

Cuando García Hoz nos propone la educación personalizada como la capacidad para formular y realizar el proyecto personal de vida, nos propone a la vez un doble sentido de la educación. Por una parte, el descubrimiento de ese proyecto de vida, sentido personal que alcanza cada persona, y por otra, la realización de ese proyecto, realización que se manifestará en una comunidad determinada, sentido social. Ahora bien, ampliando la afirmación de García Hoz con las aportaciones de Polo, si la persona es co-existencia y uno de los tipos de la co-existencia es la co-existencia con los demás, los dos sentidos de la educación personalizada se dualizan. Perfeccionamos la inteligencia y la voluntad para conocer más y mejor y en última instancia para amar a los demás. De ahí que se pueda afirmar que “Víctor García Hoz señala el fin de la educación personalizada, partiendo de la doble vertiente que tiene la vida del hombre: realización de la persona y desarrollo social de ésta”<sup>30</sup>. De ahí también que la educación deba promover la responsabilidad y las virtudes sociales, pues el hombre necesita de las demás personas para poder crecer en el ámbito de la esencia, ya que, como dice Polo, “el hombre es perfeccionador perfeccionable”<sup>31</sup>. Perfeccionador, pues cada quien perfecciona aquello que trabaja, a lo que añade, pues trabajar es añadir; pero también es perfeccionable en la medida en que esas mismas acciones que ejerce redundan en beneficio propio intrínseco, en hábitos y virtudes; con todo, para acrecentar estas últimas el hombre requiere de los demás, pues como recuerda Polo somos esencialmente sociales y necesitamos de la interacción con los demás para perfeccionar nuestra voluntad<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> J. M. Izaguirre / E. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 197, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007, p. 55. En la página siguiente se añade: “nuestra verdad fundamental es que somos personas y que la educación debe orientarse desde aquí. Sólo así la esencia humana podrá alcanzar la persona humana”.

<sup>29</sup> “Aunque hablar de este alcanzar es conjeturar, me atrevo a decir que la esencia humana llegará a ser solidaria con la persona”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, p. 241.

<sup>30</sup> A. Colom, *Lectura del discurso pedagógico actual*, Embat, Palma, 1979, p. 186.

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, “Ética socrática y moral cristiana”, *Anuario Filosófico*, 2007 (40, 3) p. 559.

<sup>32</sup> “El hombre es esencialmente social. Y eso quiere decir, por lo pronto, que la sociedad permite y ha de favorecer el crecientomoral, es decir, el perfeccionamiento de la voluntad que el hombre aislado apenas podría conseguir. Sin interaccionar sería muy difícil adquirir virtudes. En suma, aunque la esencia del hombre es tan plural como las personas, su naturaleza es común y es

a) *La educación como manifestación de amor*

Según Polo, el amar es el trascendental superior de la persona humana. En la dualidad conocer y amar personal, el conocer es el miembro inferior mientras que el amar es el miembro superior. El conocer queda supeditado al amar. Conocemos para amar más; de ahí la célebre frase: “no podemos amar a quien no conocemos”. El conocimiento es clave en cualquier relación de amor. En muchas ocasiones estas afirmaciones se han aplicado al hablar de las relaciones de pareja, en las que no nos detenemos, pues buscamos descubrir el nivel personal. Con todo, si de las relaciones entre dos personas afirmamos que no pueden amarse si no hay conocimiento mutuo, del mismo modo podremos afirmar que no podremos amarnos si antes no nos conocemos.

Ahora bien, es importante aclarar qué entendemos por amarse a uno mismo, pues esto podría crear mucha confusión. Desde las aportaciones de Polo, entendiendo la persona como *co-existente*, este amarse consistirá en aceptarse como criatura, es decir, en entenderse desde Dios. Amarnos a nosotros mismos significará que aceptamos el amor con el que somos amados. Desde aquí podremos descubrirnos como don, como regalo, y sólo desde este descubrimiento podremos entregarnos, darnos a los demás. De ahí que, como afirma Polo, “aceptar no es menos que dar”<sup>33</sup> en el sentido que para conocernos como don primero debemos aceptar que somos amados, aceptados por Dios. Cuando el hombre se sabe amado es cuando puede comenzar amar. Ahora bien en el hombre el amor reside en sus obras, este amor debe ser manifestado: “en el orden trascendental el dar humano se destina a la aceptación divina, pero el don no pertenece al orden trascendental sino que está en el orden esencial”<sup>34</sup>. En el hombre el amor reside en la manifestación de ese regalo que cada uno de nosotros somos, para manifestar este amor se deberá dar la esencialización, el crecimiento, el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad a través de hábitos y de virtudes convirtiéndose dicho perfeccionamiento en el objeto de estudio de la educación.

Hablar de una educación personal significará, por tanto, hablar de *dar*, de *aceptar* y de *don*. Partiendo de la aceptación personal de cada quién, atenderemos al perfeccionamiento de la esencia humana, para que cada quién pueda realizar su proyecto personal de vida<sup>35</sup>, proyecto descubierto por cada quién

---

moralmente perfeccionada por la interacción”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, pp. 198-199.

<sup>33</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 212.

<sup>34</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 215.

<sup>35</sup> “Por su parte, la educación personal se puede describir como aceptar a cada quién como quién es y como está llamado a ser y correlativamente en dar a cada quién lo pertinente para que

gracias al hábito de la sabiduría. El perfeccionamiento de la esencia humana no se da sin más, sino con un sentido, con la finalidad de que cada persona pueda ir manifestando el camino que está llamado a seguir. Por tanto, la educación que no atiende a las singularidades de cada persona podría considerarse reductiva, pues no parte de la aceptación de cada educando. De otro lado, respetar esta singularidad nos permitirá educar respetando la libertad. Educaremos no desde la imposición, sino desde la sugerencia, desde la propuesta.

Por otro lado, la educación personal que parte de la aceptación de cada educando se entiende como ayuda a crecer, en el sentido que se pretende el crecimiento de la esencia humana, personalizándola en cada caso, esto es, ayudar a cada quién a manifestarse como la persona que es y para lo que ha sido creada. La clave de la educación personal será la aceptación del acto de ser personal. Primeramente el educando deberá aceptar quién es, para aceptar así la ayuda del educador. Éste, a su vez deberá ser aceptado por el educando para poderle ayudar. Por otra parte, el educador deberá aceptar el ser personal novedoso e irrepetible del educando. Quien no acepta tal ser no podrá ayudar a los demás a ser el ser que está llamado a ser. La educación será así manifestación de amor en la medida que se acepta a la persona y se la ayuda a ser la persona que está llamada a ser.

#### *b) Educación familiar*

Puesto que es en la familia donde se ama más a las personas, pues es en ella donde se puede dar más aceptación, será ella la primera escuela. Por eso, para Polo, la familia se convierte en escuela de la afectividad, de la imaginación, de conocimientos, de virtudes. Escuela donde cada persona irá conformando la personalidad. Es la familia la primera escuela, porque si la clave en la educación deriva del aceptar personal, es en el núcleo familiar donde se da más aceptación personal. Por otra parte, como afirman algunos autores, en la familia no sólo se engendran hijos como se engendran el resto de los animales, sino que “los padres los generan, los crían y los educan”<sup>36</sup>. Es en la familia donde mejor se educará si en el seno de ella, el hijo nace como fruto del amor de los esposos. El amor al hijo, explica Polo, debe ser continuación del amor al esposo o a la esposa. “¿Cuál es el requisito básico de una buena educación?, ¿cómo se educa mejor? Según lo dicho, cuando el amor al hijo es una prolongación del amor entre

---

siga su propio camino personal”; J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2007, p. 349.

<sup>36</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 87.

los esposos. En cambio, es peor cuando el amor al hijo desune o deja en segundo lugar el amor entre los esposos”<sup>37</sup>.

Puesto que el hijo es del padre y de la madre, la mejor educación será la educación en la que colaboran ambos progenitores. Será aquella educación que nace del amor y se encamina al amor. Educación que irá encaminada a que el hijo sea más capaz de amar, de entregarse. Esto se conseguirá tras el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad, y requerirá primeramente de la educación de la afectividad. Polo lo explica así: “Lo primero que se debe educar son los afectos, los sentimientos. Los afectos se educan sobre todo en la niñez, hasta los diez u once años. En la adolescencia se suelen producir crisis afectivas, y son los padres quienes tienen que colaborar para que sus hijos las resuelvan. En el ser humano, repito, el equilibrio afectivo es un requisito indispensable para que se despliegue su espíritu, para que se desplieguen las grandes facultades espirituales: la inteligencia y la voluntad”<sup>38</sup>. Para poder perfeccionar la inteligencia y la voluntad primero tiene que darse un desarrollo en el ámbito de la afectividad; ésta debe también ser educada. Antes de la adquisición de hábitos deberán educar los sentimientos<sup>39</sup>. Tener orden en los sentimientos es punto clave para el crecimiento en virtudes<sup>40</sup>. Cuanto mayor sea la organización de los sentimientos en el hijo más fácil resultará el crecimiento, por ejemplo, en la virtud de la fortaleza o la templanza<sup>41</sup>.

La familia será, por tanto, considerada como fuente de educación primordial. La educación recibida en el seno de ella redundará en beneficio del colegio al cual acuden sus miembros. Si en las familias se da y se recibe una buena educación, la que nace del amor y a él se encamina, el colegio podrá desempeñar sus verdaderas funciones que se podrían resumir en educar para el trabajo bien hecho (sentido más individual) y, a la par, para la convivencia (sentido social) y

<sup>37</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 90. Esto que podría parecer tan obvio no está exento de hacerse realidad en muchas familias, en padres que se dedican a jugar con los hijos a enseñarles ciertos conocimientos, mientras que las madres se dedican a la cocina, al cuidado de la ropa y de la casa, el esposo se olvida que es esposo. O tal es el caso de madres que son sumamente proteccionistas, que asume ella sola el rol de educadora olvidándose que ante todo es esposa. Ser padres cabría decir aquí es consecuencia de ser esposo y no viceversa.

<sup>38</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 94.

<sup>39</sup> Evitar que el hijo haga juicios a favor de la madre y en contra del padre, o viceversa será punto muy significativo para de vital importancia serla la comunicación entre ambos progenitores y su amor mutuo cediendo un poco ambas partes también en cuestiones educativas.

<sup>40</sup> “La educación de los afectos o sentimientos tiene por tanto el sentido de preparar para la educación de las virtudes”; L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 96.

<sup>41</sup> Sobre la activación de la fortaleza, la templanza, la prudencia y la justicia Polo nos habla en *La voluntad y sus actos*, vol. 2, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.



aun más, para el amor familiar. No son pocos los casos en los cuales hoy, por desgracia, la escuela debe asumir roles propios de la educación familiar hasta tal punto que podríamos llegar a afirmar que la crisis en el ámbito escolar son crisis del ámbito familiar. Pero el colegio debe entenderse como una ayuda a los padres en el proceso educativo de sus hijos, no como una suplantación de ellos. Dicha ayuda no debe sustituir la educación que reciben desde casa, pues lo primero es la educación familiar<sup>42</sup>. La educación escolar se entenderá como continuación de la educación que padre y madre dan a sus hijos.

El Estado debería garantizar por tanto a todos los padres que puedan elegir el centro educativo que consideren que más se dualizará con la educación familiar que sus hijos reciben en casa. Por otra parte, que la familia se dualice con el colegio no significa que los padres tengan una ‘educación a la carta’, en el sentido que tengan potestad máxima dentro del centro educativo, sino que significa que el colegio prestará su ayuda a la familia en la educación de sus hijos sin olvidar que es la educación familiar la primera. Cada colegio, ejerciendo su libertad, reflejará su carácter propio en los documentos del centro. En función del ideario del centro cada familia debería poder elegir el centro educativo para sus hijos.

## 5. A modo de conclusión

Desde las aportaciones de Polo, educar es aceptar y, en consecuencia, dar. Si un profesor no acepta la singularidad de cada uno de sus alumnos, no puede educar personalmente. Ahora bien, requisito básico para que el profesor pueda cultivar la mente de su alumno introduciendo nuevos conocimientos o le ayude a crecer en virtudes es que el alumno acepte la ayuda prestada por el profesor. Si el alumno no la acepta, el profesor no podrá darse. Sólo puede aprender si se acepta el dar del maestro. Si no, no puede aprender personalmente. Del mismo modo, sólo si el educando es aceptado puede aprender, de ahí que “lo primero en la educación tampoco sea dar sino aceptar. Aceptar es estar cada vez más abiertos personalmente, es decir estar abierto co-existencial, libre, cognoscitiva y amorosamente”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> “El colegio (o la institución escolar que haga sus veces) es dual respecto de la familia, y es mejor colegio no cuanto más inglés o matemáticas enseñe [...] sino cuanto más se dualice con cada familia. La familia es raíz y fin del colegio. El colegio es por y para las familias, no a la inversa”; J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 351.

<sup>43</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 354.

La educación es manifestación del amor personal, porque tanto educar como aprender son aceptar y dar y éstos son amar. Quien más ama es quien más educa. En el sentido de que quien más acepta a las personas es quien mejor las comprende y, por tanto, quien las conoce como únicas e irrepetibles. En consecuencia, “quien más ama es quien intuye la persona que es cada quién, es decir, qué proyecto es cada quién como persona. Por eso, quien más educa ayuda a descubrir el sentido de la vida de cada quién y a encauzar esfuerzos en orden a la consecución del fin propio de cada persona”<sup>44</sup>. Para ello se debe ejercitar el hábito de sabiduría. En segundo lugar, para ayudar a realizar el proyecto, se debe ejercitar el hábito de la *sindéresis*, pues sólo éste conoce como cada persona modula la naturaleza común humana que tiene a su disposición. Sólo desde esta aceptación y donación encontramos las claves del “ayudar a crecer”.

Mayte Dassoy Mut  
Mallorca –Baleares–  
madamu09@hotmail.com

---

<sup>44</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 355.

**AYUDAR A CRECER:  
LA FINALIDAD DE LA ACCIÓN EDUCATIVA Y DIRECTIVA  
A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO**

*Miguel Saiz*

## **1. Introducción**

¿Tienen algo en común educar y dirigir? Es decir, cuando alguien realiza una acción educativa ¿está haciendo cosas similares o está buscando fines parecidos a aquellos que se buscan cuando se ejerce la acción de gobierno? ¿Son acciones que tienen en común aspectos periféricos y que sus conexiones son secundarias, o son acciones que comparten aspectos centrales y que su conexión se encuentra en lo más profundo e íntimo de ambas? Afirmar que lo común entre ellas no es lo accidental sino lo esencial, es decir, que el fin último de cada una de ellas es el engarce entre ambas, es una conclusión de gran relevancia. Se estaría diciendo que la finalidad de un padre o una madre de familia con sus hijos, o que la finalidad de un profesor con sus alumnos, es idéntica a la finalidad que busca el gerente de una empresa o el presidente de un país.

A primera vista se puede decir que la dirección y la educación son actividades distintas y que se desarrollan en ámbitos distintos, es decir, que no sólo son distintas en cuanto a la actividad misma, sino que también lo son en cuanto al espacio físico donde se ejercen. La dirección suele tener una connotación jefe-empleado, dentro de una empresa, para lograr objetivos económicos; mientras que la educación se relaciona con el proceso enseñanza-aprendizaje, dentro de una familia o una institución educativa. Sin embargo, ambas acciones son nuclearmente similares debido a que tienen el mismo agente común: la *persona* humana.

Para entender a fondo cualquier empresa, institución u organización social humana, es necesario revisar el concepto de *persona* que se tiene, es decir, en toda acción humana se tiene un concepto de quién “soy yo” y quién es “el otro” porque en función de tales concepciones se toman unas u otras decisiones. El problema es –como advierte Polo– que lamentablemente muchas veces este concepto no se tiene de manera consciente, o la gente no se ha detenido a pensarlo con seriedad, y por ello las consecuencias son desastrosas: “Estamos haciendo una sociedad sin saber quiénes somos y, por tanto, estamos haciendo una

sociedad sin saber para quién. Pretender dirigir la historia con esa ignorancia es un disparate”<sup>1</sup>.

Como se ve claramente, “según se entienda al hombre, así se entenderá su obrar”<sup>2</sup>. Por lo que se pone de manifiesto la importancia de tener un sólido concepto antropológico antes de emprender cualquier proyecto humano. El novedoso y profundo aporte antropológico de Polo asegura una base sumamente sólida y congruente, ya que ambas acciones están pensadas a la luz del servicio que ambas prestan a la persona humana. Intentar encontrar la relación de dos acciones humanas como *educar* y *dirigir* entre autores cuyos enfoques antropológicos fueran distintos, terminaría en una investigación muy inconsistente y hasta contradictoria. Sin embargo, hacer un trabajo interdisciplinario entre estas dos acciones humanas con una misma idea del hombre resulta sólido y congruente.

## 2. El paralelismo entre educar y dirigir

La finalidad de la acción educativa y directiva parte de la antropología, es decir, de ver cómo ambas son *acciones manifestativas* humanas y que lo más íntimo es la *persona*. La persona desarrolla sus potencias hasta lograr su perfeccionamiento, único camino para alcanzar la felicidad plena<sup>3</sup>. Por lo tanto, siendo el ser humano el centro de sus acciones, necesariamente debe compartir dicha finalidad. Más aún, la felicidad personal debe ser superior a la que alcancen sus potencias más altas –inteligencia y voluntad–, porque el fin de las potencias superiores es una felicidad que se corresponde con el fin de éstas –la verdad y el bien, respectivamente–, pero la felicidad personal tiene que ser *personal*, es decir, que radique en la intimidad personal abierta a otras personas, pues es claro que la verdad conocida por la inteligencia y el bien querido por la voluntad no son personales.

No puede considerarse educativa aquella actividad que no busque intencionalmente ayudar a crecer al educando<sup>4</sup>. Y, por otro lado, aunque en las empresas el beneficio económico sea muy importante, se debe entender que lo fundamental son las personas y su crecimiento<sup>5</sup>. Nada puede estar por encima de ellas, porque el hombre es lo más valioso que existe. Si se hace, entonces se estaría trabajando por un fin muy mediocre. Un fin que hasta podría corromper a la

---

<sup>1</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997, p. 59.

<sup>2</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 24.

<sup>3</sup> Cfr. F. Altarejos, *Educación y felicidad*, Eunsa, Pamplona, 1986, p. 30.

<sup>4</sup> Cfr. F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 29.

<sup>5</sup> Cfr. L. Polo, *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 445.

persona; en cuyo caso no sólo se estaría hablando de mediocridad sino de perversidad. Dicho de otra forma, si no se ponen todos los medios posibles para alcanzar la perfección de los hombres, tal perversidad es equivalente a considerar a los demás como esclavos<sup>6</sup>.

Es de suma importancia aclarar que en todo momento se debe hablar de *ayudar* y nunca de forzar o imponer, es decir, quien crece es el otro, y el educador o el director sólo ayudan. La ayuda siempre se ejerce respetando la libertad del otro, jamás obligando, porque entonces no existe crecimiento: “El crecimiento es de incumbencia de cada uno, de modo que en este punto nadie puede sustituir a otro, lo que sí es posible y, a la vez, requerido, es ayudar”<sup>7</sup>. Entender esto es decisivo; no hacerlo puede llevar a sistemas de control o coerción que son radicalmente opuestos y contraproducentes al fin buscado. En el fondo, lo que se está remarcando y respetando es la libertad de cada quién. Visto desde otro enfoque: ni el educando ni el dirigido pueden decir jamás que la finalidad de sus padres o de su jefe es hacerlo crecer. Esto no sólo sería una expectativa falsa que llevaría a una serie de frustraciones, reclamos, etc., sino que además es ontológicamente imposible. Nadie hace crecer a nadie. Sólo se ayuda, y esta ayuda sólo sirve si otro la acepta, porque lo primero en el hombre es la aceptación.

Respetar la libertad no significa, por otro lado, que cada uno es dueño de su vida y que es responsabilidad de cada uno encaminarla hacia donde le dé la gana sin intervención u orientación de nadie. Dejar a las personas a la deriva también es una imprudencia y una irresponsabilidad. La única forma de encontrar el camino correcto, vencer los límites, alcanzar nuevos horizontes, hacer buen uso de la libertad, etc., es contando con la ayuda de los demás. Sólo no se llega a ninguna parte: “El hombre es un ser vivo a quien hay que ayudarlo a crecer, porque en otro caso su crecimiento será mucho menor del que sería susceptible si se le ofrece ayuda”<sup>8</sup>.

Entender, por un lado, la razón y la necesidad de la *ayuda* y, por otro, la mejor forma de ofrecerla, es indispensable para que el que tenga la tarea de darla lo pueda hacer de manera óptima. La razón de darla es por la precariedad constitutiva del hombre ya que no tiene una vida dada; y la mejor forma de darla es de manera subsidiaria y verdadera. En cuanto al *crecimiento*, primero hay que retomar la conformación del hombre. El ser humano es holístico y, por lo tanto, su crecimiento debe ser integral, es decir, sistémico y no analítico<sup>9</sup>. No puede

---

<sup>6</sup> Cfr. R. Ibarra, *La familia: un imperativo para la empresa*, Cuadernos Empresa y Humanismo, n. 54, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995, p. 4.

<sup>7</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 107.

<sup>8</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 41.

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 55.

haber crecimiento por partes; si deja de crecer en algo, se hará en todo, y si crece en algo, se hará en todo. El hombre no opera como una máquina que puede separarse en partes e incluso funcionar cada parte por separado. Por lo tanto, atender a una sola parte conlleva efectos secundarios en otras. Esto, por ejemplo, se da en una educación que no atiende la dimensión espiritual del educando y sólo se enfoca en cuestiones académicas. El solo atender las cuestiones académicas indudablemente traerá efectos secundarios en el aspecto espiritual. La educación debe ser integral. El ser humano es una unidad indivisible, e intentar dejar fuera algunos aspectos es un error: “Al tener como referencia a la persona, no cabe pensar en una verdadera educación, llámese a ésta estética, afectiva, moral o intelectual, si estas diversas dimensiones se encuentran desconectadas o desintegradas”<sup>10</sup>.

También es pertinente tener en cuenta que se crece *toda la vida*, que no es algo exclusivo de los niños y jóvenes ni que sólo es responsabilidad de la familia<sup>11</sup>. Mientras menos maduro es el ser humano, más evidente es su necesidad de crecimiento; pero este crecimiento inicial comienza con lo más básico –jerárquicamente hablando– del hombre; a decir, su naturaleza humana. Al inicio, los niños necesitan crecer en sus potencias biológicas, en sus capacidades psicomotrices, en el desarrollo de hábitos de higiene, alimentación, etc. Sin embargo, lo más propio del crecimiento se da en niveles superiores –sin considerar la apertura irrestricta de la persona–; especialmente, en la *esencia* humana, que es la que busca alcanzar unidad más estrecha con el *acto de ser*. Decir que la *esencia* es la que está en función del *acto de ser*, es porque se acepta que el segundo tiene una razón de ser por sí mismo. Es por esto, que el enfoque del crecimiento se debe poner, en primer lugar, en reconocer la vocación de la persona humana a partir de la cual se alinean las demás potencias de la *esencia* humana; para después, enfatizar el crecimiento en, las virtudes, la ética y la libertad.

El ser humano no puede crecer o perfeccionarse sin ayuda. Es decir, no nace con una guía de lo que debe hacer. Necesita de la orientación de otro, de una ayuda intencional, encaminada hacia un fin<sup>12</sup>. A diferencia de otros seres vivos, que tienen una vida dada, el ser humano debe descubrirla y apropiarse de ella. Por eso necesita de ayuda y sus padres son los primeros responsables en ofrecerla. Polo argumenta que lo más radical de toda persona humana es ser *hijo*; lo primero en el ser humano es su condición filial. Por tal motivo, siempre requiere de unos padres que lo ayuden a crecer. “La conciencia de filiación es

---

<sup>10</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 200.

<sup>11</sup> Cfr. C. Llano, *La amistad en la empresa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 220.

<sup>12</sup> Cfr. F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 25.

exclusiva del ser humano”<sup>13</sup>. Esta condición conlleva dos situaciones, la primera es que “el ser humano nace prematuramente”<sup>14</sup> Los animales ya tienen una vida dada, al igual que las plantas y demás seres vivos; sin embargo, el hombre no sólo es completamente dependiente durante muchos años, sino que además, tiene que aprenderlo todo: “Nace prematuramente porque no conviene que nazca acabado, porque corre a su cargo el seguir creciendo, el formarse”<sup>15</sup>. Si naciera terminado e independiente, no sería necesaria la educación, ni habría la posibilidad de que el ser humano se siguiera definiendo y perfeccionando a lo largo de su vida. La segunda, es que el ser humano es hijo de dos padres. Los padres biológicos que aportan la parte de la *naturaleza* humana, y Dios como padre espiritual que es el creador de su *persona* humana o acto de ser, de la que depende la *esencia* humana. El ser humano debe perfeccionarse en función de su *persona*; por lo tanto, el hombre es radical y primerísimamente hijo de Dios. Por tal razón, su libertad tendrá que estar en función de la vocación que Dios le haya dado. En otras palabras, cumplir la voluntad de Dios es ejercer correctamente la libertad, porque es la única forma de alcanzar la felicidad personal plena: “El reconocimiento de la radical filiación del hombre es decisivo para ayudar debidamente a su crecimiento”<sup>16</sup>. Negarlo sería perder el norte, se rechazaría la ayuda ofrecida y el crecimiento sería imposible.

La precariedad con la que nace el ser humano es necesaria porque sólo así puede crecer para perfeccionarse. Si naciera ‘pleno’, la vida no tendría sentido: “El hombre, un ser que crece, es también un ser que nace débil, es decir, sin haber desarrollado plenamente su organismo, sus facultades, etc.”<sup>17</sup>. Esta imperfección es la que hace posible que se dé una labor educativa<sup>18</sup>. Los padres tienen la obligación de educar a los hijos porque éstos la necesitan. La debilidad originaria del ser humano debe ser asistida por la ayuda de otros, de manera que la educación se da como un proceso natural, sin el cual, la vida humana sería casi imposible. Aunado a esto, cuando Polo establece la coexistencia como trascendental antropológico, es decir, como radical de la persona humana<sup>19</sup>, se podría derivar que, la educación se da en primer lugar en las etapas de inmadurez, pero que continúa toda la vida y de la cual muchos son sus protagonistas. El ser humano requiere mucho tiempo para poder valerse por sí mismo, hablando en términos de crecimiento de la naturaleza humana, pero su crecimiento personal

---

<sup>13</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 42.

<sup>14</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 115.

<sup>15</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 116.

<sup>16</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 24.

<sup>17</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 41.

<sup>18</sup> F. Altarejos, *Educación y felicidad*, p. 37.

<sup>19</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 21.

no termina nunca por ser un crecimiento irrestricto. Por tal motivo necesita de los demás toda la vida.

Esta ayuda debe ser subsidiaria; de no serlo, se estaría ofreciendo algo que a la larga, en lugar de ayudar, perjudicaría: “La ayuda debe ser dada con la condición de que llegue el momento en que ya no haga falta”<sup>20</sup>. Una buena ayuda es aquella que se ofrece sólo cuando el otro se encuentra en una situación que individualmente no puede superar; y que se da por un periodo corto hasta que el otro adquiere los conocimientos o las herramientas necesarias para poder lidiar individualmente con esa misma situación en futuras ocasiones. Si la ayuda no es una intervención puntual, temporal y con carácter educativo, lo que en realidad se realiza es una acción que inhabilita y evita el crecimiento del otro. Ayudar al otro no consiste en decirle lo que debe hacer, sino en poner los medios para que sea capaz de hacerlo por él mismo: “La acción subsidiaria –aquella por la que el más capaz ayuda, subsidia, al menos capaz– es una acción esencialmente transitoria. Si la ayuda no sirve para hacer más capaz al que antes lo era menos; tal acción no es subsidiaria, sino avasalladora, prepotente, paternalista”<sup>21</sup>.

Es de suma importancia entender la subsidiariedad de la ayuda, porque de lo contrario tampoco se entiende el crecimiento. No se trata de que uno crezca; se trata que el otro se perfeccione; y esto es imposible si no se le deja actuar. Otra cosa es el efecto inmanente que repercute en quien ayuda y el crecimiento que éste puede tener por la acción realizada. Pero esto es un efecto colateral de la acción y no el fin buscado; el fin es que el otro crezca con independencia de si uno crece al ayudarlo. “Una cosa es que no se crezca sin ayuda y otra distinta es que el crecimiento corra a cargo del que ayuda, lo cual no es posible, aunque el educador crezca posiblemente en virtudes”<sup>22</sup>. Esto, que parece obvio, no lo es tanto en la realidad. Se puede ver recurrentemente a padres de familia haciendo la tarea de los hijos, o a jefes que por su afán de control terminan haciendo el trabajo de otros. Quizá haya también casos más sutiles, como padres que por evitar sufrimiento o fracaso de sus hijos, o que por considerar que aún son muy pequeños para cierta responsabilidad, no los dejan demostrar sus capacidades y enfrentar distintas situaciones y, por consiguiente, los sobreprotegen. Podría ser el caso de un jefe que no asignara nuevas responsabilidades que exigieran una mayor utilización de capacidades a otro por temor a que se equivoque. La ayuda, bien entendida, indirectamente implica exigencia para que el otro mejore, y no paternalismo que simplemente haga la vida más fácil: “Toda ayuda, debe ser

---

<sup>20</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 63.

<sup>21</sup> C. Llano, *Análisis de la acción directiva*, Limusa, México, 1979, p. 224.

<sup>22</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 60.



proporcionada a los requerimientos o necesidades de quien la recibe”<sup>23</sup>, con miras a ayudarlo a crecer.

La otra cara de la ayuda subsidiaria es la aceptación del otro. Como ya se dijo, sólo existe la ayuda si se acepta, porque el dar está en función del aceptar. Esto significa que entender y respetar la libertad del otro es condición para ayudar: “Cada hombre se perfecciona sólo si quiere hacerlo y sólo porque quiere hacerlo. No es posible la perfección humana contra la voluntad del paciente, que en este campo también es actor”<sup>24</sup>. El directivo o el profesor pueden ofrecer toda la ayuda posible y ser lo más persuasivos para hacerle ver al otro que debe mejorar; pero si el otro no acepta dicha ayuda y decide no cambiar, no hay nada que hacer. “Ser padre es ser suscitador de libertades. Si el riesgo es inherente a la libertad, el afán de seguridad implica una pérdida de libertad”<sup>25</sup>. Proteger la libertad es abandonar el control, la seguridad, la certeza. Aceptarlo no es fácil, especialmente cuando hay amor e interés por el otro. Cuando se desea lo mejor para el otro y se observan acciones contrarias a su bien, se puede caer en la tentación de quererlo controlar. Sin embargo, se debe entender que la mejor forma de amarlo es aceptando y respetando su libertad; y esto conlleva estar dispuesto a asumir riesgos.

“En educación, como en toda actividad realmente humana, esto es, plenamente personal, nadie puede ofrecer más que una ayuda al otro para que obre según él mismo... El educador, quien quiera que sea, nunca arregla nada; sólo ofrece una ayuda, más o menos valiosa, para que el educando se arregle”<sup>26</sup>. En estricto sentido, del ser humano se saca lo que él está dispuesto a dar. Forzarlo, por ejemplo, a base de castigos, amenazas o regaños, para que haga algo o cambie en algo, no sirve de nada. Por el contrario, hasta podría ser contraproducente para su crecimiento ya que posiblemente esté actuando contra su voluntad o sin implicar su libertad. Y este tipo de cambio no puede ser considerado crecimiento. Otra cosa es que se pueda utilizar el castigo o regaño como recurso ocasional para hacer entender al otro las consecuencias de sus actos; o para hacerle ver que lo que hace va en contra de su felicidad; o que sus actos perjudican el bien común de donde se encuentra y que eso no está permitido. Pero en todos esos casos el regaño o castigo tendrá como fin el hacer entender y reaccionar al otro para que libremente decida cambiar su comportamiento: “Ningún hombre madura sin corrección”<sup>27</sup>. En ese caso, si acepta cambiar o hacer lo que se le pide,

---

<sup>23</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 28.

<sup>24</sup> R. Ibarra, “La familia: un imperativo para la empresa”, p. 8.

<sup>25</sup> A. Llano / J. A. Pérez López / G. Gilder / L. Polo, *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990, p. 103.

<sup>26</sup> F. Altarejos, *Educación y felicidad*, p. 12.

<sup>27</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 129.

estará ejerciendo su voluntad, implicando su libertad y, por lo tanto, su crecimiento será auténtico.

### 3. El carácter sistémico de educar y dirigir

Sin *acto* previo, la *potencia* no puede crecer. La segunda está en función del primero pues lo necesita para poderse desarrollar. Su misión es hacerse cada vez más *acto*. Por eso lo más importante en el ser humano es el *acto de ser personal*, sin el cual sería imposible el crecimiento de la esencia humana, pero también la vida de la naturaleza corpórea desde el embrión en el seno materno. Como la *persona* es *acto*, y es creada por Dios, es perfecta y, por lo tanto, todas las potencias del hombre están llamadas a ser perfeccionadas, es decir, a crecer irrestrictamente, a ir siempre a más. Sin embargo, el que exista una jerarquía en el ser humano, no significa que tenga aspectos irrelevantes o innecesarios, porque el hombre es unitario: “En el hombre todo es relevante porque es unitario *a priori*. Lo que significa que verlo de manera analítica siempre es un error”<sup>28</sup>. Por ello, tanto el que dirige como el que educa jamás puede ayudar a crecer al otro por partes o ignorando algunas de ellas. Será necesario que se enfoque en todas, empezando por las menos importantes para así poder llegar a las de mayor importancia. Esto significa que la “primera educación”, la que se da en los primeros años de vida, que se encarga principalmente del crecimiento biológico a través de medidas educativas como la alimentación, la higiene, la motricidad, etc. es indispensable para conseguir, posteriormente, crecer en dimensiones superiores.

A nivel superior se debe tener claro que no se puede crecer en hábitos de la inteligencia sin antes haber desarrollado la imaginación: “La educación de la imaginación es muy importante en la educación del adolescente, porque si la imaginación no alcanza su nivel máximo, la inteligencia funcionará mal”<sup>29</sup>. La imaginación tiene su soporte sensible en las conexiones neuronales del cerebro y, por lo tanto, el cerebro, al ser una facultad orgánica, tiene un crecimiento limitado, a diferencia de la inteligencia, que al ser una facultad inorgánica, su crecimiento puede ser irrestricto<sup>30</sup>. Como la materia es limitada, el crecimiento de las conexiones neuronales es limitada y, con ellas, también la imaginación: “La esencia del hombre se relaciona con la noción de hábito y ésta con la de

---

<sup>28</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 52003, p. 46.

<sup>29</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 149.

<sup>30</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 158.

crecimiento irrestricto, a diferencia del crecimiento orgánico que es un crecimiento limitado”<sup>31</sup>.

Paralelamente la imaginación es importante porque es la que controla los apetitos. Conviene educar la imaginación, la cual a su vez se controla con la inteligencia, porque ésta afecta directamente a los apetitos concupiscible e irascible del hombre. Por lo tanto, tiene un efecto directo en la búsqueda del placer del hombre *acrásico*, o en la búsqueda de una verdadera felicidad del hombre *encrático*, es decir, del que se controla libremente<sup>32</sup>. Esta interrelación del hombre como consecuencia de su unidad, manifiesta la importancia de atenderlo *sistémicamente*. A nivel de la dirección sucede lo mismo. De manera que se puede decir que son erróneos los programas de capacitación de las empresas que se dedican a enseñarle a sus trabajadores mejores formas de hacer su trabajo, pero no se preocupan de enseñarles cómo crecer humanamente, ser, por ejemplo, mejores amigos o mejores ciudadanos. Es decir, los programas de capacitación, si verdaderamente lo que buscan es ayudar a crecer, deben considerar todos los aspectos humanos. Deben ser programas de formación integral y no sólo de formación técnica para mejorar la productividad. No se puede ayudar a crecer a alguien en su trabajo con independencia de su crecimiento en su amor matrimonial. La *co-existencia* forma parte de la persona y, por lo tanto, sus relaciones lo constituyen. No son posibles por separado ni crecen por separado. La unidad de vida en el ser humano es decisiva para evitar reduccionismos de la persona. Por lo que una vez más cabe reiterar que es un error crecer en conocimientos y técnicas, y no en ser más éticos, más libres o más virtuosos: “Resulta equivocada la acción hecha por la empresa cuando opta por las cosas, por los sistemas, por las estructuras, por las funciones, antes que por el hombre”<sup>33</sup>.

La vida del hombre sólo tiene sentido si se es más hombre, si se es más *libre*, si se *ama* más, si se *conoce* más, si crece en *amistad* con los demás. Todo lo que se haga que no contribuya a este fin carece de valor y es de poca trascendencia. Hoy en día la gente tiende a poner el fin en cuestiones que no las hacen mejores personas; y no porque las acciones sean malas en sí mismas, sino porque la razón por la que las hacen no va encaminada a lograr un crecimiento personal. Ser mejor persona es mucho más que autorrealizarse; ser mejor es crecer<sup>34</sup>. Estas acciones, cuando se consideran como fin en sí mismas, esclavizan, no generan apertura. Y si no se es más libre, no se puede crecer, y la vida pierde su sen-

---

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 78.

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, pp. 23-25.

<sup>33</sup> C. Llano, *La persona humana en la empresa de fin de siglo*, Cuadernos Empresa y Humanismo, n. 63, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, p. 11.

<sup>34</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 200.

tido<sup>35</sup>: “Las obras materiales o físicas, por grandes que parezcan, serán siempre pequeñas comparadas con la expansión, crecimiento y desarrollo de los individuos”<sup>36</sup>.

La *vocación* es la razón para *ayudar a crecer*, es el ¿para qué? Es decir, se educa y se dirige para *ayudar a crecer*, y esto se logra mediante la perfección de la *potencia* por el *acto*; pero el ¿para qué? De este crecimiento es la *vocación personal*, es decir, se *ayuda a crecer* para lograr el fin por el que cada uno fue creado. Es claro que tanto la educación y la dirección no son suficientes ni para perfeccionarse ni para cumplir la vocación. Se requiere a nivel de *acto de ser* entre otros, de la ayuda de la *antropología trascendental* y de la *teología*. Sin embargo, a nivel de la *esencia*, tanto la *educación* como la *dirección* pueden hacer mucho por esta noble tarea.

Si no se entiende la vocación de cada uno, se podría pensar que se ayuda a crecer en serie, o que se puede desarrollar una fórmula general para ayudar a todos, optimizando los recursos y haciéndolo de la manera más eficiente posible. Estandarizar el crecimiento podría ser una tentación. Ya que, si a fin de cuentas todos los seres humanos comparten una misma *naturaleza* y una misma *esencia*, y el perfeccionarla con respecto a su *acto de ser* se logra, principalmente, con la adquisición de *hábitos* y *virtudes*, se podría pensar en hacer un manual tal que seguirlo paso a paso se consiguiese esto. Pero la cuestión es que el perfeccionamiento es único y personalísimo y, por ello, sólo se puede ayudar a cada uno según para lo que cada uno fue creado.

Para entender la antropología de Polo, es necesario aceptar que Dios es el creador de cada persona humana. Cuando se acepta el carácter espiritual del hombre como consecuencia de un Padre que lo creó, forzosamente se acepta que cada uno fue creado con un propósito. No existe creación sin sentido y menos de un Ser con una inteligencia infinita y con un orden puesto de manifiesto en todas sus obras. Por tal motivo, el pensar en las personas como seres creados indistintamente y dejados a la deriva, suena ridículo. Esto conlleva aceptar que cada uno ha sido creado con un propósito específico, y como cada persona humana es una novedad absoluta, significa que cada propósito o vocación es única e irrepetible e irremediabilmente vinculada a cada persona: “La educación lo es de seres humanos, y no de ningún –hombre– arquetípico; no existe un modelo humano a realizar. Lo que en el inicio mismo de su experiencia pedagógica descubre todo educador, sea padre de familia, profesor o pedagogo social, es que cada persona tiene que realizar la humanidad según su propio ser”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 2, p. 61.

<sup>36</sup> C. Llano, “La persona humana en la empresa de fin de siglo”, p. 10.

<sup>37</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 15.

“El formador ha de tener presente en su acción educativa que está educando una persona: irrepetible, única, insustituible, cuyo valor es imponderable”<sup>38</sup>. Esto no sólo se da en la educación, sino en cualquier relación personal. Siempre se debe tener presente que se está tratando con lo más valioso de la creación, porque ese “otro yo” fue creado para cumplir con una misión única, que nadie más en la historia de la humanidad volverá a tener. Es, de alguna manera, estar ante algo sagrado que jamás se repetirá. Decirlo es fácil y rápido, pero comprenderlo y vivirlo no lo es. Si hubiera una conciencia absoluta de esto, se pondría el mejor de los esfuerzos y la totalidad de las capacidades para, en primer lugar, respetar dicho llamado, y en segundo lugar, para ayudar a que lo logre: “Como no hay dos personas iguales, lo nuclear de la educación *es intuir quien es cada quién y para qué ha sido creado*, es decir, cuál es su *vocación y destino*, y ayudarlo en consecuencia”<sup>39</sup>. Significa que no se trata de ver realizado en el otro lo que a uno le gustaría que fuera, sino en ayudar a que cada uno haga lo propio<sup>40</sup>.

En la *esencia* humana, aunque inferior al hábito innato de la *sindéresis*, se encuentra la inteligencia y la voluntad. Ambas son consideradas comúnmente como las capacidades superiores del hombre; aunque en realidad hay otras capacidades más importantes que la antropología ha descubierto. En la parte más alta se encuentra el *acto de ser personal* con sus trascendentales que fueron descubiertos por Leonardo Polo. Sin embargo, como ya se ha dicho, la educación y la dirección son acciones enfocadas a la parte *esencial* del ser humano. Por esta razón, interesa de manera especial la inteligencia y la voluntad. Estas dos facultades –como todas las demás– son *potencias* y, por lo tanto, pueden crecer, pueden perfeccionarse gracias al *acto de ser*. La manera que tienen de lograr esto es mediante los *hábitos* en el caso de la inteligencia y de la *virtud* en el de la voluntad: “La adquisición de hábitos constituye la última fase, la más alta e intrínseca del crecimiento humano, porque los hábitos son perfeccionamientos de las facultades superiores, es decir, de la inteligencia y de la voluntad”<sup>41</sup>. Para efectos prácticos, aquí se utilizará indistintamente el concepto de *virtud* o de *hábito* para hacer referencia tanto al perfeccionamiento relacionado con la inteligencia como al de la voluntad, entendiéndose que aquellas virtudes que perfeccionan la inteligencia se llaman *intelectuales* y aquellas virtudes que perfeccionan la voluntad se llaman *morales*<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> J. M. Izaguirre / E. Moros, “La tarea del educador: la sindéresis”, *Studia Poliana*, 2007 (9), pp. 103-127; p. 126.

<sup>39</sup> J. F. Sellés, “*Antropología para inconformes*” p. 349.

<sup>40</sup> Cfr. F. Altarejos, *Educación y felicidad*, p. 18.

<sup>41</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 59.

<sup>42</sup> Cfr. L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 230.

Las virtudes, por tanto, son la clave para el perfeccionamiento del hombre a nivel de su *naturaleza* y de su *esencia*<sup>43</sup>. Dicho de otra forma, son la puerta de entrada para el crecimiento irrestricto del hombre<sup>44</sup>. La virtud mejora intrínsecamente al hombre, de manera que cuando mejora su inteligencia lo que consigue es que se quiera más la verdad y cuando mejora la voluntad consigue que se quiera más el bien<sup>45</sup>: “Nunca uno es plenamente humano. Por mucho que progrese en humanidad siempre se puede ser más humano. El progreso irrestricto en humanidad se puede dar sólo en la razón y en la voluntad, porque éstas son potencias sin soporte orgánico, susceptibles, por tanto, de perfección progresiva”<sup>46</sup>.

Sin embargo, es necesario recordar que la perfección que se gana con las virtudes es a nivel de su *esencia* y no de *acto de ser*, porque este último es acto y no potencia. De manera que la perfección alcanzada siempre será mucho menor que la que existe a nivel de la persona<sup>47</sup>. Es decir, con las virtudes lo que se logra es que haya más unidad entre la persona y su naturaleza, pero en función de la persona, que ya es perfecta. En este mismo sentido, se debe entender que la adquisición de virtudes es fin de la *naturaleza* humana pero no de la *persona*, es decir, el fin por el que se desarrollan las virtudes es la *persona*, pero el fin de la *persona* no es la virtud<sup>48</sup>: “La virtud es muy próxima al fin, pero no se puede tomar como fin último. Por ser el crecimiento de la potencia que aumenta su capacidad de fin, detenerse en la virtud sería un error. La virtud es un medio más importante que los otros; sin ella, se actúa defectuosamente”<sup>49</sup>.

Se ve claramente que tanto la educación como la dirección deben establecer como prioridad la formación en virtudes de la gente: “Ayudar a formar en virtudes es la finalidad de la enseñanza en la medida que pretenda ser educativa, pues a través de ellas el ser humano crece en la posesión de sus actos, lo que constituye la médula de su perfeccionamiento personal”<sup>50</sup>. Sin embargo, aunque las virtudes se deben enseñar y su aprendizaje es posible, conseguirlo es complejo; porque no se enseñan ni se aprenden con estudio ni con cursos. La adquisición de virtudes no es algo que se aprende teóricamente, sino que se aprende de otros<sup>51</sup>. Por lo tanto, si el que educa o dirige no es virtuoso, no habrá manera

<sup>43</sup> Cfr. L. Polo, *La esencia humana*, p. 94.

<sup>44</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 125.

<sup>45</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 1, p. 31.

<sup>46</sup> J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 2, pp. 13 y 14.

<sup>47</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 1, p. 64.

<sup>48</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 2, p. 20.

<sup>49</sup> L. Polo, *La voluntad y sus actos*, p. 78.

<sup>50</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 197.

<sup>51</sup> Cfr. L. Polo, *La esencia humana*, p. 88.

de que pueda formar a su gente en virtud. Por otro lado, las virtudes tampoco se pueden imponer porque sólo se logran a partir de la libre voluntad del otro por adquirirlas: “La labor del educador es asistencial, no es constitutiva de los hábitos: ni de los intelectuales, ni de las virtudes. Por eso no puede realizarse sino a través de un respeto exquisito a la libertad del que se está educando”<sup>52</sup>.

La adquisición de virtudes perfecciona la capacidad humana, hace al hombre más dueño de su conducta y, por lo tanto, más libre<sup>53</sup>. El ser humano por sus apetitos concupiscible e irascible tiene inclinaciones o tendencias naturales hacia bienes placenteros inmediatos y futuros. Esta es una condición natural que pertenece a su *naturaleza* humana. Sin embargo, el ser humano es mucho más que su *naturaleza*, por lo que tiene la capacidad de dominarla y con ella dominar sus inclinaciones. De esto se encargan las virtudes; ellas tienen la capacidad de perfeccionar la *naturaleza* en función del *ser* y con ellas de poder dominar las tendencias para encauzarlas en lo que libremente se decida qué es lo mejor para la persona<sup>54</sup>. “Según se encuentre el hombre en términos de virtudes, así son sus decisiones”<sup>55</sup>, es decir, a mayor virtud, mejores decisiones se tomarán, más éticas, más libres, más alineadas con su fin, pues “las virtudes aumentan la capacidad de ejercicio de libertad”<sup>56</sup>.

El crecimiento del hombre debe ser ordenado y orientado hacia un fin. El ser creado y tener una vocación significa que el hombre, con su libertad, debe encaminarse hacia conseguir dicha meta. La búsqueda por perfeccionarse y, por ende, por humanizarse, tiene unas reglas de bien y mal que deben ser respetadas. Significa que no cualquier meta es válida, y que no cualquier camino ni cualquier medio para conseguirla lo son. Estas “reglas del juego”, son de lo que se encarga la ética, es decir, la ética es la guía que determina los caminos correctos e incorrectos de la vida. Es una ciencia que apoya a la antropología y que siempre debe de tomarse en cuenta para que el hombre no se deshumanice<sup>57</sup>. Polo afirma que su objetivo es promover la dignidad humana, porque se encarga de integrar y fortalecer las tendencias propias del hombre de manera que éstas se inclinen a lo que es mejor para él<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> J. M. Izaguirre / E. Moros, “La tarea del educador: la sindéresis”, p. 122.

<sup>53</sup> Cfr. J. A. Pérez López, *Teoría de la acción humana en las organizaciones*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 14 y 15.

<sup>54</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 2, p. 13.

<sup>55</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 163.

<sup>56</sup> L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1997, p. 116.

<sup>57</sup> Cfr. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 19.

<sup>58</sup> Cfr. L. Polo, *Hacia un mundo más humano*, p. 24.

El hombre es un ‘espíritu en el tiempo’, y la única forma que tiene de no desperdiciarlo es creciendo; es más, la única forma que tiene de ahorrar tiempo es perfeccionándose. Cuando el ser humano crece, cumple con la tarea para la que fue creado, de manera que gana tiempo<sup>59</sup>. Como menciona Sellés, una prueba de esto es el crecimiento del embrión en el seno materno, es decir, no se puede decir que el embrión desperdició nueve meses de vida. Al contrario, gana nueve meses porque gracias a ese crecimiento biológico, después puede acceder a crecimientos superiores. Por lo tanto, cuando se crece, es decir, cuando se aprovecha el tiempo en orden a crecer, se puede decir que se está actuando éticamente. El crecimiento del hombre es irrestricto porque su radicalidad es espiritual pero su tiempo de vida es finito, por lo que no ayudar a la gente a perfeccionarse es una falta grave. De manera que omitirlo, o dificultarlo, como podría ser mantener un puesto de trabajo meramente mecánico, es un acto antiético<sup>60</sup>. Lo mismo sucede en la educación, donde si la acción educativa verdaderamente ayuda a mejorar al educando se puede afirmar que se está educando éticamente<sup>61</sup>.

La ética depende de la libertad y por eso sólo existe utópicamente la idea de que la humanidad entera actúe correctamente. La ética es imposible sin alternativas, porque sin ellas no habría libertad. Sin embargo, no todas las alternativas son buenas ni todas igualmente buenas. Por ello, en la elección de la mejor alternativa –dentro de las buenas– se ejerce la ética y la plena libertad<sup>62</sup>. Como la ética depende de la elección de alternativas, por eso “se puede ser ético o no serlo; se puede ser ético y dejar de serlo; se puede no ser ético y llegar a serlo. La ética no está garantizada desde el principio. Otra cosa es que haya principios éticos, pero el hacerlos vigentes puede hacerse o no”<sup>63</sup>. Esto es lo paradójico de la ética, que sí es capaz de determinar lo mejor, pero no es capaz de forzarlo, porque si lo hace desaparece: “Es preferible que haya libertad, aunque la gente se porte mal, a tratar de implantar la ética a costa de la libertad; tal implantación no es, en modo alguno, la realización de lo ético”<sup>64</sup>. Todo acto del hombre que sea libre tiene una carga ética, por lo que la libertad no es un añadido ni es una cualidad de la ética, sino que en realidad la define<sup>65</sup>. Las acciones éticas, necesariamente libres, son *praxis* y por lo tanto son fin en sí mismo. Es decir, su fin no está en algo externo a la acción o a un objeto producido, como sería el caso de

<sup>59</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 109 y 110.

<sup>60</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 110-113.

<sup>61</sup> Cfr. F. Altarejos, *Dimensión ética de la educación*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 14.

<sup>62</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 104-107.

<sup>63</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 81 y 82.

<sup>64</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 107.

<sup>65</sup> Cfr. F. Altarejos, *Dimensión ética de la educación*, p. 24.



la *poíesis*, sino que cuando se realiza una acción ética, en ese momento se está siendo ético y se está creciendo en libertad.

Así como la ética es inseparable de la libertad, también lo es de la virtud: “La ética sin virtudes no existe”<sup>66</sup>. De igual forma, así como las virtudes, la ética tampoco se enseña en libros; lo que existe son personas éticas<sup>67</sup>. Por ello Polo recuerda la tesis del Estagirita que establece que “la ética no se puede aprender en los libros, no se puede aprender enseñándola; la ética solamente se puede aprender de los hombres virtuosos. Los hombres virtuosos son aquellos en los que la ética está condensada”<sup>68</sup>. Por esta razón, similar a lo que sucede en el proceso de formación de virtudes, es un error pensar que en una empresa con el simple hecho de tener un código de conducta o una normativa de ética empresarial, el comportamiento de la gente va a ser ético. Si no se trabaja de manera directa para que las personas adquieran virtudes, y que con ellas realicen actos buenos, será imposible que sean éticas. Con otras palabras, si no hay un empeño y un logro en que los empleados sean más ordenados, puntuales, alegres, etc., será imposible esperar de ellos que actúen correctamente o que no acepten un trato deshonesto con el cliente, o que rechacen todo acto contrario a su fin.

#### 4. ¿Qué significa educar y dirigir ‘personas’?

La libertad es la cúspide del ser humano<sup>69</sup> y también del *ayudar a crecer*; sin ella ni la educación ni la dirección tienen sentido, porque nadie puede ayudar a otro a crecer si el otro no quiere: “La enseñanza, actividad deliberada y libre del docente, reclama la acción formativa –radicalmente libre– del aprendiz; sin la concurrencia de ambas libertades es imposible la educación”<sup>70</sup>. Lo mismo ocurre en la dirección: sólo se puede dirigir a hombres libres; por lo tanto, debe haber libertad en la aceptación de ser formado por la gente en los cargos directivos. Nada es más poderoso que la libertad y nada es más poderoso que lo que se hace libremente. No tener en cuenta la libertad es un reduccionismo del ser humano<sup>71</sup>. La libertad es creciente y el hombre sólo puede crecer si libremente

---

<sup>66</sup> L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 88.

<sup>67</sup> Cfr. L. Polo, *El profesor universitario*, p. 57.

<sup>68</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 455.

<sup>69</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 218.

<sup>70</sup> F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 129.

<sup>71</sup> Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2002, p. 223.

desea<sup>72</sup>. Pero si se puede crecer en libertad, también se puede decrecer. Lo propio del hombre es crecer, pero ésta no es una condición necesaria; ya que entender la libertad es aceptar que, si se quiere, también se puede decrecer; lo contrario sería una postura determinista de la persona y, por tanto, falsa<sup>73</sup>.

Así como en la ética, también en la libertad las virtudes toman un protagonismo especial. Son ellas a través de las cuales se manifiesta la libertad<sup>74</sup>, pues sólo a través de las virtudes (intelectuales y morales) la libertad puede acceder a las potencias espirituales de la inteligencia y la voluntad. Sin las virtudes ni la inteligencia ni la voluntad son libres<sup>75</sup>: “La libertad que somos de entrada, sólo se manifiesta en la esencia humana si median los hábitos. Esto es, si una persona no adquiere los hábitos o virtudes, la naturaleza suya actuará del modo según el que está hecha naturalmente, pero no podrá actuar según la persona que es”<sup>76</sup>. Una paradoja más es que a pesar de la mutua necesidad que tanto la libertad tiene de las virtudes, como la que las virtudes tienen de la libertad, sólo se adquieren virtudes si se quiere o, por el contrario, si se quiere se adquieren vicios. Pero en cualquier caso, sólo es posible hacerlo libremente<sup>77</sup>. Sin embargo, en caso de decidirse por los vicios, difícilmente se accede al *acto de ser*.

Leonardo Polo afirma contundentemente que la libertad está en primer lugar en el *acto de ser* y no en la *naturaleza* o en la *esencia* humanas. La libertad es *personal*. Si la libertad está primero en el *ser*, ya después puede también estar en la *esencia* y luego en la *naturaleza*: “La naturaleza humana de entrada no es libre. Está hecha para la libertad, pero de entrada no lo es, sino que deviene libre cuando la persona humana la asume y saca partido”<sup>78</sup>. Si el ser humano es susceptible de perfección es porque está diseñado para ser libre; no puede haber *esencialización* sin libertad<sup>79</sup>. Sin embargo, el hecho de que esté llamado a serlo, no significa que tenga que hacerlo; o visto al revés, es que aunque el hombre se empeñe en no perfeccionarse, no significa que fue creado para hacerlo y que, por lo tanto, siempre podrá rectificar: “Vivir es siempre rectificar, corregirse”<sup>80</sup>.

<sup>72</sup> Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 38.

<sup>73</sup> Cfr. L. Polo, *Hacia un mundo más humano*, Cuadernos Empresa y Humanismo, n. 32, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 5 y 6.

<sup>74</sup> Cfr. L. Polo, *La esencia humana*, p. 14.

<sup>75</sup> Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, p. 53.

<sup>76</sup> J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 2, p. 58.

<sup>77</sup> Cfr. L. Polo, *La esencia humana*, p. 70.

<sup>78</sup> J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 2, p. 58.

<sup>79</sup> Cfr. L. Polo, *La esencia humana*, p. 70.

<sup>80</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 46.

La libertad personal, que es de orden trascendental, no equivale al libre albedrío, que es de orden categorial, propio de la mutua ayuda de la razón y de la voluntad; no se debe confundir la capacidad de elección con el profundo significado de la libertad personal. Asimismo, “no hay que confundir el sentimiento eufórico de nuestra libertad con la verdadera libertad, porque ese sentimiento puede reflejar una libertad muy pequeña”<sup>81</sup>. La capacidad de elegir es una manifestación de la libertad, pero no es la forma más alta de libertad<sup>82</sup>. De hecho, es muy común que la gente crea que es más libre en la medida en que puede tomar más decisiones, o que puede elegir lo que le dé la gana sin tener que rendir cuentas a nadie. Existe la idea de que mientras más espontánea se viva la vida y menos atado se esté a ciertas obligaciones más libre se es; esto es un gran engaño<sup>83</sup>. Esta confusión de autonomía y arbitrariedad es un error sobre el entendimiento de la libertad<sup>84</sup>.

En todo caso, hablando de la capacidad de elegir se puede decir que el sentido práctico de la libertad consiste en tomar decisiones para realizar actos que sirvan para encaminar la vida hacia su fin<sup>85</sup>. Polo sigue remarcando que las decisiones son sólo medios que no sirven para crecer en libertad si no tienen un fin verdadero: “El hombre es libre respecto de su fin... La libertad respecto del fin confiere a la conducta humana carácter moral”<sup>86</sup>. El ser humano es libre hasta el punto que se juega su fin, es decir, la persona humana está llamada a un fin desde que es creado como radical novedad, pero lo acepta si libremente quiere. Es libre, además, en el proceso para acercarse o alejarse más o menos de ese fin; en actuar de acuerdo con ese fin o en contra de él. De ahí la importancia de ayudar a los demás a encontrar su vocación, porque sólo con el conocimiento de ese fin, la libertad puede ser plena y encauzada a su fin.

Entender que las decisiones son medios para alcanzar un fin, y que en la medida en que se tomen mejores decisiones más libre se es porque más cerca se está de su fin, es la razón por la que Altarejos afirma que los hombres más libres son los más predecibles. En efecto, la persona realmente libre es la que siempre toma las decisiones que lo acercan más a su fin. De manera que si se conoce a la persona y se conoce el fin al que aspira, se puede predecir fácilmente las decisiones que tomará en cada caso. Lo contrario sucede con las personas que no son libres, porque ellas, al no tener claro para dónde van, sus decisiones siempre

---

<sup>81</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 219.

<sup>82</sup> Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, p. 59.

<sup>83</sup> Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 47.

<sup>84</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 220.

<sup>85</sup> Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, p. 30.

<sup>86</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 138.

son cambiantes, porque dependen de muchos otros factores y no de un fin claro. Por lo tanto, las decisiones de estas personas son muy impredecibles<sup>87</sup>.

Polo afirma que si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir: “La libertad es una prueba de la existencia de Dios. Si la libertad es radical, exige un ejercicio completo; para ello es necesario que se ejerza respecto del Ser sin restricción. Si sólo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical”<sup>88</sup>. La libertad está en que el ser humano; tiene un origen y un fin que coinciden. Por esta razón, aceptar la voluntad de quien es el Origen y a quien se está llamado a regresar al final de la vida, es la manera perfecta de ejercer la libertad<sup>89</sup>. La *esencia* humana siempre puede crecer en libertad porque cuenta con el apoyo permanente de la persona. La libertad personal es susceptible de crecimiento irrestricto. También la libertad que se manifiesta en la inteligencia y en la voluntad, porque está en función de conocer la Verdad irrestricta y en querer el Bien irrestricto<sup>90</sup>.

## 5. Conclusión

La educación y la dirección son acciones humanas que requieren una gran cantidad de medios para alcanzar su fin, que es el crecimiento de la persona. Es una labor decisiva el que, tanto el directivo como el educador, distingan entre medios y fin, pues “los medios son útiles en orden a algún fin, si no, se anula su razón de medio”<sup>91</sup>. No tener esto claro lleva a asignarle el carácter de fin a cosas que no lo son. Como consecuencia, se pierde la esencia de lo que se hace y, a la larga, el resultado es el fracaso. Si las empresas, las instituciones educativas o las familias y todo lo que ocurre dentro de ellas –compras, producción, planes de estudio, ventas, tecnología, premios y castigos, marketing, finanzas, flujo de efectivo, viajes etc. – son vistas como fines y no como medios, se están tomando malas decisiones. Si todo lo que se hace no sirve para que todo aquel que trabaja en esa organización o todo al que se educa crezca con respecto a su fin, la empresa, la institución educativa y la familia carecen de sentido. Se ha convertido en fin algo que tiene carácter de medio: “No hay en el universo nada más grande que la persona humana, ápice y suma del ámbito intramundano. El

<sup>87</sup> Cfr. F. Altarejos / C. Naval, *Filosofía de la educación*, p. 127.

<sup>88</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 222.

<sup>89</sup> Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 221.

<sup>90</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud*, vol. 2, p. 62.

<sup>91</sup> L. Polo, *La voluntad y sus actos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 80.

desarrollo propio y el desarrollo de las potencialidades de quienes con nosotros trabajan representa por eso la tarea de mayor radio y alcance de cuantas puedan emprenderse”<sup>92</sup>. Todo lo que jerárquicamente esté por debajo de la persona deberá estar subordinado a ella.

Miguel Saiz  
Guadalajara (México)  
masaizf@gmail.com

---

<sup>92</sup> C. Llano, “La persona humana en la empresa de fin de siglo”, p. 10.



# CONSECUENCIAS DE LA DINÁMICA DE LA INTEGRACIÓN DE LA ACCIÓN HUMANA EN LEONARDO POLO

## LA COGNICIÓN Y LOS SENTIMIENTOS

*José Víctor Orón*

### 1. Introducción

La dinámica de la integración que muestra el pensamiento de Leonardo Polo y los avances en neurociencia que permiten ver el funcionamiento cerebral en clave de integración se muestran en correspondencia lógica. Es decir la integración es un dominio común entre la filosofía de Polo y la neurociencia, lo que permite el encuentro entre ambos. La neurociencia está realizando grandes avances, pero presenta el problema de la unificación en la gran dispersión de datos, lo cual reclama la presencia de un marco conceptual para poder interpretar, y como este marco es más bien filosófico, de la vinculación entre la filosofía de Polo y la neurociencia se pueden esperar grandes resultados. De esto se trató en un trabajo precedente<sup>1</sup>, que permitió concluir que la filosofía de L. Polo es un buen marco conceptual para la neurociencia.

En este trabajo se pretende dar un paso adelante y ver que esta dinámica de integración tiene implicaciones a la hora de entender la *acción* humana, la *cognición* y los *sentimientos*. Estos tres temas son de gran transcendencia para los estudios de neurociencia, por lo que tener un marco conceptual para comprender estas dimensiones humanas puede ser de gran utilidad para esta disciplina. Por esto, vamos a ver como quedan configurados estos tres aspectos en la filosofía de Polo desde la dinámica de la integración. Así, se ofrecerá una herramienta a la neurociencia para poder hacer tanto una conceptualización previa de la experimentación como para la interpretación de resultados<sup>2</sup>. Dado el carácter de marco y las limitaciones de espacio sólo podremos aspirar a indicar cuáles son las líneas de trabajo.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. V. Orón, “Leonardo Polo’s integrative dynamic as Philosophical framework to understand neuroscience”, *Journal of Polian Studies*, 2015 (under review).

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 127.

Como el concepto de integración ya fue presentado<sup>3</sup>, conviene recordar que *integrar* es una maduración en la que los diversos aspectos y relaciones se van diferenciando y optimizando en la medida en que se ponen en relación entre sí. Es necesario hacer una puntualización. La palabra integración es usada con significados distintos en otros ámbitos lo que podría llevar a confusión, ya que, con un pensamiento a fin de cuentas analítico, entienden integración como reunir lo que se ha formado independientemente y por tanto como algo que puede ocurrir o no al final del camino. Mientras que la conceptualización que hacemos nosotros de integración es la forma cómo suceden las cosas que además tienen su nacimiento en relación. La relación pertenece al orden de lo dado, de lo natural, y no es elegible. La integración pertenece al orden de lo provocado, de lo perfeccionado, y es elegible.

## 2. ¿Qué puede hacer el ser humano? Teoría de la acción humana en clave integradora

Presentamos brevemente las consecuencias que trae para la neurociencia el distinguir y entender lo que es el actuar, los radicales, la *sindéresis*, la voluntad y el hábito en el pensamiento de Polo.

A través de diversos conceptos podemos descubrir la dinámica de la integración en el actuar humano. Primero conviene diferenciar entre *actos humanos* y *actos del hombre*. ‘Actos del hombre’ son realizados por el ser humano, pero sin un ejercicio claro de su voluntad e inteligencia. Un acto del hombre es, por ejemplo, retirar la mano del fuego, pero por ser un acto reflejo, no es propiamente un ‘acto humano’, es decir, un acto en que esté singularizada su humanidad. Los actos humanos son los que encajan en los términos *práxis* y *proairexis*<sup>4</sup>. Según esto, los actos están realizados desde la intimidad personal a través de la *sindéresis*. Y así los actos manifiestan el crecimiento personal. La *proairexis* muestra a que las elecciones que realicemos lo son desde la opción fundamental personal. En este sentido la *proairexis* es una instancia integradora de toda acción humana, porque marca un principio director del actuar. Este principio no es estático pues, formado a lo largo de la adolescencia, está sujeto a revi-

---

<sup>3</sup> Cfr. J. V. Orón, “Leonardo Polo’s integrative dynamic as Philosophical framework to understand neuroscience”.

<sup>4</sup> A. G. Vigo, “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 709.



sión durante toda la vida; por ello la *proairexis* está sujeta también a crecimiento. Esta distinción es útil a la neurociencia en orden a dos cometidos:

a) Diferenciar entre *acto humano* de *acto del hombre*, lo que lleva a tener cuidado en el diseño del experimento, de tal forma que si se hacen reducciones, luego hay que evitar extrapolar conclusiones a la acción humana global. Esta cuestión está detrás, por ejemplo, de la problemática despertada con los experimentos de Libet sobre la libertad humana, modelo que se sigue discutiendo<sup>5</sup>.

b) De la diferencia anterior también se deduce que se tenga cuidado a la hora de atribuir al ser humano descubrimientos realizados en la experimentación animal. Se trata de otro tipo de extrapolación.

En la persona humana hay diversos niveles de unificación. Así, Polo advierte que entre la intimidad personal y todas las potencias humanas media la *sindéresis*. Con ella se lleva a cabo una unificación vital, por lo que se conoce y se tiene control de todas las facultades humanas, las cuales están presentes en el actuar humano<sup>6</sup>. La actividad personal se manifiesta en cada acción humana. La persona es el *acto de ser*. Las potencias humanas conforman, si son orgánicas, la *naturaleza* humana; y si son inmateriales –y, por tanto, susceptibles de crecimiento irrestricto– la *esencia* humana, pues ‘esencia’ denota perfección. La *sindéresis* es el puente entre la persona y la esencia humana, o con palabras de Polo, ‘el ápice de la esencia humana’. Por medio de ella el hombre activa su esencia y actúa a través de ella. El hombre actúa disponiendo de las posibilidades que le brinda su esencia, pero no puede disponer de ella. Lo que le brinda su esencia es la posibilidad de crecimiento irrestricto y de perfeccionamiento en el actuar unificado. La persona actúa desde su esencia, desde esa primera actividad interior de cara a fuera que es la *sindéresis*; por ello su actuar es unificado y unificante. La *sindéresis* sería como ‘la puerta’ del acto de ser personal. Polo descubre que la *sindéresis* es dual, es decir, que tiene dos dimensiones: el *ver-yo* y el *querer-yo*, facetas que son activas, respectivamente, de la inteligencia y de la voluntad. Al estar vinculados desde el interior, todos los actos humanos no son independizables. El ser humano puede distinguir un ver de un oír, un oír de un querer, o un querer de un pensar, pero que pueda distinguirlo no significa que sean independientes. Esta línea de trabajo está siendo recogida en la neuro-

---

<sup>5</sup> Cfr. R. Custers / H. Aarts, “The Unconscious Will: How the Pursuit of Goals Operates Outside of Conscious Awareness”, *Science*, 2010 (329, 5987) pp. 47-50. DOI: 10.1126/science.1188595; B. Libet, “Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”, *Behavioral and Brain Sciences*, 1985 (8, 4), pp. 529-539.

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 145-157.

ciencia<sup>7</sup>. Si se pierde de vista esto se cae en una multitud de operaciones humanas que luego resulta difícil unificar porque las han hecho nacer independientemente cuando en verdad nacieron relacionadas<sup>8</sup>.

Hay dinámica integradora también en el desarrollo de la *orexis*, el deseo<sup>9</sup>. En efecto, contamos con una voluntad nativa [*voluntas ut natura*] que pertenece al orden de la creación, la cual posteriormente toma contacto con la inteligencia [*voluntas ut ratio*] al ser activada por la *sindéresis* y adaptarse a los bienes mediales que le presenta la razón práctica. Esta integración entre voluntad e inteligencia crece merced a los hábitos, los cuales favorecen que la voluntad sea libre. La voluntad nativa se activa desde el acto de ser personal libre por medio de una dimensión de la *sindéresis* a la que Polo llama *querer-yo*. Ese refuerzo personal permite el crecimiento virtuoso de esta potencia.

Ese refuerzo indica que la voluntad es cada vez más propia del sujeto. No se trata de tres voluntades, sino de una potencia en desarrollo merced a la activación que sobre ella ejerce la *sindéresis* –hábito innato–, la cual depende a su vez de la libertad trascendental o libertad a nivel de acto de ser personal humano. Esto conviene tenerlo presente para conocer la maduración personal en la neurociencia, o para entender la visión reductiva de Libet<sup>10</sup>, que en el fondo pretende estudiar la voluntad desligada de la inteligencia.

Hay otro elemento de la voluntad que hace presente Polo que puede ser muy útil para la neurociencia al considerar la reflexividad de la voluntad. La persona cuando desea algo, desea mucho más que el objeto de deseo, desea ser de una forma concreta. Por lo que se está haciendo presente el mundo de creencias y las aspiraciones personales y no sólo una cuestión emocional o de estudio lógico que suele ser lo único que se considera en neurociencia.

Advertir la índole de la *praxis* humana permite notar que el actuar humano no sea visto como ‘causador’, sino como *productor*<sup>11</sup>. Éste es el ‘radical moderno’ del que habla Polo, y que valora, pero que ve incompleto si se aísla de los otros radicales, a saber, el del ser íntimo –radical descubierto por el cristia-

<sup>7</sup> Cfr. L. Pessoa, *The cognitive-emotional brain. From interactions to integration*, MIT Press, London, 2013, p. 320; O. Sporns, *Networks of the brain*, MIT Press, London, 2011, p. 412.

<sup>8</sup> Puede verse este problema en D. A. Kolb, *Experiential Learning*, Pearson Education, New Jersey, 2015, pp. 43-45.

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de temas clásicos*, Aedos / Unión Editorial, Madrid, 1997, p. 198.

<sup>10</sup> Cfr. J. I. Murillo, “Is there room for the will in neuroscient in research? Philosophical reflections on some neuroscientific approaches to emotions and behavior”, en J. J. Sanguineti / A. Acerbi / J. A. Lombo (eds.), *Moral behavior and Free Will. A Neurobiological and Philosophical Approach*, If Press, Morolo, 2012, pp. 63-82.

<sup>11</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 273.

nismo— y el del perfeccionamiento habitual intrínseco —radical tenido en cuenta por la filosofía clásica griega—. La *praxis* humana requiere, pues, de los tres radicales de que habla Polo: el clásico (actuar desde la esencia humana perfeccionada con hábitos y virtudes sobre la naturaleza corpórea humana), el moderno (el productivo, por el que se introduce novedad en este mundo merced al trabajo humano) y el cristiano (el del acto de ser personal que es creciente). La *praxis* es garantía de que no se crece si no es a través del actuar humano, es decir, que no se crece pasivamente. La neurociencia suele tener presente el radical moderno y orilla los otros dos.

La unión de los tres radicales garantiza un actuar integrado<sup>12</sup>. El radical clásico descubre que hay una realidad que el ser humano recibe, que es su naturaleza, y evidencia que la verdad no es creación humana, pues lo verdadero es estable. También advierte que hay algo inmaterial en el ser humano que supera el tiempo, y que al poner en acto sus facultades éstas mejoran. El ser humano es acto en sus actos. El radical moderno es productivo y aporta la novedad cultural. Pero ‘producir’ no es ‘causar’, porque el efecto no comporta novedad. El radical cristiano es la persona, que está llamada a trascenderse, a encontrarse las demás personas creadas e increadas. Hay en ella, por tanto, una libertad de destinación. La unión de los radicales evita los problemas de reduccionismos. Los tres radicales juntos permiten que toda la riqueza del ser humano se manifieste y pueda integrar e integrarse sin disgregarse.

Esto es importante porque la neurociencia se suele centrar en el radical moderno, y piensa que el ser humano lo que hace exclusivamente es producir. Pero el ser humano ‘hace’ más, pues sus acciones permiten que su esencia crezca intrínsecamente con hábitos intelectuales y virtudes de la voluntad, y que el ser personal se manifieste y lo haga para alguien. Algo de esto se está ganando en neurociencia cuando se ve que no se pueden desligar las acciones humanas de las relaciones humanas. Así pues, considerar los tres radicales llevará a que en neurociencia se pregunte por la tarea en sí (radical moderno), por lo que le pasa al hombre que hace cuando hace la tarea (radical clásico), y por el porqué y para qué se hace (radical cristiano).

Para Polo, hablar de *hábito* es hablar de crecimiento<sup>13</sup>. Donde hay diversidad de opciones, posibilidad de crecimiento, necesidad de determinar y no necesidad de que sea de una forma determinada, cabe el hábito. Esto indica que a la facultad le pasa algo cuando, al ser puesta en acto, opera. El concepto de *hábito* no denota una simple rutinización de comportamientos (con frecuencia la neurociencia se estanca en este nivel), ni un ganar en eficiencia, sino también un

---

<sup>12</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*.

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 3, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 335; *Ética. Hacia una versión moderna de temas clásicos*.

ganar en profundidad en la misma acción. Pero además, los hábitos trascienden la operación y, por tanto, permiten al ser humano actuar cuando la operación ya no actúa; y así se pueden superar los mismos límites de las facultades. Hay hábitos cognitivos, los que propiamente Polo llama *hábitos*, y hábitos de la voluntad, que denomina *virtudes*. A la neurociencia le interesan estas dimensiones humanas, para no reducir al hombre a un simple ser de aprendizaje condicionado<sup>14</sup>. Desde luego, al concepto de *hábito*, con toda la riqueza que le da Polo, no se puede llegar sin una visión integrada del actuar humano.

### 3. ¿Cómo puede hacerlo? Teoría de la cognición en clave integradora

Polo nota que inteligir es más que conocer. Los animales pueden conocer pero no inteligir. La intelección es una ‘acción’ peculiar humana, un *acto*, que por su singularidad vale la pena tratarlo en un apartado diferente del anterior; también por la razón de que en el ser humano el pensar está desligado del actuar, cosa que no ocurre con el animal: “El animal aunque aprenda algo, estabiliza rápidamente su aprendizaje y se comporta de modo parecido durante su vida”<sup>15</sup>. Veamos, pues, en este apartado como la intelección es un acto integrador, y cómo se ofrecen aportes de ello para la neurociencia.

Desligar el pensar del actuar, separación propiamente humana, es de gran utilidad para la vida práctica, porque permite ver muchas posibilidades, puede generar alternativas, y cambiar para mejor el rumbo de los acontecimientos físicos. Esto se manifiesta en que el cerebro funciona de un modo predictivo cuando realiza cualquier operación, asunto que ha descubierto la neurociencia cuando habla del poder simulador del cerebro<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. J. Bernácer / J. I. Murillo, “The Aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience”, *Frontiers in Human Neuroscience*, 2014 (8, 883), DOI: 10.3389/fnhum.2014.00883.

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de temas clásicos*, p. 121.

<sup>16</sup> Cfr. J. R. Andrews-Hanna / J. S. Reidler / J. Sepulcre / R. Poulin / R. L. Buckner, “Functional-Anatomic Fractionation of the Brain’s Default Network”, *Neuron*, 2010 (65, 4) pp. 550-562, DOI: 10.1016/j.neuron.2010.02.005; R. L. Buckner / J. R. Andrews-Hanna / D. L. Schacter, “The brain’s default network: anatomy, function, and relevance to disease”. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2008 (1124, 1), pp. 1-38, DOI: 10.1196/annals.1440.011; D. Mantini / W. Vanduffel, “Emerging roles of the brain’s default network”, *The Neuroscientist: A Review Journal Bringing Neurobiology, Neurology and Psychiatry*, 2013 (19, 1), pp. 76-87, DOI: 10.1177/1073858412446202; L. Perlovsky, “A challenge to human evolution-cognitive dissonance”, *Frontiers in Psychology*, 2013 (4, 179), pp. 1-3, DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00179.

El conocimiento no es un acto *kinético* sino *enérgico*. Al ser así, se da al mismo tiempo la operación cognoscitiva y el objeto conocido, por lo que ambas dimensiones forman una realidad sistémica, integrada y susceptible de integrar. Aunque hay una antecendencia lógica (y ontológica o de importancia real) del acto de conocer respecto del objeto conocido, pues si no se piensa no hay nada pensado, ambos se dan al mismo tiempo en el orden temporal, es decir, los dos acontecen integradamente. Esto ya es de gran ayuda para la neurociencia, pues al objeto conocido no se llega por construcción de sucesivas operaciones, sino que cada operación forma su objeto propio al ejercerse, ni antes ni después. Además, cualquier operación es sistémica, o sea, no se ve, por ejemplo, por composición, sino que se ve una panorámica conjunta, y porque se ve así, se puede distinguir lo visto. Esto está empezando a ser admitido por la neurociencia<sup>17</sup>.

El acto de conocer posee el objeto conocido formado por él. La intelección es, pues, garantía de posesión y, asimismo, del actuar humano, pues sin conocer posesivo racional no se cambia el curso de los acontecimientos físicos. El conocer es activo, y capta lo que de activo existe en lo real; esto es así porque captamos no sólo la sustancia estática de la realidad, sino también su movimiento extrínseco e intrínseco, es decir, no conocemos sólo nombres, sino también verbos. Un animal podrá conocer el agua, pero no que el agua *agüa*. Y como el verbo tiene precedencia sobre el sustantivo diremos el *agüa*-agua. Así puede alcanzarse la posesión del agua. Captar algo es captar sus posibilidades, y esto es así porque lo que captamos es *intencional* respecto su realidad<sup>18</sup>.

Según Polo, el primer acto de la razón, la *abstracción*, es integrador respecto de los conocimientos sensibles previos, pues es la articulación en presente del tiempo. La abstracción es, pues, un acto integrador por ser relacional. Esto lleva a notar que, o bien se conoce integradamente, o bien no se conoce. La abstracción sucede en la experimentación personal. Esta es la forma propia de conocer, es decir, no conocemos cuando una persona le cuenta algo a alguien, sino cuando alguien ejerce su propio conocimiento, que es experiencial. De hecho esto parece sugerirse también desde la neurociencia cuando en el discurso hablado lo que ocurre en el cerebro es una rememoración constante de experiencias sensi-

---

<sup>17</sup> Cfr. M. Corbetta / G. L. Shulman, "Control of goal-directed and stimulus-driven attention in the brain", *Nature Reviews. Neuroscience*, 2002 (3, 3), pp. 201-215, DOI: 10.1038/nrn755; M. H. Herzog / A. M. Clarke, "Why vision is not both hierarchical and feedforward", *Frontiers in Computational Neuroscience*, 2014 (8, 135), DOI: 10.3389/fncom.2014.00135; G. Ibos / D. J. Freedman, "Dynamic Integration of Task-Relevant Visual Features in Posterior Parietal Cortex", *Neuron*, 2015 (83, 6), pp. 1468-1480, DOI: 10.1016/j.neuron.2014.08.020; S. Ling / M. S. Pratte / F. Tong, "Attention alters orientation processing in the human lateral geniculate nucleus", *Nature Neuroscience*, 2015 (18), pp. 496-498, DOI: 10.1038/nn.3967.

<sup>18</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 15-51.

bles. Cuando se dice, por ejemplo, “la rama se rompió”, en el oyente se activan áreas de sonido; si se dice “fui a la pescadería”, se activan áreas asociadas al olor<sup>19</sup>. Lo mismo ve la psicología cuando ve que el conocimiento no se trasmite, sino que se adquiere por la experiencia personal<sup>20</sup>.

La abstracción garantiza la posesión<sup>21</sup>; es posesión inmaterial de una *forma*, decían los pensadores clásicos. Pero esa posesión no es física. Para notar lo, conviene advertir que no es lo mismo ‘ocupar’ que ‘poseer’. La piedra puede estar en un estanque, pero no es poseída por el agua. El ser humano posee, porque conoce, y la posesión le permite poder actuar de una forma desadaptativa. Si no hay posesión, no se puede integrar la realidad, sino simplemente poner una cosa al lado de otra. El poseer por el conocimiento es una posesión respetuosa con la realidad de lo que se posee. Cuando se digiere algo por la ingesta no se posee y no se respeta la índole de lo asimilado. Es, por así decir, un acto despótico, pues a lo asimilado se le impone la forma del asimilador. En cambio, el conocer respeta la forma de lo conocido. ‘El ser conocida –decían los medievales– es una denominación extrínseca para la cosa’, porque en modo alguno la cambia. Sin embargo, el término de la posesión, la forma, aunque es apuntado en algunos lugares de la neurociencia<sup>22</sup>, es usualmente ignorado, pues el perfil que se tiene del actuar humano es en clave adaptativa, y la posesión inmaterial lo es precisamente en orden a la desadaptación.

El acto intelectual es por su propia naturaleza creciente. Propiamente no existe la *reflexión*. Polo la rechaza como acto por la misma consideración del *hábito*, pues éste lleva a la persona hacia delante, a un crecimiento que no vuelve hacia atrás. La operación conoce su objeto, pero no se conoce a sí misma. Eso lo hace el hábito correspondiente. También la reflexión es contraria al ser personal, pues la persona humana no se conoce enteramente a sí misma, precisamente por eso su crecimiento cognoscitivo personal dice referencia al ser personal divino. Nada crece solo. En cambio encontramos que la reflexión, como operación intelectual, es altamente valorada en filosofía, psicología y

<sup>19</sup> Cfr. F. Pulvermüller, “How neurons make meaning: brain mechanisms for embodied and abstract-symbolic semantics”, *Trends in Cognitive Sciences*, 2013 (17, 9), pp. 458-470, DOI: 10.1016/j.tics.2013.06.004.

<sup>20</sup> Cfr. D. A. Kolb, *Experiential Learning*.

<sup>21</sup> Polo profundiza sobre el significado de las palabras y las entiende en sus sentidos más originarios y profundos mostrando toda la riqueza y significado que hay en ellas. Así ocurre, por ejemplo, con la palabra posesión. Cfr. L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de temas clásicos*, pp. 90-108.

<sup>22</sup> Cfr. M. Isoda / A. Noritake, “What makes the dorsomedial frontal cortex active during reading the mental states of others?”, *Frontiers in Neuroscience*, 2013 (7, 232), DOI: 10.3389/fnins.2013.00232.

neurociencia. Pero, según Polo, querer conocer a la persona por la reflexión será convertirla en objeto de conocimiento por lo que perdería no sólo su ser personal, sino incluso su carácter de sujeto.

El acto intelectual nace unido y crece. La *conciencia operativa* crece a conciencia habitual, y así garantiza la unidad en el crecimiento intelectual, pues el aporte de la conciencia es ser conciencia de unidad. Además, la conciencia es garantía de posesión, pues no sólo conocemos, sino que sabemos que conocemos y cómo conocemos. No se plantea un dilema entre conciencia e inconciencia.

Según Polo, desde de la abstracción se abren dos vías de crecimiento: a) La *vía racional* ('vía de abstracción total', en terminología tomista), por la que vamos realizando un abandono progresivo de la abstracción (límite mental o presencia) en orden a conocer la índole principal plural de realidad física: su precedencia, sus causas, su concasualidad y su base. Esta vía descubre que la causalidad no es un ejercicio mental ni una mera cuestión asociativa propia de un paradigma conductual, sino una realidad extramental, que se alcanza al abandonar el límite mental que supone la abstracción. Esta vía no se intuye apenas en la neurociencia. b) La *vía generalizante* ('vía de abstracción formal' en el modo tomista de decir), en cambio, no abandona nunca la presencia mental y no conoce más la realidad física, pero sí ordena el conocimiento, los objetos conocidos, agrupándolos, lo que da coherencia a nuestro actuar. Esta vía sí que es conocida en neurociencia y de alguna forma se apela a ella cuando se trata el tema indicado de la simulación.

Todos los modos *de abandono del límite mental* de que habla Polo son garantía de que la integración es más que un proceso de conocimiento y que no tiene límite. El conocimiento no agota la integración. Una neurociencia centrada en tareas no puede ver esto. Pero hay autores que se dan cuenta de que para entender las propias tareas hace falta acudir a otras instancias. Así se requieren, por ejemplo, para conocer cómo me entiendo en relación con los demás, o mis propias creencias de mis posibilidades en este mundo, lo cual estaría apuntando en la misma dirección.

El progreso del *conocimiento no es sucesivo*. La sucesión pide continuidad, y en las etapas del conocimiento hay discontinuidad. Pero no se pierde la unidad por la presencia de la conciencia que acompaña. De esta forma el conocimiento supone una novedad (discontinuidad) y una continuidad (unidad).

El *conocimiento es jerárquico*. Ya se aludió a este concepto<sup>23</sup>. En relación al conocimiento hay que decir que los actos racionales por los que se avanzan en

---

<sup>23</sup> Cfr. J. V. Orón, "Leonardo Polo's integrative dynamic as Philosophical framework to understand neuroscience".

las diversas vías no suponen que lo anterior se pierda, pues cada uno hace presentes elementos distintos y todos se necesitan. Sorprende ver como en neurociencia, por un lado, se rechaza cierta visión de la jerarquía<sup>24</sup> y, por otro, se reclama para poder entender fenómenos como el indicado de la visión. El concepto poliano de *jerarquía* es muy prometedor para la neurociencia. Además, hay unificación al final del recorrido racional gracias a lo que Polo llama el *logos*. Éste es unificador, unificación que guarda las características de que se mantiene la identidad de lo conocido y no se produce ninguna disolución.

#### 4. Teoría de los sentimientos en clave integradora

Abrimos este tercer apartado sobre los sentimientos porque ha habido unos movimientos pendulares sobre la consideración de su naturaleza. En un extremo del péndulo la cognición antecede a la emoción (porque estoy triste lloro) y el otro extremo del péndulo la emoción antecede al conocimiento (porque lloro estoy triste). Una vez más veamos como la consideración de Polo al respecto soluciona el conflicto.

Los sentimientos son realidades emergentes en el proceso de integración. Frente a una concepción que ve a los sentimientos como causa, Polo descubre que los sentimientos son efectos, consecuencias, y no causas. Esto es así porque los sentimientos son causados por la concurrencia entre la facultad, su operación y su objeto. Cuando una facultad es actualizada de una forma concreta y la operación conoce un objeto determinado, surge la emoción como una información de que es lo que le está pasando a la facultad cuando se activa en esa forma concreta. La facultad es una potencia que cuando se actualiza en una operación concreta conoce un objeto concreto. Esta actualización no deja indiferente a la facultad: “a la facultad le pasa algo cuando conoce”<sup>25</sup>, y los sentimientos nos cuentan que le ha pasado algo a la facultad. Los sentimientos pueden ser *positivos* o *negativos* en función de lo que le haya pasado a la facultad.

Además, habrá tantos sentimientos como estados de actualización de las facultades. Los sentimientos son así una información indirecta, pues no nos informan ni del objeto, ni del acto, ni de la facultad, sino de como se da la relación entre los tres elementos. Nos dicen cómo ‘estamos’, no como ‘somos’. Los sentimientos no son intencionales (como lo son los objetos conocidos), sino que

---

<sup>24</sup> Cfr. J. Parvizi, “Corticocentric myopia: old bias in new cognitive sciences”, *Trends in Cognitive Sciences*, 2009 (13, 8), pp. 354–359, DOI: 10.1016/j.tics.2009.04.008.

<sup>25</sup> J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, p. 150, DOI: ISSN 1137-2176.



sobre todo hablan de sí. Por ello los sentimientos ni sirven para conocer lo real, ni tampoco para basar la ética (porque son cambiantes), ni para ser la base de la toma de decisiones (porque carecen de objetividad), ni menos para hacer juicios sobre la persona (porque ésta es superior a sus afectos). La persona es más que su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos. Digamos que las emociones en este sentido nos dan información, por lo que hay que atenderlas, pero eso no quiere decir que le hagamos caso, es decir, que polaricemos en ellas nuestra atención, porque al final subjetivizaríamos lo real.



Los sentimientos son “precedentes y consecuentes de los actos y redundan en las facultades, y en los hábitos o en el acto de ser”<sup>26</sup>, por los que todas estas dimensiones humanas tendrán sus sentimientos asociados, y toda la gama de sentimientos y de intensidades descansa en la dispar riqueza de los actos humanos. Se puede decir que son más que informaciones, pues “los sentimientos son una forma de control”<sup>27</sup>, porque si son positivos estimulan a continuar en la acción, o a cambiar la operación en marcha, si son negativos.

Se plantea el problema de *cómo se conocen los sentimientos*. Si el sentimiento es un calificativo de la actualización de una facultad, que es potencia, la misma potencia-facultad no puede ser quien conoce su propia actualización. La facultad no se activa a sí misma; por tanto, menos todavía puede conocer su actualización. La operación conoce el objeto, pero por ello mismo, por conocer algo distinto de ella, no se conoce a sí misma. El sentimiento es siempre acto, pero un acto segundo, es un ‘rastros’ de la actualización de la facultad. Las potencias no se conocen si no se actualizan. Las potencias-facultades necesitan ser activadas por alguien distinto de ellas mismas. Si son inmateriales se activan progresivamente por medio de los hábitos y de las virtudes, que no son operaciones. Pero se conocen desde la sindéresis que activa dichas potencias.

Las facultades actualizadas por los hábitos pueden mejorar o empeorar y el conocimiento de esa mejora es acompañado por los sentimientos<sup>28</sup>. El abandono del límite mental es la superación del límite de las operaciones cognitivas, por el hábito cognitivo adquirido, que conoce ‘más’. Pero el conocimiento de que las facultades están más o menos actualizadas, perfeccionadas, depende de un acto superior, que más que un acto es un hábito innato, la sindéresis. Hábito denota posesión. La sindéresis tiene en su mano la activación, el conocimiento

<sup>26</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, pp. 97-99.

<sup>27</sup> J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, p. 110.

<sup>28</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, pp. 105-113.

de la inteligencia y de la voluntad. Si las activa sin inconvenientes surge en ella, según Polo, el sentimiento de suavidad; si lo contrario, el sentimiento contrario.

Todo esto lleva a una consideración muy positiva de las emociones, pues son una oportunidad para el crecimiento personal. Una palabra de la familia de las emociones es la palabra *crisis*. Para Polo, “crisis significa que ciertos postulados se han agotado y que ciertos modos de afrontar la vida ya no responden a las nuevas cuestiones”<sup>29</sup>. Superar la crisis es integrar las diversas situaciones emocionales en la dinámica de crecimiento. La presencia de una crisis es el anuncio de la posibilidad del crecimiento. Esta presentación de los sentimientos ofrece las siguientes ventajas para la neurociencia:

1. Distinguir entre emoción y sentimiento, pues una es corporal y otro más inmaterial, pues hay facultades sensibles y facultades inmateriales. Pero como las facultades no funcionan de forma independiente, la separación estricta pierde importancia. En el ser humano las facultades sensibles y las inmateriales actúan al mismo tiempo y son dinamizadas por la *sindéresis*.

2. Distinguir la emoción/sentimiento de la motivación. Polo resuelve el problema, pues los sentimientos son valoraciones positivas y negativas de las facultades y éstas pueden ser tanto cognoscitivas como desiderativo-volitivas. Esta división puede ayudar a discernir entre las emociones/sentimientos, como valoración del estado de las facultades, y la motivación, como valoración de la facultad volitiva. Querer aislar completamente una de la otra en el actuar humano es un artificio mental.

3. Superar el dualismo entre sentimientos y razonamientos. Con lo presentado se ve que la emoción no puede existir sin cognición. Emoción y sentimiento no son estrictamente cognición temática, pero no se dan si ella<sup>30</sup>. Las dos se dan simultáneamente. Las facultades y el sentimiento no son realidades procesuales, es decir, que primero exista la facultad intelectual que se pone en marcha sin la emoción, y que luego al actuar se despierten emociones. Si se actúa, se disparan los afectos<sup>31</sup>.

4. Organizar todas las emociones-sentimientos. Por ejemplo, es fácil encontrar que se investiga el miedo. El problema es que el miedo es bien distinto si hablamos del miedo a la oscuridad, del miedo ante un ruido, del miedo al ver un animal, del miedo al ver a alguien querido en peligro, del miedo a perder el trabajo, del miedo a la muerte... Descubrir la conexión del sentimiento a la facultad respectiva actualizada puede ser un elemento de ayuda. Pues de la di-

<sup>29</sup> L. Polo, *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 2007, p. 25.

<sup>30</sup> Cfr. J. I. Murillo, “Is there room for the will in neuroscient in research?”.

<sup>31</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, pp. 97-99.

versidad de facultades surgiría la diversidad de sentimientos y de la ordenación temática de facultades la ordenación de sentimientos.

Esta visión de Polo es de gran ayuda, por ejemplo, para entender la gestión emocional. Si se busca este extremo en las bases de datos científicas el término de referencia es ‘regulación emocional’, pero si acudimos a Polo el término sería ‘gobierno emocional’<sup>32</sup>. La regulación emocional presupone un ‘yo’ seguro y formado que intenta someter a regla sus emociones emergentes, para que no le desvíen de su objetivo. Por otro lado, la regulación emocional tiene una vertiente que si se descuida puede caer en la manipulación de los demás. La neuropsicología está descubriendo que ese ‘yo’ seguro y formado independiente de las emociones, sencillamente no existe. Para Polo esa visión de la regulación emocional sería considerada como un ‘proceso’, pues se quiere someter a regla la emoción. Pero, para Polo, el proceso es un acto despótico, donde se impone una forma. En cambio, el gobierno no realiza tal imposición, porque el gobierno no “hace directamente” nada, sino que es una mejora de los diversos agentes para que cada uno sea mejor de lo que ya es, donde cada uno es un agente activo, por lo que la emoción no es rival de la cognición, ni viceversa, sino la garantía de su crecimiento. Con el gobierno se une intrínsecamente el motivo con el fin.

Por ejemplo, desde el ámbito de la regulación emocional la *corrección* será ajustar algo a lo que debería de ser. En cambio, Polo dice que “la corrección no es para un ajuste, sino para conseguir la perfección de todos”<sup>33</sup>. Las dos dinámicas, tanto la de ajuste como la de perfección, son permitidas por el cerebro, pues de forma general las conexiones son bidireccionales. Lo que acabe pasando es lo que la persona vaya realizando.

Polo no apuesta por reprimir nada en el ser humano, sino por *maximizar* “la ética no reprime tendencias, sino que las maximiza”<sup>34</sup>; “la virtud es el fortalecimiento de las tendencias humanas”<sup>35</sup>. Las emociones forman parte de la “*orexis*”<sup>36</sup>, y ver cómo la *orexis* tiene que hacer su propio crecimiento puede hacernos ver cual es el crecimiento que se desea para las emociones. Gestionar emociones será pues maximizarlas. Por ejemplo, con el tema del honor Polo discu-

---

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 85-89. El término gobierno guarda relación con el término cooperación Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 143-146.

<sup>33</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 119.

<sup>34</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 125.

<sup>35</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 125.

<sup>36</sup> El deseo involucra el deseo apetitivo, las emociones y los deseos de origen humano; véase A. G. Vigo, “Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, G. Leyva (ed.), Síntesis / UAM, Madrid / México, 2008, pp. 53-86.

bre que en el ser humano hay una tendencia a la búsqueda del “honor” que esconde no sólo el aspirar a ser mejor, sino a ser considerado como tal por los demás<sup>37</sup>. Se trata de una tendencia natural que debe crecer hasta hacerse virtud. La virtud es siempre irrestricta por lo que aspira a más. Ese “más” no es “más de lo mismo”, sino “más calidad”, por lo que se buscará, por ejemplo, que ese honor no sea apariencia, sino realidad. Y el honor debe crecer hasta la gloria, pues de lo contrario defrauda. Para Polo las tendencias o crecen a la virtud o acaban en vicio. No hay término medio. En la gloria hay algo que supera ya el tiempo. Polo dice que esta es la tendencia más fuerte que hay en el ser humano. Personalmente la traduciría por la de “ser para alguien”. Polo ve que ninguna virtud, ni sus tendencias originales, tiene sentido por sí sola. Las virtudes son un sistema. Por eso relaciona el honor con la piedad. Las virtudes cooperan entre sí y el cooperar es irrestricto. En neurociencia es fácil encontrar rastros de la tendencia. Por ejemplo, a través de los descubrimientos de la oxitocina. La investigación muestra que esa tendencia se da en el ser humano, y sus variaciones se correlacionan con muchos comportamientos. Pero ocurre lo de siempre: la neurociencia tiene bastante claro el nivel de las tendencias, pero no ocurre así con el nivel de los hábitos. Por eso la filosofía de Polo puede servir de ayuda, pues hace ver si la dinámica natural en el cerebro es la de integrar, y esto mismo habría que plantearse con las tendencias.

La dinámica de maximización lleva al término de la *felicidad*. La felicidad es un estado de equilibrio del sistema libre. Polo asume la definición clásica de felicidad como “situación psicológica que se corresponde con la posesión deseado”<sup>38</sup>, y puntualiza que aquí, si el bien es susceptible de ser perdido, la felicidad no es completa; por tanto, la felicidad completa sólo puede acontecer con un bien inmaterial y eterno. El hombre es “capaz” de ser feliz desarrollándose, desarrollando su virtud, creciendo en libertad<sup>39</sup>.

Sobre el concepto de *motivación* la psicología hace presente elementos como descubrir la deseabilidad del bien buscado para despertar la motivación a actuar. Polo puntualizaría esto añadiendo dos aspectos más: uno que ese bien buscado sea adecuado al fin del ser humano. Por otro lado, no basta contemplar una realidad maravillosa para desearla y movilizarme. Hace falta más. Hace falta salir de donde estoy. Para Polo tener un motivo implica desear ser mejor uno mismo “el hombre puede ir a más, porque nunca acaba de llegar a ser hombre; cualquier época de la vida es propicia para ser más”<sup>40</sup>, y esto nos lleva al tema

<sup>37</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 127-132.

<sup>38</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 111.

<sup>39</sup> Cfr. *Ética. Hacia una versión moderna de temas clásicos*, pp. 110-114.

<sup>40</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 112.

del honor o de la fama ya mencionado. Pero además, para Polo, no basta querer para poder, pues la voluntad necesita de la inteligencia y del hábito.

Se puede vislumbrar, por tanto, que la gestión emocional es un acto de gobierno por el que se integran las diversas emociones entre sí, y con toda la realidad del ser humano, y que, en consecuencia, conducen a un crecimiento personal global. Veamos un ejemplo de la globalidad. Polo liga la aparición del lenguaje a un crecimiento de las emociones. En el animal, el odio, el miedo, la atracción sexual, el hambre, etc., no se integran entre sí y con la globalidad del animal. Por eso el animal no tiene lenguaje<sup>41</sup>. El mono chilla porque hay un depredador, pero cuando desaparece el peligro, no les va a contar el peligro a los demás. En el animal el hablar está ligado al actuar, y el actuar está ligado a la emoción. En el ser humano no es así. El hablar no está ligado al actuar. El lenguaje aparece por un crecimiento por vía de integración de las emociones donde acontecimientos personales son dotados de sentido, de una significación. La neurociencia apoya esta línea, pues en el animal se descubre que hay una más fuerte conexión del sistema límbico con el sistema inductor del habla; en cambio, en el ser humano la conexión preferente es con el prefrontal, por lo que en el animal situación emocional con comportamiento (chillar) está más fuertemente unido que en hombre<sup>42</sup>. Esto también plantea que la comunicación humana sea una buena forma de hacer crecer las emociones por vía de integración. Poder contar lo que vivo, poner nombre, significarlas y recontextualizarlas es hacerlas crecer de tendencia a virtud.

Otro elemento clave sobre la gestión emocional es *como afrontar el conflicto de deseos*. Lo mejor es entenderlos en clave de “oportunidad”, pues la existencia del conflicto es una oportunidad para que el ser humano se proyecte más allá de la situación inmediata y realice una consideración global de su vida, es decir, un acto *proairético*, aunque todo acto, si es humano, siempre lo es. Gracias al intelecto práctico y a los deseos racionales se abre la posibilidad de la consideración global de fines y bienes, y la vida es vista desde su unidad. Por tanto, el conflicto es una oportunidad de crecimiento que se resuelve desde la persona.

Podríamos preguntarnos también: *¿Cómo se educan las emociones?* Supuesto que ya se conocen, se trata de ver qué se puede hacer con ellas. Si los sentimientos/emociones son un efecto, no una causa, se entiende que la educación de las emociones no se dirija a ellas mismas, sino a las causas. Por tanto, conviene centrarse en los actos, en su calidad. Y será mejor centrarse en nuestros hábitos y en nuestras virtudes que son las que movilizan las facultades<sup>43</sup>, porque son

---

<sup>41</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 154-183.

<sup>42</sup> Cfr. L. Perlovsky, “A challenge to human evolution-cognitive dissonance”, *Frontiers in Psychology*, 2013 (4, 179), pp. 1-2, DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00179.

<sup>43</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, pp. 127-129.

más activos que las operaciones inmanentes. Esta línea coincide con lo que apunta la psicología de que la educación emocional es eminentemente práctica<sup>44</sup>.

Otra línea para educar las emociones sería, según terminología de Polo, “reestructurar la memoria”. El hombre puede “salirse de los datos”, es flexible e interpreta y reinterpreta los datos<sup>45</sup> de tal forma que se puedan descubrir oportunidades y alternativas. De tal forma que *mi realidad se convierte en la posibilidad de algo mejor*. Este pensamiento de Polo es la base de la gestión emocional. Generar ámbitos de tranquilidad, donde poder contar con las ayudas necesarias, realizar un acto inteligente para conocer la profundidad de lo real, realizar un acto en conciencia para hacerme cargo de lo que soy y actuar como tal, haciendo un ejercicio de voluntad. Polo sostiene que “la apertura del tiempo humano hacia el futuro se designa bien con la palabra oportunidad”<sup>46</sup>. Ese sería el camino para la curación de las heridas emocionales.

## 5. Conclusiones

La presentación que hace Polo de la sindéresis como puerta de la actividad del acto de ser personal hace que toda su actividad sea unificada y unificante. Junto a este principio se detallan elementos de la acción humana, la praxis y los diversos radicales que son co-presentes en el actuar humano por lo que la persona hace mucho en lo que hace y no simples tareas. Todo esto lleva a una reformulación de la voluntad, la inteligencia y las emociones de gran utilidad para la neurociencia.

En concreto la cognición, al ser considerada como *energía*, es un acto sistémico que permite entender como es constituido el objeto. También se descubre el carácter posesivo de la cognición. La configuración del abstracto permite entender la realidad experiencial del conocimiento. La no reflexividad del conocimiento hace que este sea siempre creciente y la persona no sea reducida a objeto. El abandono del límite mental permite que el conocimiento no cierre a la persona en su mero conocer objetos.

La emoción queda definida como la descripción del estado de la facultad al encontrarse su operación con el objeto concreto. Esto permite entender la emoción primeramente como efecto y así se evidencia las relaciones intrínsecas

---

<sup>44</sup> Cfr. R. Bisquerra Alzina / N. Pérez Escoda, “Educación emocional: estrategias para su puesta en práctica”, *Avances en supervisión educativa*, 2012 (16), pp. 1-11.

<sup>45</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 56-59.

<sup>46</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*.

entre la emoción, los sentimientos, la cognición, la motivación y la misma clasificación de los diversos sentimientos. Permite además, ofrecer un camino para el conocimiento de las emociones y presenta la gestión emocional en clave de gobierno.

José Víctor Orón  
Mind-Brain Group (ICS)  
Universidad de Navarra  
josevictororon@gmail.com





IV

ANTROPOLOGÍA

Y MANIFESTACIONES CULTURALES



**LAS HABILIDADES COGNOSCITIVAS HUMANAS  
EN EL RÉCORD ARQUEOLÓGICO DEL PALEOLÍTICO INFERIOR  
UNA COMPARACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA DE L. POLO**

*Beatriz Byrne*

## **1. Introducción**

El objetivo de la presente investigación es averiguar cuándo aparecen las habilidades cognitivas humanas en el récord arqueológico del Paleolítico Inferior. En el primer epígrafe se explica brevemente el objeto de la arqueología, el récord arqueológico, en concreto el récord arqueológico del Paleolítico Inferior. En el segundo se ve la relación entre éste y la evolución humana, al encontrarse ambos inextricablemente unidos. En el siguiente epígrafe se estudia el proceso de fabricación de las herramientas de piedra, dedicando especial atención a las que aparecen por primera vez en dicho récord. El epígrafe cuarto es un breve resumen de las habilidades cognitivas del hombre según la antropología filosófica de Polo. El último apartado se dedica a extraer conclusiones.

## **2. Qué es el récord arqueológico**

La arqueología se puede definir como el estudio del pasado humano a través de los restos materiales que llegan hasta nosotros<sup>1</sup>. El récord arqueológico está formado por todos aquellos restos arqueológicos que los humanos dejan tras de sí. No todo llega; depende del material de que estén hechos y de las condiciones de preservación que hayan tenido. A esto se le llama el problema de la parcialidad arqueológica, y es la razón de que la arqueología esté abierta a cambios radicales en su interpretación del pasado debido a los descubrimientos que se realizan sin cesar.

El estado de preservación que cada objeto disfruta está en directa relación con el tiempo transcurrido y el material del que está hecho. Los artefactos hechos de piedra nos llegan casi intactos, así como los huesos fosilizados. Y tam-

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Scarre, "Introduction to the Study of the Human Past", en *The Human Past World Prehistory and the Development of Human Societies*, Thames and Hudson, London, 2005, p. 25.

bién materiales como la madera o el hueso, preservados bien por fosilización o por encontrarse en medios con carencia de oxígeno.

El récord arqueológico se expande desde que aparecen los primeros objetos fabricados por humanos hace unos tres millones de años, hasta los fabricados en el pasado reciente, por ejemplo, los restos de aviones de la Segunda Guerra Mundial.

El periodo denominado Paleolítico se extiende desde que el hombre empieza a fabricar los objetos que nos han llegado hasta el final de la última glaciación hace unos 12.000 años<sup>2</sup>. El periodo que va desde la última glaciación hasta la aparición de la agricultura se conoce como el periodo Mesolítico. Con la invención de la agricultura comienza el periodo Neolítico. Las fechas de cada uno varían en cada continente. El Paleolítico se divide en tres fases. El Paleolítico Inferior es el periodo más largo y va desde hace unos tres millones de años hasta 400.000. El Paleolítico Medio se expande desde entonces hasta hace 50.000 años. El Paleolítico Superior finaliza hace unos 12.000 años<sup>3</sup>.

Ejemplos de récord arqueológico:



Piedra de ocre con gravados geométricos de entre 75.000 y 100.000 años de antigüedad, encontrada en la cueva de Blombos en Sudáfrica<sup>4</sup>. Pertenece al Paleolítico Medio

<sup>2</sup> Cfr. P. Pettit, "The Rise of Modern Humans", en *The Human Past World Prehistory and the Development of Human Societies*, Thames and Hudson, London, 2005, p. 125.

<sup>3</sup> Cfr. R. Foley / N. Lahr Mirazón, "On Stony Ground Lithic Technology, Human Evolution, and the Emergence of Culture", *Evolutionary Anthropology*, 2003 (12), pp. 109-122; p. 115.

<sup>4</sup> Cfr. C. Heshinwood / F. De'Errico / I. Watts, "Engraves Ochre from the Middle Palaeolithic at Blombos Cave, South Africa", *Journal of Human Evolution*, 2009 (57), pp. 27-47.



La piedra de Makapangast en Sudáfrica. Tiene 3 millones de antigüedad. Pertenece al Paleolítico Inferior. No está hecha por el hombre, aunque asociada a restos del Australopithecus Afarensis. Refleja una cara humana ([www.sunspot.sli.unimelb.edu.au/aura/MAKAPANSGAT](http://www.sunspot.sli.unimelb.edu.au/aura/MAKAPANSGAT)).

Los artefactos más abundantes que nos han llegado desde todas las fases del Paleolítico son las herramientas de piedra, las cuales son el objeto de estudio de la presente investigación. Hay también otros objetos de arte que no se estudian aquí.

Los tipos de herramientas de piedra en el Paleolítico se clasifican por el tipo de tecnología empleado en su fabricación. Hay cuatro tipos tecnológicos. El Olduvayense y el Achelense, que se asignan al Paleolítico Inferior. El Musteriense se asigna al Paleolítico Medio. El Auriñacense, dividido en 4 fases, se asigna al Paleolítico Superior<sup>5</sup>. Las fronteras entre ellos son a veces borrosas y los tipos de una fase pueden aparecer antes o después de la asignada, por esta razón se puede distinguir una fase inicial y otra tardía en cada periodo.

---

<sup>5</sup> Cfr. R. Foley / N. Lahr Mirazón, "On Stony Ground Lithic Technology, Human Evolution, and the Emergence of Culture", p. 114.



Fuente: [www.Enciclopedia.us.es](http://www.Enciclopedia.us.es)

#### *Características principales de cada tipo de fabricación lítica*

Es muy posible que mucho antes de las herramientas de piedra, se utilizaran otras hechas de materiales precederos, de los que no ha llegado ningún rastro<sup>6</sup>.

El tipo Olduvayense se caracteriza por utilizar la técnica concoidal y producir lascas o láminas de piedra con un borde muy afilado con el que cortar la piel, la carne, y los huesos de los animales muertos. Lo que se deduce de las marcas encontradas en estos últimos Es muy posible que se utilizaran para cortar otros materiales como los vegetales, ya que sí se han encontrado huesos que se utilizaban para excavar tubérculos. Algunas lascas fueron reafiladas con posterioridad a su uso<sup>7</sup>. No hay acuerdo entre los arqueólogos sobre si la habilidad

<sup>6</sup> Cfr. E. Carbonell / R. Sala / D. Barsky / V. Celiberti, "From Homogeneity to Multiplicity: A New Approach to the Study of Archaic Stone Tools", en *Interdisciplinary Approaches to the Oldowan*, E. Hovers / D. Brown (eds.), Springer Netherlands, Dordrecht, 2009, pp. 25-26.

<sup>7</sup> Cfr. N. Toth / K. Schick, "African Origins", en *The Human Past World Prehistory and the Development of Human Societies*, Thames and Hudson, London, 2005, p. 66; I. de la Torre, "The Origins of Stone Tool Technology: a Historical Perspective", *Philosophical Transactions of Royal Society B*, 2011 (366, 1567), pp. 1028-1037; p. 1032.

cognoscitiva necesaria para producirla es exclusivamente humana. Se estudiará con más detalle más adelante.

El tipo Achelense inicial se caracteriza por trabajar la piedra antes de producir las lascas, con objeto de que éstas tengan la parte superior en forma de pico<sup>8</sup>. Se ha asociado al crecimiento del tamaño del cerebro. El tipo Achelense pleno o tardío se caracteriza porque las lascas son más grandes y finas, más trabajadas en los lados, y más simétricas que en el inicial. Se llaman *bifaces*. Se asocia con otra expansión del cerebro<sup>9</sup> y con avances cognitivos<sup>10</sup>. El tipo tardío Achelense y el tipo primitivo Musteriense del Paleolítico Medio se asocian con la técnica de Lavallois, la cual consiste en trabajar la piedra para obtener lascas de tamaño y forma predeterminados. Se conserva en las industrias posteriores. Existe un consenso entre los especialistas que considera la técnica de Lavallois como el resultado de una habilidad cognoscitiva que permite utilizar patrones mentales<sup>11</sup>. Se considera una capacidad exclusivamente humana. A partir de aquí las técnicas que aparecen posteriormente se consideran también humanas.

El tipo Musteriense se caracteriza por un desarrollo de la técnica de Lavallois, diferentes métodos aparecieron para quebrar la piedra inicial en diferentes formas con objeto de trabajarlas y obtener lascas de diferente tamaño y forma de acuerdo al objeto de uso. Se sigue utilizando el método Olduvayensi o de fractura concoidal, para producir lascas<sup>12</sup>.

El tipo Auriñacense se caracteriza por el énfasis en aprovechar todo el material de las lascas, con este objeto el producto final tiende a ser más largo y fino, de diferentes tamaños adecuados a usos muy particulares<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques and Methods of Knapping: Elements of a Cognitive Approach to Stone Knapping", en Roux V. / Bril B. McDonald / Institute for Archaeological Research (eds.), *Stone Knapping: The Necessary Conditions for a Uniquely Hominin Behaviour*, Institute for Archaeological Research / University of Cambridge, Cambridge, 2005, pp. 27-28; R. Foley / N. Lahr Mirazón, "On Stony Ground Lithic Technology, Human Evolution, and the Emergence of Culture", p. 114.

<sup>9</sup> J. L. Asuarga / I. Martínez, *La especie elegida*, Temas de Hoy, Madrid, 2005, p. 142; R. Klein, "Hominin Dispersals in the Old World", en *The Human Past World Prehistory and the Development of Human Societies*, Thames and Hudson, London, 2005, p. 110.

<sup>10</sup> Cfr. T. Wynn, en R. Klein, "Hominin Dispersals in the Old World", pp. 97 y 110.

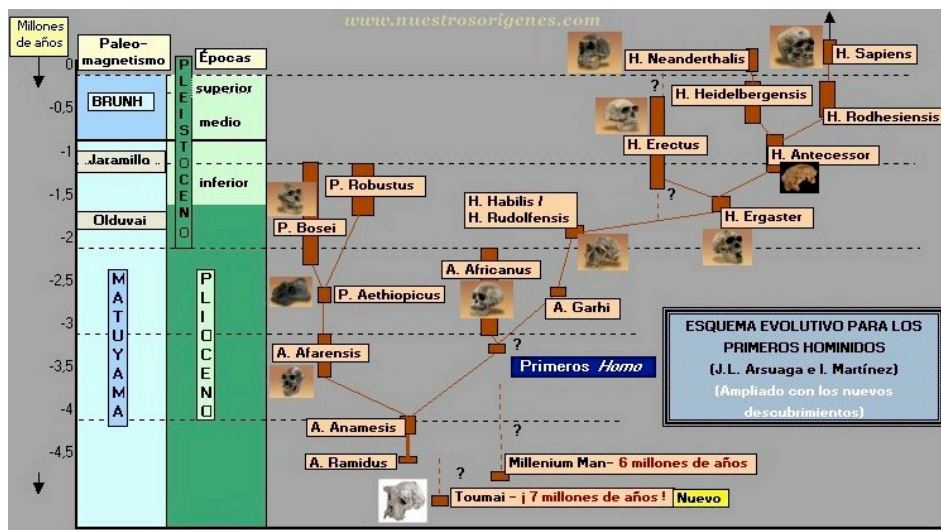
<sup>11</sup> Cfr. J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques", p. 23.

<sup>12</sup> Cfr. P. Pettit, "The Rise of Modern Humans", p. 150.

<sup>13</sup> Cfr. P. Pettit, "The Rise of Modern Humans", p. 157; P. Mellars, "The Impossible Coincidence. A Single Species Model for the Origins of Modern Human Behaviour in Europe", *Evolutionary Anthropology*, 2005 (14), pp. 12-27.

### 3. La evolución humana y el récord arqueológico

La evolución humana son los cambios morfológicos que se han producido en el cuerpo humano desde que nuestra especie hizo su aparición. Se diferencia de la evolución animal en que los animales se adaptan al medio ambiente en el que se encuentran. El hombre, sin embargo, adapta la morfología de su cuerpo para dar cabida a unas habilidades cognitivas superiores: cerebro mayor y manos adaptadas a manejar objetos. Es el proceso de hominización<sup>14</sup>.



Cuadro general de la evolución humana con los tipos de homínidos asociados a cada periodo del Paleolítico. No están reflejados los descubrimientos locales (perso.wanadoo.es/s915083000/evolucion/arbolhominidos.html).

En el Paleolítico Inferior, de 4 millones a 400.000 años: el Australopithecus, el Homo Habilis, el Homo Rudolfensis, el Homo Ergarster/Erectus, y el Homo Antecesor. Se encuentran en África, Indonesia, China, y Europa<sup>15</sup>. En el Paleolítico Medio, de 400.000 a 50.000 años: el Homo Sapiens que se divide en Homo Heidelbergensis y el Homo Neanderthalensis; y el Homo Erectus. Algunos

<sup>14</sup> Cfr. R. Jordana, "El origen del hombre, estado actual de la investigación paleoantropológica", *Scripta Theologica*, 1988 (20), pp. 65-69.

<sup>15</sup> Cfr. N. Toth / K. Schick, "African Origins", p. 64.



autores consideran el primero como un Homo Ergaster evolucionado<sup>16</sup>. Se encuentran en África, Europa, el Medio Oriente e Indonesia<sup>17</sup>.

En el Paleolítico Superior, desde hace 50.000 años hasta hace 12.000 años: el Homo Sapiens Sapiens o el Hombre Moderno; el Homo Neanderthalensis; y el Homo Florenses de la Isla de Flores y que pertenece a la morfología del Homo Erectus. Los restos del Homo Neanderthalensis e encuentran en África, Europa, Medio Oriente. Los humanos modernos hemos colonizado todo el mundo.

La noción de especies diferentes para diferentes fases del Paleolítico se ha puesto en entredicho después de que salieran a la luz los cráneos de Dmanisi, Georgia, tres cráneos que pertenecían a las especies de Homo Habilis, H. Ergaster, y H. Georgicus, una especie entre medias, y que aparecieron juntos al mismo nivel estratigráfico. La nueva evidencia en el récord paleontológico y en los estudios genéticos apunta la existencia de una sola especie humana que ha sufrido cambios morfológicos<sup>18</sup>.

#### a) El récord arqueológico en la evolución humana

En el Paleolítico Inferior hay dos tipos de industrias líticas propias: el Olduvayense y el Achelense, inicial y pleno. Se correlacionan con tres tipos de homínidos: el Australopithecus, el Homo Habilis, el Homo Rudolfensis, el Homo Georgicus, el Homo Ergaster/Erectus y el Homo Antecesor.

En el Paleolítico Medio hay una industria lítica propia: el Musteriense. Dado que el Achelense pleno y el Auriñacense temprano se dan en el Paleolítico medio, en realidad se puede hablar de tres industrias líticas. Se correlacionan con el Homo Heidelbergensis, el Homo Neanderthalensis.

En el Paleolítico Superior se da la industria Auriñacense, que pertenece al Hombre Moderno, y también la industria Musteriense plena del Homo Neanderthalensis. Además, el Homo Florenses de la isla de Flores que se extinguió hace unos diez mil años, era Homo Erectus y sus herramientas eran Achelenses. Se puede hablar de tres industrias líticas.

---

<sup>16</sup> Cfr. J. L. Asuarga / I. Martínez, *La especie elegida*, p. 237.

<sup>17</sup> Cfr. R. Klein, "Hominin Dispersals in the Old World", p. 90.

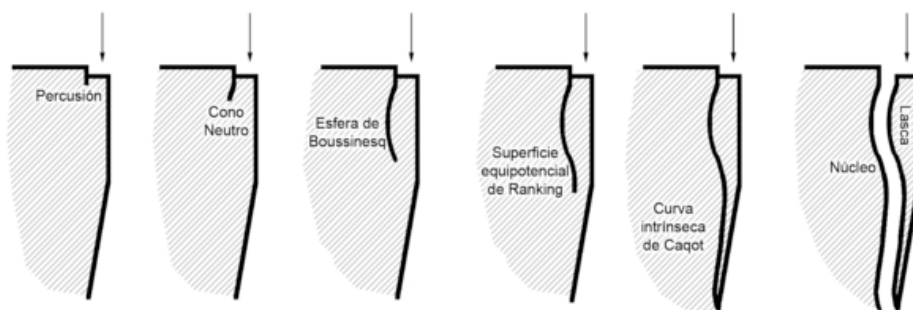
<sup>18</sup> Cfr. D. Lordkipanidze / M. S. Ponce de León / A. Margvelashvili / Y. Rak / G. P. Rightmire / A. Vekua / C. P. E. Zollikofer, "A complete skull from Dmanisi, Georgia, and the Evolutionary Biology of Early Homo", *Science*, 2013 (342); K. Prüfer, *et al.*, "The Complete Genome Sequence of a Neanderthal from the Altai Mountains", *Nature*, 2014 (505), pp. 43-49; p. 43.

Al igual que ocurre con la evolución humana, las fronteras entre los diferentes estilos líticos se difuminan cuantos más restos salen a la luz.

### b) El proceso de fabricación de herramientas de piedra

Esta investigación se limita al estudio del proceso de fabricación de las primeras herramientas que aparecen en el récord arqueológico, es decir, las herramientas Olduvayenses del Paleolítico Inferior.

La técnica utilizada es la fractura concooidal, la cual se produce como resultado de la fuerza que se propaga por el objeto cuando este recibe un impacto. La fractura concooidal es la que se produce en el cristal de una ventana cuando una bala la atraviesa. Es el fenómeno conocido como el cono Hertziano<sup>19</sup>. Se diferencia de la fractura que se produce cuando se arroja la piedra al suelo con fuerza, en que el modo de fragmentarse no se puede predecir en esta última<sup>20</sup>. La intensidad del impacto se puede controlar en la concooidal<sup>21</sup>. Toda la industria lítica se basa en este tipo de fractura, los modos técnicos que se desarrollan con posterioridad son variaciones de los productos obtenidos, o a obtener, por la fractura concooidal.



Fuente: wikipedia.org

<sup>19</sup> Cfr. J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques", p. 25.

<sup>20</sup> Cfr. V. Roux / B. Brill, "General Introduction: a Dynamic Systems Framework for Studying a Uniquely Hominin Innovation", en Roux V. / Brill B. McDonald / Institute for Archaeological Research (eds.), *Stone Knapping: The Necessary Conditions for a Uniquely Hominin Behaviour*, Institute for Archaeological Research / University of Cambridge, Cambridge, 2005, pp. 3-4.

<sup>21</sup> Cfr J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques", p. 24.

Para utilizarla como técnica son necesarios tres factores<sup>22</sup>. Primero, que exista una plataforma cerca del borde no muy grueso. Segundo, que el golpe de percusión se produzca en la plataforma cerca del borde. Tercero, que el golpe se produzca a un ángulo de unos 75 grados.

La longitud, el grueso, y la anchura de la lasca depende directamente de los parámetros de percusión: dirección del golpe, ángulo de incidencia, y el sitio donde se produce el golpe<sup>23</sup>. Lo cual implica tres factores. Una repetida anticipación de la lasca que se va a desprender con el golpe. Una adaptación controlada del golpe a diferentes partes de la piedra. Y tener en cuenta las intenciones del artesano sobre el tamaño y el grosor de la lasca.

Se han encontrado en Lokalelei 2C, en Turkana, Kenya, los restos arqueológicos de herramientas de piedra de hace 2.38 millones de años. Se ha podido reconstruir la forma original de la piedra antes de tallarla, al estilo de un rompecabezas tridimensional<sup>24</sup>.

Existe evidencia, en los núcleos de la piedra desde la que se desgajaban las lascas, de retocar las plataformas o superficies de golpeo para adecuarlas al golpe y poder extraer la lasca. Lo que indica que el tallador tenía un concepto del tamaño exacto de plataforma necesaria<sup>25</sup>.

No existe evidencia en los restos encontrados de golpes al azar en las lascas o en los núcleos finales. Lo que significa que el tallador tenía los conceptos de dirección del golpe y ángulo de incidencia necesarios para extraer la lasca. Los aplicaba repetidamente en diferentes ocasiones<sup>26</sup>.

Se detecta en las reconstrucciones de la forma original de la piedra, una secuencia consistente del proceso de extracción: identificar la plataforma de golpeo, o crearla mediante retoques, golpear la plataforma desde el ángulo adecuado con la fuerza necesaria, y extraer la lasca. Si la piedra se rompe de la forma equivocada, se busca o se crea otra plataforma de golpeo para repetir el proceso.

El tallador contaba con los conceptos de plataforma, dirección de golpeo y ángulo de incidencia, así como el concepto de repetición. En definitiva, conocía también el concepto abstracto de ese modo específico de fabricación de herramientas.

---

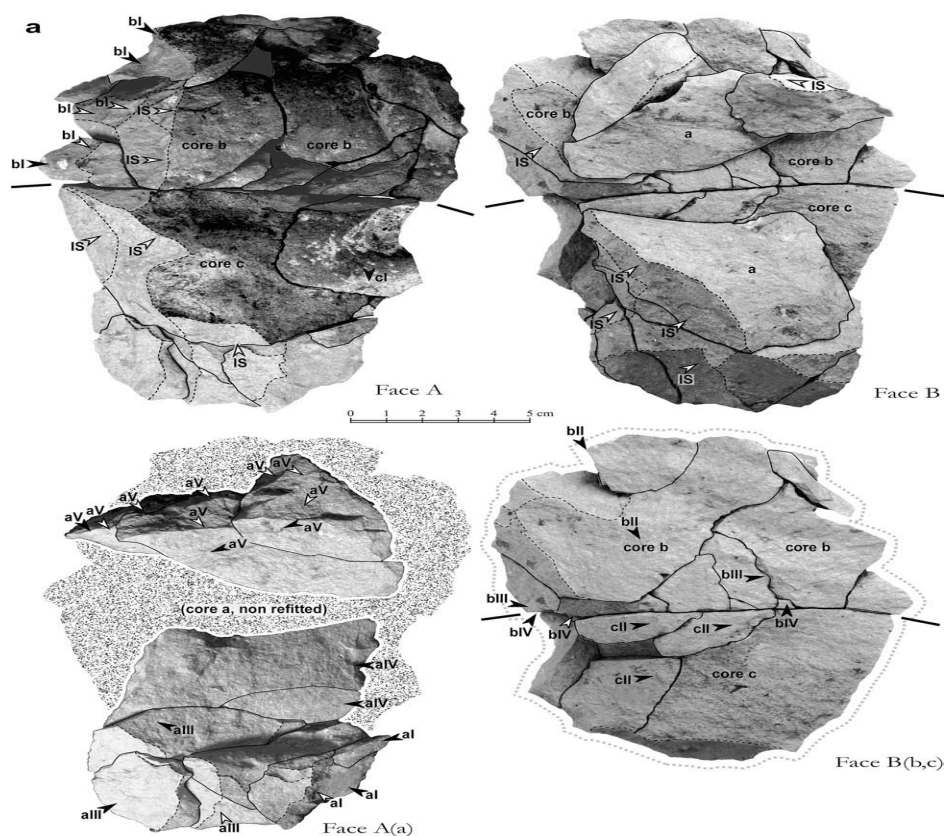
<sup>22</sup> Cfr. J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques", p. 26.

<sup>23</sup> Cfr. J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques", p. 25.

<sup>24</sup> Cfr. A. Dalagnes / H. Roche, "Late Pliocene Hominid Skills: The Case of Lokalelei 2C, West Turkana, Kenya", *Journal of Human Evolution*, 2005 (48), pp. 435-472.

<sup>25</sup> Cfr. A. Dalagnes / H. Roche, "Late Pliocene Hominid Skills: The Case of Lokalelei 2C, West Turkana, Kenya", p. 457.

<sup>26</sup> Cfr. A. Dalagnes / H. Roche, "Late Pliocene Hominid Skills: The Case of Lokalelei 2C, West Turkana, Kenya", p. 436; J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques", p. 27.



#### 4. Las habilidades cognoscitivas según la antropología filosófica de Polo

Las habilidades cognoscitivas hacen referencia al conocimiento. El conocimiento es la posesión inmaterial de una forma. Por forma se entiende aquello que hace que un ser material sea algo en concreto, un árbol por ejemplo. El conocimiento posee esa forma, pero no la materia que hace de ella un ser material<sup>27</sup>. Por tanto, el conocimiento pertenece a otro orden diferente del ser material. El conocimiento es inmaterial<sup>28</sup>.

Las facultades orgánicas cognoscitivas, o sentidos, inherentes a los órganos biológicos permiten recoger las modificaciones que se producen en estos por las

<sup>27</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, J. A. García González, J. F. Sellés (eds.), Eunsa, Pamplona, 2009, p. 103.

<sup>28</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 104.

acciones del exterior. El conocimiento facilitado por los sentidos, el conocimiento sensorial, está ligado a lo sensible<sup>29</sup> y por tanto sujeto al aquí y ahora de lo sensible, incapaz de conocer generalidades.

Es el conocimiento que tienen los animales. Un chimpancé utiliza una rama de árbol limpia de hojas para introducirla en un hormiguero, saca las hormigas y se las come, pero no guarda la rama para utilizarla de nuevo. Un chimpancé es incapaz de transferir lo aprendido de una situación a otra; por ejemplo, que el agua de un cubo apaga el fuego y aplicarlo a una situación nueva en la que hay agua que rodea una isla para apagar una barrera de fuego y conseguir el alimento dentro de ella<sup>30</sup>.

El conocimiento necesario para transferir lo aprendido de una situación a otra es conocimiento desligado por completo de lo sensible, estrictamente inmaterial<sup>31</sup>, al que se conoce como abstracto, aunque depende del conocimiento sensible<sup>32</sup> y que es capaz de conocer las esencias<sup>33</sup>, es decir, las generalidades. Las esencias son objetividades conocidas universalmente mediante la abstracción.

Este conocimiento de generalidades permite aplicar lo aprendido en una circunstancia a otra similar. La aplicación de conocimientos aprendidos en una situación a otra similar, pero separada por el tiempo y el espacio, es lo que se detecta en el proceso de fabricación de herramientas de piedra.

## 5. Conclusiones

La capacidad abstracta de la inteligencia se detecta en el proceso de fabricación de herramientas en tres aspectos.

1. En el concepto de plataforma para golpear la piedra. Esto, a su vez, se detecta en el hecho de que si no existe una plataforma adecuada, el tallador la crea retocando la piedra en el sitio adecuado. Segundo, en los conceptos de ángulo de menos de 90 grados y en la fuerza exacta necesarios para golpear la piedra y extraer la lasca. Se producen pocos accidentes en la extracción de lascas de una

---

<sup>29</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 127.

<sup>30</sup> Cfr. L. Polo, "El hombre, un ser que resuelve problemas", *Atlántida*, 1990 (2), pp. 37-45; p. 39.

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 127.

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 222.

<sup>33</sup> Cfr. L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 225.

misma piedra. Cuando se producen, se busca la nueva plataforma adecuada y el proceso comienza de nuevo.

2. Las herramientas en las que se detecta la capacidad de abstracción de la inteligencia aparecen por primera vez en el récord arqueológico en Lokalelei 2C en Turkana, Kenya. Tienen una antigüedad de 2.38 años<sup>34</sup>.

3. Los homínidos candidatos a la autoría de dichas herramientas son H. Habilis, H. Rudolfensis, y el Australopithecus Etiopeo<sup>35</sup>.

Se deduce de lo anterior la misma conclusión sugerida por Jordana en su estudio de 1988, la humanización, entendida como la aparición de la capacidad abstracta de la inteligencia humana, emerge al comienzo de la evolución humana<sup>36</sup>.

Beatriz Byrne  
Strathmore University / Universidad de Navarra  
beatrizbyrne@gmail.com

---

<sup>34</sup> Cfr. A. Dalagnes / H. Roche, "Late Pliocene Hominid Skills: The Case of Lokalelei 2C, West Turkana, Kenya", p. 437.

<sup>35</sup> Cfr. A. Dalagnes / H. Roche, "Late Pliocene Hominid Skills: The Case of Lokalelei 2C, West Turkana, Kenya", p. 437.

<sup>36</sup> Cfr. R. Jordana, "El origen del hombre, estado actual de la investigación paleoantropológica", pp. 96-97.

**EL HOMBRE COMO SOLUCIONADOR DE PROBLEMAS ENTRE  
PERSONAS DERIVADOS DEL APROVECHAMIENTO DE LAS COSAS  
HACIA LA NOCIÓN DE DERECHO SEGÚN LEONARDO POLO**

*Daniel H. Castañeda y G.*

## **1. Introducción**

Polo entiende el derecho como el resultado de un *arte* para la *solución* de conflictos entre *titularidades* correlativas de *facultades* para *ordenar la sociedad*. Así pues, indicaría Polo, el derecho es una normatividad que *está soportada*, por un lado, en la *titularidad*, y por otro, en la *capacitación o potestad* para la salvaguarda de bienes personales-sociales determinados. A pesar de que Polo dedica poco espacio a la reflexión filosófico-jurídica, esas escasas líneas resultan muy sustanciosas, pues dan origen a dos grandes vertientes de investigación.

La primera es que las notas esenciales de su noción de derecho no pueden explicarse lisa y llanamente de acuerdo a la dogmática en boga; por ejemplo, que la titularidad sea la concesión graciosa del legislador plasmada en la ley o derecho objetivo, de la que se derive el derecho subjetivo consistente en una facultad o potestad para el logro de una finalidad social que al legislador le convenga en un momento determinado. Esta imposibilidad se debe a que buena parte del entendimiento actual de nociones tales como titularidad, facultad, sistema, etc.<sup>1</sup>, nacen en una *organización primaria* determinada y con una carga gnoseológica muy específica, fuera de la cual no operan. Esto significa en última instancia que el pensamiento de Polo, principalmente su teoría del conocimiento y su antropología, son incompatibles con las bases en las que se sustentan buena parte las actuales concepciones del derecho. Cabría decir que tampo-

---

<sup>1</sup> Eduardo García Maynez es una de las cimas de la filosofía del derecho del siglo XX (cfr. J. A. Fernández Suárez, *La filosofía jurídica de Eduardo García Maynez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991, p. 9) y uno de los indiscutibles *forjadores de la mentalidad jurídica de buena parte del mundo hispánico*. En su obra, y en especial en su *Introducción al estudio del derecho* (Porrúa, México), que cuenta con 64 ediciones, define algunas *nociones jurídicas básicas*, tales como derecho objetivo, derecho subjetivo, facultad, sistema, título jurídico, etc. Este entendimiento *es precisamente al cual no pueden reconducirse lisa y llanamente las nociones básicas de la filosofía jurídica poliana*.

co los conceptos jurídicos extraídos de la jurisprudencia antigua y de la medieval estarían exentos de problemas. Estos hechos llevan a mostrar la necesidad de *entender históricamente las notas esenciales en las que se basa la noción poliana de derecho*. Por ende, para explicitar esta aparentemente críptica teoría jurídica poliana es indispensable apelar al estudio de la *historia del orden jurídico*.

La historia del derecho permite por un lado, explicar la sentencia poliana de que “el derecho experimenta variaciones históricas pero quizá *su función sea la misma a lo largo de la historia*”<sup>2</sup>. Con este planteamiento se apela a una tradición histórica dentro de la cual se inscribe él mismo; pues, si la función del derecho es la misma a lo largo de la historia, la que él propone también lo será o formará parte de esta tradición histórica, e incluso *se podrá reconducir a esa tradición*. Por otro lado, la historia permite explicitar el significado de las diferentes notas esenciales de la noción poliana de derecho, pues están atravesados por la historia y por la acción humana. Esta apelación a la historia es fundamental, pues el derecho es una disciplina en la que el tiempo y la acción humana son esenciales, por lo que no se podría comprender la riqueza de los elementos que encierra la concepción filosófica del derecho en Polo sin una *explicitación* apoyada en la historia. Polo hace una filosofía del derecho, pero es tarea de la realidad de lo jurídico, la presente y la pasada, aportar los elementos para *explicitar* el contenido de su filosofía jurídica.

El análisis histórico es fundamental, pues de otra manera la falta de distinción, a veces muy sutil, llevaría a pensar quimeras. Estos monstruos son el resultado de no distinguir en lo real aquello a lo que remiten las palabras, es decir, las capas o sustratos “geológico-semánticos” que ha dejado el paso de las civilizaciones, y por esto de la acción humana temporal. No se puede hacer una reflexión filosófica sobre el derecho cuando no se tiene claro qué sea, pues los tópicos modernos y los dogmatismos jurídicos a lo largo de la historia *enturbian su sentido por medio de echar capas geológico-semánticas*. Entender el derecho dentro de los cánones actuales, como sistema de normas que otorgan facultades emitidas por el poder soberano para regular la vida social, termina por llevar a un callejón sin salida: el *conflictivismo*<sup>3</sup>. Este lleva en última instancia a imponer las normas por fuerza. Esto es particularmente claro en el mundo contemporáneo, en el que las facultades establecidas en los títulos resultan ilimitadas

---

<sup>2</sup> L. Polo, “Una sociedad poco juridificada inhibe la actividad humana”, entrevista de Octavio Vincés Zegarra a L. Polo, *Ius et veritas*, 1991 (2), pp. 22-24; p. 22.

<sup>3</sup> Sobre este concepto véase el estudio de: J. Cianciardo, *El ejercicio regular de los derechos constitucionales. Análisis y crítica del conflictivismo*, Ad-hoc, Buenos Aires, 2007; *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2000.



dado el carácter generalizante en el que se expresan y, como consecuencia, el conflicto que se pretende resolver no es el real sino el pensado.

Cabe destacar el interés del estudio en la filosofía poliana del derecho, pues de alguna manera tiene relación con *el abandono del límite mental*. El caldo de cultivo en el que se gestó el abandono del límite es principalmente el derecho, por encima de otras disciplinas. Es así que el retorno a esta dimensión del pensamiento poliano permitiría indagar qué conexión hay entre el derecho y el abandono del límite. Esto abre la posibilidad de una segunda gran vertiente de investigación del pensamiento jurídico poliano. La reflexión de Polo, aunque valiosa de cara a la identificación de las nociones en las que se soporta el derecho y sus momentos, es escasa. Incluso es posible sostener que no puede ser extensa, pues desarrolla todo lo que puede decirse. Sin embargo, puede entenderse su filosofía del derecho a la luz del resto de su trabajo filosófico. El principal descubrimiento metódico de Polo, el abandono del límite, es primeramente una aportación a la teoría del conocimiento, la cual a raíz de tal abandono recuperó antiguas nociones perdidas y obtuvo nuevos desarrollos, los cuales permearon otras áreas filosóficas como la antropología.

Lo mismo puede intentarse con el derecho, el cual tiene como fin último el conocimiento de lo justo concreto, *ius*, que resuelve un problema entre personas. El conocimiento permea no sólo la elaboración del producto final, el *ius*, sino todas las nociones componentes del derecho y sus momentos. Siguiendo esta línea, la principal aportación del resto de su trabajo filosófico a su filosofía del derecho sería entender al derecho como un arte sustentado en una teoría del conocimiento que le permita conocer los problemas reales entre los hombres derivados del aprovechamiento de las cosas y le permita conocer aquello que los resuelve. Ha de hacerse énfasis en que la teoría del conocimiento jurídico ha de permitir conocer el problema real, el problema que efectivamente surge entre personas y no el problema que está en la mente de esas personas o en la mente de los jueces. Lo mismo ocurre con la solución al conflicto, el *ius*, el cual no puede ser algo que se elabore con objetos mentales, sino con un auténtico conocimiento de la realidad; sólo así el *ius* será un objeto práctico capaz de ser boce-to o arquetipo de lo real.

Al conversar Polo con Jorge Mario Posada, sugería que quien habla del universo debe dar cuenta de cómo se piensa lo que se dice. De la misma manera puede sugerirse que *cuando se establece cuál es el adecuado aprovechamiento de las cosas en una controversia entre personas, debería de poderse dar cuenta de cómo se piensa lo que se sentencia*<sup>4</sup>. Es así que sólo hasta saber cómo se

---

<sup>4</sup> L. Polo, "Conversaciones sobre física: el movimiento circular", en J. A. García González (ed.), *El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español n. 45, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, pp. 108 ss.

piensa una noción se sabe qué alcance tiene, de manera que lo único que le resta a la jurisprudencia es saber con qué operaciones se conocen las cosas y su recto aprovechamiento, pues sólo se puede *sentenciar* sobre algo si se sabe cómo se piensan esas sentencias. Por eso, al establecer la noción de titularidad, por ejemplo, habrá también que establecer con qué actos se conoce. Lo mismo ocurre con el resto de las nociones.

## 2. Descripción del derecho en la obra de Polo

A continuación se busca exponer las principales referencias de Polo al derecho y con esto conocer el contexto en el que lo hace. Desde luego esto da lugar a una constante repetición, pero en cada referencia al derecho en cada obra, se introducen nuevos matices que poco a poco van enriqueciendo su concepción del derecho. Esto permitirá establecer un marco para entender las notas que están en juego en su concepción del derecho, lo cual a su vez permitirá entender el significado profundo de cada una de ellas y su conexión con el *resto* del pensamiento filosófico del maestro.

En la *Antropología trascendental II* Polo dedica unas líneas al derecho en dos apartados distintos. Primeramente lo trata con motivo del estudio de la historia como cauce o ámbito de la cultura, en específico, al hablar de los objetos culturales como producto de la acción humana. Sostiene que estos objetos han de ser rescatados del pasado, es decir, han de estar cerca de la vida humana. Esta necesidad la presenta en grado máximo el derecho, pues es norma vigente. El derecho se constituye a través de un sistema de normas, es decir, se desdobra en una estructura normativa que titula. Por ende, es un sistema de titularidades abierto desde las normas, las cuales posibilitan al titular el ejercicio de acciones que superan la capacidad del individuo aislado. La norma establece ficticiamente una facultad que supera la capacidad del individuo, es decir, le dota de la capacidad de ejercer una acción para la que no está dotado naturalmente<sup>5</sup>.

El segundo tratamiento del derecho en dicha obra es con motivo del estudio de la sociedad humana, la cual guarda estrecha relación con la cultura y con la historia. Polo entiende que la sociedad es una dimensión de la esencia del hombre y es la *manifestación indefectible de la convivencia humana en cuanto humana*, que al congregarse como manifestación, es la sociedad. A este tenor, sostiene que la cultura es aquel tipo de coexistencia según el cual el hombre coexiste con la esencia del universo y con la sociedad, es decir, es el tipo de

---

<sup>5</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 257-258.

coexistencia según el cual las distintas personas humanas coexisten entre sí. Ambos tipos de coexistencia se dan a través de la esencia del hombre. Al acontecer la sociedad como manifestación, se conjuga con la historia.

El fenómeno jurídico estaría pues enmarcado en el estudio de la sociedad humana, en la coexistencia de las personas. La formalidad jurídica sería pues una de las formalidades características de la sociedad; esta formalidad es la normatividad, es decir, la ficción de un imperar. Estas normas o ficciones aspiran a conformar la sociedad de acuerdo con su índole propia, y si prescinde de esto, el derecho se torna mera reglamentación. La norma ha de encerrar un valor nuevo no poseído por la realidad contingente, de manera que lo social quede conformado de acuerdo con ese valor. Esta es la positividad normativa del derecho, la cual está vinculada a la titularidad, es decir, al aumento ficticio de la capacidad individual. Además ha de estar asegurada la eficacia práctica de la norma por medio de la coacción, la cual sin embargo, no es jurídica<sup>6</sup>.

En *Quién es el hombre*<sup>7</sup>, la reflexión sobre el derecho se encuadra en el tema del lenguaje y de la capacidad creadora del hombre. En específico, tratando de la cultura como resultado de esa capacidad creadora, Polo sostiene lo imprescindible que resulta para ella la obra externa, es decir, un espíritu objetivado, sin lo cual el espíritu no tiene efecto. Por un lado, el hombre configura estos objetos, pero a través de ellos también se cultiva a sí mismo, de manera que sobre la cultura transmitida se constituye la propia, que a su vez modifica la anterior; esto constituye una retroalimentación. Por otro lado, y esto es lo más importante para el campo jurídico, esos objetos son una continuación de la naturaleza; van más allá de lo que es capaz la naturaleza. Esta es la *continuatio naturae*, la cual no es exactamente la naturaleza, pero posee cierto grado de existencia que deriva del espíritu: es, por tanto, el espíritu objetivado<sup>8</sup>. Esto se entiende con el ejemplo del derecho, pues la cultura lleva consigo normatividad.

El derecho produce objetos, a saber, las *normas*. El ejemplo, al cual recurre Polo más de una vez, es el del cartel de ‘prohibido el paso’; esto constituye una

---

<sup>6</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, pp. 267-268.

<sup>7</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 177-180.

<sup>8</sup> Polo describe el espíritu objetivado en relación con la *continuatio naturae* de la siguiente manera: “El espíritu objetivado es algo así como una exposición, una incorporación de lo espiritual a lo externo, que se destaca del hombre y tiene cierta independencia, cierta consistencia, aunque siempre a disposición humana y sin alcanzar el sentido ontológico de naturaleza. Lo cultural no es lo ontológico; tampoco es el espíritu en su sentido real y radical. Pero es cierta objetivación del espíritu, provista de un dinamismo propio irreductible a lo físico. El hombre como ser espiritual está dotado de facultades; el espíritu objetivado se destaca de las facultades espirituales del hombre y se deposita y articula dotando de sentido a lo artificial, a los artefactos”; L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 173.

norma u objeto producido por el hombre, el cual cumple la función de resguardar un bien, ampliando el limitado poder natural de protección de la propiedad privada hacia un poder artificial más amplio o menos limitado. Esta norma ficticia permite ampliar la capacidad de protección de los propios bienes, por lo que no sería necesaria la custodia física del bien, sino que el cartel o norma cumpliría esa función. Esta norma u objeto ficticio por ende, otorga al propietario una facultad de impedir que los demás pasen a ese terreno o aprovechen ese bien. Esto significa también que la norma hace titular a la persona que pone el cartel, es decir, le otorga la facultad de apropiarlo, y con esto las funciones exclusivas consiguientes, entre ellas la posibilidad de impedir que los demás aprovechen el bien. Esto constituye el aumento ficticio de la capacidad del propietario para el aprovechamiento del bien a tal grado que incluso le faculta para estimular determinadas instancias de la sociedad política, las cuales irían en su auxilio para lograr la efectividad de la facultad, o sea, para coaccionar el ejercicio de la facultad.

Más adelante Polo subraya la necesidad de que el derecho, o sea, la normatividad ficticia, para efectivamente ampliar la capacidad de la naturaleza, se funde precisamente en ella. Esto sería el derecho natural, sin embargo, lo que está en la raíz del derecho es la dignidad humana; éste sería el fundamento de la necesidad del aumento de la capacidad humana por medio del derecho. La persona posee una naturaleza que ha de desarrollar por medio de la cultura, entre lo cual está el derecho, en atención a la propia persona. Es así que la persona exige que se aumente la capacidad de la naturaleza.

En las *Lecciones de ética*<sup>9</sup> la enseñanza poliana sobre el derecho está enmarcada en la discusión sobre las nociones de la ética, en concreto, de la ética de virtudes, de normas y de bienes. La alusión al derecho se encuadra dentro del apartado de la ética de normas, las cuales lo son en atención a los bienes; de ahí que el entender el derecho como mera normatividad, es decir, sólo reglamentación, provoque su crisis. La norma, en este caso la norma de derecho, a diferencia de la mera reglamentación, añade algo: el incremento en la capacidad de la persona. Sin embargo, ese incremento no está respaldado por el propio poder efectivo de la persona, es decir, no hay un incremento empírico-real de la capacidad personal. Es así que la norma establece un equivalente no-real del poder real; esto es el aumento de forma no real de los poderes reales. El establecimiento de esta función es el objeto de la norma, y el titular es el facultado por la norma. Esto supone un incremento en la libertad.

---

<sup>9</sup> L. Polo, *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 150-151.

Una aproximación más al derecho aparece en el trabajo de Polo “La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”<sup>10</sup>. Después de desarrollar en una primera parte un diagnóstico de los males que aquejan a la sociedad actual, se intenta en una segunda aportar elementos para una solución. Primeramente, hace una alusión al derecho en el apartado tercero, la acción productiva, donde habla de los productos suscitados por la acción humana. Ratifica su postura sobre el derecho, pues sostiene que el derecho es la norma vigente, es decir, es el sistema de normas, el cual es concebible en orden a un sistema de titularidades. Con esto último se alude a la radicalidad de la persona. La función de la norma titularizante es expandir la conducta humana socialmente posible, al posibilitar el ejercicio de acciones que superan la capacidad humana. En segundo lugar, alude al derecho en el apartado quinto, la sociedad, donde sintetiza la función social del derecho. Sostiene que la norma pone en relación la sociedad y las acciones concretas. Insiste en el entendimiento de la norma como ficción, la cual “amplía la gama de posibilidades por encima de lo que el carácter relativamente negativo de una alternativa reconoce”<sup>11</sup>, es decir, la norma finge la ampliación de las limitaciones de las alternativas del caso y su implantación acorde a la índole manifestativa de la sociedad. Esta ficción conforma las conexiones típicas de la sociedad de acuerdo con su índole personal. La norma, pues, ha de encerrar un valor nuevo, no poseído por la alternativa del caso; sólo así la sociedad queda conformada de acuerdo con su propia índole manifestativa. Éste es el punto en el que el derecho contemporáneo encuentra su crisis, pues no conserva o renueva su dimensión positiva, la de fingir una alternativa en la conexión de tipos; es decir, la invención de nuevas alternativas.

En su escrito *Las organizaciones primarias y la empresa*<sup>12</sup> Polo, con motivo del tratamiento de la organización del siglo XX, hace una síntesis de su pensamiento jurídico. Ofrece una crítica de los grupos de presión de la sociedad de consumo, patentizando su anemia jurídica, pues el estado es incapaz de crear derecho, más bien proporciona servicios, protege debilidades y reglamenta la vida. Leonardo Polo opone a esta reglamentación estatal su noción del derecho. Considera que es el arte más sutil, el cual consiste en el encuentro y formulación de limitaciones al ejercicio de las fuerzas inmediatas atribuidas al titular. Esta titularidad por tanto, confiere un poder peculiar para apelar a las limitaciones aludidas. Esto le permite al titular marcar su dignidad al asegurar un ámbito

---

<sup>10</sup> L. Polo, “La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 137-211.

<sup>11</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 211.

<sup>12</sup> L. Polo, *Las organizaciones primarias y la empresa*, 2 vols., Cuadernos de Empresa y Humanismo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.

de actividad propia inviolable. Amparado en el derecho, el titular es agente social, pues el derecho organiza la sociedad asegurando el concurso matizado de iniciativas. Esto hace que el derecho sea un procedimiento para sacar al hombre del aislamiento, es decir, el derecho es intrínsecamente social. Cuando la titularidad se hace valer frente los demás, se entabla un entramado de relaciones precisas. Es así que el derecho sirve a los intereses humanos, pero también estos intereses se dirigen al derecho, pues es importante en sí mismo.

Es interesante resaltar lo que se desprende de esta concisa y aguda crítica de Polo. Podría decirse que el problema del orden legal del siglo XX radica en que sólo sirve para organizar al sistema, es decir, para darle soporte estructural y funcional. El orden jurídico se reduciría a *derecho organizacional del estado* (constitucional y administrativo), *de las empresas* (mercantil, económico, bancario, etc.) y *de los sindicatos* (laboral, social). Para la organización de la vida de las personas estaría el civil, derechos humanos, y todos los que protejan su capacidad para consumir bienes y servicios. El derecho, por tanto, se reduciría a derechos administrativos y derechos humanos. Pero en manera alguna hay derechos-facultad para estimular la actividad humana, es decir, para permitir y salvaguardar el logro de su plenitud. Plantearlo estaría fuera del sistema, no cabe en él.

En su entrevista “Una sociedad poco juridificada inhibe la actividad humana”<sup>13</sup>, Polo revisa diferentes aspectos del derecho. Es quizá el texto en el que trata del derecho de manera omnicompreensiva, aunque concisa, respondiendo a qué es, quién lo elabora y para qué, su interpretación, su historicidad y las formas que adopta. Sostiene Polo que el derecho es un sistema de títulos facultativos que protegen contra las agresiones y hacen posible que el hombre pueda llevar a cabo acciones que superen su capacidad de ejecución física. El derecho capacita a la persona para proteger sus bienes sin necesidad de acudir a medios físicos. Por otro lado, el derecho no es norma, sino que norma en sentido verbal, es decir, es un *normar*, por lo que establece unos puntos de referencia según los cuales se sabe qué se puede hacer y qué no se puede hacer. De ahí que, cuando no hay derecho, la actividad humana decae; por esto una sociedad poco juridificada inhibe la actividad humana, pues no suministra parámetros y alicientes para actuar. Esto, a su vez, permite entender al derecho como un auténtico arte organizador de la sociedad, pues es útil, es aplicable. Sostiene Polo que si se examina filosóficamente el derecho son dos los grandes aspectos del ser humano sobre los que siempre actúa: la *titularidad* y la *capacidad o facultad*. Todo derecho fomenta el carácter personal humano titulándolo con una capacitación; en la referencia del derecho al titular es donde radica su entronque con la

---

<sup>13</sup> L. Polo, “Una sociedad poco juridificada inhibe la actividad humana”, pp. 22-24.

persona, pues fomenta el carácter personal humano, promocionando a la persona por medio de la capacitación.

Finalmente en una conferencia dictada en la Universidad de Piura, Polo sostiene que la justicia añade a la prudencia la ley, la cual guarda relación con el derecho. Es a través del derecho que la prudencia controla la relación con los demás hombres: “eso se hace con leyes, y el cumplimiento de esas leyes eso es la virtud de la justicia”. Polo aquí habla del derecho o *directum*, aunque menciona expresamente el término *ius* equiparándolo a derecho. Polo no conoce la distinción entre uno y otro, pero esto no resta valor a sus sentencias, pues él se refiere a la norma de justicia, ya sea proveniente del *iudex* o del legislador. Ambas establecen un criterio de justicia o *medium rei*. La diferencia estriba en que la norma del *iudex* se aplica directamente al caso y la norma del legislador se cumple espontáneamente por los ciudadanos, y en el caso de que no se cumpla, le toca al *iudex* aplicar esa norma legal interpretándola o dejándola sin efecto por aplicar una norma más alta. En esta conferencia Polo relaciona el derecho o ley con la obligación o deber, cuando sostiene que “la justicia es la regulación de las acciones en función de un deber”. Cuando se trata de la justicia conmutativa el derecho-*directum* es norma de igualdad, que cumplen espontáneamente los ciudadanos o es norma de igualdad [*ius*] elaborada por el *iudex* para un caso concreto. El acto justo implica tratar al hombre como un fin y no como medio, “cuando le pago por sus servicios, lo estoy tratando como fin, y entonces estoy reconociendo el carácter sacro de las personas”<sup>14</sup>; esto es reconocerle su dignidad, término que procede del griego *diké*, entendido como justicia.

Como corolario de esta descripción pueden obtenerse unas conclusiones preliminares respecto de la noción de derecho en Polo. Primeramente, para él el derecho se enmarca dentro de dos temáticas básicas: la *sociedad* y la *cultura*. En específico, el aspecto cultural queda centrado en el tema de la acción creadora humana. Por ende, el derecho sería un arte que tiene una función social, no sólo dirigida a un conjunto o una colectividad, sino también a individuos concretos, los cuales obviamente no están aislados, sino que están insertados en un tejido social. Así el derecho sería un arte resolutorio de problemas entre individuos coexistentes con otros individuos y con el universo físico, en un tiempo histórico determinado. Por tanto, el sistema de titularidades facultativas no se agota en su simple operación, es decir, en el título que faculta para ejercer una acción determinada, sino que constituye un medio más para la consecución del fin del hombre, quien no está ni puede estar aislado.

En segundo lugar, podría reconocerse una afinidad más próxima del derecho en Polo a la tradición romanista, en particular a la jurisprudencia clásica, la cual apela más directamente al conocimiento, más bien sensitivo, de la realidad ex-

---

<sup>14</sup> L. Polo, *La conexión de las virtudes*, Cuarta Conferencia, 18-08-95, pro manuscrito.

tramental y no al conocimiento generalizante de los principios y normas del sistema y a la aplicación de los preceptos inferidos desde él. Así, Polo se inscribiría dentro de la tradición judicialista. Cabría señalar también que aunque Polo no habla de las diferencias entre el *ius* y la *lex*, concibe a la norma como un objeto práctico en el que se podrían coordinar la *lex* y el *ius* y no como una ley en sentido moderno, promulgada por la infalible voluntad general y que se aplica implacablemente al caso concreto por medio de alguna de las variadas lógicas jurídicas. Así pues, su entendimiento de las organizaciones primarias, de la cultura y de la historia, y de la cognoscibilidad de la realidad extramental, impide que se le dé a su entendimiento del derecho un carácter legalista-sistémico que sólo requiere de una lógica generalista para elaborarse y del conocimiento práctico para ejercerse. Y esto, a pesar de que el lenguaje que usa Polo para describir el derecho sea moderno y el enfoque de su tratamiento también lo sea.

Su entendimiento del derecho no es pues moderno, pero tampoco es simplemente romanista; ciertamente puede reconducirse a la tradición romanista, pero cuando se interpreta su pensamiento jurídico a la luz de su pensamiento antropológico y gnoseológico, Polo aporta elementos revolucionarios, los cuales no pudieron ser vistos por los romanos ni por los medievales, por la sencilla razón de que no abandonaron el límite mental. En descargo de estos ordenamientos podría decirse que tampoco tuvieron necesidad de abandonar el límite, pues el conocimiento sensible les brindaba lo que necesitaban. Polo sostiene que “desde el radical moderno se tiende a pensar que el Derecho produce la titularidad (persona jurídica que no es un sujeto humano) o que los titulares producen la norma (contrato como ley entre las partes). Con esto se olvida que la conexión peculiar del Derecho depende del radical cristiano y del clásico”<sup>15</sup>. Esto permite ver que habría una mayor conexión de Polo con la jurisprudencia romanista; sin embargo, como ya se mencionó, también sería moderno. En Polo hay algo más; hay un cambio en el derecho y también en la jurisprudencia introducido por su filosofía, que sólo puede consistir en un método de conocimiento para resolver los problemas reales y no problemas que están en la mente. Esto es especialmente relevante en la jurisprudencia, pues lo justo concreto o *ius* es un *medium rei*, el cual se calcula con base en la *res* o caso y no con base en las disposiciones interiores de los sujetos.

Cabe decir que la reflexión de Polo es una auténtica *filosofía del derecho*. Con esto no se quiere decir lo obvio, sino que su objeto de estudio es lo que podría denominarse como *directum*. Éste, desde su configuración hacia el siglo V d.C., es un sistema de normas inmediatamente vigentes que normalmente están recogidas en un texto aunque algunas veces son consuetudinarias. Este ordenamiento difiere claramente del *ius* elaborado por la jurisprudencia del

---

<sup>15</sup> L. Polo, “La *Sollicitudo rei socialis*”, p. 199, nota 57.



periodo clásico, que tuvo su *floruit* entre 130 a.C. y 230 d.C. La jurisprudencia era más bien un *ars*, es decir, una metodología para el encuentro de la solución a un problema que se le planteaba al jurista, el cual podía o no echar mano de normas *directamente* vigentes, o sea derecho; el resultado era precisamente el *ius*, el cual histórica y conceptualmente difiere del *directum*. Por ahora convenirá dejar hasta aquí esta reflexión y con base en el estudio de las notas del derecho tratar de averiguar qué se esconde detrás de su manera de entenderlo y cómo se operaría esa revolución de la que se ha hablado líneas arriba.

### 3. La noción poliana del derecho y un esbozo de sus desafíos

La noción poliana de derecho esbozada al principio contiene todas las notas esenciales del derecho; sin embargo, sería necesario pasar revista a otras notas “no esenciales”. Polo nunca distingue entre notas esenciales y no esenciales del derecho, pero para explicar las notas esenciales menciona recurrentemente otros términos que podrían denominarse notas no esenciales. Incluso podría decirse que sin estas notas el derecho no funcionaría, de ahí que deban considerarse también como esenciales. En sentido fuerte, el término esencial no es aplicable al derecho, sino que corresponde al universo físico; aquí se usa más bien para resaltar la importancia de las notas del derecho. Estas nociones no esenciales son pues: sistema, norma, vigencia, imperio, acción, eficacia práctica, convivencia humana, sociedad humana u organización social, co-existencia, continuación de la naturaleza, resguardo de bienes, dignidad humana, interés humano, ética y derecho natural. El análisis detallado de estas notas debe dejarse para otra oportunidad; sin embargo, algo ya se ha dicho a este respecto, lo que hace posible seguir adelante en la exposición<sup>16</sup>.

De cara a entender de manera más acabada la noción de derecho según Polo, es posible apelar a otra fuente indirecta para el estudio del derecho en este autor. Se trata de las “Sugerencias acerca de los componentes del derecho”<sup>17</sup>. Es un texto de Javier Hervada, quien al tener contacto con Polo elaboró un estudio que contribuye a explicar los *componentes* del derecho y permite cierta ordenación de sus elementos y de sus momentos. Hervada afirma que esta división se la

---

<sup>16</sup> Un primer acercamiento a las notas esenciales puede verse en D. Castañeda, “Requirements for the study of time and action in Polo’s notion of law... and in jurisprudence”, *Journal of Polian Studies*, 2014 (1), pp. 121-161.

<sup>17</sup> J. Hervada, *El “ordo universalis” como fundamento de una concepción cristiana y otros escritos de la primera época*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 161-214; originalmente publicada en *Ius canonicum*, 1966 (6, 1), pp. 53-110.

debe al diálogo con Polo<sup>18</sup>. Distingue dos tipos de componentes. Los elementos: sujetos, objetos y vínculo (relación jurídica); y los momentos: norma, juicio y titularidad<sup>19</sup>. El intento ordenador de Hervada ayuda a distinguir aspectos del derecho en Polo. Lo primero es resaltar que Polo denomina a los elementos *notas esenciales* o *nociones en las que se soporta la noción de derecho*. El derecho es objeto práctico, pero se configura con base en ciertos *soportes* o *presupuestos*, es decir, el conocimiento de ciertas realidades. Hervada introduce a la persona, desde luego no puede tratarse directamente del *esse hominis*, sino más bien la esencia de la persona; esto se concreta en la denominada *personalidad*, es decir, el *officium*, del cual se desprenden las competencias. Estas serían el correlato de la titularidad-facultad. El objeto de Hervada, el cual entiende como las prestaciones, se puede encuadrar dentro de la función social de Polo, pues ésta incluye lo más amplio, es decir, la paz social y la ordenación de las relaciones entre personas en el aprovechamiento de las cosas. No se trata de las cosas en sí mismas, en su materialidad, sino *en cuanto bienes*, es decir, en cuanto promueven la plenitud de la esencia de la persona. Estos componentes forman un conjunto interrelacionado, al que la dogmática jurídica ha denominado *relación jurídica*; ésta es una relación, un ente al que Tomás de Aquino llama *debilioris esse*. Podría decirse que es una realidad extramental que ha de conocerse para elaborar el objeto práctico que ajusta la relación. Se necesita conocer lo desajustado para que por medio de la acción y su objeto se ajuste. En este sentido, la dogmática jurídica no distingue si la relación jurídica es jurídica antes de que el *iudex* sentencie el *ius* o posterior.

<sup>18</sup> “Recuerdo especialmente uno del ilustre filósofo Leonardo Polo, entonces joven y aún no conocido, del que tomé la terminología *momentos* y *elementos* del derecho”, J. Escrivá Ivars, *Relectura de la obra científica de Javier Hervada. Preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada*, vol 1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 343.

<sup>19</sup> Cabe señalar que en Hervada se patentiza cierta *ontologización* del derecho y cierta equivocidad en el entendimiento de los términos *jurídico* y *derecho*. Lo primero es notorio pues usa el primer término para calificar ciertos principios y momentos o fuerzas impulsoras de su dinamismo que *integran lo jurídico* (como si lo jurídico estuviera compuesto por partes) y que por tanto no permiten distinguir qué es jurídico, qué es pre-jurídico y que post-jurídico; parece como si lo definido entrara en la definición. Esto es consecuencia de que no hay un apoyo en el estudio de los sustratos “geológico-semánticos” que permiten conocer el nacimiento y las circunstancias del desarrollo de aquello denominado *ius* y *directum*. Por otro lado, hay una influencia *ontologista* muy característica de ciertas posturas neotomistas y de la cultura del derecho natural de su época, donde la imaginación juega en contra provocando una *deriva imaginativa* que no permite entender bien qué sea el derecho. Las consecuencias son, por ejemplo, no saber si la persona ya es jurídica antes de ser emitida la sentencia del *iudex*, o sea, el *ius*; si hay dentro del universo de las relaciones humanas unas que sean en sí mismas jurídicas, como las denominadas “relaciones jurídicas”, etc.

Al hablar Polo del arbitraje y de la dimensión artística del derecho entronca con el *ars iuris* romanista, el cual basándose en una gran cantidad de herramientas intelectuales heterogéneas elaboraba el *ius*. Productos fundamentales de este *ars* eran, por un lado, la norma, que sería la que contiene el *ius* u objeto práctico, el cual era el boceto o arquetipo de la acción que restauraba el equilibrio de justicia entre las partes, es decir, el adecuado aprovechamiento de las cosas para cada quien. Por otro lado, el juicio, que elaboraba la norma y sería una de las etapas del conocimiento práctico y que por ende supone a la simple aprehensión práctica y el consejo, del cual dice Tomás de Aquino que es cuasicientífico y antecede al *imperium*.

La titularidad es a grandes rasgos la eficacia práctica. Es la “autorización” para el ejercicio de la acción que restaura el orden en las relaciones y por ende supone un título para realizar la acción. La titularidad de Hervada sería posterior al *iudicare*, por lo que es esta norma práctica la que titula y otorga la correlativa facultad; sin embargo, la tradición romanista también puede entender que exista una titularidad sobre algo, que al involucrarse en una relación desajustada exija la emisión del *ius* por parte del *iudex*.

La importancia del texto de Hervada es que introduce cierto orden en la teoría de Polo y motiva tanto la distinción de precedentes al *ius* y para averiguar si son seres u objetos, como de las secuelas del *iudicare*. Además da ocasión para dilucidar en la noción poliana del derecho el papel de las facultades cognoscitivas en la elaboración del *ius* y del conocimiento de los componentes, del *ius* como norma de acción y finalmente las consecuencias sociales de la ejecución del *ius* u objeto práctico.

Con base en lo establecido hasta ahora es posible desarrollar la noción de derecho de Polo. La historia del derecho, cuya introducción en la noción poliana es ratificada por el trabajo de Hervada, es elemento decisivo en la ordenación de las notas en las que se soporta la noción poliana de derecho. Esta introducción de la historia tiene su fundamento, por un lado, en la sentencia poliana de que “el derecho experimenta variaciones históricas pero quizá su función sea la misma a lo largo de la historia [...] esa función en los derechos vigentes en cada momento no ha sido cumplida de la misma manera”<sup>20</sup>. Así entiende Polo que en el derecho la historia es algo esencial. Por otro lado, la historia no es sólo la de los ordenamientos jurídicos, sino que también es una sucesión temporal de unas notas o componentes unos respecto de otros. Esto corrobora la sentencia de que la historia está en la entraña del derecho, tanto la sucesión de *iura* a largo de los siglos, como en las etapas para su elaboración.

---

<sup>20</sup> L. Polo, “Una sociedad poco juridificada inhibe la actividad humana”, entrevista de Octavio Vincés Zegarra a L. Polo, *Ius et veritas*, 1991 (2), pp. 22-24; p. 22.

Así pues, podría decirse que el derecho es la norma u objeto práctico elaborado por el juez, el cual es *inmediatamente vigente*, es decir, que las partes involucradas en el problema o controversia han de poner por obra para con ello resolver la controversia. El auténtico nombre de esta solución, designado así por aquellos cuya categorización ha llegado hasta el presente, fue *ius*. Este es resultado de un proceso judicial, el cual constituye un auténtico *ars*, es decir, una metodología cognoscitiva, cuyo resultado final es precisamente el conocimiento del *ius* que *ajusta* la relación y por ello la hace *justa*. No es pues el *ius* norma inmediatamente vigente a la manera del *directum*, sino el resultado de un proceso cognoscitivo arduo las más de las veces.

Corrientemente se identifica el derecho con la norma contenida en la ley. Esta norma en efecto, también es objeto práctico, pero en estricto sentido, desde el punto de vista histórico, terminológico y por su naturaleza, no es jurídica, puesto que no fue sancionada por el *iudex*. El nombre más adecuado para esta norma es *directum*, término del que deriva *derecho* y los equivalentes en las demás lenguas romances. Más bien la ley siempre ha sido política, y tiene además, vigencia inmediata, pues las personas la obedecen espontáneamente la mayor parte de las veces. Cuando no se obedece espontáneamente, se entabla un proceso, pues se lesiona un bien cuyo aprovechamiento les corresponde a otros, el cual lo soluciona también un *iudex*. Alfonso García Gallo expone prolijamente la hipótesis del surgimiento del *ius*, del surgimiento del *directum* y del desplazamiento del primero por el segundo y finalmente permite entender los motivos históricos y lingüísticos por los que ha sido imposible entender la distinción<sup>21</sup>. Un trabajo que aparentemente ha pasado desapercibido.

La puesta en práctica del *ius* u objeto práctico es lo que restaura el orden en las relaciones sociales, pues configura la justicia, es decir, es la acción que ajusta las relaciones entre las personas, finalizando o resolviendo así el conflicto. La controversia a resolver por el hombre, en específico por el juez, es aquella en torno al aprovechamiento de los bienes. Ante su indigencia el hombre se mueve a la obtención de beneficios de todo aquello que pueda ser concebido como bien; sin embargo, en ocasiones el hombre no logra conocer con precisión la medida del aprovechamiento de un bien y puede extralimitarse en ello. Esto lleva a aprovechar un bien o parte de un bien que pertenece a otra persona. Esto significa que no tiene título para aprovechar ese bien o una medida determinada de él. Esto representa una vulneración de un título de otra persona para aprovechar el citado bien, lo cual representa el rompimiento del equilibrio, palabra que viene de *aequus*, lo cual es lo mismo que *ius*: justo equilibrio.

---

<sup>21</sup> A. García Gallo, "Ius y derecho", *Anuario de historia del derecho español*, 1960 (30), pp. 5-47.

Cuando el problema es sometido a la consideración del juez, éste busca los medios para resolverlo, lo cual logra a través de decir el *ius*. Este es precisamente una norma u objeto práctico que es correlato de una acción de las partes intervinientes en el conflicto, la cual ajusta la relación. Esta norma a su vez puede considerarse un título para ejercer esa acción, es decir, para otorgar y recibir las prestaciones establecidas por la norma judicial. Esto significa que hay cierta equivocidad en el término ‘título’, pues puede ser usado como la causa o fundamento del aprovechamiento de un bien cuya vulneración genera el conflicto y también como fundamento de la entrega y de la recepción de la prestación que soluciona el conflicto. Este doble sentido del título es también correlativo de la facultad o capacidad, pues el título faculta para aprovechar el bien cuya vulneración genera el conflicto y también fundamenta el ejercicio del acto de entrega y del de recepción de la prestación que soluciona el conflicto. En ambos casos el título y la facultad serían inseparables e indisociables. Un binomio título-facultad es previo y motivo de la elaboración del *ius* y el otro binomio es consecuencia del *ius* y causa del ajuste de la relación.

Este ajuste es precisamente una resolución o arbitraje de un problema. Ante el exceso en el aprovechamiento de un bien, es decir, ante el aprovechamiento de un bien para el que se carece de título, el verdadero titular entabla un proceso que busca solucionar el problema. Esto significa el cese del aprovechamiento, pero también, en la medida de lo posible, una compensación por aquello aprovechado o menoscabo del bien sobre el que sí se tiene título. La prestación es precisamente la compensación, la cual ajusta restaurando el menoscabo. El que resuelve el problema es el *iudex*, también llamado *arbiter*, que es el que ejerce la virtud de la *iustitia*, cuyo acto posee el objeto práctico, al cual tradicionalmente se la ha denominado *ius* o *iustum*. Ante el problema sometido a su consideración, el juez o árbitro desarrolla el arbitraje, cuyo fin es la resolución de la controversia. Esta solución al final conduce al ajuste de la relación entre las personas, les permite el acceso al bien según medida, lo cual a su vez contribuye a su plenitud. La plenitud de las personas conferida por los bienes es pues la función social del derecho. Es así como el derecho tiene una función social, una función de preservación del tejido social por medio de ajustar el orden en sus células.

En coherencia con el pensamiento poliano las acciones a las que faculta la norma titulante habrán de ser acciones gobernadas por la virtud de la justicia. Cuando se ejercen acciones que no constituyen un medio más para la consecución de un bien o fin del hombre no se podría hablar de normas y por ende de derecho, sino más bien de *reglamentación*. Este es el caso de buena parte del derecho administrativo o del constitucional, que serían una reglamentación que faculta a órganos estatales para ejercer acciones gubernamentales y administrativas, pero que en realidad no está en relación directa con el fin del hombre a

través del ejercicio de la justicia, sino que organiza. Por ende, el tema del otorgamiento por la norma de una capacidad de acción es con relación al bien o fin humano, específicamente en relación con el bien o fin de las personas imbricadas en el conflicto<sup>22</sup>. Por esto, el *ius* es objeto del acto de la virtud de la justicia. Obviamente el *directum* se podría asimilar al *ius*, sin embargo, cuando el *directum* se entiende como un precepto contenido en una ley con vigencia intemporal, resultado de la generalización, frecuentemente no es justo. Esto se debe a que no es sencillo que un problema entre personas esté resuelto desde antes de que exista; esto significaría que lo que se resuelve es un problema que está en la mente y no el problema real entre personas reales. Lo único que según el esquema descrito en esta investigación resolvería el problema sería el *ius* resultado de un proceso cognoscitivo y de una metodología que permita entender el problema real y no el problema contenido en la mente, el problema entre personas reales y no un problema en la mente: el *ars iuris*. Este es la manera de ejercer un arbitraje para resolver problemas. Esto es por demás el gran problema del derecho en la modernidad.

Más arriba se sostuvo que algo se esconde detrás de la manera en que Polo entiende el derecho y cómo operaría esa revolución. Esto no quiere decir que Polo descubra nuevas notas esenciales, o componentes del derecho, sino que más bien, su filosofía permite, gracias al abandono del límite, entender más plenamente las notas esenciales y las no esenciales. Esto por medio de una teoría del conocimiento que distingue actos, objetos y niveles cognoscitivos. Por ejemplo, no se conoce en plenitud la titularidad ejercida por los hombres de una facultad para actuar, sino a través de actos que conozcan “todas sus dimensiones”, pues el hombre y su capacidad de tener no pueden conocerse objetivamente como se había intentado hasta ahora. Otro tanto ocurre con la facultad o capacidad ejercida con base en la titularidad, pues depende inseparablemente del título. Lo mismo puede decirse de la función social que cumple el derecho, pues la sociedad es la coexistencia de los hombres, los cuales no son conocidos objetivamente sino en última instancia por medio de la sabiduría. Cuando se ha encontrado un método para conocer al hombre y sus facultades, las nociones de titularidad, capacidad y función social dan un resultado diferente al que se obtiene cuando lo que se conoce es al hombre que está en la mente. Otro tanto ocurre cuando se conoce la coexistencia y no sólo la coexistencia que está en la mente.

En relación al arbitraje o solución de controversias entre los hombres por medio del *ars iuris*, también se obtiene un resultado distinto cuando en vez de

---

<sup>22</sup> Sobre este tema véase principalmente: L. Polo, *La voluntad y sus actos*, vol. 2, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 37 ss.

resolver el problema que está en la mente del juzgador o de las partes, se resuelve el problema mismo; es decir, se conoce el problema que existe entre las personas. Este problema no es un ente físico, sino que tiene su fundamento en el aprovechamiento de seres del mundo físico. Estos son los medios de riqueza tradicionales como los bienes muebles e inmuebles, pero también las llamadas cosas incorpóreas. Algunos otros bienes que son motivo de conflicto se deben a la vulneración de bienes fundamentales, los cuales tampoco son los que están en la mente sino los reales, que se conocen de manera diversa a los del mundo físico. En relación con este *ars iuris* resulta de especial importancia para conocer la controversia real y no la que está en la mente, apelar a una teoría del conocimiento que distinga niveles cognoscitivos, sus actos, hábitos, operaciones y objetos, que permitan conocer aquello que está fuera de la mente, como los problemas entre personas derivados del aprovechamiento de las cosas. Esta sería la aportación fundamental al derecho por parte de la filosofía poliana, basada por supuesto, en el entendimiento de sus notas enraizadas en la antropología. Sólo así el derecho superará los límites que le ha impuesto la influencia de la filosofía que está aquende el límite mental<sup>23</sup>.

Daniel H. Castañeda y G.  
Universidad Panamericana (México)  
danielhcastaneda@yahoo.com.mx

---

<sup>23</sup> Sobre esta influencia véase D. Castañeda, “La teoría del conocimiento en la jurisprudencia: la prueba judicial en el derecho romano”, en J. A. García González (ed.), *Escritos en Memoria de Leonardo Polo*, vol. 2, *Persona y acción*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, pp. 52-56.





## EL MITO HEROICO Y LA AVENTURA HUMANA EN LEONARDO POLO

María Luisa Lecaros

### 1. Planteamiento

Uno de los aportes con los cuales Leonardo Polo enriquece la reflexión sobre el hombre se encuentra en la analogía que establece entre el mito heroico y la aventura humana: “El mito heroico es una forma muy profunda de entender la aventura humana”<sup>1</sup>, afirma. La *aventura humana*, la *vida como tarea*<sup>2</sup> o *el arte de vivir*<sup>3</sup> es uno de los temas centrales de su pensamiento. A Polo le interesa todo lo que se relaciona con la persona humana<sup>4</sup> –a la que describe como el ser más digno que existe, un ser libre y llamado a la felicidad”<sup>5</sup>– y de forma particular, lo que atañe a su existencia. Comprende la vida como *la tarea de alcanzar la felicidad*<sup>6</sup>, cuya clave es la *esperanza*. En ese sentido, afirma: “La esperanza es lo más firme, es el armazón de la existencia histórica, de la existencia en el tiempo del ser humano”<sup>7</sup>. La esperanza se caracteriza por un optimismo hacia el futuro que impulsa al sujeto a ponerse a prueba en una aventura, a salir de la situación presente en busca de otra, a ponerse en marcha para encaminarse hacia lo mejor. “Esto tiene mucho que ver con la palabra *existir*: salir, existere, extra”<sup>8</sup>, explica Polo. El existir del hombre en el tiempo es un proyecto vital<sup>9</sup> revestido de un carácter moral, en cuanto se orienta a la perfección del hombre

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, <sup>5</sup>2003, p. 244.

<sup>2</sup> Cfr. R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, <sup>6</sup>2006, p. 162.

<sup>3</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 162.

<sup>4</sup> “En el último tema, que para mí es el más importante, el de la persona humana, el ser libre”; L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 243.

<sup>5</sup> Tomado de A. I. Vargas, *La crisis antropológica de occidente y el crecimiento personal*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2015, p. 408.

<sup>6</sup> Cfr. R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 162.

<sup>7</sup> L. Polo, *Conferencia sobre la Universidad de Navarra* (pro-manuscripto), p. 1.

<sup>8</sup> L. Polo, *Conferencia sobre la Universidad de Navarra*, p. 1.

<sup>9</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 162.

y de la sociedad. Como aventura libre, que cada quien debe protagonizar y que para todos constituye una novedad<sup>10</sup>, tiene una gran similitud con el viaje del héroe; de ahí que Polo recurra al *mito heroico* de *Caperucita Roja* para explicar sus dimensiones. Al respecto, el escritor infantil Gianni Rodari (1920-1980) señaló que bastan cinco palabras (niña, bosque, flores, lobo, abuela) para que cualquier persona del mundo occidental evoque y responda: Caperucita Roja<sup>11</sup>. Proveniente de la tradición oral europea<sup>12</sup> y cuya primera versión escrita se atribuye a Perrault (1697)<sup>13</sup>, este relato es también uno de los preferidos por Leonardo Polo. En su libro *Ayudar a crecer* lo describe como “una de las narraciones populares más influyentes en Occidente”<sup>14</sup>. Y agrega: “(Su) estructura narrativa es muy completa, quizás es el cuento más completo que se ha escrito. Posee todos los elementos de una narración, de una gesta, de una epopeya, aunque en nivel infantil, porque así se entiende mejor”<sup>15</sup>. Por eso elige este cuento, tomándolo directamente como ejemplo en *Quién es el hombre*, en *Ayudar a crecer* y en una conferencia inédita sobre la Universidad de Navarra<sup>16</sup>, aunque también profundiza en torno a la estructura narrativa de la existencia humana<sup>17</sup> y sus dimensiones en otras obras<sup>18</sup>.

A nivel metodológico comenzaremos por revisar el significado que Polo atribuye a la literatura, su distinción entre el *mito antiguo* y el *mito heroico*, y los elementos formales del mito heroico ejemplificados en *Caperucita*. Luego se esbozará una breve reflexión sobre el significado de aspectos centrales de la narrativa humana, como son la filiación, la libertad y la esperanza. La perspectiva literaria dará paso a la antropológica siguiendo la ruta de Polo, quien tras revisar el argumento de la historia, profundiza en su significado, y con el objeto

<sup>10</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 162.

<sup>11</sup> Cfr. T. Colomer, *Introducción a la literatura infantil y juvenil*, Síntesis, Madrid, 2010, p. 110.

<sup>12</sup> T. Colomer, *Introducción a la literatura infantil y juvenil*, p. 12.

<sup>13</sup> “La primera versión escrita de este cuento se halla en las *Histoires, o contes du temps passé, avec des Moralités. Contes de ma mère l’oye*, obra publicada en la Francia de Luis XIV por el cortesano Charles Perrault en 1697”; T. Colomer, *Introducción a la literatura infantil y juvenil*, p. 106.

<sup>14</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 39.

<sup>15</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 40.

<sup>16</sup> L. Polo, *Conferencia sobre la Universidad de Navarra*.

<sup>17</sup> Cfr. J. Peña, “Narración y libertad”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 55), p. 917.

<sup>18</sup> Como ocurre en sus libros *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014; *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2011; *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1997; e *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1999.

de atisbar ciertos aspectos literarios de su obra que constituyen una valiosa ayuda para lograr el primero de los ‘encargos’: la búsqueda de la verdad<sup>19</sup>.

## 2. La literatura en Polo

Polo asigna un gran valor a la literatura, como se percibe en sus palabras: “Hay gente que cree que la literatura es una especie de diversión; no, la literatura es una exposición muchas veces espléndidamente intuitiva, insustituible en este sentido, de características humanas<sup>20</sup>. Esta valoración se pone de manifiesto tanto en su propia vida como en su obra. A nivel biográfico, Polo fue un asiduo lector. Su amigo J. F. Sellés relata: “En su ancianidad le encantaba leer novelas de intriga, sobre todo policíacas (leyó muchísimas y de muchas series que los amigos le proporcionaban), porque le permitían mantener vigilante su inteligencia. Leía, por lo mismo, libros de estrategia militar, de batallas, etc.”<sup>21</sup>. En cuanto a su obra, la presencia de alusiones literarias es transversal. A veces como telón de fondo, mediante diversos mitos, cuentos, epopeyas y otras manifestaciones literarias a través de los cuales ejemplifica los dilemas éticos que deberán enfrentar los héroes. En otras ocasiones esboza una breve teoría literaria, como ocurre con la concepción del *mito*, en *Epistemología, creación y divinidad*<sup>22</sup>, o de *épica* en la misma obra. Como semblanza del hombre, la literatura constituye para él una valiosa herramienta para la transmisión de su enseñanza filosófica, por eso recurre a *La Odisea*, *El Quijote*, el mito de Medea, de Dionisos, *Pulgarcito* y otras obras.

---

<sup>19</sup> Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 7.

<sup>20</sup> Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 44.

<sup>21</sup> J. F. Sellés, “Leonardo Polo: una breve semblanza del maestro y amigo”, *Miscelánea Poliana*, 2015 (49), pp. 23-32.

<sup>22</sup> Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 29.

### 3. Mito, mito heroico y narración épica en Polo

Para referirse a la historia de Caperucita Roja, Polo utiliza indistintamente los términos ‘mito’<sup>23</sup>, ‘mito heroico’<sup>24</sup>, ‘narración popular’<sup>25</sup> y ‘cuento’<sup>26</sup>. A nivel literario, estas manifestaciones difieren entre sí, aunque todas se inscriben dentro de los *cuentos populares*. Stith Thompson, en su clasificación de los cuentos populares (1955-1959)<sup>27</sup>, distingue el *cuento de hadas*, el *cuento heroico* y el *mito*. Describe el *cuento de hadas* o *cuento maravilloso* como un relato con elementos fantásticos, de origen anónimo y transmisión oral, situado en un mundo irreal o sin localización determinada en el cual aparecen personajes con poderes especiales, como hadas, ogros, brujas y duendes. Se situarían aquí los cuentos recopilados por los Hermanos Grimm. Por otra parte, define los *cuentos heroicos* como relatos extraordinarios de gestas llevadas a cabo por un héroe histórico o imaginario, que se organizan en forma de ciclos, como es el ciclo artúrico en Bretaña. Y define el *mito* como un relato de hechos que suceden en un mundo anterior al actual y en el que siempre añade un significado religioso, como sucede en los mitos griegos.

Polo es consciente de esta clasificación y distingue con precisión el *mito antiguo* del *mito heroico*. Describe el *mito* como una narración anónima que, como interpretación del mundo, constituye una forma de sabiduría, una modalidad sapiencial<sup>28</sup>. Por *sabiduría* comprende la pluralidad de los modos de averiguación acerca de las ultimidades, cuyos temas últimos son el fundamento y el destino<sup>29</sup>: “La sabiduría dice de dónde venimos y a dónde vamos”<sup>30</sup>, afirma. El hombre siempre se ha preguntado por el fundamento y el destino. Antes de la

<sup>23</sup> “Para exponerlas acudo a uno de los mitos, a una de las narraciones populares más influyentes en Occidente: Caperucita Roja”; L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 39.

<sup>24</sup> “Si cogemos una forma muy popular del mito heroico, que está vertido incluso en forma de cuento, nos encontramos con todos estos elementos estructurales en el cuento de Caperucita Roja”; L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 245.

<sup>25</sup> “Para exponerlas acudo a uno de los mitos, a una de las narraciones populares más influyentes en Occidente: Caperucita Roja”, L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 39.

<sup>26</sup> “En el cuento de Caperucita falta un factor”; L. Polo, *Conferencia sobre la Universidad de Navarra*, p. 11.

<sup>27</sup> Cfr. T. Colomer, *Introducción a la literatura infantil y juvenil*, p. 103.

<sup>28</sup> “Presencia, conciencia, marcan la diferencia de la filosofía respecto de cualquier otra modalidad del saber; por ejemplo la magia, el mito, o la épica. Cualquier otro modo de interpretar el mundo que el hombre haya logrado a lo largo de la historia es distinto a la filosofía”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>1997, p. 215.

<sup>29</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, p. 239.

<sup>30</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1993, p. 27.

filosofía, el hombre ha encarado estos asuntos desde el punto de vista práctico a través de tres modalidades de sabiduría: la más antigua es la magia, que no debe confundirse con brujería; después viene el mito, y luego la técnica<sup>31</sup>. ¿Cómo responde al mito a las preguntas por el fundamento y destino? A la pregunta por el fundamento, responde en clave de pasado<sup>32</sup>, narra algo decisivo que ya sucedió. “El fundamento *fundó*. Tuvo lugar un acontecimiento primordial del que deriva el acontecer humano y al que hay que referir la práctica del presente”<sup>33</sup>, explica Polo, para quien el mito debe ser superado, porque al estar enclavado en el pasado, su capacidad de seguir fundando es prácticamente nula<sup>34</sup>. ¿Y qué dice el mito acerca del destino? “Dice que lo que sobreviene, es decir, aquello a lo que el hombre va, es un reino de sombras, un reino inefectivo, sin densidad real. Es el problema del alma que vaga en una región de sombras, como decía Safo. Es el Hades”<sup>35</sup>, responde Polo.

En contraposición al mito, que se retrotrae al pasado, el *mito heroico* y el *cuento* miran hacia el futuro, de ahí que Polo los utilice para explicar la vida humana y su horizonte esperanzador. En relación a la concepción de *mito heroico*, Polo indica que es un género literario<sup>36</sup>, una narración que en el caso de Caperucita está vertida en forma de cuento<sup>37</sup>. Como narración, pertenece al género épico, distinguiéndose del lírico y dramático. ¿En qué consiste la *narración épica*? “La narración épica contiene la tarea de un sujeto humano”<sup>38</sup>, afirma Polo. “La existencia humana, en cuanto articulada por la esperanza, es constitutivamente épica. La épica es la narrativa de una pluralidad de experiencias intensas con las cuales el hombre llega a conocerse en profundidad. Un magnífico ejemplo de épica literaria es la figura de Ulises comprometido en la tarea del regreso a Itaca”<sup>39</sup>.

En la misma línea, el profesor Kurt Spang afirma: “La dimensión temporal característica y principal de lo épico es el futuro. Pero no simplemente como

<sup>31</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 27.

<sup>32</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, p. 240.

<sup>33</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, p. 240.

<sup>34</sup> A la inversa, un ejemplo de lo que no es mítico es para Polo decir que el hombre tiene un alma creada por Dios: “Si cada hombre tiene un alma creada por Dios, entonces el alma viene de Dios en presente, y no del mono; si viniese del mono, estaría fundada en pasado”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 35.

<sup>35</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 33.

<sup>36</sup> “Está recogido en un género literario que es el mito heroico”; L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 245.

<sup>37</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 244-247.

<sup>38</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 106.

<sup>39</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 106.

tiempo venidero sino como tarea y empresa [...]. Cada labor, cada tarea es, en el fondo, épica”<sup>40</sup>. Kurt agrega: “Lo épico, tanto antropológica como literariamente, se centra en la exteriorización, en la salida de sí mismo, invita a la expansión, al desarrollo y al progreso. De ahí se derivan también las potencialidades humanizadoras y formativas en la creación y recepción de obras narrativas”<sup>41</sup>. Vemos, entonces, que el mito heroico tiene como trasfondo la existencia humana, constitutivamente épica por implicar una tarea para el hombre: *la tarea de vivir*. Quien debe protagonizar esa tarea de vivir es el héroe, un sujeto con cualidades y defectos que deberá enfrentarse a un futuro incierto y a la lucha consigo mismo. Polo nos da algunos ejemplos: “Don Quijote es otro mito heroico [...]. El cuento de Pulgarcito, que también merece análisis, es un mito incompleto, cuyo héroe es parecido en astucia a Ulises. Ahí el adversario tiene que desdoblarse para liberar a Pulgarcito del problema en que se ha metido por su propia cuenta”<sup>42</sup>. Polo también destaca la sencillez y profundidad del mito heroico: “El mito heroico es una forma muy profunda de entender la aventura humana [...]. Y está al alcance de muchos. Esto se le puede contar hasta a un niño y capta todos los elementos estructurales, aunque no sepa lógica y no sepa analizar un texto ni sea un profesor de literatura partidario del método estructural”<sup>43</sup>. En síntesis, Polo comprende el mito heroico como una narración épica centrada en la tarea de vivir y protagonizada por un héroe, de gran profundidad y carácter didáctico.

#### 4. Elementos del mito heroico y simbolismo

Tomando como referencia el cuento de Caperucita, Polo explica que el mito heroico está estructurado por cinco elementos<sup>44</sup>: *el sujeto que recibe el encargo* (Caperucita), *el sujeto que encarga* (la madre de Caperucita), *el encargo inicial* (llevar la cesta con miel y harina a su abuela), *el adversario* (el lobo) y *el beneficiario* (la abuela). “Primero está la madre de Caperucita que le da un encargo: llevar una bolsita con pan y con miel a la abuela, que es el beneficiario. Pero ‘ten cuidado, porque te saldrá el lobo’, que es el adversario. El sujeto, el héroe

<sup>40</sup> K. Spang, *El arte de la literatura: otra teoría de la literatura*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 99.

<sup>41</sup> K. Spang, *El arte de la literatura*, p. 187.

<sup>42</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 244-247.

<sup>43</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 244-247.

<sup>44</sup> En *Quién es el hombre* Polo menciona cuatro elementos (sujeto, encargo, beneficiario y adversario), aunque alude a un quinto: el sujeto que encarga. En *Ayudar a crecer* Polo agrega expresamente el quinto elemento: el sujeto que encarga (la madre de Caperucita).

del cuento, es Caperucita. Sin todos estos elementos el mito heroico no existe<sup>45</sup>. Son elementos que se implican recíprocamente y conforman un sistema. “Aquí también tenemos un sistema. Si eliminamos un elemento del sistema, no hay tal. Si no hay quien encargue, no hay encargo. Si alguien no asume el encargo, tampoco. Si no hay adversario la cosa no tiene gracia, y si no hay beneficiario no tiene sentido<sup>46</sup>. ¿Qué significado otorga Polo a estos elementos constitutivos de nuestra propia narrativa? A continuación esbozaremos brevemente el sentido que les asigna en relación a la libertad, a la filiación y a la esperanza.

a) *El sujeto que recibe el encargo* y protagonista de nuestra historia es Caperucita, en quien podemos resaltar tres aspectos. En primer lugar, es *hija*. Este carácter filial de Caperucita es esencial, por ser lo más propio y definitorio del hombre<sup>47</sup>. Como hija, depende de su madre. “Esa dependencia lleva consigo la obediencia; la iniciativa primera corresponde a su madre y la hija acepta esa iniciativa [...]. En la rebeldía no se acepta ninguna encomienda. En este caso la narración se mutila. Si uno no es hijo, si uno no le debe nada a su madre, el encargo que ésta hace no tiene sentido<sup>48</sup>, explica Polo. En segundo lugar, nuestra protagonista es libre y con posibilidades de crecimiento irrestricto<sup>49</sup>. Polo explica las dificultades de ser libre: “Cuando entramos en nuestra libertad nos metemos en grandes líos, y en ellos nos comprometemos, nos complicamos y tenemos que echar mano de todas nuestras energías para que nuestro proyecto libre se pueda abrir cauce<sup>50</sup>. En relación al encargo recibido, exclama: “Es posible que a Caperucita le sentara como un tiro<sup>51</sup>. Como ser dotado de una libertad nativa, puede asumir o rechazar la tarea encomendada, y decidir cómo realizarla. Otra dimensión de la libertad es su carácter interpersonal<sup>52</sup>, lo que se percibe en el hecho de que la niña ha recibido una misión en beneficio de otro: su abuela. Es una libertad destinada al don hacia otro e incompatible con la soledad, tanto en relación al beneficiario como a los recursos que necesita el héroe para cumplir su tarea. Y así se ilumina una tercera característica de Caperucita: ella no cuenta con todos los recursos para cumplir su misión; de hecho, carece de prudencia y falta asimismo a la obediencia. Pero el hecho de que los recursos sean escasos para la tarea que queremos llevar a cabo<sup>53</sup> permite que el

<sup>45</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 245.

<sup>46</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 224.

<sup>47</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 224-227.

<sup>48</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, pp. 39-40.

<sup>49</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 110.

<sup>50</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 246.

<sup>51</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 247.

<sup>52</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 247.

<sup>53</sup> Cfr. R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 163.

ser humano despliegue su carácter de un modo comunitario; en términos polianos, hace de la aventura de vivir, “la aventura de la esperanza<sup>54</sup>”. “Precisamente por ser acompañada de riesgos, la esperanza es fuente de solidaridad<sup>55</sup>”, afirma.

b) En relación al *sujeto que encarga*, Polo destaca el hecho de que el hombre no se inventa el encargo, sino que la tarea es *encomendada* por otro. ¿Quién encomienda? Los filósofos Yepes y Aranguren responden: “Quien encarga es la verdad encontrada, puesta en boca que la tiene<sup>56</sup>”. En la misma línea, Polo dice que el autor de la encomienda es el Creador, quien otorga como misión el encargo<sup>57</sup>. Y si por el contrario, nadie encarga, ya no hay misión que llevar a cabo, con lo que faltan los objetivos y se produce una desorientación<sup>58</sup>. Polo sintetiza la visión desesperanzada de la siguiente manera: “Es posible que un sujeto humano responda a las siguientes preguntas de este modo: ¿quién te ha encargado la tarea de existir? Nadie. ¿Con qué ayuda cuentas? Sólo con mis propios recursos. ¿Quién es tu adversario? Todos los demás. ¿Quién es el beneficiario? Solamente yo. Sin embargo, conviene tener en cuenta que el que pone su esperanza en una tarea que nadie le ha encargado, y sin más beneficiario ni coayudante, se engaña<sup>59</sup>. A su vez, quien acepta el encargo sabe que está refrendado en su existencia originaria; concibe su vida como una encomienda, regalo o *gracia* de la creación y entonces no alberga inseguridad alguna. Lo contrario sucede a quien cree que se lo debe todo a sí mismo, o a quien rechaza la gratitud; su vida está dominada por la *duda* y el temor, de si podrá alcanzar éxito, de si podrá auto realizarse<sup>60</sup>”.

c) El *encargo* es el elemento de mayor interés narrativo<sup>61</sup>, que pone en marcha al héroe y da inicio la narración. La vida humana, como toda tarea, comienza también con un encargo. ¿Y cuál es el encargo propio del hombre? Polo responde: “La propia vida humana puede concebirse como la tarea de alcanzar la felicidad. Tiene la estructura de la esperanza, pues ésta se funda en la expectativa de alcanzar en el futuro el bien amado arduo<sup>62</sup>”. Esta *aventura de la esperanza*<sup>63</sup> se caracteriza por el optimismo y la ilusión que provoca en el sujeto la rea-

<sup>54</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 105.

<sup>55</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 106.

<sup>56</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 163.

<sup>57</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 106.

<sup>58</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 163.

<sup>59</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 107.

<sup>60</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, pp. 40-41.

<sup>61</sup> Cfr. R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 163.

<sup>62</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 162.

<sup>63</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 105.



lización anticipada de sus deseos y proyectos; por la convicción de que el futuro depende de su actuar; por una tarea que le ha sido encomendada por un 'otro'; por la escasez de recursos ante circunstancias adversas, lo que lleva a recurrir a un coayudante; y por la alegría ante la culminación de una tarea perpetuada en forma de don y beneficio para los demás<sup>64</sup>. "La vida humana es un encargo"<sup>65</sup>, sintetiza Polo; "es algo que el Padre, el Origen de quien uno depende, ha puesto en manos de cada uno. Si uno se rebela contra la filiación, la idea de encargo no se sostiene, pero también se pierde de vista el destinatario, porque si lo hace sólo para autorrealizarse, porque se lo debe todo a sí mismo, entonces el destinatario es uno mismo"<sup>66</sup>.

d) En cuanto al *beneficiario*, podríamos agregar que la libertad es incompatible con el egoísmo. "La soledad es la muerte de la libertad [...]. Cuando el hombre no está sólo es, precisamente, cuando se encarga y cuando se encuentra con sus adversarios, pero, sobre todo, cuando su encargo se hace en favor de alguien distinto de él. El beneficiario es uno de los componentes estructurales del mito heroico. No hay héroe sin tarea, ni tarea sin encargo, ni encargo sin adversario y sin beneficiario"<sup>67</sup>, dice Polo.

e) Por lo que se refiere al *adversario*, éste no sólo consiste en el mal en sí mismo, sino también, en todo aquello que nos distrae de nuestro encargo inicial, así como los riesgos y dificultades a los que se enfrentará el sujeto: "Es imposible llevar a cabo una tarea libre sin encontrarse con el adversario"<sup>68</sup>, dice Polo, ya que ser libre es para el hombre estar abierto a la posibilidad del fracaso"<sup>69</sup>. De todos modos, la presencia del adversario es también una fuente de esperanza, ya que hace necesaria la presencia de un *coayudante*.

f) El *coayudante* es un último elemento, ausente en el relato de Caperucita, pero presente en la vida misma. La ayuda que recibimos de quien nos encarga no es sólo inicial, un consejo o norma moral al partir nuestro viaje ("no converses con nadie en el camino"), sino que en la ética humana quien encarga es el más interesado en que resulte la tarea esperanzada, es el amigo por excelencia, a quien siempre se puede acudir. "Eso es lo que significa en la vida del cristiano la oración. Con la oración lo que se descubre es que la ayuda está dentro de uno mismo, es lo más innovador, lo mejor, en definitiva, lo más inesperado. Quitán-

<sup>64</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 162.

<sup>65</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 40.

<sup>66</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 40.

<sup>67</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 247.

<sup>68</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 247.

<sup>69</sup> R. Yepes / J. Aranguren, *Fundamentos de antropología*, p. 163

do esto, en el cuento de Caperucita están todos los elementos (de la esperanza)<sup>70</sup>, señala Polo.

## 5. Conclusión

Hemos pues, concluido un esbozo de la estructura narrativa de la aventura humana, a partir de los elementos del mito heroico. La revalorización que Polo hace del mito heroico desde una perspectiva antropológica vuelve a poner de relieve la dimensión ética del discurso narrativo<sup>71</sup> y las posibilidades insospechadas que éste ofrece para el crecimiento del hombre.

María Luisa Lecaros  
Universidad Católica de Chile  
mllecarosm@gmail.com

---

<sup>70</sup> L. Polo, *Conferencia sobre la Universidad de Navarra*, p. 11.

<sup>71</sup> A. Llano, "Dimensión ética del discurso narrativo", en M. Casado Velarde / M. González Ruiz / V. Romero Gualda (eds), *Análisis del discurso: lengua, cultura, valores: Actas del I Congreso Internacional* (Universidad de Navarra, Pamplona, noviembre de 2002), Arco/Libros, Madrid, 2006, p. 31.

# LA UNIVERSIDAD SEGÚN LEONARDO POLO. NATURALEZA, MISIÓN, CRISIS Y SOLUCIÓN

*Silvia C. Martino*

## 1. Introducción

La universidad es una manifestación humana de primera magnitud y –en su acepción esencial y unitaria– tiene una misión y tres funciones. La misión es *incrementar el bien común*<sup>1</sup>; las funciones: la *investigación*, la *transmisión* del saber y la *extensión* del mismo<sup>2</sup>. Podemos decir que este planteamiento poliano es correcto debido a su hondura. Además, autores representativos están en concordancia con esta tesis poliana.

La universidad es una manifestación debida a la *esencia* humana. Conviene recordar, pues, que el “hombre es complejo”<sup>3</sup>. Polo nos explica que “el ser humano está compuesto de dimensiones, casi todas ellas dinámicas; está sumamente interrelacionado hacia fuera y por dentro. A diferencia de lo que ocurre con otros sistemas, en los cuales, si se modifica alguna de sus variables, a las restantes no les pasa nada (incluso teóricamente pueden omitirse), en el caso del hombre ocurre todo lo contrario”<sup>4</sup>. Esto significa que no sería acertado tratar al hombre o comprender la realidad humana analíticamente. Por lo demás, y como es sabido, las diversas dimensiones se engarzan, según Polo, formando *dualidades*. La universidad, como manifestación humana que es, también está conformada por dualidades: universidad-investigación, universidad-sociedad, universidad-empresa, universidad-extensión del saber, universidad-docentes, universidad-alumnado, etc.

---

<sup>1</sup> Polo considera a la universidad como uno de los factores de la vida social y le adjudica una categoría sociológica. Cfr. L. Polo, “La crisis de la universidad”, en *Universidad en crisis*, Prensa Española, Madrid, 1970, p. 5.

<sup>2</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 9.

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología de la acción directiva*, Unión Editorial, Madrid, 1997; *La esencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2006.

<sup>4</sup> L. Polo, *Antropología de la acción directiva*, p. 15.

## 2. La naturaleza de la universidad

La *universidad* –indica Polo– es una de las tres instituciones –junto con la *familia* y la *empresa*– que “concentra la energía social, pues la iniciativa humana se pone en marcha en la medida en que tales instituciones dan de sí”<sup>5</sup>. Parece apropiado indicar que tras la *familia*, lo más importante en el orden de las manifestaciones humanas es la *educación*. Ésta consiste en engendrar intelectualmente lo que se ha generado biológicamente<sup>6</sup>. Y la cumbre de la educación es la *universidad*, la cual no se agota en educar, pues en ella educar es segundo respecto de descubrir más verdades superiores<sup>7</sup>.

El primer escrito publicado en el que Polo aborda de un modo directo la problemática de la universidad y su eventual solución corresponde a una conferencia que leyó en el año 1968 en el Colegio Mayor Guadaira, Sevilla<sup>8</sup>. Aquí plantea lo que se entiende por universidad con un interrogante: ¿Qué tenemos ante la vista cuando empleamos esta palabra?<sup>9</sup>. Aquí plantea los supuestos para enfocar los problemas de la Universidad<sup>10</sup>.

El término ‘universidad’ se podría tomar en dos sentidos distintos: macrosociológico o microsociológico<sup>11</sup>. Así, Polo explica que hay: “a) Universidad en su acepción esencial y unitaria. En este sentido, la universidad abarca las universidades, pero no se confunde con ninguna de ellas y tampoco con su suma. Así considerada, la universidad es uno de los factores de la vida social, o si se prefiere, una categoría sociológica que habrá de definir por sus funciones en orden a la construcción de lo que se llama, con terminología clásica, el bien común. b) La palabra universidad puede emplearse en sentido distributivo, es decir, refiriéndola a cada una de las universidades concretas. A esta concepción podemos denominarla microsociológica. Según ella, la universidad es el centro universitario”<sup>12</sup>. Esto significa que hay un modo macrosocial de entender la universidad,

<sup>5</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 68.

<sup>6</sup> Cfr. J. F. Sellés, “Descubrimientos filosóficos relevantes, según Leonardo Polo, para la filosofía”, *Estudios Filosóficos Polianos* (San Juan, Argentina), 2014 (1), pp. 28-53.

<sup>7</sup> Cfr. L. Polo, “La crisis”, p. 3.

<sup>8</sup> Cfr. L. Polo, “Supuestos básicos para enfocar los problemas de la universidad”, texto sin fecha, pero se entiende, por su contenido, cercano a 1968, pro manuscrito.

<sup>9</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 3.

<sup>10</sup> Cfr. L. Polo, “La crisis”.

<sup>11</sup> “Un problema bien planteado es un problema resuelto”; J. F. Sellés, “Familia y empresa”, en VV.AA., *Complejidad y organizaciones*, Fundación Universidad de San Juan, San Juan, Argentina, 2010, p. 219.

<sup>12</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 5.

desde lo esencial, unitario y vinculante, y un modo microsocia que es más cercano a lo que él denomina distributivo, las universidades concretas. La distinción es importante porque es real.

La concepción unitaria de la universidad no se resuelve en el ámbito de la realidad social –en el conjunto de los centros universitarios o universidades en particular o en conjunto– entre otras razones porque la universidad no se reduce a ellas. Atender a los problemas de las universidades podría desorientarnos de lo que es la universidad y sus fines específicos<sup>13</sup>: “La universidad es una realidad social que no se agota en las universidades. El valor y la estructura de estas últimas depende de aquélla”<sup>14</sup>. Este es un supuesto básico que otorga la dimensión adecuada para encarar las posibles soluciones a los problemas de los centros universitarios. Porque cuando se la entiende según su propia unidad, Polo indica que la universidad es “la cultura superior en su despliegue mismo y en tanto que ese despliegue forma parte de modo principal del bien común”<sup>15</sup>.

El análisis de las tres funciones de la universidad que hace Polo muestra como cada función favorece a las otras y las tres son necesarias para nuestra sociedad: “Si la cultura superior no afecta a la vida de la sociedad, es marginal a ella, o patrimonio de minorías no funcionales, la universidad no existe. Si la cultura superior se desarrolla fuera de las instituciones universitarias, o existe una cultura degradada, de masas, en la que la cultura superior no influye, las instituciones universitarias sólo lo son nominalmente”<sup>16</sup>.

### 3. Las tres funciones de la universidad

La universidad “consiste en esas funciones, y su problemática estriba en el grado de suficiencia con que dichas funciones se cumplen”<sup>17</sup>. Esas funciones de la universidad nos dirá que son:

a) *La investigación*, es decir, el incremento del saber, el progreso del saber.

b) *La transmisión*, o sea, la conservación y comunicación del saber ya elaborado y que no ha perdido vigencia o valor actual. Esta función exige, ante todo, estudio, esto es, asimilación e información de saberes ya logrados y acumulados, mientras la investigación intenta alumbrar saberes inéditos. Si esta distin-

---

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, “La crisis”.

<sup>14</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 6.

<sup>15</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 6.

<sup>16</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 6.

<sup>17</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 6.

ción no se tiene en cuenta, se oscurece la pluralidad de funciones de la universidad. La transmisión del saber se vierte especialmente en la enseñanza, pero no se reduce a ella.

c) *La extensión*, esto es, la implantación del saber superior en todos los órdenes de las actividades sociales”<sup>18</sup>.

Estas tres funciones no son independientes entre sí. Son distintas –como todo en la realidad, según su índole y jerarquía–<sup>19</sup>, y guardan una estrecha relación. Por eso, “la postergación o eliminación de alguna de ellas afecta al perfil completo de la universidad”<sup>20</sup>. No es extraño que este tema –como todas las realidades humanas manifestativas– sea planteado de modo sistémico o reunitivo<sup>21</sup>. La triple función no debe perderse de vista porque en ella reside la esencia de la universidad.

Consideramos oportuno citar aquí un comentario que Sellés hace sobre el modo de entender la universidad, porque puede darnos luz sobre la actualidad y vigencia de los escritos del autor en estudio. Así, plantea que “el desarrollo humano debe ser armónico o sistémico; también el de la universidad. La universidad manifiesta bien la índole del crecimiento humano. El hombre es un ser de proyectos porque él mismo es un proyecto como hombre, el cual nunca está concluido mientras vive. La universidad es un gran proyecto muy a largo plazo, de centurias. Por eso tanto el hombre como la universidad deben mirar más al futuro lejano que a las tendencias actuales. El hombre siempre es perfectible; la universidad también. El hombre se perfecciona en diversos niveles, sobre todo en la intimidad y en sus facultades superiores”<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> L. Polo, “La crisis”, pp. 6 y 7.

<sup>19</sup> J. F. Sellés, *Los tres agentes del cambio de la sociedad civil: familia, universidad, empresa*, Eriosa, Madrid, 2013.

<sup>20</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 7.

<sup>21</sup> La clave del enfoque antropológico poliano reside en el planteamiento dual que es sistémico, por ofrecer sus descubrimientos jerárquicamente ordenados, armónico, entre los diversos niveles de lo humano –como lo es la Universidad–. Las realidades superiores iluminan a las inferiores y las inferiores sirven a las superiores. Cfr. S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología de Leonardo Polo*, Eriosa, Pamplona, 2001; R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 188; J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 128, 194 y 259.

<sup>22</sup> J. F. Sellés, *Los tres agentes*, p. 184.

#### 4. Los protagonistas más relevantes y la clave

También en el carácter sistémico de la universidad se puede observar la interrelación entre cada uno de los que intervienen en la institución y quién es el actor más relevante. En concreto, si atendemos a la división del trabajo de sus componentes: profesores, alumnos, directivos, administrativos... Unos están al servicio de otros, es decir, la clave de unos radica en servir a los otros. Así se emplean no sólo los servicios y el personal administrativo, sino también los directivos, si es que gobernar es servir. Todos ellos están al servicio de los profesores. Se podría pensar que los profesores deben estar al servicio de los alumnos. Al menos así es como se considera en muchos casos en la actualidad. Pero de ser eso así, los protagonistas de una universidad serían los alumnos. ¿Lo son? Para responder conviene preguntar si cabe la posibilidad de que exista una universidad sin alumnos. La respuesta es afirmativa, aunque no es lo usual. En cambio, no cabe universidad sin profesores, si por éstos se entiende investigadores que colaboran entre sí en orden a descubrir más verdad. Los profesores son los que más sirven al fin de la universidad: la verdad. El fin primario de la universidad es la búsqueda de la verdad, no la docencia, que es siempre segunda respecto del descubrimiento de aquélla. Por eso los profesores deben dedicar la mayor parte de su tiempo al estudio, no a impartir clases<sup>23</sup>.

El saber superior es el producto –primario y esencial– y los profesores universitarios están a cargo de él. Son los productores en la Universidad. Esta es una tesis muy precisa que plantea Polo, porque si no hay una búsqueda de verdades superiores, no hay Universidad. Y los profesores universitarios no funcionan “sólo con un saber adquirido, no se limita a administrar el saber, a impartirlo”<sup>24</sup>. Si no se diera de este modo lo que estaría frente a nuestros ojos es una Escuela Superior pero no la Universidad.

Y así se entiende que alumno universitario no es el que pasa por la universidad, sino el que se prepara en esta sede para serlo de por vida. Ser universitario es aprender a pensar, conformar hábitos intelectuales, no aprender resultados logrados por otros, y en menor medida, tener intereses extrauniversitarios. Polo ha escrito sobre esto una frase muy singular y sugestiva: “no te limites a aprovecharte de la universidad; decídete a serla tú mismo”<sup>25</sup>. El fin de la universidad es el descubrir más verdad, en concreto, las verdades superiores, y éste fin sólo se hace realidad con el estudio constante<sup>26</sup>. Cuando en la universidad se aborda

<sup>23</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los tres agentes*, cap. 6.

<sup>24</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, ADEU, Piura, Perú, 1996, p. 14.

<sup>25</sup> L. Polo, “Mi encuentro con la Rábida”, en *El espíritu de la Rábida*, Unión Editorial, Madrid, 1995, pp. 760-762 (on-line, 16-2-2015 [www.leonardopolo.net/revista/mp12.htm#LaRábida](http://www.leonardopolo.net/revista/mp12.htm#LaRábida)).

<sup>26</sup> J. F. Sellés, *Los tres agentes*, p. 164.

la formación humanística –el ser propiamente universitarios–, se les proporciona a los alumnos, un sustrato común, una lógica, un afán de saber y una apertura humana y personal que pretende configurar esa personalidad para la que nada humano es ajeno. Los alumnos pueden –de este modo– disponer de resortes intelectuales y afectivos desarrollados y arraigados que les permitan hacerse idea de las cuestiones ajenas.

Sin embargo, actualmente la universidad se encuentra sobrecargada de miles de datos, de exigencias pragmáticas que se vinculan con *rankings* y competitividad, demandas del mercado laboral, presupuestos que no cierran, masificación en las aulas, certificaciones internacionales, etc. Todos ellos parecen asfixiarla<sup>27</sup>. La universidad, envuelta en esta especie de maraña, se aleja paulatinamente de su esencia. De este modo, los intereses de la sociedad han pasado a encontrar un eco mayor en la vida interna de la universidad; la frontera entre la universidad y la sociedad se ha hecho más tenue y el espectro de bienes a los que resulta preciso atender en el gobierno universitario son múltiples y secundarios a su misión de búsqueda de la verdad. La gestión de las universidades está centrada en los *stakeholders*, es decir, en todos los vinculados a la universidad, pertenezcan o no a ella. Esto ha complejizado la situación porque es necesario responder a demandas de innumerables actores sociales. El centro de la actividad universitaria ha dejado de ser, lo esencial.

## 5. Breve historia de la universidad

Polo recuerda que la universidad es un invento cristiano<sup>28</sup> iniciado en el siglo XIII y concebido como ‘unión universal de profesores y alumnos’ para ser la punta de lanza en el descubrimiento de las verdades superiores. Esto indica que

---

<sup>27</sup> Cfr. S. C. Martino / C. Naval Durán, “La formación ética y cívica en la universidad: el papel de los docentes”, *Edetania: estudios y propuestas socioeducativas*, 2013 (43), p. 165.

<sup>28</sup> “Esa convicción (la de unir los saberes) –que en gran parte debemos a los griegos– ha sido asumida enteramente por la civilización cristiana, hasta el punto incluso de haberla institucionalizado. En rigor, la única civilización que cultiva el saber institucionalmente, la única para la cual el saber es, por tanto, uno de los factores de su misma trayectoria histórica, es justamente la civilización occidental. Las universidades son la institucionalización de esta idea clásica, fermento de la única cultura en donde rige el lema: debemos aumentar el caudal de nuestros conocimientos, en la forma de tarea colectiva, como uno de los factores más importante de la dinámica social. La alta estima por las ideas han dado lugar a la ciencia. De ella ha surgido y se ha alimentado esa gran tarea de investigación sin la cual Occidente es incomprendible. Y como la teoría enriquece la práctica, también Occidente es una gran civilización pragmática”; L. Polo, *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 234.



quienes pertenecían a ella vivían de modo natural la *interdisciplinariedad*, porque sabían subordinar los saberes inferiores a los superiores, a la par que desde los superiores arrojaban luz sobre los inferiores. Pero, al parecer, Polo considera que este gran invento duró poco, pues un siglo después se perciben rasgos de la pérdida de su identidad. Y así, desde el s. XIII se ha procedido de tal manera al astillamiento e independencia de los saberes hasta el punto que, más que de universidades, hoy es pertinente hablar de ‘pluridiversidades’<sup>29</sup>. En efecto, la crisis de la universidad, se da al romper su universalidad y desembocar en una pluridiversidad, porque en esta tesitura ya no es buscadora de la verdad o de las verdades superiores. Nuestro autor hace respecto de los antecedentes de esta crisis actual una síntesis que consideramos adecuada<sup>30</sup>.

Siguiendo lo que Polo plantea y de un modo sintético destacaremos como precedente de la universidad, las escuelas de pensamiento de la Grecia clásica –la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles, en el siglo IV a.C.–. Lo que resalta es en estas primeras instituciones investigadoras la búsqueda de la verdad es considerada como la actividad valiosa por sí misma. La verdad es el conocimiento de la solidez de lo real, el cual concede consistencia al existir humano.

En la Edad Media cristiana podemos situarnos frente a una reorientación global de la existencia y se aborda una fórmula intelectual que busca ser lo más precisa posible (*fides quaerens intellectum*). Así, la teología especulativa fue considerada la cima alcanzada por la inteligencia, pues se encontró urgida por un estímulo trascendente, el más alto. En este momento se logró la experiencia de la agudeza y el rigor de nuestra capacidad de conocer. Se encuentra una interconexión entre ciencias y teología, que coincide con el nacimiento de las universidades.

A partir de estos precedentes surgió la ciencia occidental. Desde los inicios de la Edad Moderna y más aún con la consolidación en la Ilustración, saber superior y dinámica social se buscan en aquella parte de aquel saber susceptible de plasmarse en las actividades técnicas. “Se encauzan el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y la gestión de los recursos descubiertos. De hecho hay un despegue económico de los países occidentales, consecuencia de esta primera simbiosis del saber y la dinámica social”<sup>31</sup>.

Ahora bien, no todo el saber que se cultiva en la universidad debe ser tecnología y ciencias de la naturaleza. La pretensión de imponer un solo método –el de la cosmología– y entender el progreso desde una perspectiva sesgada, expli-

---

<sup>29</sup> J. F. Sellés, “Entrevista en el PAD: Universidad y Empresa”, agosto de 2014 (on-line, 8-2-2015: youtube/OmyASpiYfxs).

<sup>30</sup> Cfr. L. Polo, *El profesor universitario*.

<sup>31</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 5.

ca la escisión profunda que se da en la institución universitaria. Entre los saberes, una parte de ellos es aprovechable en forma directa o más directa en el mercado social. Los otros saberes se constituyen de un modo poco firme quizás en ese conjunto de valores que, aunque no tienen utilidad práctica, son necesarios para un asunto de suma importancia, la formación de los seres humanos.

## 6. La actual situación de crisis de la universidad

Leonardo Polo, como muchos autores e intelectuales de los siglos XX y XXI<sup>32</sup>, diagnostica el estado actual de la universidad como de crisis<sup>33</sup>; como el mundo en el que ella está inmersa<sup>34</sup>. Por lo tanto, sus tres funciones: *investigación*; *transmisión del saber*: docentes y alumnos; y *extensión* –necesaria pues la universidad tiene sus raíces en la entraña de la sociedad, es una realidad social<sup>35</sup>– también tienen aspectos que están en crisis<sup>36</sup>. Sin embargo, Polo indica que es posible superar la crisis de la universidad, de la misma manera que “los clásicos [...] los grandes socráticos, Platón y Aristóteles [...] aparecieron como

<sup>32</sup> Cfr. R. Lanz (comp.), *La Universidad se reforma*, tomos I-III, UNESCO-ORUS-UCV, Caracas, 2003-2005; J. C. Pugliese (ed.), *Educación superior: ¿bien público o bien de mercado?*, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, Presidencia de la Nación, Buenos Aires, 2005; D. Ribeiro, *La Universidad nueva. Un proyecto*, Editorial Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1973; IE-SALC-UNESCO, Observatorio de la Educación Superior en América Latina (<http://www.ie-salc.unesco.org.ve/>); BID, Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo (<http://www.iadb.org/etica/SP4321/DocMain.cfm>); R. M. Teixeira (ed.), *Higher Education in a State of Crisis*, Nova Science Publishers, Hauppauge, N.Y., 2011; J. Loconte, “*The Real Crisis in Higher Education*, *Q Ideas*, 2014 (<http://qideas.org/articles/the-real-crisis-in-higher-education/>); G. Blumenstyk, *American Higher Education in Crisis?: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford, 2014; B. Readings, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, 1996; J. Ortega y Gasset, “Misión de la universidad”, en *Obras Completas*, t. IV, Alianza, Madrid, 1983.

<sup>33</sup> Cfr. L. Polo, “La crisis”.

<sup>34</sup> Sellés comenta que “la universidad es la cúspide del saber superior y de su transmisión. Si ésta no estuviera en crisis en una sociedad que está aquejada de ella sería asunto admirable [...] raíz del declive social”; J. F. Sellés, *Riesgos actuales de la universidad, cómo librarse de ellos*, Eiunsa, Madrid, 2010, p. 9.

<sup>35</sup> Cfr. L. Polo, “La crisis”.

<sup>36</sup> Cfr. D. Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, 1988; M. Crozier / S. Huntington / J. Watanuki, *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York, 1975; R. A. Posner, *The Crisis of Capitalist Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

los primeros pensadores que remontaron una crisis, y cuyas fórmulas de solución son ampliamente aplicables a nuestra situación, que también es de crisis”<sup>37</sup>. Por eso se ha suscitado un debate internacional<sup>38</sup> sobre la misión y futuro de la educación superior<sup>39</sup>.

Es esperable que nos encontremos con un mundo en crisis, y con sus instituciones más relevantes en crisis pues la crisis de la sociedad es una crisis de la persona. Se trata de la persona que sólo busca insaciablemente los bienes útiles como fin y no como medios para ser y crecer como persona<sup>40</sup>. Por eso consideramos de singular importancia atender a los supuestos y claves que ofrece Polo para resolver los problemas de la universidad. Son supuestos y claves coherentes con su planteo antropológico. Y así se entiende que si la clave está en los docentes, que son los actores principales en la universidad<sup>41</sup>, la crisis se podría remontar, si ellos comienzan a trabajar nuevos planteamientos de hondura, y particularmente si en sus planteos logran el engarce con la raíz, con lo más digno, la persona<sup>42</sup>.

Polo insiste en que al otorgar prioridad a la tecnología y a la ciencia –por su utilidad– sobre las ciencias del espíritu, “con esto se rompe la estructura unitaria de la universidad. La universidad en su origen era una institución en la que todos los saberes tenían que ver entre sí. Es el ideal del árbol del saber o de las ciencias, admitía la jerarquía ordenada de las ciencias [...]. La situación [...] que hemos heredado, es justamente ésta: la universidad se ha transformado en una *pluriversidad* [...]. Construir la cultura, hacer al hombre justo, no se considera rentable, ni tampoco un impulso efectivo para el progreso. Por eso el progreso es también unilateral. Al respecto podemos sentar esta tesis: *la unilateralidad del progreso se corresponde con la desaparición de la unidad de la uni-*

---

<sup>37</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 8.

<sup>38</sup> BIS, *Higher Education Students at the Heart of System*, White paper, Department for Business, Innovation and skills, London, 2001 (online, 19-2-2013, [https://gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/32409/11-944-higher-education-student-at-heart-of-system.pdf](https://gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/32409/11-944-higher-education-student-at-heart-of-system.pdf)).

<sup>39</sup> W. Bowen, *Universities suffering from near fatal cost disease*, Stanford report., october, 2012 (online, 13-2-2013: <http://news.stanford.edu/news/2012/october/tannet-lecture-one-101212.html>).

<sup>40</sup> Este tema ha sido expresado en distintos escritos del autor, por ejemplo, en L. Polo, “La muerte de los imbéciles” *Istmo*, 1986 (165), pp. 18-19.

<sup>41</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los tres agentes*, cap. 6.

<sup>42</sup> Cfr. M. A. Martínez Echeverría, “El modo universitario de entender la economía”, Lección magistral impartida el 9 de abril de 2014 en el Colegio Mayor Belagua, con motivo de la Clausura del Curso académico 2013-2014, Pamplona, pro manuscrito.

*versidad* [...]. Se trata del divorcio de las ciencias del espíritu, de la filosofía, de la literatura, etc. respecto de las ciencias de la naturaleza”<sup>43</sup>.

## 7. Algunas consecuencias derivadas de la ruptura de la unidad

¿Cuál es, entonces, la situación actual de la universidad? Si las ramas se han desgajado del árbol, la unidad del árbol de las ciencias se va paulatinamente rompiendo. La universidad va perdiendo su carácter unitario. Las ramas desgajadas podrán obtener frutos, cada vez de menor calidad, menos atravesados por la savia que vitaliza, es decir, desprovistos de fundamentación. Y es esperable que esas ramas y esos frutos vayan a menos, algo destinado a extinguirse por sus propias características de desgajamiento: “la universidad ha perdido su unidad, precisamente porque el rendimiento social de los saberes universitarios es parcial. Sólo es aprovechable una parte de ellos, la otra no. Construir la cultura, hacer al hombre justo, no se considera rentable, ni tampoco como un impulso efectivo para el progreso”<sup>44</sup>. Y esa visión unilateral comporta una visión reduccionista del hombre. Y “un ser humano reducido a sí mismo es, simple y llanamente, un individuo vuelto de espaldas a su especie, que orbita en torno al egoísmo”<sup>45</sup>. Leonardo Polo afirma que es un contrasentido que el progreso conduzca al hombre al egoísmo.

Por eso se hace más necesario enfocarse en una visión más amplia de la conexión del saber con la dinámica social, atenta a todos los factores humanos que se ponen en juego: “un ser humano reducido a sí mismo, paralizado respecto de su especie, es un residuo. El hombre residual, desuniversalizado, encapsulado, padece un déficit de comunicabilidad y [...] es sólo capaz de relaciones funcionales, sin densidad. Al cortar su radio de interés, se inhabilita para la vida colectiva, es decir, para las tareas comunes”<sup>46</sup>. “Cuando la universidad se encuentra sin unidad, segmentada, acaba siendo una institución ‘clasista’, desconcertante,

<sup>43</sup> L. Polo, *La institución universitaria*, Conferencia a profesores de la Universidad de Piura, Perú, agosto de 1993, p. 39.

<sup>44</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 54.

<sup>45</sup> L. Polo, “Universidad y sociedad”, *La capellanía informa*, 6 de julio de 2000 (102), Piura, p. 8; accesible online en: <http://beta.udep.edu.pe/capellania/2000/07/universidad-y-sociedad-leonardo-polo/>; también en VV.AA., *José María Escrivá de Balaguer y la universidad*, Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 187-196.

<sup>46</sup> L. Polo, “Universidad y sociedad”, p. 9.

inútil para un pueblo”<sup>47</sup>, es una universidad que ignora al pueblo, no dialoga, no es universal ni expansiona la cultura del pueblo, sino que la angosta.

## 8. Propuesta de solución de la crisis

Polo se expresa al respecto en términos claros y esperanzadores: “Si recupera la unidad perdida, si deja de ser un pilar agrietado, la universidad será una institución que, junto con aquella en la que el hombre concentra su trabajo, la empresa, y aquella otra en la que él se desarrolla, que es la familia, formará una trilogía de instituciones bien trabadas y centrales para un nuevo ideal social no utópico sino actuante”<sup>48</sup>. Se requiere “tecnología unida a humanismo y humanismo unido a tecnología [...]”. Por lo tanto una modificación de la universidad que la mejora, es asimismo una mejora de la empresa y también una recuperación de la unidad familiar”<sup>49</sup>.

## 9. Testigos del problema

Este dictamen de la situación actual de la universidad, tal como lo ha planteado Polo, en el que se ve la fractura entre tecnología, ciencias de la naturaleza y humanidades, ha sido esbozado asimismo por otros autores que ofrecen un alto nivel reflexivo en torno a nuestro tema.

Así vemos como Jaspers advertía sobre lo imprescindible que se tornaba lograr una concepción del mundo ajustada a la filosofía<sup>50</sup>. De este autor –médico y filósofo– queremos destacar su comprensión profunda sobre la unidad necesaria en la universidad.

Newman confiaba en la restitución del ser del hombre por la vía de la ‘educación liberal’ que la universidad brindaría<sup>51</sup>. Lo indicaba de un modo magis-

---

<sup>47</sup> L. Polo, “Universidad y sociedad”, p. 192.

<sup>48</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 58.

<sup>49</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 58.

<sup>50</sup> K. Jaspers, “La idea de la universidad”, en VV.AA, *La idea de la universidad en Alemania*, Instituto de Filosofía-Universidad de Montevideo, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, pp. 387-524.

<sup>51</sup> Cfr. J. H. Newman, *The Idea of a University*, USA, Image Books, 1999. Existe una traducción parcial de esta obra, realizada por Julio Mediavilla: *Naturaleza y fin de la educación univer-*

tral: “he procurado demostrar que todas las ciencias se nos presentan como una sola, que todas ellas se refieren tan sólo a una”<sup>52</sup>.

Por su parte, Ortega y Gasset requirió como compromiso vital para la universidad el que se salvara a sí misma<sup>53</sup>, reclamando a sus miembros la dignificación de su presencia histórica y social como intelectuales comprometidos con su tiempo. Este autor ha tenido la virtud de poner de relieve los riesgos de una especialización excesiva en los estudios universitarios y el preclaro concepto de distinguir a la universidad como eje de síntesis cultural<sup>54</sup>.

Por su parte, Alasdair MacIntyre también vuelca en sus textos sobre la universidad las principales conclusiones que se refieren a este tema: la importancia de la búsqueda de la unidad del saber, encontrando cada disciplina particular su puesto en la relación con otras disciplinas; la importancia de la filosofía y, sobre todo, de la teología, en el logro de una unidad sapiencial que forme de manera integral y supere la fragmentación vital que viven las personas y la entera sociedad.

Parece asimismo que la idea de la autonomía del crear humano que expresa Guardini refuerza la idea que expone Polo explicando cómo se da un fenómeno comparable a un organismo en el que los órganos particulares, sin relacionarse con los otros, se desarrollaran excesivamente, provocando un cáncer<sup>55</sup>. Esto es lo que ha sucedido con la Universidad.

Todos reafirman lo que Polo expone sobre el estado actual de la universidad, el cual se resume –como se ha reiterado– en su pérdida de unidad. La crítica de la universidad, cuando desea ser auténtica, reconoce que le es imposible renunciar a buscar la verdad, pero ésta pasa por la unidad. En suma, en la unidad –que tienen o no las personas que están en la universidad y en cada manifestación humana– radica la cuestión fundamental de la identidad universitaria. Es decir, aquello que la caracteriza es la consecuencia de que confluyan en su seno la persona que piensa y medita en alianza con el ‘saber’ derivado de la ciencia que estudia. Por eso, es misión de la universidad entregar a la sociedad ese saber superior al que llegan quienes están en ella, y al mismo tiempo, penetrar y esclarecerse a sí misma.

---

sitaria. *Primera parte de “Idea de una universidad”*, Colección Norma, Cuestiones Pedagógicas, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid, 1946.

<sup>52</sup> J. H. Newman, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, p. 113.

<sup>53</sup> J. Ortega y Gasset, “Misión de la universidad”, en *Obras Completas*, t. IV, Alianza, Madrid, 1983, pp. 311-353.

<sup>54</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, “Misión de la universidad”.

<sup>55</sup> Cfr. R. Guardini, *Tres escritos sobre la universidad*, Eunsa, Pamplona, 2012.

## 10. Los medios para implementar la solución

Para Polo “la misión de la universidad consiste en recuperar su unidad, es decir volver a ser universidad, algo que insisto, progresivamente ha dejado de ser. Pero si no renunciamos a que el saber conduzca a la vida social, hace falta abrir la vida social a las ciencias superiores. De esta manera la sociedad no estará dominada por motivaciones excesivamente materialistas”<sup>56</sup>.

¿Qué implica esto? Polo, en una conferencia impartida en Piura en el año 1993<sup>57</sup>, indicó que es imprescindible romper moldes: “lo primero que tiene que hacer (la universidad) es desburocratizarse ella misma. Es incoherente que una institución que unitariamente no es tecnocrática esté gobernada según un régimen burocrático”<sup>58</sup>. Y sigue abundando: “la burocratización de la universidad se nota en el carácter recortado, estático, de las disciplinas y de las facultades. Se nota también en que el único objetivo del curso académico sean los exámenes en reemplazo del diálogo. Se nota en que hay una especie de ‘idolatría de las titulaciones’”<sup>59</sup>.

Nótese esto último: si –como es sabido– la cumbre de lo real para Polo es la *persona*, lo más alto que puede aportar la universidad tiene que ser el rendimiento novedoso y personal de cada quien. Es justamente en el punto vinculado a las aportaciones personales, al crecimiento irrestricto en la esencia, en dónde radica una de las claves de la universidad. Esas aportaciones personales sólo son posibles en un ámbito del diálogo, de búsqueda de la verdad con otros, de generosidad y amistad. Ese incremento personal en el saber es el valor añadido de una universidad, que como ya explicamos se ha de dar en los docentes. Y para favorecer este progresivo mejoramiento –centrado en la capacidad investigadora, de aprendizaje y de transmisión del saber– es imprescindible un ámbito de libertad que supere el encorsetamiento de las burocracias.

Esta libertad y autonomía de la universidad –que no excluye la correlación de las tres funciones de la universidad– es una característica que Polo recalca: “La universidad es autónoma en tanto que es una instancia suprema; tiene autonomía porque representa la cumbre de la cultura, y la pierde en cuanto deja de atender las necesidades del despliegue integral de la cultura superior. Dado el

---

<sup>56</sup> L. Polo, *La institución universitaria*, p. 40.

<sup>57</sup> Cfr. L. Polo, *El profesor universitario*.

<sup>58</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 59.

<sup>59</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 60.

rango eminente que a la cultura corresponde en la edificación del bien común<sup>60</sup>, la libertad universitaria tiene su razón de ser en la hegemonía de la universidad [...]. La libertad es propia de la universidad como consecuencia del valor irremplazable de sus funciones<sup>61</sup>. Esto parece congruente con las descripciones que Polo hace de la universidad, “comunidad de personas, no un simple convivir, sino estar todos de acuerdo en un mismo proyecto, en el cual todos ponen su esfuerzo, y así sale adelante. Ser universitario es incrementar el saber. Insisto, si la universidad tiene que cumplir una función social y tiene que hacerlo, gallardamente, ese aporte tiene que ser interdisciplinario: Ciencias del Espíritu y Ciencias de la Naturaleza sin divorcio, sin separación”<sup>62</sup>.

Silvia C. Martino  
Universidad Austral  
silviamartino500@gmail.com

---

<sup>60</sup> El bien común, Polo ha planteado que “consiste en la comunicabilidad de los bienes superiores que los hombres han logrado, pero que originariamente sólo algunos descubren o comprenden”; cfr. L. Polo, “La crisis”, p. 22.

<sup>61</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 7.

<sup>62</sup> L. Polo, *El profesor universitario*, p. 64.



## **APORTES A LA CONCEPCIÓN Y EJERCICIO DEL LIDERAZGO DESDE LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO**

*Genara Castillo*

### **1. Características de la situación actual**

Leonardo Polo se ha ocupado de observar, analizar y profundizar en la situación presente, convencido de que –visto con optimismo– los problemas son un reto planteado a la libertad personal. Esto también podría deberse al deseo de secundar la conocida recomendación del Fundador de la Universidad de Navarra y de la Universidad de Piura<sup>1</sup> de que la universidad estudie con profundidad científica los problemas sociales.

Evidentemente, hacer un diagnóstico –de la mano de Leonardo Polo– sobre la actual situación en que nos encontramos, desbordaría estas breves páginas. Sí cabe hacer un esbozo para que, haciéndonos una idea de las características de la presente situación, podamos avizorar los retos del presente siglo, y así ver mejor la importancia del liderazgo tal como lo plantea Polo.

#### *a) La complejidad actual*

Según Polo, la característica de fondo de nuestra situación es la complejidad<sup>2</sup>, la cual se incrementa si se enfrenta con planteamientos parciales: “Resumamos en dos trazos lo más característico del presente histórico: la complejidad de la situación humana en todas sus facetas sociales o culturales, y la parciali-

---

<sup>1</sup> San Josemaría Escrivá de Balaguer escribió que “la universidad no vive de espaldas a ninguna incertidumbre, a ninguna inquietud, a ninguna necesidad de los hombres. No es misión suya ofrecer soluciones inmediatas. Pero, al estudiar con profundidad científica los problemas, remueve también los corazones, espolea la pasividad, despierta fuerzas que dormitan, y forma ciudadanos dispuestos a construir una sociedad más justa”; *La Universidad ante cualquier necesidad de los hombres (7.X.72)*, en *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 98.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 83.

dad de los procedimientos que se arbitran para enfrentarse con ella. La diferencia de nivel entre la situación y las actitudes o inspiraciones se agrava si la especialización y la unilateralidad de los puntos de vista son unidas con la declaración de ‘nada más’, propia de los llamados reduccionismos. En éstos toca fondo la insuficiencia de las actitudes respecto de nuestra situación real, que obviamente, es muy complicada”<sup>3</sup>.

Para hacer frente a la complejidad libre de reduccionismos, se precisa de un planteamiento potente, ambicioso, profundamente abarcador. Polo da cuenta de la dificultad de esa tarea, ya que es un hecho que en la historia del pensamiento ese proyecto ya se ha intentado y fracasó, trayendo, con esa desilusión, la inhibición del pensamiento: “Por lo tanto, asistimos a un pesimismo, no ya producido por el desgarramiento romántico, sino como desconfianza en el ejercicio mismo del pensamiento. Este se limita a acometer tareas más ligeras y se convierte en un pensamiento corto, hecho según modelos tímidos y en consecuencia también fácilmente recusables. Con lo cual el escarmiento y el pesimismo, en lo que respecta a la capacidad humana de pensar la verdad, se van agravando cada vez más. Viejos escepticismos vuelven a dominar la escena”<sup>4</sup>.

Sin embargo, el miedo a pensar es contraproducente en una situación en que si algo se requiere es precisamente emplear el intelecto al máximo, de lo contrario los problemas nos pueden llevar a una situación de paralización, cerrándonos la salida al futuro. Según Polo los caminos que han seguido los pocos que han tratado de continuar el pensar han ido a parar a formulaciones asténicas, en las que se requiere la *verificación*, de manera que el significado del pensamiento depende de una instancia externa, ya que la verdad no se pone donde está: en el pensar<sup>5</sup>. Buscando un sustituto al pensar, que no daba más de sí, se dio con la voluntad, que al unirse al pensamiento formalizado dio lugar, según Polo, al *voluntarismo pragmatista*, que trae de la mano la exaltación de la voluntad<sup>6</sup>.

Como es sabido, la exacerbación de la voluntad terminó en Nietzsche con la ‘curvatura de la voluntad’, lo cual también fue un empeño que fracasó, porque la voluntad así concebida se aísla no sólo respecto de la inteligencia, sino también respecto de las demás dimensiones. Polo considera peligrosa esa situación porque “es la muerte del poder de amar. La voluntad de poder es la impotencia amorosa pura”<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 87.

<sup>4</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 74.

<sup>5</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 75.

<sup>6</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 76.

<sup>7</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 78.

Una versión atenuada de dicho proyecto es la exaltación de lo que Polo llama “el principio de resultado”<sup>8</sup>, o más sencillamente, el ideal del *éxito*, que al unirse a la automoción jubila a la voluntad, ya que los dinamismos se disparan solos. En este contexto lo que le queda al hombre es una afectividad inane, cambiante, que le pone en manos del arcaísmo y de un frenesí irracional.

¿Cómo salir de esa situación? Se requiere emprender una tarea de humanización radical, para devolver al intelecto y a la voluntad, junto con la afectividad, su gran vitalidad que hoy está venida a menos. Para empezar, hay que detectar que el proyecto cognoscitivo de Hegel falló, no por su intención, sino por su método, ya que, a pesar de que su pretensión fue grande, se quedó corto; y junto con ello se advierte también el error de reducir o aislar a la voluntad, lo que a su vez desencadena el dinamismo afectivo en bloque.

Es curioso, pero se trataría de abrirse al futuro ‘desabsolutizando’ tanto la inteligencia como la voluntad y la afectividad; así se podría superar ese entrampamiento en el que éstas se encuentran, volviendo a poner lo radical en la *persona* humana (que mira al Absoluto, pero de una manera distinta a como lo hace Hegel), a partir de lo cual las grandes dimensiones activas del ser humano, pensar, querer y sentir recobrarán su lugar y su verdadero sentido: “El hombre no tiene un sólo modo de pensar, sino varios. Emprender una labor de síntesis siguiendo un único modo de pensar, en el fondo es renunciar a una unificación de los distintos métodos. En Hegel hay un claro reduccionismo que podemos llamar metódico. Con un único método no es posible pensarlo todo, ni agotar el pensar [...]. En lo que respecta a la voluntad es un gran error considerarla aislada, como imperio dominante, o tendencia dirigida únicamente a resultados prácticos [...]. Es preciso volver a encargar a la voluntad un menester superpráctico como es el amor, centrar la felicidad de uno en la de los demás”<sup>9</sup>.

#### *b) Retos de la complejidad. La globalización solidaria*

La síntesis, necesaria para hacer frente a los problemas y a la complejidad actual, requiere –según se ha señalado– de planteamientos multidisciplinares, en que los diversos métodos y sus resultados se integren o articulen adecuadamente. Junto con el reto de cultivar y difundir el saber de manera integral, lo cual compete a las instituciones educativas, especialmente a la universidad y a la empresa, está también el de potenciar adecuadamente la voluntad, en todos los

<sup>8</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 270.

<sup>9</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 83.

niveles, familiar, laboral, social. Saber pensar y saber querer son grandes desafíos actuales.

Si el riesgo más serio no es sólo el de la paralización de la mente, sino la del querer, es necesario hacer frente al reto de la solidaridad. Esto tiene importantes consecuencias en una situación como la actual, en que las nuevas tecnologías han dado lugar al fenómeno mundial de la globalización. En este sentido cabe destacar que no es casualidad que la Iglesia, ‘experta en humanidad’, haya alertado sobre este peligro, especialmente a través de los últimos pontífices.

Así, Benedicto XVI, al rememorar la encíclica de Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos (*Populorum progressio*<sup>10</sup>), señaló que “la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos”<sup>11</sup>. También el actual Pontífice acaba de hacer un llamado, una vez más, para evitar la *globalización de la indiferencia*<sup>12</sup>.

La indiferencia es lo más contrario a la persona humana, porque atenta con el amor al que está llamada: “tan mala como el odio es la indiferencia: que nuestros semejantes nos tengan sin cuidado, que no nos importe que actúen de un modo u otro. Ahora está de moda la tolerancia. Siempre que no sea debilidad, está justificada, pero no se debe confundir con la indiferencia. Una cosa es no exigir demasiado a alguien, disculpar su flaqueza, y otra alegar que los demás no están a mi cuidado sin más, o que cada uno sólo debe cuidar de sí. Claro es que cada uno debe cuidar de sí. ¿Pero los demás me tienen sin cuidado? Eso quiere decir que no me interesan nada [...] Una persona con la que nadie contara, incomunicada, sería profundamente desgraciada. Elevar la indiferencia a tónica social es la destrucción de la sociedad, porque es la negación del hombre”<sup>13</sup>.

La marginación no sólo deteriora las relaciones interpersonales sino que rompe el tejido social. Es llamativo que en nuestra época inmensos grupos de personas se encuentren sometidas a situaciones de injusticia, de explotación, de miseria, lo cual es un gran problema en una sociedad en la que precisamente se cuenta con más recursos que en otras épocas para ser solidarios, pero –se sabe bien– que el problema no es la carencia de recursos, sino que, según Polo, se trata –nuevamente– de un déficit de articulación, esta vez entre el *tener* y el *dar*<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. Pablo VI, *Populorum progressio* (vatican.va).

<sup>11</sup> *Caritas in veritate*, n. 19.

<sup>12</sup> Cfr. *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Cuaresma 2015*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, introducción y nn. 1 y 3.

<sup>13</sup> L. Polo, *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 2003, p. 141.

<sup>14</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 103-135.

El individualismo es la negación de nuestro ser personal. Según Polo tiene diversas manifestaciones, algunas de ellas vulgares, otras patológicas<sup>15</sup>. El proceso de deshumanización y despersonalización comporta llegar a acortar el radio de interés, de manera que sólo se atiende a lo propio. Sin embargo, si el bien sólo es bien porque es propio, entonces no se pueden acometer los grandes y urgentes proyectos en torno al *bien común*, ni se favorece el recto ejercicio de la *ciudadanía*; y con la aparición de fenómenos de marginación y de exclusión se genera el caldo de cultivo para los conflictos sociales a todos los niveles.

El reto es redescubrir la *persona* humana, que es radicalmente *relacional* y, en consecuencia, fortalecer sus dimensiones operativas. Es conocida la advertencia de Polo de que una persona sola es un absurdo, y que se abre tanto respecto de las personas divinas, como de las personas humanas. A partir de ahí se puede plantear la solidaridad y la cooperación en los diversos ámbitos de la vida social, en los que es posible acoger a los más débiles y establecer un diálogo respetuoso, libre de dominio, así como el ilusionarse con un trabajo entendido como aportación personal.

### *c) Reducir el relativismo (gnoseológico y ético)*

El relativismo actual, especialmente el gnoseológico, que afecta a la verdad, y el ético, que atañe al bien humano verdadero, apelan al reto de usar adecuadamente el intelecto y la voluntad. El problema de la desorientación respecto de la verdad y del bien, que son valores humanos básicos, afectan profundamente a la vida humana. Por tanto, es necesario atreverse a pensar con rigor y profundidad, superando lo que Polo denomina el ‘miedo a pensar’, consecuencia del fracaso del proyecto filosófico de Hegel, quien intentó pensar de manera absoluta.

Es claro que si se considera que no existe la verdad, sino que todo ‘depende’ de cada individuo, si no hay nada permanente en que sostenerse con firmeza y acierto, entonces todo se hace relativo, se abre paso la manipulación ideológica y la cultura del ‘descarte’, en la que todo es provisional y cambiante, con lo cual la vida humana pierde consistencia y continuidad y se deteriora inevitablemente, ya que si en la vida social no hay verdad ni bien verdadero se abre paso la llamada ‘ley del más fuerte’, y con ella el miedo y la violencia.

El reto es redescubrir el valor de la verdad y un conjunto de convicciones básicas acerca de lo que es bueno para el desarrollo integral del ser humano y de

---

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, “Los límites del subjetivismo”, en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 21-37.

la sociedad. Es una tarea de revitalizar la inteligencia y la voluntad para hacer frente a la complejidad y a los problemas consiguientes que requieren de mentes muy entrenadas y capaces de planteamientos radicales e innovadores, así como de una vigorosa voluntad en cuya raíz está la persona humana que, según Polo, es apertura, sujeto donante, conocer, amar y libertad radicales<sup>16</sup>.

#### *d) Replantearse la economía y el consumo*

Como consecuencia de lo visto anteriormente, si a uno se le da muy mal el pensar y, en cambio, se le da muy bien el *hacer*, su voluntad se vierte en lo práctico; es como un ataque ontológico, que desasistido de esas grandes tareas de pensar y querer auténticos, da lugar al pragmatismo, y con él al economicismo y consumismo. La economía se ha centrado sólo en la producción y consiguientemente en fomentar el consumo de manera individualista.

Por ello se requiere una nueva concepción de la economía, del trabajo, de la producción, del beneficio económico, para poner todo esto al servicio de todo el hombre y de todos los hombres. En esta línea va la tarea de humanizar la economía<sup>17</sup> y de hacer accesible a todos los recursos necesarios para vivir, trabajar y aportar dignamente.

Si la economía se entiende bien, se ponen en juego dimensiones operativas humanas y la apertura libre y donal de la persona humana. Polo ve a la economía como una ciencia bastante relevante, ya que en ella se da un importante concurso de alternativas: “sin alternativas, la economía es imposible. Sin una fuerte producción de alternativas nuevas, la economía se estanca. Desde luego, hay que dejar a un lado el descrédito de la economía, la cual es una ciencia sobre el hombre (una antropología que no tenga en cuenta la economía es incompleta). El hombre es un ser que vive socialmente en el tiempo; descubre alternativas y se organiza según las implicadas por los intercambios”<sup>18</sup>.

El mismo mercado es la concurrencia de diversas alternativas propuestas por diferentes agentes. Con todo, no se puede perder de vista la índole medial de los

---

<sup>16</sup> Polo ofrece una fundamentación de la ética, desde lo cual se puede evitar el relativismo en varios libros suyos como el de *Ética, hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1997; *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, y respecto al relativismo gnoseológico, con los libros *Nominalismo, Idealismo, Realismo*, Eunsa, Pamplona, 2001, y especialmente con su *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984-1996.

<sup>17</sup> Cfr. L. Polo, *Filosofía y economía*.

<sup>18</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 90.

recursos económicos, y el ser humano está capacitado para entender lo que es un medio<sup>19</sup>.

En este sentido se puede vislumbrar la importancia de una nueva concepción del trabajo entendido en clave de desarrollo personal y de servicio a los demás con capacidad de ofrecer propuestas innovadoras a los grandes problemas sociales.

## 2. El liderazgo según Leonardo Polo

A menudo la solución de los problemas actuales se ha puesto, y se sigue poniendo, en manos de los llamados líderes, especialmente en el campo político y empresarial. Sin embargo, Polo tiene una noción más amplia del liderazgo, considerando que, más que estar en una sola persona, está en un grupo de personas, ya que si se ejerce realmente el liderazgo se está movilizándolo mejor de cada quién en favor de otros. Más aún, según Polo la persona es radicalmente donante, aportante, al revés de lo que sostiene el individualismo, pues no le va la soledad, porque una persona sola es un absurdo.

### a) *Noción poliana de liderazgo*

Polo aborda el tema del liderazgo partiendo de la noción primigenia de *areté*. Según esta clásica noción se trata de una tendencia natural al honor, a la fama, que conlleva una justa valoración de dicha(s) acción(es) destacada(s) o heroica(s), lo que a los ojos de los demás hace que le reconozcan como alguien de gran categoría humana: “También es claro que el honor, la fama, se puede formular con palabras menos clásicas: por ejemplo, *líder*. Hoy se habla mucho de líderes. El que realmente merece consideración como mejor, merece dirigir. Sin embargo, la noción de líder debe entenderse en sentido institucional para no perder su pleno significado. Por tanto, es preferible hablar de liderazgo”<sup>20</sup>.

Lo que ocurre es que la índole del liderazgo es propiamente social, con una característica constitutiva: el servicio a los demás. De lo contrario se daría la “curvatura” de la voluntad y el poder se emplearía no como un medio para ser mejor y ayudar a los demás a que lo sean, sino por autoafirmación, por el poder mismo: “Así se pone de relieve la dimensión social de esta tendencia, que es

<sup>19</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 141.

<sup>20</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 128.

uno de sus frutos; el que quiere el honor para mandar, y nada más, suele fallar, porque se eleva sobre los otros deprimiéndolos. La inconsistencia del líder muestra que es una alternativa negativa. El liderazgo, en cambio, es un sistema abierto: aquella organización en que sus miembros actúan mejor que en cualquier otra. Ello comporta la pluralidad de organizaciones, pues no todos los hombres son aptos para cualquiera. Pero, a la vez, todas las organizaciones deben tender al liderazgo”<sup>21</sup>.

Polo advierte el riesgo de la llamada ‘neurotización’ del poder, que consiste en tratar de incrementarlo a toda costa, de manera que nunca se tiene bastante. El modo de salir de ese lazo es empezar por considerar que el poder es un medio supeditado a un fin superior, que es usarlo a favor de los demás: “Todos tenemos poder, poco o mucho. La cuestión es: ¿para qué? Para usarlo; no para empecinarnos en la manía de tener más, sino para funcionar con tranquilidad. El liderazgo existe de verdad si mata la interpretación neurótica del poder”<sup>22</sup>.

Además, si se trata de un liderazgo entendido como sistema, eso significa que se trata de un liderazgo institucional, con un contexto propio: “Otro modo de aludir a esta tendencia es el sentido decimonónico del héroe y del genio... A estas nociones les falta la contextualización institucional del liderazgo. Spengler habla de la ética de los modelos vivos, que también es inconcreta fuera del liderazgo. Es evidente que la versión unilateral de la fama es su interpretación aristocrática. Aristocracia connota escasez: los mejores se constituyen como elite”<sup>23</sup>.

Sin embargo, el elitismo conlleva aislamiento, el cual es contradictorio con el liderazgo, entendido éste como un sistema en que se da una mejora de las personas: “Así pues, hay que encontrar el modo de organización de las instituciones que sirva de cauce para la iniciativa de sus miembros. Ese sistema se puede llamar liderazgo. El liderazgo no es el líder, sino aquel sistema de organización con el que todos los miembros de la institución actúan mejor que en cualquier otra. Esta definición del liderazgo es la más pertinente cara al reto de nuestro tiempo. El liderazgo es un sistema de colaboración”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 128.

<sup>22</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 73.

<sup>23</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 129.

<sup>24</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 72.



*b) Condiciones del liderazgo*

Para poder ejercer adecuadamente el liderazgo, Polo señala dos tesis básicas que le son constitutivas:

*a) Primera tesis: Mandar y obedecer son correlativos.* Leonardo Polo junto con Carlos Llano, dedica un libro al estudio de la acción directiva, en el cual resalta la importancia de emplear el método sistémico. De acuerdo con ese enfoque, mandar y obedecer son también sistémicos<sup>25</sup>, uno no se da aislado del otro. El origen de este planteamiento es heredado de la tradición aristotélica: “Aristóteles señala que mandar y obedecer son alternativos. Por lo pronto, dicha alternancia se refiere a la sucesión generacional, pero su significado es más amplio. Obedecer y mandar no son alternativos entre una máquina y un hombre o entre un hombre y un animal. Pero entre hombres libres mandar y obedecer son alternativos. Nótese que con esto se considera la orden en el momento de su emisión y en su dinamismo ulterior, sin excluir que en la elaboración de la orden tomen parte los que después la ejecutarán”<sup>26</sup>.

Es oportuno recordar que ese ámbito de colaboración fue planteado agudamente por Aristóteles, quien sostuvo que en los asuntos prácticos “cuatro ojos ven mejor que dos”. Pero además, en un proyecto personalizador como es el de Leonardo Polo, dicha colaboración reconoce la dignidad de la persona humana, tanto de quien da como de quien recibe la orden, el cual no es un simple ente receptor, sin iniciativa, condenado a la pasividad; sino que, al revés, reconoce su capacidad de aportar.

Además de personalizadora, tal colaboración es muy humanizadora, porque requiere virtudes, dominio de sí, y conlleva una gran flexibilidad, que es tan necesaria en la acción práctica, porque al ejecutarse la orden se provee de información, se manda también a quien emite la orden, de manera que ésta puede ser rectificadora en el sentido de mejorada: “Sólo sabe mandar el que sabe obedecer y viceversa. Ese ‘viceversa’ se suele omitir. Todo el mundo está dispuesto a aceptar que sólo sabe mandar el que sabe obedecer, pero se olvida que sólo sabe obedecer el que sabe mandar. Hay que poseer dominio sobre sí mismo; además, hay que entender la orden, para corregirla cuando hay que hacerlo. Hay que evitar el mando rígido, pues cuando una orden no se cumple, hay que mejorarla. En las organizaciones piramidales o burocráticas las órdenes son defectuosas, porque, desde que se emiten hasta que llegan, su valor informativo se degrada, y

---

<sup>25</sup> “Hemos de tener en cuenta al estudiar la dirección (que también es sistémica) entre mandar y obedecer”; L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, Unión Editorial, Madrid, 1997, p. 89.

<sup>26</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 125.

además llegan a destiempo, con lo cual, su cumplimiento es contraproducente”<sup>27</sup>.

*b) Segunda tesis: cuanta mayor cantidad de información se crea y se comunica en la institución, mayor es su fecundidad.* Esta tesis alude también a la dignidad de la persona humana. De lo contrario, si se considera que sólo unos (los que mandan) son *homo sapiens*, y los otros (los que reciben la orden) son simplemente *homo faber*, entonces sólo se comunican los que mandan, considerando que los otros no merecen que se les comunique nada más sino sólo lo justo para que se comporten como simple ejecutores.

Pero ese planteamiento llevaría a ver a los receptores de las órdenes como si fueran máquinas, y evidentemente, cuando existan máquinas que realicen su tarea, serían sustituidos sin más. Esa visión del que recibe la orden como inferior en dignidad, además de ser falso e injusto con las personas sometidas a esas condiciones, es una gran pérdida para la institución a la que pertenecen, porque se la priva del aporte personal de sus miembros que, sea cualquiera el nivel en el que se encuentren, son capaces de aportar de manera original y hasta inventiva.

Evidentemente, hay una prudencia y un juicio discriminativo en toda comunicación, ya que no todo se debe comunicar a cualquiera ni en toda circunstancia, pero la mayor parte de la información es comunicable. De lo contrario, un directivo que no comunica establece un aislamiento, una separación y rompe la dinámica de la colaboración: “Si no comunica nada a sus empleados, si no acepta que hay algo que corresponde ejecutar a otros ejerciendo sus recursos intelectuales y morales, es obvio que no les otorga nada propio porque no sabe desprenderse de lo suyo y confiárselo a ellos. Dicho directivo entiende que los demás son tontos (de lo suyo únicamente sabe él) o sostiene que no puede hacerles cambiar de modo que hagan lo que él mismo quiere queriéndolo a su vez, porque los intereses son antagónicos o imparticipables (en cualquier caso, no pueden converger). Dirigir de manera exclusivista, autoritaria, significa eliminar de entrada la comunidad de intereses”<sup>28</sup>.

### *c) Agentes del cambio y tarea a desarrollar*

Como es conocido, Polo sostiene que los agentes del cambio social que llevarán adelante los esfuerzos para contribuir a un mundo más humano son tres:

---

<sup>27</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 72.

<sup>28</sup> L. Polo, *Antropología de la acción directiva*, p. 123.

la *familia*, la *universidad* y la *empresa*, y a la par considera que tanto la familia como la universidad son un tipo de empresa<sup>29</sup>.

En esa línea, para que realmente puedan ser agentes de cambio esas tres realidades humana, Polo subraya dos observaciones no aplazables: “1) Es preciso favorecerlas, porque en parte están aquejadas por las deficiencias antes señaladas. 2) Las tres instituciones han de intensificar sus relaciones, pues sus defectos se deben al mal encaje mutuo”<sup>30</sup>. Respecto a las deficiencias que deben superar, una es la concepción equivocada del poder, que debe ser visto como un medio para servir, para ayudar a los otros a crecer irrestrictamente; además, deben evitar la rutina, siendo organizaciones estructuradas y estructurantes cuya dinámica les debe llevar a proponerse fines que al ser logrados se constituyan en medios para alcanzar fines más altos, evitando de esta manera la rutina y la mediocridad. Es también algo ineludible la unidad e interrelación entre ellas, ya que cada una por sí sola no posee la fuerza para llevar adelante los cambios y las tareas que les competen. Así, familia, universidad y empresa no deben sacudirse sus responsabilidades, pero además deben tratar de ir en un régimen de colaboración mutua.

En el fondo, gran parte de los problemas actuales invocan un incremento en humanización y especialmente de personalización. Ambas van muy unidas, ya que si se considera que las personas no valen en sí mismas, entonces no sólo no se les ayuda a crecer (humanización), sino que se les desprecia, sometiéndolas a la condición de simples medios, para obtener utilidad o placer. Los ámbitos de humanización son todos los que tejen las acciones humanas. Sin embargo, la familia es una institución básica clave. En ella se tiene una gran tarea de ayudar a crecer en todos los aspectos humanos. A este tema Polo ha dedicado un libro muy esclarecedor y sugerente<sup>31</sup>.

Por su parte, el mundo laboral también presenta el reto de humanizar, ya que a menudo se considera a los obreros como simple fuerza bruta de trabajo, o se ve a los seres humanos sólo como meros consumidores de bienes materiales, corpóreos y placenteros; y como ese materialismo es reductivo, deshumaniza profundamente al ser humano, porque le impide tender a los bienes del espíritu. Si se incrementan y extienden la verdad, el bien y el valor de la persona humana, entonces se puede tener una actitud más serena respecto de la realidad y se puede estar en condiciones de llevar adelante proyectos significativos. Así, el tener criterio respecto de la ingente información requiere unos hábitos intelec-

---

<sup>29</sup> Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 68 ss. Cfr. al respecto: J. F. Sellés Dauder, *Los tres agentes del cambio en la sociedad civil*, Eiunsa, Madrid, 2013.

<sup>30</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 69.

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer: cuestiones filosóficas de la educación*, Eunsa, Pamplona, 2007.

tuales y éticos para poder usar adecuadamente lo que nos llega a través de los recursos tecnológicos, requiere tener claro el fin para crecer integralmente, en el plano personal y en el social, y especialmente ser capaces de aportar, de dialogar interculturalmente, lo cual puede llevar a un mundo más dialógico, en el que valorando la propia cultura se tenga la apertura para integrar adecuadamente lo diferente.

*d) Redescubrir el ser personal*

Según Polo, en el enfrentarse con problemas comparece la *persona* humana, que es libre: “De acuerdo con la peculiar alternativa de la libertad humana, el hombre se encuentra de entrada con problemas. Hay problemas porque la situación (el mundo) nunca es óptima. El pesimista rehuirá enfrentarse con el problema o acudirá a un recetario para resolverlo. El optimista, en cambio, considera que los problemas son retos y que las soluciones dadas no son suficientes: los retos reclaman la capacidad de innovar”<sup>32</sup>.

La tarea de redescubrir la novedad y radical apertura que es cada persona, es un reto impostergable. Especialmente respecto a una de las instituciones básicas de la sociedad: la familia, que surge de trabajadores a la empresa y de ciudadanos a la sociedad. Actualmente para nadie es un secreto que esta institución se encuentra seriamente atacada. Pero la familia es la célula de la sociedad, y es naturalmente el ámbito básico de la personalización y la humanización.

Si se ataca el corazón de la familia que es la institución matrimonial, los hijos quedan desasistidos en su crecimiento y con gran déficit afectivo y socializador, así como encuentran gran dificultad en ser reconocidos como la persona que cada quien es. La familia es definida clásicamente como una “comunidad de vida y amor”<sup>33</sup>. Es el ámbito de la vida, porque la familia la custodia desde el seno materno hasta la muerte natural; y es el ámbito del amor, ya que en la familia el ser humano es querido por él mismo.

Así, después del diagnóstico de la situación actual, y si los retos están planteados y las condiciones del liderazgo también, se requiere apelar a los agentes que serían los miembros de aquellas instituciones sociales básicas, empezando por la familia, que hoy se encuentra tan vulnerable, pero que en el plano natural es el ámbito básicamente humanizador y personalizador: “Por lo pronto, la familia proporciona una gran parte de los motivos para superar la actitud inercial

<sup>32</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 60.

<sup>33</sup> *Gaudium et Spes*, n. 48, disponible en [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).

en la que fácilmente el hombre decae. Pero, además, la familia es el marco que acoge a lo que en la historia es radicalmente nuevo: la persona humana. Cada ser humano no es un simple individuo de una especie, sino un ser irreductible a cualquier otro. Por eso también, la persona como agente libre en la historia es el protagonista de la innovación<sup>34</sup>.

En definitiva, se trata de abrirse al futuro desde la riqueza del ser personal y en clave de perfeccionamiento humano, lo cual es muy humanizante. Así, se requiere estar abierto a lo nuevo, ya que es la propia vida y su normal dinamismo el que presenta lo novedoso. Esto conlleva una actitud no instalada, sino un afán de continuo mejoramiento, de tal manera que uno esté dispuesto a salirse de lo dado y ser capaz de propuestas innovadoras: “Si sacamos algunas consecuencias de todo lo dicho, detectaremos fácilmente algunos rasgos psicológicos humanos. Cuando el hombre se encuentra con problemas nuevos, muchas veces se esfuerza en resolverlos con procedimientos antiguos, de comprobado éxito, pero que no sirven para encarar la novedad. Hay épocas en que aparece de modo muy claro lo que no es previsible desde la época anterior. Los planteamientos anteriores gozan de prestigio y por eso se ensayan, pero ya no sirven, son ‘obsoletos’. Sin embargo, la gente muchas veces se fía de lo viejo y, como le cuesta hacerse cargo de lo nuevo, se vuelve un poco automática en los procedimientos de solución”<sup>35</sup>.

Finalmente, Polo revela la clave de su propuesta: “He aquí la clave del planteamiento propuesto. Lo que está en juego, en un juego de suma positiva, es la persona, el único ser capaz de iniciativa, porque es el único que aporta. La persona es efusiva, da de sí. Por eso, la situación empantanada de los países subdesarrollados, la desorientación coyuntural de los países del Este y la desmoralización occidental son índices de despersonalización. El ser personal existe en comunidad porque su propio dinamismo reúne, congrega. La persona abre un ámbito en torno suyo en el que activamente se integra. Este tipo de integración es lo dialógico”<sup>36</sup>.

Genara Castillo  
Universidad de Piura  
Genara.castillo@udep.pe

---

<sup>34</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 75.

<sup>35</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 24-25.

<sup>36</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, pp. 73-74. Cfr. respecto del tema de la crisis social de Occidente y de una propuesta de solución: A. Vargas, *La crisis antropológica de Occidente y el crecimiento personal según Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Pamplona, Universidad de Navarra, 6-III-2015.



V

ANTROPOLOGÍA  
Y TRASCENDENCIA DIVINA





**ABANDONAR-SE:  
EL PROBLEMA PURO Y LA OPORTUNIDAD MODERNA**

*Alberto I. Vargas*

**1. La crisis moderna ofrece una oportunidad trascendental**

No advertir a qué obedece la alta problematicidad de nuestra situación histórica equivale a detectar la existencia humana como *problema puro*<sup>1</sup>, como un problema irresoluble de complejidad inabarcable que se corresponde con la conciencia crítica y con el nacimiento de la desesperación, la cual instaura el primado del *haber* como manifestación del carácter de *sólo*<sup>2</sup> y postula la sola existencia de *lo que hay*, es decir, *sólo hay*.

La ampliación trascendental que Polo propone a través del *método del abandono del límite mental* permite notar que la comprensión del problema puro como *el problema del dentro* no se refiere exclusivamente a la *persistencia*<sup>3</sup>, es decir, al ser del universo, sino que, una vez rechazado el monismo, se extiende también y, más aún, a la *co-existencia*, es decir, al ser de la persona humana.

No se trata entonces solamente del ocultamiento del ser del universo, sino, sobre todo, del oscurecimiento del ser de la persona humana, el cual conduce a *suponerlo*, sosteniendo que el hombre se reduce a ser *lo que es* y nada más. Esta reducción es trascendental porque conculca la distinción real *ser-esencia*, que conduce no solamente a equiparar al hombre con el universo, sino que oscurece también la condición originaria del ser de Dios. El oscurecimiento del ser personal abre las puertas al *monopolio de lo uno*, el cual fija el ser en la mera actualidad sin mantenerlo como actividad actuosa, o lo que es lo mismo, sin mantener el abandono. Surge así el límite como detención, ya no sólo mental, sino, en atención a la ampliación antropológica poliana, como detención existencial a la que cabe llamar *sola detención* o carácter de *sólo*. Ésta es, en estricto sentido,

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Polo, *El ser*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 228.

<sup>2</sup> Esta noción la he desarrollado anteriormente en mi trabajo: "El carácter de *sólo*: una teoría antropológica de la desesperación", en J. A. García, *Escritos en memoria de Leonardo Polo*, vol. 2, *Persona y acción*, Cuadernos de Pensamiento Español, n. 55, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, pp. 161-199.

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *El ser*, p. 229.

la crisis antropológica: *el oscurecimiento del ser personal y la detención de la actividad trascendental humana.*

Esta *crisis*, a la que también cabe llamar *trascendental, personal o íntima*, se corresponde con la desesperación, porque pretende la identidad como solución al problema, o lo que es lo mismo, es la desesperación del ser personal humano, es decir, es una solución prematura o pretensión de solución definitiva al problema del *dentro* como pregunta por el *quién* del ser (*¿quién soy?*), conformándose con la pregunta por el *qué* del ser (*¿qué soy?*). Esta evasión del problema acarrea efectos perversos que no sólo comprometen la propia existencia, sino también aumentan la complejidad y *disponen* a que el oscurecimiento de la intimidad se generalice y adquiera dimensiones colectivas.

Si bien en nuestra situación histórica la conciencia crítica —entendida como el conocimiento existencial logrado por haber llegado a notar la *sola existencia*— es muy amplia, también es copiosa la situación de *ignoto* que evade ya no sólo el *quién* de la pregunta, sino la pregunta en sí. Lo ignoto lo es respecto de la actuosidad, que le queda oculta al darla por supuesta, y conlleva la atención a la actualidad, es decir, en lo ignoto no cabe pregunta por el dentro, porque quedar ignoto es precisamente el olvido de la pregunta misma por considerarla irrelevante, de modo que no se es consciente de que la propia intimidad se ha detenido, y esto equivale a una crisis antropológica como problema irresoluble, porque si no se sabe el *qué* del problema, menos aún el *quién*: *de quién* es el problema y *quién* puede resolverlo. En el *sólo haber* hay una renuncia al *además*, en *lo que hay* el *además* queda *ignoto*<sup>4</sup>, y, paradójicamente, la actividad deviene pasiva.

Sin embargo, la condición del hombre como solucionador de problemas no es de algún modo una actividad pasiva, pues el hombre no resuelve solamente los problemas que le son *dados*, sino que, sobre todo, resuelve los que él mismo *busca* y, más aún, los que *se* descubre *llamado* a resolver. Se trata pues de una actividad intensamente activa que no se reduce siquiera a la acción cibernética humana, sino que, principalmente, es una actividad trascendental, porque la propia existencia humana se pone en juego en la resolución de los problemas, siendo la existencia en sí misma un problema para el hombre, un problema existencial.

Por tanto, hay que preguntarse: ¿cabe un problema sin solución?, ¿cabe un problema puro?, ¿qué sentido tiene en el hombre enfrentarse a un problema así? Estas preguntas, a mi modo de ver, dan en el blanco de nuestra situación histó-

---

<sup>4</sup> “Si se advierte que sólo hay, lo ignoto a su vez lo hay: cabe suponer lo ignoto en cuanto que tal expresión “sólo hay” es desvirtuada al pretender fijarla ópticamente en el carácter presuntamente definitivo del hecho, o si se pierde de vista la infinitud operativa de la inteligencia”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 3, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2006, p. 304.

rica, las cuales no se pueden resolver ni abordar sin atender al Origen, a la génesis y a la etiología de la crisis antropológica. Evadir la cuestión del Origen significaría *suponer* el problema y caer de nuevo en lo ignoto o, a lo más, adquirir una conciencia crítica que no abandona la desesperación.

Si bien la existencia en sí misma es un problema, ¿por qué adquiere una condición enigmática presentándose como irresoluble?, ¿cuál es el origen del problema puro que refiere a la persona humana? Tal origen es lo que he llamado el carácter de *sólo*, es decir, la pretensión de ser existencialmente aislado, de modo que el problema de la propia existencia soy yo mismo y *nadie ni nada más*. El carácter de *sólo* identifica existencialmente el problema con la solución, lo cual anula el problema, pero no lo resuelve, sino que lo evade. Por eso, pretender la unicidad, que niega la dualidad, es una evasión, un problema de problemas que obtura el futuro.

El origen de la obturación del futuro es *el miedo presente a un futuro desfuturizado* que, por supuesto, no es real, sino pensado, y que excluye la coexistencia tanto con Dios como con las demás personas. Se trata de una versión del futuro que ocurre de un modo necesario al margen de la libertad humana y de la providencia y misericordia divina. Un futuro así es trascendentalmente detenido, pues el futuro pensado no es abierto sino obturado. La obturación del futuro conduce al abandono de la noción de *eternidad* o de “más allá”. En una situación así no es posible ir más allá del tiempo, porque ser y tiempo se identifican, y el hombre se presenta como arrojado. Si no cabe realidad *más allá* del tiempo, sólo queda resolver los problemas temporales, y en esta tesitura la existencia deviene absurda. El ser desesperado no es real sino que pensado, es decir que, pretender pensar el ser es desesperar, y esto es el problema puro.

Sin embargo, que el hombre sea un ‘solucionador de problemas’ indica que los problemas son duales y que la solución se alcanza por elevación en la línea de la unificación de la dualidad, es decir, añadiendo novedad a la dualidad superior: innovando. El *dentro* de la persona humana no es un coto cerrado, sino una apertura que no se reduce a abrirse hacia fuera, sino que, sobre todo, se abre hacia adentro ‘sin fondo de saco’. Por eso, la pureza del problema puro no es tal, sino sólo en tanto que pensada: el problema puro en tanto que puro no es real. Más aún, el dentro personal humano se abre más adentro porque es coexistencia con el Origen. Por eso, tratándose de un problema existencial, la solución está en la línea del añadir-se a la existencia para resolverla elevándola. Ese añadir-se –añadir el propio ser a la sola existencia– es la persona humana, su realidad trascendental descrita por Polo como carácter de *además*. Así, la pregunta por el ser se amplía no sólo a la pregunta por el *qué* del ser, sino, sobre todo, por el *quién* del ser; es decir, por el ser del universo y por el ser del hombre como trascendentalmente distintos.

## 2. La raíz de la crisis: el miedo y la mentira

Ahora bien, ¿cuál es la génesis de la situación crítica? Para Polo, la crisis antropológica en la que nos encontramos tiene un momento histórico inaugural, a saber, el pesimismo teo-antropológico tardomedieval manifiesto especialmente en la propuesta filosófica de Duns Escoto y Guillermo de Ockham<sup>5</sup>, el cual se ha mantenido crónicamente durante siete siglos hasta nuestros días en un itinerario que va desde la tristeza espiritual del que renuncia íntimamente a ser '*capax Dei*'<sup>6</sup> hasta la desesperación existencial. Por su parte, la etiología de ese evadir la pregunta por la propia intimidad –el Origen y sentido personal–, radica según Polo en la interiorización colectiva del miedo y de la mentira en el espíritu humano: el miedo a *ser-con*, a co-existir, y la mentira de ser existencialmente *sólo*. Puede decirse que se trata de un miedo a Dios como ser personal con quien se co-existe, y de una *mentira íntima*, que niega la capacidad humana de conocer a Dios íntimamente. La manifestación colectiva del miedo y de la mentira se puede sintetizar en cinco puntos<sup>7</sup>: 1º) un *cientificismo* que fragmenta la visión del cosmos; 2º) un *relativismo* que sostiene la irracionalidad de la historia; 3º) un *escepticismo* fruto de la decepción de la técnica; 4º) un *materialismo* provocado por la indignancia del espíritu; 5º) un *ateísmo* que es propiamente miedo a soltarse de sí mismo aferrándose al *sólo* yo.

Ante un problema de tal magnitud no es conveniente perder la concentración ante el problema. La desesperación resultante de enfrentarse al problema puro es un afecto del espíritu que nos da noticia de la detención del ser personal humano, es decir, del oscurecimiento de la intimidad. Esa noticia es clave, pues si el ser personal humano se detiene, es porque el ser es. Desde la noticia de la desesperación en primera persona se abre paso la condición dual del desesperar en relación al decaer de la esperanza original. De este modo, el *caer en la cuenta* de que se desespera es dual con la esperanza, pues quien no ha sido esperanzado no puede desesperar. El caer en la cuenta de que el futuro se ha obturado y la libertad decae remite a su condición original de libertad como futuro abierto, es decir, no desfuturizado. La pretensión de la sola existencia indica que se ha jugado todo a favor de la propia existencia y en esta situación es posible caer en la cuenta de que lo único que no se ha puesto en juego es la existencia misma. Así, desde la conciencia crítica se abre una posibilidad futura: jugarse la propia existencia; jugar-se-la. Se trata, por tanto, de una conciencia crítica en condiciones tales que se puede abandonar. Aceptar el juego de la propia existencia es *ya* esperanza de la existencia de otro con quién jugar-se-la, pues no cabe juego

<sup>5</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 60.

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 58.

<sup>7</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 129.

al solitario, sino que el juego es dual. El ser personal se troca entonces en *búsqueda*. Aquí conviene una especial concentración de la atención para mantener el abandono, pues lo que está en juego es el propio ser que en ningún caso es común, sino personal, la propia persona que cada uno es. De este modo, hablando trascendentalmente, soy yo (mi ser personal, co-existente) quien se la juega en primera persona como una actividad existencial, o mejor dicho, co-existencial.

Si se mantiene el abandono del límite mental, se descubre el ser personal, desde el cual se puede abandonar *personalmente* la propia existencia desesperada en busca de quien la acepte. Surge así la *oportunidad* moderna de dar el salto trascendental de la sola existencia a la co-existencia, y de reorientar la propia libertad hacia el *más allá*, hacia la trascendencia, o como suele decir Polo, hacia “el *más acá*” de la propia intimidad, que desde la co-existencia con Dios me trasciende y, por tanto, es capaz de aceptar mi ser desesperado como don. Para el hombre contemporáneo la desesperación es una oportunidad para descubrirse como don a través de su propia pérdida, la pérdida del don de mi propia existencia que desespera por haberse perdido u oscurecido.

Ya no se trata solamente de abandonar el *límite mental*, sino del abandono del *límite de la propia existencia* (la *sola existencia*, que equivale a la desesperación), para descubrirla íntimamente abierta a otras personas y, sobre todo, al Origen de mi propia persona, que no puede ser menos que ser personal. Este salto trascendental reconoce que en la solución del problema existencial o problema puro lo que está en juego es la propia existencia, de modo que lo abandonado no es ya sólo el objeto pensado, sino también el abandono del propio ser en espera de ser *además del además*. Este abandonar-se es una ampliación en la misma línea del añadir-se poliano, pero su referencia e itinerario es muy distinto, pues no procede del abandono de la existencia como ser extramental (es decir, el ser del universo), sino de la existencia como mi propio ser (pensado) que desespera o mengua en actuosidad. Dicho abandonar-se, no se refiere al abandono final<sup>8</sup>, propio de la muerte corporal, sino al abandono co-existencial propio del hombre como ‘espíritu en el tiempo’, del abandono propio del armazón de la existencia del ser humano en el tiempo: la *esperanza*<sup>9</sup>. Por eso, la propuesta de abandonar la propia existencia en espera del añadir Originario que la acepte como don y la renueve en el ser dándole su propia Intimidad (*donatio essendi*) es un *camino de vuelta* al camino que el propio Polo recorrió, pues desde el abandono de la tercera dimensión se busca su fruto en las otras tres dimensiones sin renunciar al mismo abandono objetivándolo, sino manteniéndolo desde la propia co-existencia. Se abre paso así un juego trascendental entre

<sup>8</sup> Cfr. I. Falgueras, *El abandono final*, Universidad de Málaga, Málaga, 1999.

<sup>9</sup> L. Polo, “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 1998 (30, 1), p. 157.

el añadir-Se del Origen y el abandonar-se de la persona humana en el que el Origen dona su propio ser a la persona humana renovándola íntimamente.

### 3. La ampliación del abandonar-se como juegos donales

Al juego entre el añadir-Se divino y el abandonar-se humano cabe llamarlo ‘juegos donales’, porque indican que lo que en ellos está en juego es el propio ser de la persona humana en tanto que co-existencia creciente, y que, por lo tanto, el carácter dramático de los problemas se va atenuado a favor de su carácter de juego. Así, la actividad humana se descubre como un juego donal, el cual es intensamente activo; se puede decir incluso que es lo más activo posible, pues se trata de un juego que me trasciende.

¿Cuál puede ser esa actividad máxima en el hombre a la que nos hemos referido? Visto ya que el hombre es existencialmente dual, que es co-existente no sólo con el universo ni con las demás personas humanas sino, sobre todo, con Dios como ser personal Originario, la actividad máxima no podrá ser aquella que emane del hombre hacia Dios, sino justamente la inversa, la actividad que Dios, en tanto que ser personal divino, entabla con la persona humana. A esta actividad cabe llamarla *divina* por ser la actividad que procede de Dios hacia el hombre, y que por ser juego no es unilateral ni se detiene, sino que invita a la reciprocidad humana incluyéndola en su Amplitud, por lo que la actividad humana es también divina por ser juego que responde a la actividad divina: co-actividad con el Acto de Ser Originario.

Una actividad de esta índole –un juego entre personas– no puede ser una actividad *necesaria*, sino que debe ser una actividad *libre y donal*, en reconocimiento de la dignidad mutua del ser personal. Por tanto, la actividad divina se describe entonces como don. Y ¿qué es el don? La novedad en el ser, la ganancia radical, el incremento de acto a más acto al margen de cualquier potencia, el añadir-Se de Dios al abandonar-se humano en él. En suma, el don es el amar trascendental.

Ante la pregunta tan repetida en nuestra situación histórica de ¿qué es el amor?, la crisis antropológica ofrece una especial luz para responder: el amor es el don, el ‘movimiento trascendental’ de los seres personales, el juego personal humano con el ser personal divino. Un juego así no puede de ningún modo jugarse solo, pues la existencia humana no es soledad sino co-existencia. De modo que el amor es un juego dual, un juego de dos, un verdadero juego, ‘además’ de la existencia, que si es verdaderamente juego del propio ser, no puede limi-

tarse siquiera sólo a dos en un juego infinito entre el dar y el aceptar<sup>10</sup>, sino que exige novedad, exige don y, por tanto, es un juego amoroso creciente. Como explica Polo, el amor no es dual sino triádico, porque no se reduce a dar y aceptar, sino que es además don, trascendentalmente hablando.

De ahí que el juego del hombre con Dios, si bien es nativamente dual, está llamado a ser triádico y dar fruto trascendental; es decir, la co-existencia libre desde el conocer y el amar personal se abre triádicamente en aceptar-se, dar-se y donar-se como respuesta al Dar-Se, Aceptar-Se y Donar-Se divinos. Por eso, el juego trascendental del hombre no es propiamente con otra criatura, sino que es radicalmente con el ser personal Originario, que más allá de co-existir con las personas creadas da respuesta a la estructura donal triádica del hombre renovándole en el ser: dándole el ser, aceptándole el ser que es y constituyéndole en nuevo don al darlo y aceptarlo. Esto es posible porque “el tres en Dios es trascendental”<sup>11</sup>, ya que su intimidad no es dual ni conduce al infinito, sino que añade el don, y por ello, en estricto sentido, no cabe necesidad alguna, sino que es amor puro: Dar, Aceptar, Don.

¿Cómo responde entonces el ser personal Originario a la estructura donal triádica del hombre? Responde *llamándolo*. Ciertamente el hombre no es íntimamente triádico sino dual; sin embargo, el ser personal Originario lo *mueve* trascendentalmente donándole el ser que *será* desde la aceptación a esa llamada de adentrar-se en la intimidad Originaria que es el Amor mismo. El contenido de esta llamada es triádico: aceptar su ser dándose como don: aceptar-se, dar-se, donar-se. Ese conocimiento personal del ser que estoy llamado a ser es triádico porque me comprometo co-existencialmente al aceptar-me, dar-me y ser constituido en don. Por eso no se trata de un conocimiento racional, sino que desde el mantenimiento del abandono es el propio ser que estoy llamado a ser poniendo en juego el propio ser que soy con la esperanza de ser *además del además*. Así, el hombre no se reduce a ser dual, sino que *es un ser dual llamado a ser triádico* a permanecer en el amor creciente: *además del además*, amor en el Amor.

Efectivamente, el descubrimiento de esta llamada trascendental no puede, por supuesto, ser racional, sino que se descubre desde la co-existencialidad que se es adentrándose en la intimidad Originaria. Tal adentramiento, siendo posible desde la esperanza que se es por la co-existencia, hay que decir que *ya* es amor en espera de ser aún más (*además del además*). Así, el descubrimiento de la llamada es *in actu* triádico, fruto donal de la intimidad humana que se adentra

---

<sup>10</sup> Una dualidad pura conduce al infinito y por tanto a la pérdida del sentido, por eso, la dualidad es propia de la criatura pero no lo puede ser del Origen. El Origen no puede ser dual ni tampoco uno, pues no parece propio del ser Originario reducirse al infinito ni tampoco a la soledad.

<sup>11</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 86.

en la intimidad Originaria siendo renovada. Por esto, éste es un ‘movimiento trascendental’, porque se adentra en el propio dentro personal, lo cual es *ya* donación, incremento del propio ser, o si se prefiere, *además del además* por la asistencia del añadir-*Se* divino o juego divino que no falla. Sin embargo, al no ser la donación humana definitiva, pues ‘es *ya, pero todavía no*’, es entonces esperanza donal.

Por ser llamada, el origen de este movimiento *no* es la propia actividad que se es, sino que es la actividad Originaria que, al llamar, mueve amorosamente al hombre hacia sí, lo mueve desde la libertad que el hombre es activándola aún más con el don de su llamada que no cesa: la invitación a ser *además del además*, al crecimiento personal. El hombre que es *además del además*, *ya* es triádico, y es llamado a serlo aún más: a saber, a ser definitivamente triádico *por, con y en* el Origen.

Así, por su dualidad con el añadir-*Se* divino, el abandonar-*se* humano es el método del salto trascendental que conduce de la desesperación a la esperanza, eliminando el carácter enigmático al problema existencial y reactivando su actividad donal. Este método trascendental del crecimiento personal es tridimensional: 1) *Aceptar* el don donal que se es como aceptar: aceptando-*se*. 2) *Dar* el aceptar aceptación que se es como dar: dando-*se*. 3) *Donar* el dar dado que se es como don: donando-*se*.

Se abre paso entonces lo que Polo ha llamado una ‘*antropología teándrica*’<sup>12</sup>, que abandona la antropología trágica moderna. Esta antropología, si bien puede ser considerada teología, es primeramente filosofía (o si se prefiere antropología trascendental), pues no se refiere explícitamente a la actividad de Cristo, sino a la actividad de un Dios personal en la intimidad humana. Así pues, la actividad divina permite, por iniciativa divina, el *acceso* al ser de Dios, no ya sólo como ser necesario, sino como ser personal Originario. Por la actividad divina el hombre accede a la dimensión más intensa del ser ‘*capax Dei*’; es el *acceso a la intimidad divina*. Dicha actividad es el juego de Dios con los hombres que, a su vez, da fruto en el juego entre los hombres y de los hombres con el universo.

En este acceso a la intimidad divina el hombre se juega su propio ser en respuesta a Dios que se lo ha jugado primero. De ahí la propuesta de proseguir a Polo a través de lo que se ha llamado los ‘juegos divinos’ (los juegos con Dios) y que no excluyen sino que atraviesan de sentido los ‘juegos de la convocatoria’ (los juegos entre los hombres) y los ‘juegos hiperteolológicos’ (los juegos del

<sup>12</sup> Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 51-59, 285-299; *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 127-135; *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 239-247; “Tres dimensiones de la antropología”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 15-29.



hombre con el universo), todos ellos *juegos donales*, o si se prefiere, juegos del amor. El beneficio de esta teoría de los juegos donales es abrir paso a un juego que no termine nunca, por ser el juego en sí (no la teoría propuesta) radicalmente novedoso, o lo que es lo mismo, a acceder a una actividad en la que *no quepa detención* más allá de la libertad donal que se pone en juego.

Ya se ha abordado brevemente la propuesta de los juegos de Dios con el hombre; sin embargo, conviene abordar también el beneficio que arroja a los juegos entre los hombres. A esta teoría la hemos llamado los *juegos de la convocatoria* y se proponen de un modo axiomático, basándose en algunos breves textos de Polo al respecto<sup>13</sup>, y procurando ampliarlos. Así, la convocatoria es una *propuesta*: la propuesta de maximizar la actividad del hombre al jugar con los demás hombres en la línea de la donación. Tal convocatoria consiste fundamentalmente en ayudar a que los demás hombres jueguen divinamente por lo que es una base antropológica para desarrollar una sociología y una economía del *don*.

Proponer una axiomática de las relaciones interpersonales implica apelar a una acepción o significado alternativo al uso ordinario de la palabra *axioma*. No se trata aquí de aquello que debe ser *necesariamente de un modo sin requerir demostración*, sino que se trata de lo que los filólogos llaman la segunda acepción que se refiere a su *dignidad*: *axioma es lo más digno*. Por eso, presentar axiomáticamente una cuestión significa desvelar su íntima dignidad. A continuación se expondrá brevemente dicha axiomática, no sin antes decir que los axiomas no son independientes, sino que manifiestan la dignidad de un mismo ser que es la persona humana; por eso no cabe realizar una analítica de esta axiomática, ni tampoco, por supuesto, de la persona humana que es el axioma puro, lo más digno.

---

<sup>13</sup> Los principales textos de Polo sobre los juegos son los siguientes: “La veracidad del directivo”, publicado en *Antropología de la acción directiva*, Unión Editorial, Madrid, 1997; “La ética” y “Las virtudes sociales”, en *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 2007; “La creación del ser humano”, en *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014. De menor relevancia es “La empresa frente al socialismo y al liberalismo” y “Ricos y pobres”, en *Filosofía y Economía*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 293-316; 317-357. Sin embargo, no es posible encontrar en estos textos una exposición clara de la axiomática, salvo tal vez de los primeros dos o tres postulados, dependiendo del caso.

#### 4. La axiomática de los juegos donales

a) *El Axioma A* dice así: “se juega”, e indica: que el juego no se acaba, que todos juegan, que no se juega sólo y que hay un tablero de juego. Porque se juega, conviene ayudar a los demás jugadores a jugar mejor, pues arruinar al contrincante arruina el propio juego. Por eso, ‘se juega’ es una especie de invitación a jugar, a involucrarse en el juego, pues porque se juega, se juega libremente, más y mejor.

b) Sin embargo, decir esto no es suficiente, sino que hay que añadir *el Axioma B*, que indica que, si bien todos juegan, “los jugadores y sus jugadas son distintos”, es decir, son plurales y, por tanto, no hay jugadores iguales. Desde aquí ya se comienza a ver la riqueza del juego al que nos referimos, pues es un juego altamente complejo de posibilidades irrestrictas. La distinción entre las jugadas consiste fundamentalmente en que las mejores son las que más abren el juego a nuevas alternativas, mientras que las peores lo obturan pretendiendo que el juego termine, o lo que es lo mismo, dar el jaque mate, lo cual implica oscurecer el axioma B. Por el contrario, la jugada que conviene evitar a toda costa es el jaque mate.

c) *El axioma C* propone que en todo juego “hay reglas”, es decir que los jugadores y sus jugadas son insustituibles, pues cada jugada corresponde a un jugador concreto. Por eso, ningún jugador es provisional, intercambiable o desechable, y tampoco cabe que un jugador pretenda jugar las jugadas de los demás, pues el monopolio es la muerte del juego. La superioridad de un jugador sobre el otro no sustituye a éste, sino que más bien todas las jugadas son interconexas y conviene sincronizarlas del mejor modo posible.

d) Por último, el axioma D dice que “se gana jugando”, por lo que el jugar de los jugadores es irrestricto: a más juego, más ganancia, y el mejor modo de jugar es dar más juego, abrirlo, lo cual significa meter en el juego al mayor número de jugadores, evitando que alguien se margine. Un buen juego se juega para ganar, pero si se gana jugando, entonces el juego no termina nunca y la ganancia es irrestricta. Esto se comprende mejor si se piensa en el juego de los niños, pues para ellos importa poco el ganar o perder, ya que lo más importante es seguir jugando, es decir, que el juego no termine, porque entonces aparece el aburrimiento. Por eso para el juego de un niño lo peor es la interrupción ajena. Mientras no llegue ese momento, su vida es un juego y sólo acepta el cambio de actividad por la esperanza de seguir jugando al día siguiente. Que se gana jugando significa que todos los juegos se integran al juego de la vida y ésta trasciende hacia un juego escatológico, más allá del tiempo.

Estos axiomas del juego<sup>14</sup> son *grosso modo* los que consiguen dignificar del mejor modo posible la acción humana en el tiempo. Dicha acción es incomprendible y vacía de sentido al margen de los juegos trascendentales, es decir, los de la intimidad, pues –como señala Polo– la persona es el ‘axioma puro’. Por lo anterior, se ve claro que el camino para abandonar la crisis antropológica en la que nos encontramos es acudir a los juegos donales, lo cual no es más que abandonar-se (abandonar el propio ser al añadir-Se divino, donándose), pues el incremento o ganancia del juego depende de un jugador que no falla, en el que no cabe error o pérdida, por ser él mismo íntimamente juego o –como explican los teólogos– *circumincessio* o *perikoresis* divina. Por ser Dios añadir-Se puro, a nuestro libre y donal abandonar-se no faltará nunca el añadir-Se de Dios y, por eso, el juego donal es garantía de éxito, no prematuro, sino irrestrictamente creciente.

A pesar de que esta propuesta de ampliación de la antropología trascendental puede presentar algún problema y requiere aún de mayor madurez y una exposición más extensa, es conveniente ofrecerla desde ahora por los siguientes motivos: 1º) porque al ensayar su exposición se está abierto a correcciones y sugerencias que la mejoren; 2º) porque hasta ahora no se ha encontrado que conduzca a peligros graves; 3º) porque se espera que abra horizontes a futuras investigaciones en la línea de una ampliación a la propuesta poliana; y 4) porque el beneficio de ampliar la intimidad humana hacia la divina ofrece como beneficio el abandono de la desesperación, lo cual es muy conveniente en nuestra situación histórica.

Alberto I. Vargas  
Monterrey (México)  
albertovargas@gmail.com

---

<sup>14</sup> A estos cuatro axiomas centrales se añaden cuatro axiomas laterales: e) No se juega sólo, es decir, se co-juega; f) Todo éxito es prematuro, es decir, conviene que el juego no se detenga, que no termine; g) Hay un tablero de juego, es decir, cabe jugar si hay un plexo lúdico; h) Al jugar se juega más, es decir, el jugar no es fijo sino creciente.



# UNA APROXIMACIÓN AL SENTIDO PERSONAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE L. POLO

María Victoria Cadavid Claussen

*A Don Leonardo, por confirmarme que el sentido es un 'quien'.  
A Juan Fernando, por su honestidad intelectual y su generosidad.*

## 1. Introducción

El objetivo de este artículo es describir de modo general el sentido personal en la antropología de Leonardo Polo, exponer cómo se alcanza esa verdad y presentar su dinamismo de luz iluminante que atraviesa a la persona en sus distintos niveles de co-existencia. La propuesta se apoya en la ampliación trascendental –clave del pensamiento antropológico de Polo– a través del método del *abandono del límite mental* para el alcance del co-acto de ser personal.

Se pretende animar al lector a una comprensión desde el enfoque del sentido personal, adentrándose en el coacto *tetra-actual* y presentándolo como co-sentido<sup>1</sup>.

La propuesta que se presenta en este artículo, se sitúa en el culmen del estudio de Polo sobre el acto de ser personal, y parte para su desarrollo de su propia visión sobre el sentido humano en su dualidad de ser método y tema. Su fin es aportar desde la antropología trascendental el soporte teórico necesario para la comprensión del sentido, cuestión que está latente en los ámbitos académicos y científicos, pero que sobre todo es nuclear en el entramado cotidiano de la vida de las personas.

---

<sup>1</sup> Polo lo explica como sigue: “Insistiré en este punto. Buscar la verdad comporta tratar de avanzar en la investigación. En la medida en que uno puede, debe hacerlo si es filósofo o científico. Ser original o no es una cuestión secundaria. Por otra parte, en esas disciplinas no cabe proponer novedades sin encontrar un punto de apoyo en planteamientos anteriores, que merecen una glosa y una continuación. Por lo demás, siempre he recomendado a mis discípulos que no se reduzcan a repetirme”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Colección Filosófica, n. 141, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2003, p. 12.

Aunque algunos pensadores contemporáneos se han ocupado en parte de dar respuesta a esta cuestión desde sus campos de estudio, resulta esclarecedor del sentido personal el planteamiento de la antropología trascendental de Polo porque alcanza el acto de ser personal como carácter de *además*. Es esta la razón por la que se desarrolla este planteamiento basado en su pensamiento.

## 2. La prolongación poliana de la filosofía clásica

El sentido personal puede ser estudiado como continuación de la filosofía tradicional, pues la propuesta de Polo se abre desde el culmen del hallazgo *acto de ser-esencia* de Tomás de Aquino. En la filosofía moderna no cabe pensar el sentido personal por los métodos racionales empleados, pues la investigación se ve clausurada al no alcanzar desde una potencia, la razón, el acto de ser personal.

Situarse frente a la *Antropología trascendental* de Polo implica adquirir la *altura histórica* recomendada por el autor, y conveniente en este caso para adelantar la investigación sobre el sentido personal con el convencimiento de que se trata de una continuación de los hallazgos tradicionales, y de un logro no alcanzado antes por la filosofía tradicional, y tampoco por la filosofía moderna<sup>2</sup>.

La novedad de su propuesta consiste en llamar al ser humano *co-ser* o *co-existencia*. Para explicarlo se precisa la ampliación trascendental. Decir de la persona que es coexistencia denota que es un dentro no cerrado, sino apertura irrestricta, que en sí misma va a más y a quién es posible llamar *co-sentido*.

Considerar al hombre como criatura elevada es la clave filosófica para el descubrimiento del sentido. De esa elevación da cuenta la *Antropología trascendental* por medio del abandono del límite mental. La persona humana no es una 'substancia', un 'fundamento' de operaciones naturales. Es, ante todo, *coacto de ser* personal, y como el conocer es integrante de su ser, es *co-sentido*, el cual va a más, porque se destina como tema de su búsqueda personal a otro tema personal superior. Es dinamismo de luz cognoscente, activa y donal, abier-

---

<sup>2</sup> Con las palabras de Leonardo Polo: "Suelo hablar de altura histórica, que es algo así como el emplazamiento en que uno se encuentra y desde el cual se orienta respecto de los hallazgos filosóficos logrados hasta hoy, a partir del convencimiento de que la filosofía nunca está terminada. Más que ser llevado por el prurito de originalidad, se trata de filosofar teniendo en cuenta la altura histórica. La vía de avance está indicada también por la coyuntura, y estriba sobre todo en insistir en la antropología, porque el ser humano no ha sido suficientemente estudiado. Según mi propuesta, conviene llamar al ser humano *co-ser* o *co-existencia*." L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 13.

to a otorgar sentido a su naturaleza y a los seres con quienes y con que co-existe<sup>3</sup>.

El sentido personal tiene carácter unitivo de lo natural y de lo sobrenatural que se da en la persona humana, y de ésta con su existencia espacio temporal y post histórica. Si bien la filosofía tradicional se ve continuada por la *Antropología trascendental* de Polo abriendo la posibilidad del estudio del sentido personal, con la filosofía moderna no ocurre lo mismo, pues al conmensurar el sujeto con el objeto pensado clausura esa posibilidad, lo cual comporta aclarar en primer lugar, que el acto de ser humano no se identifica con el objeto, y en segundo lugar, que verse a sí mismo como absoluto erradica la coexistencia que el hombre es, y sin ella no cabe el sentido.

La posición de Polo frente al idealismo moderno manifiesta una dimensión radical, pues la libertad personal es marginada por tal pensamiento, posición que es indefendible desde la filosofía tradicional debido a que no alcanza la libertad como trascendental. Se trata en las dos filosofías de un “aprimonamiento” del sujeto en el límite mental y, por tanto, no alcanzan el *co-acto* personal, el sentido personal que es libre. Notar el límite mental ha sido un logro de la filosofía tradicional y de la moderna, no así su decisión de abandonarlo. El estancamiento radica en el temor de que al abandonar el límite se abandone también la realidad, lo cual significa cierta cerrazón filosófica, pues no darse cuenta de que dicha superación es conveniente, supone paralizar la investigación del núcleo personal como ámbito del sentido.

La cerrazón de corresponder el sujeto con el objeto implica restar al objeto su valor intencional, como claridad que ilumina a la realidad extramental y no al sujeto. Alcanzar el sentido humano exige la renuncia a la pretensión de pensarlo, es decir, de encontrarlo en el objeto pensado. Para descubrirlo es importante mantener la apertura también en los niveles esenciales del conocimiento<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Polo lo explica diciendo que “El agotamiento del tomismo histórico se cifra, concretamente, en que la comprensión del ser está debilitada por el *límite mental*. El tomismo es una síntesis de filosofía cristiana en que el límite mental todavía no ha sido detectado y en que, por tanto, está frenado el impulso hacia la antropología trascendental... La filosofía tomista se centra todavía en el estudio del hombre como sustancia y naturaleza. Aunque Tomás de Aquino desborda la perspectiva griega en metafísica, no extiende sus hallazgos al ser humano. Por eso entiende el paso de lo natural a lo sobrenatural según un cambio de la atención. La sustancia como fundamento de las operaciones naturales no está unificada con la consideración del hombre como criatura elevada”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 14.

<sup>4</sup> Así lo explica Polo: “la pretensión de intuir el sujeto en el objeto comporta la eliminación del valor intencional de este último. Ello es inevitable, por cuanto, al interpretarlo como idéntico al sujeto, el objeto se absolutiza como sí mismo y es privado de su valor intencional, reduciéndose a la representación en la que el sujeto se reconoce. La intencionalidad es una cierta apertura, una claridad obtenida por las operaciones cognoscitivas, que no ilumina al sujeto, sino a las formas de

Mantener la intencionalidad del conocimiento actual significa un avance en el acercamiento al sentido personal; primero, porque la operación cognoscitiva es el punto de partida para el abandono del límite mental y alcanzar el sentido; y segundo, porque mantener la apertura en los niveles esenciales es conveniente para el carácter metódico del *además*. Sin intencionalidad no hay claridad de la realidad, sino cierta vuelta reflexiva sobre el sujeto que se absolutiza. El sentido conlleva búsqueda, para lo cual clausurar el conocimiento en referencia a la realidad, aún a nivel racional, es obstaculizar su descubrimiento. La importancia que para dilucidar el sentido tiene el avance antropológico propuesto por Polo, conlleva también el desarrollo de su teoría del conocimiento, en la que distingue la operación inmanente, propia de la inteligencia y la sensibilidad, del conocimiento personal como un modo de inteligir superior, que es el sentido, y que por ser luz ilumina aquellas operaciones inmanentes<sup>5</sup>.

Con base en las rectificaciones realizadas por Polo a la filosofía tradicional<sup>6</sup>, y también a la moderna, surge su propuesta de un método para abandonar el límite mental que abre el horizonte del conocimiento a nuevos temas, que son trascendentales; entre ellos, la persona, y con ella se descubre que como *co-acto* ésta es verdad que ilumina, es decir, *co-sentido*.

---

la realidad extramental. En suma, la aparición del sujeto en el pensamiento es la pérdida tanto del carácter de *además* de la persona como de la intencionalidad objetiva”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 16.

<sup>5</sup> Según Leonardo Polo “la operación inmanente es el inferior de los actos cognoscitivos. Así conoce la sensibilidad y también la inteligencia: por lo pronto, el conocimiento intelectual humano es operativo. Pero se puede inteligir por encima de ese nivel o de un modo no operativo, ya que la operación cognoscitiva no es el acto cognoscitivo superior. Además, ninguna operación se conoce a sí misma (sino al objeto que posee), de manera que ni siquiera cabe saber que se conoce con operaciones si un acto superior no las manifiesta”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 23.

<sup>6</sup> Sellés aclara: “Para solucionar algunas de las aporías más difíciles que se les presentan a los pensadores formados en la tradición filosófica clásica de corte aristotélico-tomista, por lo que se refiere a la comprensión del intelecto agente, es conveniente indicar que lo que de ordinario ellos entienden por el *intellectus agens* responde a dos realidades distintas, no sólo a una, es decir, a dos dimensiones noéticas humanas jerárquicamente diversas, aunque unidas, a saber, el hábito innato de la *sindéresis* y el *conocer personal*— el *acto de ser* personal entendido como cognoscente, o sea, como conocer a nivel del ser—. Un hábito innato no es un acto de ser. Un hábito denota *tener (habere)*, poseer, disponer, pero no *ser*. En cambio, el acto de ser cognoscente *es* conocer; es *ser* como conocer. J. F. Sellés, “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 83-117; p. 90.



### 3. La índole del sentido personal

El sentido en el núcleo personal es espiritual<sup>7</sup>. El sentido es *transobjetivo* y *transoperativo*. Es acto cognoscitivo superior, activo<sup>8</sup> y donal que coexiste con su tema superior, y por redundancia, ilumina en su dinámica los actos inferiores. Es el hallazgo de compatibilidades multidimensionales propias de la coexistencia que se es. Por la coexistencia en diversos niveles, el hombre experimenta y advierte encuentros con verdades profundas que vincula como bienes para sí a modo de luces que develan una ampliación de su realidad, como nuevas posibilidades de presente y de futuro, y lo disponen a su propio crecimiento y al alcance de plenitud<sup>9</sup>.

Como co-acto el sentido es transparencia<sup>10</sup> de la propia verdad<sup>11</sup> a través del encuentro con otras verdades personales. Según sea la verdad del encuentro es la calidad de sentido descubierto. El sentido personal es siempre el superior, con relación a otras posibilidades de sentidos descubiertos de menor entidad como

---

<sup>7</sup> “Los trascendentales humanos se caracterizan por ser duales; por tanto, como se desarrollará en la tercera parte del libro, se habla de co-acto de ser, de *intellectus ut co-actus*, de amar que acepta, y de libertad nativa y de destinación. Como dichos trascendentales se alcanzan de acuerdo con la inseparabilidad del método y la temática, es propio del método lo que llamo carácter de *además*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 136, n. 133.

<sup>8</sup> “Aunque también quepa describirla como tal, la libertad personal no se aísla en modo alguno de la co-existencia, del intelecto personal y del amar donal. Y ello hasta el punto de que en dicho aislamiento estriba la tragedia de la persona humana. Aislada del intelecto, la libertad sería irracional, y aislada del amar donal destruiría la co-existencia”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 135, n. 131.

<sup>9</sup> Tal ampliación es explicada por Polo: “El co-existir indica ampliación y compatibilidad a la vez. Significa que el ser humano no se reduce al ser del universo, sino que es una ampliación respecto de él, en tanto que co-existente con él”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 33.

<sup>10</sup> Sellés explica y expone sobre la transparencia: “Para Polo el conocer personal es *luz transparente*, lo cual indica que, a diferencia de los demás conocimientos humanos menores, no es como un ‘foco’ que ilumina otros temas menores, sino una luz diáfana. De ese estilo, nativa o constitutivamente, es el conocer personal. Con todo, a mi modo de ver se puede opacar culpablemente a lo largo de la vida, si uno libremente acepta ese oscurecimiento o pérdida de luz. Esto concuerda con la tesis poliana de que el mal, en rigor, no se puede conocer, porque es pérdida de conocimiento. Se trata del mal en la intimidad humana, en el origen de nuestro conocer personal, o también, la pérdida de nuestro sentido personal”; J. F. Sellés, “El acceso a Dios del conocer personal humano”, p. 93.

<sup>11</sup> Polo escribe que “en la tercera dimensión la verdad y el acto de ser se convierten sin más, y en esa conversión está incluido el amar donal. Por eso, la persona se alcanza como co-acto de ser”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 124.

la contemplación de las cosas extramentales. Su descubrimiento es también jerárquico<sup>12</sup> según se trate de las personas divinas, espirituales o de otras personas humanas. Como hallazgo del co-ser, el sentido es atemporal.

El sentido se barrunta en las manifestaciones esenciales humanas; por esto, en jerarquía inferior respecto del sentido personal<sup>13</sup>, se corresponde con los hábitos adquiridos de la inteligencia y de la voluntad, que deben ser reconvertidos por la persona en más añadir para el aumento del dinamismo de sentido coexistencial. Este añadir se realiza mediante dos modos en los que la persona se hace para sí con el sentido descubierto en su esencia, para desencializarlo y radicalizarlo. Las dos vertientes surgen de la dualidad superior radical: por la aceptación, en la forma de ofrecimiento donal-amoroso, que acoge los hallazgos de índole inferior, tanto los hallazgos sensibles como los esenciales, y los reconvierte con ampliación de significado optimizándolos como ofrenda; y, por el agradecimiento, que es el reconocimiento de la gratuidad del hallazgo del sentido como don. Los dos modos implican respuesta de amar donal. El hombre añade la coexistencia que es a la existencia, por ser amplitud, abierto y compatible con el ser del universo, recaba para sí verdad, y es capaz de ampliarse al descubrir sentido y de otorgarlo, también a lo que sólo existe y no da más de sí, porque no coexiste. Toma del universo, lo conoce, contempla su verdad, y le da significado; se lo añade, al mismo tiempo que su ser se amplía con el descubrimiento; esa ganancia de sentido es propia de la coexistencia que el hombre es<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> “Por eso, en dicho *Curso (de teoría del conocimiento)* propongo al respecto lo que llamo *axioma de la jerarquía*. Cuando se trata del conocimiento o de otras dimensiones de lo inmaterial creado, la distinción más propia o más correcta es la distinción de grado, jerárquica, y no la simple distinción numérica. Se trata de distinciones entre lo superior y lo inferior. Pues bien, insisto, el conocimiento operativo es el conocimiento inferior. Por encima de él existen otros niveles o modos de conocer: otros tipos de actos cognoscitivos, de los cuales podemos destacar dos: el conocimiento habitual –considero que es un conocimiento en acto, aunque no actual, superior al conocimiento operativo, y el conocimiento como acto de ser: como *esse hominis*. En Dios el acto de conocer se convierte con el Ser Originario. En cambio, no es admisible que el acto de ser humano sea originario”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 23.

<sup>13</sup> En Frankl el sentido aparece a nivel esencial aunque vislumbra su carácter espiritual: “Lo que hemos buscado es un acceso al sufrimiento. Esa búsqueda nos ha llevado al verdadero ser del hombre y, a través del sentido del sufrimiento, hasta el sentido último de la vida. El verdadero ser del hombre es la existencia y el sentido último de la vida es la trascendencia”; V. Frankl, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona, 1994, p. 287.

<sup>14</sup> “El ser del universo no alude ni explica la co-existencia. Hasta el momento, hemos propuesto un nombre para aquel acto de ser que no se reduce al acto de ser del universo. Co-existencia designa el ser personal como más que existente. Se dice que el ser del universo existe, pero no que co-existe. Cabe sostener que el hombre existe, pero no basta con eso; conviene añadir que co-existe. La ampliación es obvia, y *redunda en el ampliar*. No se trata simplemente de poner un

El *co-sentido*, o sentido *coexistencial*, es siempre un alguien criatural<sup>15</sup>, que se alcanza por la ampliación trascendental; es el acto de ser aceptante, y por ello portador del sentido otorgado. En otro nivel, el externo, el ser extramental es un algo dotado de sentido medial o mensajero de significado del sentido primero identitario<sup>16</sup>.

Sólo la persona busca y descubre sentido; no es propio de todos los entes. El sentido sin persona no es posible, de la misma manera que la persona sin sentido se pierde, porque no da cuenta de la verdad personal que es y de su vocación

---

sentido del ser junto a otro, es decir, por una parte el ser del universo y por otra el ser humano. No es eso. La ampliación es propia del acto de ser que amplía. El hombre añade al existir precisamente el co-existir; pero bien entendido: lo añade en tanto que lo recaba para sí, porque dicha ampliación es propia del hombre en estricta compatibilidad con el universo”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 32-33.

<sup>15</sup> Sellés escribe: “El “además” constitutivo del conocer personal humano es inexplicable sin Dios, tema del intelecto humano que le trasciende, si se toma tal intelecto como *método*. Por eso, la clave de su conocimiento divino radica en su *búsqueda*. Ahora bien, como Dios es personal y persona denota cognoscente personal, Dios conoce a cada persona creada. Por tanto, la apertura noética del conocer personal humano a Dios implica, en su réplica, que podemos conocernos tal como Dios nos conoce; no tal como Dios “se” conoce –como bien advirtió Piá Tarazona–, sino como nos conoce, pues el conocer que Dios emplea para conocernos es, obviamente, inferior al del propio conocimiento divino. Si somos crecientes en el *acto de ser*, es claro que el propio ser no puede comprenderse por completo, porque su constitutivo crecer impide su propio alcance. Por eso, sólo desde Dios nos podemos conocer enteramente. De modo más sencillo: responder a la pregunta *¿quién soy?*, sólo se puede contestar desde Dios, pero siendo-con él, no anulándose en él ni quedándose al margen de él. En consecuencia, aislarse de Dios no equivale sólo a perderle, sino a no saberse, es decir, a desconocer el propio sentido personal”; J. F. Sellés, “El acceso a Dios del conocer personal humano”, p. 103.

<sup>16</sup> “Si trascendental significara universalísimo, no tendría sentido la ampliación trascendental, pues los trascendentales exclusivos de la persona no lo serían, por cuanto que no todo acto de ser es personal. Esta observación basta para poner de manifiesto que la ampliación de los trascendentales descubre en la doctrina tradicional graves dificultades, que afectan tanto a la noción de trascendental como al sentido de la conversión en esa doctrina, e incluso a la justificación del orden correcto. En suma, la teoría tradicional de los trascendentales tiene que ser enunciada de nuevo. Añádase que si en la teoría tradicional, la trascendentalidad implica universalidad máxima y conversión, es inevitable sostener que los trascendentales son necesarios (todo necesariamente es ente; el ente es necesariamente uno, verdadero, bueno, etc.). De ahí que la ampliación de los trascendentales, formulada como propuesta y excluyendo la necesidad (al admitir que la libertad es trascendental), resulte chocante. Pero esta extrañeza es una muestra más de que para esta propuesta la doctrina tradicional es aporética. La noción de necesidad pertenece a la lógica modal, y si los trascendentales se aproximan a ella, la doctrina cambia de signo, pues la lógica modal es externa a la doctrina de los trascendentales. Con todo, repito, la noción de necesidad se entromete en la teoría de los trascendentales, tal como es planteada por los clásicos”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 76.

al sentido. Tampoco teóricamente es posible explicar el sentido sin el referente de los trascendentales personales, porque el sentido es conocer personal del Sentido Originario, para dar cuenta de la verdad personal que se es; por tanto, esta ampliación era necesaria para aclarar este tema<sup>17</sup>.

El atravesar de sentido del lenguaje o de las cosas se desprende de la persona y no al contrario; pues es la persona quien lo origina en su dinamismo tetra-actual, y las atraviesa de sentido por encima de su funcionalidad. Como el sentido tiene su origen en la persona, es decir, en un quién que otorga sentido a su esencia, la personaliza. Su sentido atraviesa el algo del que ella dispone. Y en la medida en que la persona descubre su verdad personal, va singularizando también su otorgamiento<sup>18</sup> de sentido en sus manifestaciones.

#### 4. La apertura trascendental del sentido personal

La dualidad superior radical, *amar* y *conocer* personales, son la dualidad más alta en la persona. En ella radica el sentido y sin alcanzarlos no se puede descubrir, aceptar y donar el sentido personal; si no existiera su conversión, sólo quedaría el ámbito de coexistencia como posibilidad, y la libertad como actividad nativa quedaría sin posibilidad de destinación<sup>19</sup>. Sin embargo, es el conocer el

<sup>17</sup> “Según mi propuesta, el primer trascendental es el acto de ser, no el ente. Pero entonces el uno tampoco es universalísimo porque, por lo pronto, acto de ser significa primer principio, pero habitualmente no se advierte un único primer principio, sino tres. Entre los primeros principios, el de identidad es propiamente *originario*, de manera que no hay que añadirle el uno, y se distingue del primer principio de no contradicción y del primer principio de causalidad trascendental. Además, la ampliación de los trascendentales, al distinguir la antropología de la metafísica, conduce a sostener que la persona es un acto de ser que, a diferencia de los primeros principios, no es tratado por la metafísica. Ahora bien, no existe una única persona, sino una pluralidad de ellas, y sin el ser personal no cabe que la verdad y el bien sean trascendentales. Sostengo, asimismo, que los otros dos pretendidos trascendentales, cosa y algo, no lo son en modo alguno. *Algo* significa objeto intencional, es decir, algo conocido *de*. Por su parte, *cosa* es la realidad en tanto que no es enteramente conocida objetivamente. Por tanto, algo y cosa son mutuamente relativos, pero de ninguna manera se convierten”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 77.

<sup>18</sup> “En su sentido más propio el otorgamiento es libre: más que difusivo es *efusivo*. La efusión alude a dar, a regalar”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 95.

<sup>19</sup> “A su vez, la aporía que plantea la noción de conversión es propia del planteamiento tradicional, y reside, sobre todo, en la diferencia entre los trascendentales absolutos y relativos. Si no se tiene en cuenta la trascendentalidad del *noûs* y del amar, es imposible considerar la verdad y el bien como convertibles con los trascendentales absolutos (sin hacer de ellos también trascendentales absolutos). ¿Cómo puede estar la verdad en el ente no cognoscente? No hay ninguna manera correcta de sentarlo. Por consiguiente, en el plano de la criatura la conversión de los trascen-

que como luz cognoscente, *intellectus ut co-actus*<sup>20</sup>, impulsa el dinamismo de sentido, con el que se convierte la libertad para activarlo, y que indica el tema al amar personal para que lo acepte y lo ame de forma donal.

Si la persona como *co-ser* es apertura, sus radicales también lo son; son trascendentales y también lo es su sentido. La verdad personal es abierta, buscadora de más verdad; el sentido es, por lo tanto, método y también tema<sup>21</sup>.

El sentido personal es sentido como *co-actus* porque es íntimo, radical, abierto, y dinámico, luz, transparencia que crece o decrece, no se consume hasta su hallazgo final en el Sentido Originario, su plenitud, en el ámbito de mayor apertura.

La persona añade sentido al descubrirlo en su verdad<sup>22</sup>, para alcanzar más plenitud, y se vacía de él al alejarse o declinar en su búsqueda. El dinamismo del sentido radical es posible debido a la conversión de los co-actos entre sí por su apertura radical; lo que uno añade los otros añaden, lo que uno pierde o clausura los otros lo pierden, y el sentido se opaca; la luz iluminante pierde su intensidad de transparencia atravesante de la realidad íntima y esencial<sup>23</sup>.

---

dentales es imposible sin la ampliación propuesta”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 77-78.

<sup>20</sup> “Así pues, el intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona [...]. Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*. Insisto en que el intelecto es trascendental y no quiditativo o actual: lo actual es lo operativamente inteligido. En cambio, la radicalidad del intelecto como *co-actus* se convierte con la libertad”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 119.

<sup>21</sup> “En rigor, los trascendentales no pueden convertirse *si unos no están abiertos a los otros*. Sólo si el ser se abre a la verdad puede convertirse con la verdad. Sostener que el ser es verdadero en sí, no es una conversión, sino una confusión. En definitiva, la ampliación de los trascendentales es una nueva meditación sobre el ser: una ampliación del ser. En cambio, el ente en cuanto ente es una clausura en la que el ser pierde su actuosidad: no cabe entenderlo como actividad abierta. Con otras palabras, si el ser como primer trascendental se consume en serlo –y eso sería el ente en cuanto ente–, no permite los demás trascendentales. En esas condiciones, el realismo incurre en el mismo defecto que hemos denunciado en el idealismo y en el voluntarismo”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 79.

<sup>22</sup> Ya Frankl desde su propuesta logoterapéutica a nivel psicológico reconocía: “Si es verdad que sólo se puede entender el hombre desde Dios, también lo es que el hombre sólo puede encontrar el acceso a Dios partiendo de sí mismo, del hombre mismo”; V. Frankl, *El hombre doliente*, p. 288.

<sup>23</sup> “El gran tema de la filosofía es lo primordial, lo radical. Si no, ¿para qué filosofar? Pero a lo primero no le corresponde ser sólo primero, de tal manera que los otros trascendentales se den sin la asistencia y la apertura de lo radical, porque entonces le sobrevendrían como meras explicitaciones, lo cual es manifiestamente insuficiente y confuso. ¿Qué trascendentalidad correspondería entonces a lo primordial? ¿Y cómo se convertiría con los demás trascendentales? De ninguna

El sentido es *co-actus* trascendental que crece o decrece sin dejar de ser acto. Por el descubrimiento de su sentido la persona se perfecciona, activa más los radicales, en conversión continua del tetra-acto que asciende y no se cierra pues mantiene su apertura, como en una espiral de optimización en espera de ser elevado. En esto están implicados el *método*<sup>24</sup> y el *tema*<sup>25</sup>. *Método*, como modo de conversión trascendental donal mutua, que vivifica el *co-actus* por un sobrar de luz iluminante desde el *intellectus ut co-actus*<sup>26</sup> otorgada a cada uno de los trascendentales según es cada uno, en conversión no solamente particular en dualidades sino en un atravesar dinámico de luz iluminante que refiere el carácter unitivo del sentido en el *co-actus* personal como co-sentido<sup>27</sup>. *Tema*, porque la luz es la persona.

La dualidad del sentido es *método*, en cuanto dinamismo tetra-actual de luz iluminante; y es *tema*, en cuanto a que el *co-actus* es un quien por descubrir que sale al descubrimiento de otro quien, de otros quienes, o de algo que orienta a un quién que es el Sentido.

Por aporía de sentido personal, el yo construye sentidos aparentes<sup>28</sup> a nivel esencial o natural. El sentido es personal, distinto de su esencia; luego no cabe

---

manera. Por consiguiente, a lo radical no le corresponde consumarse como tal: lo que le corresponde es la intimidad. La intimidad es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto, pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 79.

<sup>24</sup> “Método equivale a acto intelectual”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 103.

<sup>25</sup> “Definir la verdad como un trascendental *relativo* obedece a un planteamiento metafísico. En antropología se ha de sostener que la verdad es trascendental porque el intelecto es *co-existencial*. Por otra parte, es claro que no cabe hablar de libertad trascendental sin la aludida conversión con el intelecto; al margen de ella, la libertad es una noción incoherente o arbitraria”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 119.

<sup>26</sup> “El *intellectus ut co-actus* se distingue *a priori* de lo conocido. Si no fuera distinto, no se conocería nada, porque al intelecto le faltaría lo más característico, es decir, la *transparencia*: la luz intrínsecamente atravesada de luz. Es preciso distinguir lo inteligido en acto y el intelecto como acto, pues lo primero es imposible sin lo segundo. Ahora bien, si el *intellectus ut co-actus* no se distingue de lo inteligido en acto, se oscurecería, perdería su interna diafanidad, desde la cual puede serlo todo al dar lugar a la iluminación de ello”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 119.

<sup>27</sup> “Si el acto se distingue de la actualidad, cabe un tercer planteamiento. El hombre es infinitamente potencial en tanto que su acto de ser no es actual sino personal, y es realmente distinto de su dimensión potencial que es su esencia”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 99.

<sup>28</sup> Frankl se refiere a sentidos subjetivos en un plano psicológico (que no corresponde al sentido personal): “El sentido es para encontrarlo y no para crearlo. Aquello que se puede crear será un

sentido esencial que sustituya o supla el sentido personal. El sentido del coactus no se conmensura con el ver yo o el querer yo, pues estas son más bien vías para alcanzarlo abandonándolas.

De lo contrario si la cumbre del sentido estuviera en la esencia, en cada quien los sentidos serían plurales sin posibilidad de sentido unitivo, como actualidades diversas, menos duraderas, generables y corruptibles. El sentido personal es de la persona<sup>29</sup>, pero puede parecer que se encuentra en la esencia como hallazgo intelectual o del querer, incluso de la sensibilidad, que podrían ser considerados como sentidos subjetivos pero no lo son porque no son personales, son inventados, es decir, una construcción del yo.

El sentido como *co-actus* es la verdad personal<sup>30</sup>; y esta verdad es búsqueda y hallazgo, en espiral creciente, que si se invierte comporta el intento fallido de naturalizar, por obcecación, el sentido de ser de la existencia, y opacar<sup>31</sup> el acto de ser personal nativamente luminoso, destinado a ser más luz en el encuentro con el esplendor del Sentido Originario. La esencia humana es disponer ascendente de dualidades de conocimiento de la realidad que indican sentido personal. Pero el sentido no es actual ni actualidad, es coacto personal.

## 5. Conclusión

Tras esta breve presentación acerca del sentido personal se puede concluir de momento que: a) tal sentido es alcanzable desde la *Antropología trascendental* descubierta por L. Polo que prolonga la antropología clásica y moderna; b) que

---

sentido subjetivo, una mera impresión de sentido, un absurdo". V. Frankl, *El hombre doliente*, p. 18.

<sup>29</sup> En esta línea, Viktor Frankl se refiere al sentido como misional, aunque no lo explicita como acto de ser personal: "No deberíamos buscar un sentido abstracto a la vida, pues cada uno tiene en ella su propia misión que cumplir; cada uno debe llevar a cabo su cometido concreto. Por tanto ni puede ser reemplazado en la función, ni su vida puede repetirse; su tarea es única como única es su oportunidad para instrumentarla"; V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1981, p. 107.

<sup>30</sup> "El intelecto es trascendental y, correlativamente, también lo es la verdad; si el intelecto no fuera trascendental, la verdad tampoco lo sería"; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 119.

<sup>31</sup> "Lo peor para el ser personal es aislarse o ensobrecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal"; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 95.

tal sentido, está enlazado con los demás trascendentales del co-acto de ser personal es creciente; c) que está abierto al ser personal divino y a las demás personas creadas.

María Victoria Cadavid Claussen  
Universidad Católica de Colombia  
mvcadavid@ucatolica.edu.co



# LA VINCULACIÓN NATIVA DE LA PERSONA HUMANA A LA TRASCENDENCIA SEGÚN LEONARDO POLO

Graciela Soriano

“La persona creada, en cuanto tal está inmediatamente abierta a donarse”.

Leonardo Polo

## 1. Planteamiento

El *modo de ser*<sup>1</sup> originario de todo ser humano es *ser vinculante*, en primer lugar, siguiendo el pensamiento de nuestro autor, con el ser divino personal, y en segundo lugar, con las demás personas creadas. La actividad vinculante de la persona humana es *nativa*, pues una persona sola, sin relación a otras personas, no existiría como persona, y tampoco podría vivir humanamente<sup>2</sup>. La actividad unitiva es lo propio del ser vinculante, por lo que ser persona es lo que Polo denomina *coexistencia* o *co-ser con*. La coexistencia se entiende como apertura nativa a la vinculación: el ser relacional.

La vinculación nativa de la persona humana a Dios es de *índole natural*. Por lo cual ser persona humana *creada*, es ser creaturalmente vinculante. Tal apertura nativa es de tal intensidad ontológica que activa la integración de la persona y la personalidad, así como la estructuración de las relaciones interpersonales en orden a su crecimiento y proyección vital. Es la *actividad vital* de la persona humana, por ser creada, que de no existir no cabría hablar de vida humana. Tal vinculación constituye el referente primordial de la apertura nativa a la trascendencia que proyecta activamente en el ser humano su propia vida natural biológica y psicológica a la apertura a Dios y a la relación con otros seres personales. De ahí proviene constitutivamente su fuerza vital, entendida como aquel movi-

---

<sup>1</sup> Este modo de ser es una actividad del ser personal que modaliza al ser humano. La actividad es ser vinculación unitiva, activante de la naturaleza biológica y de las potencias espirituales, psicológicas y sociales de la persona humana.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 17-18.

miento integrador de carácter coexistencial que activa nativamente en la persona humana la vinculación trascendental.

En efecto, tal tesis es observable en el desarrollo de la vida humana desde el momento mismo de la concepción, pues la viabilidad de la vida surge de la actividad vinculante del ser personal cuya raíz proviene de la creación divina. La persona humana está al inicio de la vida humana, pues la vida humana depende de su origen personal creatural. Si no hay Quien crea, no hay quien sea creado. Junto con la creación divina de la persona, se da la generación de los padres. Desde que nacemos estamos integrados en la dinámica natural de una familia o sustituto familiar, que acoge y da respuesta –se responsabiliza– de satisfacer las necesidades vitales de afecto y conservación de la vida hasta el punto tal que la continuidad de la vida misma se vería afectada sin familia. El vínculo familiar constituye un ámbito necesario del ser humano, pero no es el único. Lo que verdaderamente actualiza y hace posible toda vinculación es la misma índole *vinculante creatural del ser personal* humano. Tal vinculación es dinámicamente un ‘movimiento’ donal cuyas características activas podrían resumirse siguiendo la visión antropológica de nuestro autor en lo que podríamos denominar *apertura trascendental* como condición humana de personalización.

Advertimos, a partir de la antropología trascendental de Leonardo Polo, la distinción de dos ámbitos de vinculaciones: una inferior que se manifiesta en el plano de la *naturaleza y esencia* humana, y otra superior, que radica en el plano de la *intimidad personal o acto de ser*. Muy unida a la integración de dicha vinculación personal se da la fidelidad personal, la cual añade a la disposición nativa la aceptación y donación en el amor. La raíz personal del vínculo humano es de tal trascendentalidad que activa en el ser humano la capacidad de tomar decisiones que comprometan a la persona en el presente y en el futuro y permanezcan integradamente a lo largo de la vida biográfica trascendiendo las categorías del tiempo y espacio. La fidelidad y el compromiso como manifestación a nivel de la esencia y naturaleza humana de la intimidad personal revelan la índole y profundidad de la persona como relación.

## **2. La desvinculación personal y manifestativa actual**

La situación que se presenta en nuestra época, como signo de una posmodernidad verdaderamente compleja y problemática, es que las manifestaciones humanas de ambas dimensiones personales –el carácter vinculante nativo y la fidelidad adquirida– entran en crisis en el interior de la persona, forjando graves consecuencias en el comportamiento individual y social, especialmente en el ámbito fundamental de la familia. Si partimos de la base de que toda persona

nace en una determinada familia, afectado el sentido personal de las relaciones, la consecuente despersonalización de las relaciones interpersonales en todos los ámbitos deviene un problema grave y extenso y de dramáticas consecuencias, tanto en el ámbito personal como en el conjunto de las relaciones sociales. La progresiva pérdida del carácter vinculante de la persona disocia la unidad y apertura de ésta y se proyecta en los ámbitos fundamentales de la organización social: ante todo, en la familia, y secundariamente, en otras instituciones sociales básicas de nuestro tiempo como son la universidad y la empresa; los tres ámbitos aludidos son, para Polo, los ejes centrales del desarrollo humano en nuestra sociedad.

El individualismo, el relativismo ético y la masificación conforman el paradigma de las relaciones que rompen con toda posibilidad de vínculo personal, dando lugar a importantes consecuencias psicológicas y sociales fácilmente observables. La falta de integración de la personalidad se ve expresada en diversas patologías psicológicas tales como “la pesadilla de la soledad”<sup>3</sup>, la falta de confianza, o la exclusiva confianza en uno mismo frente a la búsqueda de resultados, el deseo de no comprometerse, la frecuente ruptura de la estabilidad y permanencia de las relaciones conyugales y familiares, la inestabilidad psicológica, que afecta el sentido de unidad, continuidad y proyección futura de los compromisos tanto nucleares como sociales. La incidencia de esta problemática en la estructuración de las relaciones interpersonales es asimismo relevante, pues disocia la unidad –a nivel psicológico y personal– de las relaciones humanas en general y, en particular, la formada por la relación varón-mujer en las distintas dimensiones y ámbitos sociales en las que ésta se desarrolla: la amistad, el trabajo, la familia, la educación, la política, los derechos humanos, la economía etc.

En la familia, que es indiscutidamente el ámbito social fundante de las relaciones interpersonales manifestativas, la falta de vínculo personal afecta al libre desarrollo de la dimensión sponsal de la persona humana, cuya vinculación unitiva es el amor, con la consecuente manifestación en el modo de comunicarse, quererse y comprometerse.

Las personas humanas, con sus tipologías esenciales masculina y femenina, son seres vinculantes desde el mismo inicio de su existencia, en su *acto de ser* personal. Esa apertura nativa es la actividad unitiva que a nivel del núcleo personal tanto en el varón como en la mujer actualiza –a nivel de la *esencia* humana– y la dualidad unitiva de la conyugalidad, a la dualidad unitiva de la paternidad–filiación; a la dualidad congregada de la filiación–fraternidad; así como a las actividades unitivas duales en la amistad, relaciones intersubjetivas, sociales, etc.

---

<sup>3</sup> L. Polo, *Presente y futuro*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 111-112.

El sentido vinculante del amor donal favorece el sentido social de la vida humana, la alteridad, el amor al prójimo, e incluso el cuidado de la naturaleza, de los otros seres vivos y de la realidad física.

### 3. El método cognoscitivo de la vinculación personal

Polo fue un pensador cuya biografía y obra se comprende no sólo por su vasta formación intelectual y académica, sino por la profunda capacidad cognoscitiva que surge de la apertura irrestricta a la luz del conocimiento que proviene de la realidad de Dios.

La *apertura* al encuentro con la *verdad* invita a que la búsqueda del conocimiento se mueva de sus derroteros habituales para mirar más allá de lo ya conocido, y así enfrentar los problemas y retos que se presentan al conocimiento. En palabras de Polo, “si (uno) la ha descubierto (la verdad), libremente ha de anunciarla. Los implícitos de la verdad son tantos como mi vida, de modo que existir es el procedimiento de sacarlos a la luz. Es la verdad la que encarga la tarea; y el *nous* se pone en marcha con el encargo de articular el vivir de acuerdo con la verdad”<sup>4</sup>. Efectivamente, es la luz de la verdad la que convoca y *compromete* al filósofo a hacerse cargo de los interrogantes que la realidad le presenta y activar los recursos *personales*, que le permitan el conocimiento de la misma.

La relevancia que el pensamiento filosófico concedió históricamente al conocimiento abstracto es significativa, por la influencia en las distintas corrientes filosóficas modernas<sup>5</sup>, cuyos principales autores Polo había estudiado en profundidad. El cuestionamiento que él plantea es si la abstracción es siempre el requisito indispensable para cualquier conocer humano, o si caben otros modos de conocer distintos que prescindan de este modo de conocer. Su pensamiento se enfoca a continuar los hallazgos tomistas que indican que el conocer abstracto es adecuado para conocer las realidades materiales, “no a aquellas otras que trascienden la realidad física, como es el propio conocer humano, la voluntad, el alma, el llamado intelecto agente, las denominadas sustancias separadas y

---

<sup>4</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 2001, pp. 250-251.

<sup>5</sup> Tomar a la razón como nivel superior del conocimiento humano en la filosofía moderna condujo a tensar la relación sujeto-objeto al extremo de forzar una oposición en corrientes como el racionalismo o la Ilustración, o al intento ineficaz de superar esa oposición en el idealismo o en la fenomenología, no sin consecuencias determinantes en el campo de la psicología. Comienzan a desarrollarse corrientes psicológicas que disocian el ser de la mente, la naturaleza de la esencia, con la consecuente despersonalización e influencia en el modo de abordar la práctica.

Dios, sencillamente porque estas realidades no son materiales y, en consecuencia, carece de sentido intentar conocerlas por abstracción”<sup>6</sup>.

Este es el centro sobre el que se enfoca el *método* descubierto por Polo para acceder a los temas reales centrales (el *acto de ser* y la *esencia* del universo, el *acto de ser* y la *esencia* humanos), método al que denomina *abandono del límite mental*. Polo entiende por *límite mental* el conocimiento operativo de la razón, es decir, ese modo de conocer que procede según *operaciones inmanentes*, las que, al conocer, forman un *objeto pensado*. La operación inmanente es un conocer *limitado*, precisamente porque sólo conoce el objeto abstracto y no profundiza en la realidad de donde ese objeto se ha abstraído. Se trata entonces de un conocer detenido, pues al formar o presentar el objeto *supone* la realidad y, por eso, detiene el avance en su conocimiento. A las operaciones inmanentes Polo las denomina *presencia*, porque iluminan o forman el objeto *en presente*, es decir, *al pensarlos*; también las llama *haber* (del latín «habere» tener), porque tales operaciones son posesivas de objeto pensado; los objetos formados por ellas son *lo presentado*, *lo tenido*<sup>7</sup>.

Es importante detenernos a pensar en el alcance de esta propuesta que permite acceder a un conocimiento distintivo real del hombre<sup>8</sup>. El conocimiento operativo u abstractivo es el que comúnmente usan los hombres en su vida ordinaria; el que empleamos en la vida práctica, pues sin él no cabría la cultura<sup>9</sup>; es un conocimiento, podríamos decir, necesario para relacionarnos humanamente y actuar en la vida usual. Es el primer acto de la razón que remite a lo real (el objeto pensado es intencional respecto de la realidad) de donde se ha extraído. El punto en el que nos queremos detener –porque remite al estudio de la apertura nativa personal y al conocimiento personal– es la propiedad del conocimiento abstracto, por el cual su objeto está exento de las condiciones espaciotemporales, pues ya el mismo acto de pensar y el objeto pensado no implican o están sumidos en el tiempo. Este conocer *objetivante* es superior a lo real sensible, por eso puede conocer la realidad material e intervenir en ella; puede cono-

<sup>6</sup> J. F. Sellés, voz “Leonardo Polo”, Enciclopedia online Philosophica <http://www.philosophica.info/voces/polo/Polo.html>.

<sup>7</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>1998, pp. 89-106.

<sup>8</sup> Esta dimensión del conocimiento conlleva estar ante el descubrimiento de los alcances de capacidad cognoscitiva del hombre desde el punto de vista psicológico, pues permiten la posibilidad, que sólo le cabe al hombre, de trascender la realidad física, lo cual indica que es capaz de superar las categorías de tiempo y espacio. Trascender la realidad física, el tiempo y el espacio, permiten a la psicología atender a dimensiones humanas que no son empíricas y que, por tanto, no se pueden estudiar por el método de la observación conductual y la consecuente formulación estadística, como suelen hacer algunas corrientes actuales en esta disciplina.

<sup>9</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 19-41.

cer el tiempo físico y cambiar los procesos temporales de la realidad física. Si en tal nivel noético no estamos ante el tiempo y espacio físico, sino que los supera, cuando ejerzamos modos de conocer superiores al de este nivel, podremos notar que existen dimensiones humanas no afectadas por los condicionamientos espacio-temporales, como es el caso la *intimidad personal abierta a la trascendencia*, y que, por saltar por encima de ellos, no pueden estar sometidos a sus condiciones.

La índole de la apertura personal humana a la trascendencia divina y a la intimidad de las demás personas no se puede conocer con el conocer objetivo, pues es espiritual y, por tanto, no se puede conocer por vía abstractiva: lo espiritual no se abstrae. De modo que tendremos que buscar otros niveles superiores de conocer humano y detectar cuál de ellos alcanza la realidad personal. Se trata de un conocer ligado al conocer personal, pero que no es racional, sino superior a la razón. Se suele decir que el conocer abstractivo es lo primero en la razón, pero si la inteligencia es nativamente pasiva, ¿en virtud de que empieza a abstraer?

Es claro que existe una diferencia entre el conocimiento a nivel del hombre o naturaleza humana, el conocimiento del yo (al que Polo llama *esencia* humana), y el de la persona o intimidad personal (a la que denomina *acto de ser*), porque a nivel del hombre sólo captamos una idea universal de hombre válida para todos los hombres. En cambio, en la esencia esa comunidad se reduce, pues a este plano pertenece la personalidad adquirida, y es claro que no todos los hombres tienen la misma personalidad, sino que nosotros, los psicólogos, hablamos de 'tipos'. Por su parte, a nivel íntimo o personal no parecen existir dos personas iguales, sino que cada una es irrepetible, nueva. Por lo cual los niveles de conocimiento deberán ser distintos.

¿Se puede hablar de un yo? Todos hablamos en primera persona del singular y decimos "yo". Con lo cual el sentido común nos dice que existe. Pero en ese hablar debemos distinguir eso de que hablamos y quien habla. Quien habla es la *persona*; de lo que habla al decir 'yo' no es la persona o intimidad, sino esas dimensiones que ella conoce de sí al manifestarse hacia fuera. Esto nos llevaría a distinguir entre la *intimidad* y el *yo*. La persona es una; es lo radical en nosotros, y une todas las dimensiones humanas que tenemos. Pero la persona no es ni una ni todas esas dimensiones que tiene, porque la persona es el *ser*, no el *tener* ni el conjunto de las tenencias. La intimidad es la *persona*; la persona activa al *yo*, es decir, configura una u otra *personalidad* a lo largo del tiempo biográfico. Tendremos, por lo tanto, que buscar los niveles cognoscitivos propios, en la relación compromiso-intimidad; o compromiso-yo e indagar en el estudio de la dualidad compromiso-fidelidad. En el primero, tal nivel debería ser propio del nivel personal; en el otro, debería ser del nivel del conocer del yo, en el que Polo distingue dos dimensiones: *ver-yo* y *querer-yo*; y averiguar si la fidelidad

radica a nivel personal y activa la capacidad de vinculación del compromiso humano o se da simplemente a nivel del yo una virtud que consolida el compromiso vinculación unitiva a través del tiempo<sup>10</sup>.

En cualquier caso, para conocer los temas que trascienden la vida práctica y su temporalidad, es necesario detectar el límite del conocimiento racional en condiciones tales que quepa abandonarlo, y acceder así por medio de otros niveles de conocimiento a las realidades humanas no sensibles<sup>11</sup>. Si se detecta el límite mental de la razón, es porque se conoce la operación inmanente con otro nivel noético superior a ella; por lo tanto, ya no se puede sostener que la abstracción sea el nivel más alto de conocimiento, sino que existen otros modos de conocer superiores. Para Polo, el conocimiento habitual es el que permite detectar y abandonar tal límite cognoscitivo, y acceder a las realidades humanas que buscamos por medio de hábitos cognoscitivos, que según él, son de dos tipos: los *hábitos adquiridos* de la razón y los *hábitos innatos* superiores a la razón, entre los que distingue los tres siguientes: la *sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> A este nivel, se plantea la importancia de encontrar el método que permita acceder al conocimiento de la psicología desde la antropológica trascendental de Leonardo Polo.

<sup>11</sup> En filosofía, si no se supera el conocimiento abstracto, sólo se puede ejercer un tipo de pensamiento como, por ejemplo, el pragmatismo, la filosofía analítica, la fenomenología, la hermenéutica etc., cuyo conocimiento, como se ha dicho, no puede acceder a la intimidad humana, a Dios, etc., porque estas realidades no son materiales. La psicología actual, por su parte, se suele encauzar hacia diferentes corrientes de pensamiento sustentadas en dichas posturas filosóficas, pero, a mi modo de ver, no son suficientes, porque no acceden al conocimiento de la persona, sino que la omiten, y las consecuencias de este modo de ver conforma modelos teóricos, técnicos y clínicos que enajenan el trato profesional con la persona del paciente. Las consecuencias graves de este enfoque no podemos exponerlas ahora.

<sup>12</sup> La noción poliana de hábito es difícil de definir porque es un tema transobjetivo (es decir, según el modo del hábito) y porque habría tantas definiciones de hábito como hábitos distintos hay. De todos modos, creo que se puede indicar, grosso modo, lo siguiente: un hábito es una instancia cognoscitiva que, superior a las operaciones de la inteligencia, no re-objetiva ni conoce lo ya conocido por instancias cognoscitivas inferiores, sino conoce un tema nuevo. Dicho tema lo conoce según una cierta familiaridad o afinidad, la cual es correcto por tanto denominar habitual, es decir, no es un conocimiento que implica un “pasar al acto y un seguir pasando al acto” al modo como ocurre en las operaciones; cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1, Eunsa, Pamplona, 1987, pp. 6-7. Pongamos como ejemplo el hábito de sabiduría: éste tiene como tema a la propia persona humana; cada quién no puede olvidar que es persona, aunque dicho conocimiento no lo tematice explícitamente.

#### 4. El *además* es vinculante

El carácter de *además* es el *método* y *tema*<sup>13</sup> descubiertos por Leonardo Polo para alcanzar el conocimiento profundo de la *persona* humana. Ahora hay que indicar que el carácter de *además* es vinculante. De acuerdo con lo expuesto, es claro que, ser persona es *ser relación*, un tipo de relación muy particular para Polo –que no es precisamente causal–; es una relación, que si cabe el matiz terminológico, se puede denominar *vinculación*, pues relación podría indicar en algún nivel causalidad: la relación de términos que puede admitir fijación o simetría. Vinculación a nivel *personal* revela una relación cuya dinámica es, ante todo, *ser actividad* vinculante personal; ello indica *apertura hacia* y *coexistencia con*. Tal apertura hacia, es en *vinculación* a la actividad de la libertad, que existe<sup>14</sup> activamente vinculada a la apertura a la coexistencia y a la apertura a la elevación de los radicales personales conocer y amar.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que la persona humana, acto de ser personal, o intimidad –términos análogos empleados por Polo para referirse al núcleo personal– configura una *unidad de vinculación* del más alto nivel de intensidad<sup>15</sup>, pues muestra su carácter de ser *además* por ser coexistencia *aportante* y *donal*. Pensamos que hay niveles de intensidad jerárquicos en la actividad vinculante, de modo tal que ser aportante podría indicar la actividad *creatural*; y el ser donal la *actividad vinculante unitiva trascendental*.

Ahora bien, ¿quién aporta?, ¿qué aporta?, ¿cómo aporta? ¿cuál es la finalidad? Responder exhaustivamente estas preguntas, excede el presente trabajo,

<sup>13</sup> “El carácter de *además* es el método con el que se alcanza la co-existencia humana; pero en su sentido más propio, *además* equivale a la co-existencia. Por eso el hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca, porque la persona tampoco acaba nunca. Esto no quiere decir que dure siempre: no se trata de durar, sino de alcanzar. La noción de duración es insignificante si se compara con el carácter de *además*, pues conlleva una dilatación completamente diferente de la intensidad del carácter de *además*, y es una noción supuesta. Por eso, no acabar nunca no significa no ser nunca por completo, porque ser por completo también es una insignificancia comparado con la intensidad del carácter de *además*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 188, n. 57.

<sup>14</sup> Ser y existir en Polo es lo mismo.

<sup>15</sup> Tal intensidad ontológica es trascendental, pues es *además*, es decir que la actividad e intensidad de la persona, surge de la vinculación creatural originaria, que le aporta su sentido de ser y la intensidad de la actividad. Es decir es la máxima apertura a la vinculación personal. Valga la similitud de la expresión, porque siguiendo este planteamiento ser persona es ser *además*. La raíz del ser personal es ser creado es decir es ser vincular. De cuya actividad personal da cuenta el origen vincular de la persona creada, es decir, la relación con Dios que por tratarse de dos términos abiertos podemos denominar relación para el vínculo con Dios y vinculación para lo que libremente el ser humano acepta recibir de Dios.



pero podemos señalar algunos puntos que pueden dar cierta respuesta y que resumen el presente estudio:

- 1) En el origen creatural del ser personal radica la *actividad* trascendental del ser. Dicha actividad es espiritual y vinculante.
- 2) El vínculo con Dios es el núcleo del que dimana la vinculación nativa de la persona humana a la trascendencia.
- 3) El *ser además* indica el sentido *donal* del ser, y como señala Polo ese donar es su oferta a Dios no sólo del ser, sino el ofrecimiento de obras, “si yo ofrezco mis obras y Dios las acepta, les da un valor divino, con lo cual, yo entro en la gloria no sólo con mi ser, sino con mis obras”<sup>16</sup>. Por lo cual, la vinculación personal comporta para el ser humano, un compromiso vital que es la *unidad de vida*.

## 5. Conclusión

La raíz antropológica del compromiso y la fidelidad a partir de la antropología trascendental de Leonardo Polo, es la *vinculación creatural*<sup>17</sup> de la que dimana la vinculación nativa de la persona humana a la trascendencia. Tal vinculación constituye el núcleo de la actividad del ser personal, del sentido del ser personal, y por decirlo de otra manera, su principio vital. Si bien el compromiso y la fidelidad se manifiestan en acciones y decisiones concretas en los comportamientos humanos, podemos afirmar por lo expuesto, que su actividad no radica en el yo y la *esencia humana* sino en la actividad vinculante unitiva del *acto de ser* personal que, efectivamente, activa la esencia humana. La actividad personal y la dinámica del yo que asume un compromiso, es decir una decisión libremente aceptada, se actualiza durante el tiempo biográfico, por la *entrega* personal que *añade* la fidelidad al compromiso. La fidelidad a nivel del yo manifiesta, –en el compromiso– una mayor intensidad donal; y a nivel de la intimidad, pensamos que la fidelidad sería el término que denomina, la vinculación nativa de la persona humana con Dios.

Graciela Soriano  
Universidad Austral  
gracielamsoriano@gmail.com

---

<sup>16</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, p. 283.

<sup>17</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 214.



**LAS ‘NECESIDADES’ ESPIRITUALES DE LA PERSONA HUMANA**  
**UN ESTUDIO DESDE LA ANTHROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE L. POLO**  
*María Isabel Armendáriz*

### **1. Introducción**

Las ‘necesidades espirituales’ son las de coexistencia, del conocimiento personal, del amor personal y de la correspondencia a la libertad personal. Son requerimientos de todas las personas, por su constitutiva apertura a la trascendencia. Pero como cada una de ellas es distinta, también lo es su necesidad de coexistir, de ser conocida, de ser amada y de que su libertad personal no carezca de fin. La persona humana ha sido creada para alcanzar la felicidad en la vida terrena y en la eterna. Cada quién está llamado a ocuparse de satisfacer sus necesidades espirituales para conseguir su plenitud, desarrollando virtualidades naturales y sobrenaturales, dando los frutos esperados por el Creador, en su servicio y en el de los demás seres humanos, haciendo de sí mismo el ser personal que está llamado a ser con Dios y con los demás.

El principal ámbito de perfeccionamiento personal es la familia, porque en éste la persona humana ordinariamente nace, crece, se desarrolla y muere. Por eso los padres deben esforzarse cada día por luchar en la satisfacción de las necesidades espirituales, y así con su vida y esfuerzo, educar a sus hijos para que sean personas capaces de poner su libertad al servicio del amor.

En segundo lugar, hay que advertir que nuestra investigación quiere centrarse en las ‘necesidades’ de la intimidad o corazón humano, es decir, de la persona o *acto de ser*, no propiamente de las manifestaciones humanas, tanto las propias de la *esencia* como las de la *naturaleza* corpórea humana, las cuales son nativamente deficientes, aunque unas, las de la *esencia*, se pueden enriquecer paulatinamente y sin término, mientras que las otras, las de la *naturaleza* humana, crecen durante cierto tiempo y hasta cierto punto, tendiendo luego a la baja y terminando por corromperse y desaparecer, al menos en la vida presente, con

la muerte. Queremos centrarnos, por tanto, en las necesidades del espíritu o persona humana<sup>1</sup>.

En el proceso de satisfacción de las ‘necesidades espirituales’ se va forjando el núcleo personal del hombre, el acto de ser humano, la persona, pues de éste, según Polo, más que decir que *es*, conviene decir que *será*, porque mientras vivimos no estamos consumados, o sea, no hemos alcanzado enteramente nuestro nombre o sentido personal. Con esta investigación sobre las ‘necesidades espirituales’ se pretende compartir y profundizar en estas necesidades de la persona humana, que se han reconocido con tiempos de reflexión atenta, estudio, investigación, en varios años de ejercicio profesional como enfermera, ayudando a satisfacer las necesidades físicas, psíquicas, sociales y espirituales de hombres y mujeres a los que agradezco que me hayan permitido servirles.

A lo largo de nuestro trabajo hacemos referencias a datos de la revelación cristiana, a temas de fe sobrenatural, porque consideramos que son cercanos a los temas que descubre la antropología trascendental de Leonardo Polo<sup>2</sup>. De manera que ofrecemos nuestro discurso filosófico no al modo moderno, aséptico respecto de la fe y de la revelación, sino entreverado con ellas. Puede que esta perspectiva choque al filósofo que se considera ‘puro’, en el sentido de ajeno al conocer sobrenatural. Pero como este no es un problema de Polo, quien orienta toda su filosofía hacia la cristología<sup>3</sup>, no debe ser el nuestro, que seguimos a tan buen maestro.

## 2. La tripartita visión poliana del hombre

El hombre emplea su potencial en su actuación, y es menester que ese proceder sea ejemplar para los demás, pero sobre todo, acorde con su sentido personal único. Por lo primero, es importante una adecuada educación en la virtud, que es el perfeccionamiento intrínseco de la voluntad. Según Polo, “la virtud es el punto en que el tener toma contacto con el ser del hombre, la conjunción de lo dinámico con lo constitucional”<sup>4</sup>. Esta se adquiere, sobre todo, en el trato con los demás. La persona humana por su misma naturaleza tiene necesidad de la

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1996. Al respecto San Josemaría Escrivá de Balaguer dice que “lo que se necesita para conseguir la felicidad, no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado”, *Surco*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1986, n. 795.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre; Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, p. 23.

<sup>4</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 138.

vida social, del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo (como han puesto de relieve durante el s. XX los filósofos del diálogo –Lévinas, Buber– o los personalistas –Mounier, Nédoncelle, etc.–). La vida social puede engrandecer al hombre en todas sus cualidades y le puede capacitar para responder a su vocación. La familia y la comunidad política son los vínculos sociales necesarios para el cultivo del hombre. También el trabajo es un bien del hombre –un bien para su humanidad–, porque mediante él el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que, al decir de Polo, se transforma a sí mismo por dentro como hombre, se hace más hombre. En efecto, “el hombre es el perfeccionador perfectible”<sup>5</sup>, pues en la medida en que perfecciona la realidad física, se perfecciona internamente mediante la virtud. A esto, que es de orden natural le cabe un añadido de corte sobrenatural: “la integración de la dimensión psico-física de la subjetividad espiritual está, sin embargo, condicionada a la sumisión de la voluntad humana a la santidad de Dios: es la presencia de la gloria de Dios en el espíritu humano la que produce esta perfecta integridad”<sup>6</sup>.

Sin embargo, el *acto de ser* humano es realmente distinto de la *esencia* o su modo de ser. Dos son los modos de ser: varón y mujer. El espíritu se manifiesta por medio del psiquismo y del cuerpo como hombre o como mujer; no hay otra posibilidad de existir, de manifestarse, ya que, el espíritu se une a un cuerpo que necesariamente es femenino o masculino; no hay más tipologías allende esta dualidad básica<sup>7</sup>. Según Polo, carece de sentido hablar de ‘persona masculina’ y ‘persona femenina’, porque dicha tipología afecta a la naturaleza y esencia humana, no al acto de ser.

El ser humano es un ser vivo, que nace, crece, se desarrolla, puede reproducirse y muere, y aunque su correspondencia constitutiva es con el bien y sólo con el bien<sup>8</sup> siempre está interpelado por el mal. Es el ser que nace más desvalido de la creación<sup>9</sup>, pues necesita aprenderlo todo, nace con cerebro y manos. Pero cada persona es más que lo humano que tiene a su disposición. Boecio

---

<sup>5</sup> L. Polo, “Ética socrática y moral cristiana”, *Anuario Filosófico*, 2007 (40, 3), pp. 547-570; p. 550.

<sup>6</sup> C. Caffarra, *Ética general de la sexualidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1995, p. 43.

<sup>7</sup> Cfr. I. Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis: estudio de la propuesta de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 223, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

<sup>8</sup> Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, cap. VIII.

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, <sup>5</sup>2003.

definió la persona como: “sustancia individual de naturaleza racional”<sup>10</sup>. Pero esta definición es, según algunos pensadores del s. XX, como Scheler y Nédoncelle –y Polo entre ellos–, insuficiente. En efecto, la persona no es ninguna ‘sustancia’ (palabra que designa a los seres inertes); no es ‘individual’, porque este término habla de separación, mientras que la persona es apertura, coexistencia; es más que ‘naturaleza’, término que se refiere a los seres sólo con vida biológica; y la persona no se reduce a naturaleza; en cuanto a lo ‘racional’, este vocablo describe a la inteligencia y la voluntad, pero no a lo íntimo, precisamente a la persona<sup>11</sup>.

La persona tiene una naturaleza que le ha sido regalada, la cual debe respetar y perfeccionar en el amor, por ejemplo, debe desarrollar la castidad, virtud que orienta la actividad de la sexualidad hacia su propio bien, integrándolo en el bien de la persona, y que impregna de racionalidad el ejercicio de la sexualidad. Pero la persona no es su naturaleza, ni ninguna de las facultades que tiene, como es el caso de la razón. Por eso la persona no es para su naturaleza o para su razón, porque éstas no son persona. La persona humana ha sido hecha para el Dios personal. Ya tenga el modo de ser de hombre o mujer, la persona como tal es imagen de Dios, cada una, una imagen distinta. Por eso, la persona no se reduce a la materia: es espiritual y trascendente con una dignidad especial.

Lo que precede indica que Polo tiene una visión tripartita del hombre, lo cual significa que en el hombre hay varios niveles de vida o dualidades vitales: la natural, la esencial y la personal<sup>12</sup>. La primera es la vida corpórea, que aúna lo vegetativo y lo sensitivo; la segunda es la vida de la inteligencia, de la voluntad y del yo, es decir, la vida de lo psíquico. La tercera es la vida espiritual, la de la intimidad personal. La natural biológica y sensitiva cede a la muerte. La intelectual, no. Tampoco la personal, que afronta la muerte. A la primera Polo la llama ‘vida recibida’; a la segunda, ‘vida añadida’; a la tercera, la podemos llamar ‘vida personal’<sup>13</sup>.

*Naturaleza* es lo recibido en el hombre. A la naturaleza humana pertenece lo común al género humano que es de orden orgánico y psíquico, la corporeidad, las funciones vegetativas, es decir, la nutrición, la reproducción y el desarrollo; pertenecen asimismo las potencias sensibles, sentidos externos e internos, los clásicamente llamados apetitos concupiscible e irascible. Es también natural en nosotros tener facultades inmateriales, a saber, la inteligencia y la voluntad.

<sup>10</sup> Cfr. M. S. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, c. 3, 2, *Contra Eutychem et Nestorium* (PL 64, 1343 C).

<sup>11</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, G. Castillo (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, p. 100.

<sup>12</sup> Cfr. S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la ‘Antropología Trascendental’ de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001.

<sup>13</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, <sup>3</sup>2012.

Pero en estado natural estas son potencias pasivas, o dicho con expresión aristotélica, *tabula rasa*. Si la persona humana activa y perfecciona estas potencias ya no se puede hablar en ellas de mera naturaleza, sino de incremento perfectivo, al cual Polo denomina *esencia*. Con dicho perfeccionamiento se posibilitan las manifestaciones humanas que, más que naturales, son esenciales: la ética, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, la sociedad... En la naturaleza humana todos sus componentes tienen que ver con todos, y asimismo, aunque en mayor medida, las diversas dimensiones de la esencia humana tienen que ver entre sí. De manera que, para una correcta comprensión de ellas, se debe abandonar el *método analítico*, porque implica aislamiento, separación, y se debe recurrir al *sistémico* o *reunitivo*. La integración de las diversas dimensiones naturales y esenciales corresponde, según Polo, a la ética.

Por su parte, la *esencia* humana es la naturaleza humana perfeccionada por hábitos y virtudes. El término *esencia* designa perfección. Para Polo es el *disponer*, aquello según lo cual disponemos, no quien somos. De la esencia son las facultades superiores del alma humana, la razón y la voluntad, específicamente cuando estas están perfeccionadas por los hábitos y virtudes respectivamente<sup>14</sup>. Y pertenece a este nivel de lo humano también el yo o la personalidad, o con palabras de Polo, el 'ápice de la esencia' humana, a la que llama 'alma' y hace coincidir con el hábito innato de la *sindéresis*, en que distingue una doble vertiente: 'ver-yo' y 'querer-yo'<sup>15</sup>.

Por su parte, *persona* "es cada quién, no la naturaleza o la esencia según las cuales dispone cada quién. La persona humana no se reduce a la naturaleza humana. Lo humano es la naturaleza en cada quién, de cada persona. No sólo cada hombre es persona. Cada ángel, por ejemplo, también lo es, y ninguno se reduce a la naturaleza angélica, aunque en ellos, cada uno agota su esencia. Y Dios, asimismo, también es persona, aunque no unipersonal, porque no se reducen las personas divinas a la naturaleza divina, sino tripersonal, según es sabido por fe. Persona significa subsistencia frente a todo. El hombre como persona es la criatura que se mantiene, que se sostiene 'frente a'; es la criatura que se enfrenta, y ese enfrentarse y mantenerse significa también un destinarse que apunta más allá del universo. La persona es lo más radical en el hombre, pero no lo más radical sin más. Dios es la radicalidad máxima; la persona humana no lo es, puesto que es creada"<sup>16</sup>. Lo que precede indica que la intimidad humana no es cerrada o clausurada, sino abierta íntimamente al ser personal divino.

---

<sup>14</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 18.

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 2, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.

<sup>16</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 68.

El ser que uno es, esto es, la persona humana, es el núcleo personal, el corazón, el *espíritu* del hombre. Según Polo, al acto de ser humano lo estudia la antropología y al acto de ser del universo, la metafísica. Son distintos porque el primero es más alto, ya que el ser humano es personal, coexistente, libre cognoscente y amante, mientras que el del universo carece de estos radicales personales<sup>17</sup>. Por eso, a la persona humana se le llama también lo distinto. El acto de ser o acto de ser humano tiene a su disposición de entrada la naturaleza humana. De él depende también el desarrollo de la esencia humana, el perfeccionamiento progresivo de las potencias que no tienen soporte orgánico. Eleva la naturaleza a esencia; tras la muerte la persona deja la naturaleza corpórea; en cambio, la esencia acompaña al acto de ser. Lo que precede se entiende mejor diciendo que el hombre ha recibido en herencia lo natural: el cuerpo y sus facultades y funciones; el alma con sus dos facultades –en estado natural–: la inteligencia y la voluntad; pero sobre todo ha recibido el *acto de ser*, como donación directa divina, el ser personal que se es y se está llamado a ser.

Es necesario aclarar que la inteligencia y la voluntad pertenecen a la parte incorpórea, porque este tema se halla actualmente sumido en la confusión. Con todo, no es nuestro cometido. La persona humana, espíritu, corazón, intimidad humana o núcleo personal está formada, según Polo, por cuatro radicales personales<sup>18</sup>. ‘Radical’ “es expresión derivada de raíz, y se intenta aludir con ella al núcleo personal, no a las hojas de sus manifestaciones. Debe entenderse por radicales a esos rasgos nucleares de la persona humana que son distintos aspectos que se pueden describir de su núcleo personal. No se trata, por tanto, de asuntos pertenecientes a la esencia humana, sino su acto de ser abordado desde diversos ángulos. No son asuntos, pues, de los que la persona humana dispone, sino aspectos que ella es. Tales radicales están presentes en toda persona, no sólo en las humanas. También en los ángeles y en las personas divinas. Son perfecciones más puras que las de los trascendentales metafísicos”<sup>19</sup>. Los radicales o trascendentales personales son, cuatro según Polo: la *coexistencia*, la *libertad*, el *conocer* personal y el *amar* personal.

‘Trascendental’ designa a una perfección pura, un acto, existente en toda realidad. No debe confundirse con el ‘universal’, que es una perfección existente en muchos dentro de un género. Se trata de realidades plurales interrelacionadas entre sí. Existen dos tipos de trascendentales: a) los *metafísicos*. b) los *personales*. Polo lleva a cabo una ampliación de los trascendentales en su vol. I de

<sup>17</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2000.

<sup>18</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*.

<sup>19</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 73.



*Antropología trascendental*; amplía de los metafísicos a los antropológicos<sup>20</sup>, indicando que los metafísicos dependen de los antropológicos, pues sin conocer no cabe verdad, sin amar no cabe bien, sin coexistencia no cabe ser o existir, y la necesidad se subordina a la libertad, no a la inversa, por tanto, el ser no libre, el del universo, está creado para el libre, el humano. También cabe decir que la belleza metafísica está en función de la personal. Los trascendentales personales pertenecen al acto de ser personal.

### 3. Las 'necesidades espirituales'

El hombre posee muchas potencias. Por definición las potencias son necesitadas, pues están diseñadas para ser progresivamente actualizadas o despotencializadas. Leonardo Polo lo explica señalando que el hombre debe hacer uso de sus potencias en el logro de la satisfacción de sus necesidades, por ejemplo, frente a la necesidad de alimentación, no sólo se ocupa de alimentarse, sino que se crea la necesidad de cocinar esos alimentos, de presentarlos en forma atractiva, de comerlos con cubiertos, etc. Además, añade que "es un error pensar que se puede explicar al hombre desde sus necesidades. Ocurre al contrario: es más bien el hombre quien inventa necesidades [...]. Es un error pensar que el hombre inventa la flecha porque tiene necesidad de comer carne. El hombre inventa la flecha porque encuentra la oportunidad en la rama. El hambre, en todo caso, le acuciaría a comer y conseguir alimento. Pero la necesidad acuciante de comer empujaría al hombre a conseguir alimento, y no a pensar cómo se hacen las flechas"<sup>21</sup>.

Cuando se habla de 'necesidades humanas' se refiere a que la persona humana debe adaptarse continuamente a los cambios del medio ambiente que lo rodea, a su relación con los otros seres humanos. En esta dinámica es constante la diversidad de necesidades que le surgen y, por tanto, también los intentos por satisfacerlas. Las necesidades humanas encuentran su fuente en la vida misma, que tiende a su conservación y desarrollo, a su continuidad y realización. El ser humano tiene conciencia de sí mismo, de sus necesidades, posibilidades y limitaciones, de poder influir en otros y ser influido. Es exigido biológica, psicológica, espiritual y socialmente a una serie de ajustes en sí mismo, consigo mismo, con Dios, con los demás, con el ambiente, gracias a los cuales se pone en

---

<sup>20</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010.

<sup>21</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 68.

un equilibrio dinámico, que se traduce en alcanzar determinados estados para enfrentar nuevas exigencias.

La conducta es el medio por el cual el individuo establece contacto desde su intimidad con el mundo externo. La expresión de la necesidad puede ser directa o encubierta, y una misma conducta puede ser expresión de varias necesidades. Maslow clasifica las necesidades humanas ordenándolas según prioridad en cuanto a su satisfacción: necesidades fisiológicas, necesidades de protección y seguridad, necesidad de amor y pertenencia, necesidad de estimación y necesidad de realización personal<sup>22</sup>. Pero, además, la persona tiene una llamada especial de servicio, de entrega a los demás, una urgencia de preocupación, de favorecer el bienestar de los otros, que se concreta en ayudar en la satisfacción de las necesidades de sus semejantes. Las primeras necesidades parecería que son las físicas, pero las que dependen de la inteligencia y la voluntad no pueden ser secundarias, ya que es la racionalidad la que integra lo sensitivo, lo físico, lo social. La necesidad inmaterial es la propia de la inteligencia, y de la voluntad. Por encima de ellas están las personales, la del conocer el sentido personal, la de amar, la de orientar su libertad personal a su fin propio, la de su apertura coexistencial a las demás criaturas y, sobre todo, a su Creador. La persona, al desarrollar la vida interior, busca el cumplimento felicitario que Dios puede otorgar a su intimidad, pues ella no puede culminar desde sí. Su fin está en Dios, conociéndolo, tratándolo. A la vez, con su ayuda, se va conociendo a sí mismo, para luchar por su mejora personal.

Cuánto ánimo siente la persona humana después de meditar que el sentido de su vida es mucho más radical que el que aparentemente se da en la periferia de nuestra existencia. No es difícil transformar ese conocimiento en acción, pues quién más que tal persona puede tener la seguridad de que su vida tiene utilidad. Cuando se conoce y se acepta, se da. La persona es capaz de dar: “No se trata, pues, de preguntarse quién es mi prójimo, sino de quién soy yo prójimo, porque, si no lo soy, no soy persona”<sup>23</sup>. Tal persona ayuda a los demás a satisfacer sus necesidades con ese *plus* de amor personal y divino. Albergará en su intimidad compromiso, renuncia, capacidad de entrega a los demás, y consecuentemente, fortalecerá su carácter. Al desarrollar su vida interior servirá mejor, será más fácil cumplir día a día con fidelidad su quehacer. ¿Por qué debe hacerlo? Porque nota que, como ella misma, toda persona tiene ‘necesidades espirituales’, que, a mi modo de ver, son de dos tipos:

a) ‘Necesidades espirituales’ naturales. El acto de ser personal tiene cuatro raíces que hemos de cultivar satisfaciendo sus ‘necesidades’ básicas, para alcanzar la felicidad personal a la que estamos llamados y, consecuentemente,

<sup>22</sup> Cfr. A. H. Maslow, *Toward a psychology of being*, Wiley & Sons, New York, 1999.

<sup>23</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 72.

poder desplegar en la esencia humana la personalidad que responda al sentido personal propio. Pareciera que las necesidades espirituales son las relacionadas con las potencias espirituales, las intelectivas, que son las que ordenan, congregan, dirigen el resto de las potencias del cuerpo; las que determinan la conducta, el comportamiento, la vida del ser humano. Pero sin el crecimiento de los trascendentales personales que permiten alcanzar el fin personal, la mejora de aquellas potencias es superflua.

Desde luego, que, como enseñó Aristóteles, es necesario forjar la 'segunda naturaleza' mediante la virtud, para poder así conseguir el fin de la felicidad humana, satisfaciendo las necesidades de las facultades superiores, la razón y la voluntad. Pero el fin felicitario de la persona no es el fin de su inteligencia, la *verdad*, ni tampoco el fin de su voluntad, el *bien*, porque el fin de estas facultades no es personal. Por eso Polo dota de un añadido personal al modo clásico – aristotélico–tomista– de entender la felicidad. En efecto, la felicidad personal humana no se colma con la verdad ni con el bien, sino con un conocer personal que me conozca enteramente y con un amar personal que me acepte irrestrictamente.

Podemos decir que la 'necesidad espiritual' es la 'necesidad personal' del ser humano. En ella está implicado el ser que somos, nuestra entera libertad, nuestro sentido personal y el amor que nos conforma como personas distintas. Implica, asimismo, todos los afectos del espíritu que acompañan al ejercicio de esos cuatro co-actos de ser: la esperanza, la paz interior, lo cual conlleva profundas implicaciones para el bienestar natural tanto del cuerpo como del psiquismo humano.

Por eso, cada persona requiere de asistencia espiritual, personal, no sólo en el sufrimiento espiritual, sino en la vida ordinaria. Necesita, por tanto, servicio no sólo en el nivel psíquico y en el biológico o corporal, sino en el íntimo. Hay que favorecer el bienestar espiritual frente a la angustia espiritual. Pero este sólo se logra cuando se quitan las barreras que impiden la transparente vinculación de los radicales personales con su autor, el ser divino. Se puede ayudar a alguien en esa dirección, pero, ante la iniciativa divina y de las demás personas, quien se abre o se cierra libre y responsablemente es cada persona.

Ayuda a esto, la promoción de un ambiente de respeto de los derechos humanos, de los valores, tradiciones y creencias espirituales de la persona, de la familia y de la comunidad. Pero ayuda más aún saber que, por encima de los derechos humanos, que son comunes al género humano, cabe hablar de respeto a los derechos personales de cada quién, es decir, de servir a lo que cada quién *es* y está *llamado a ser* en la medida en que se intuye su sentido personal distinto.

Las necesidades psíquicas se satisfacen con el enriquecimiento de la inteligencia y de la voluntad, y sobre todo con el perfeccionamiento de la personali-

dad. El mejor medio para esto es la educación. Pero las ‘necesidades’ espirituales las satisface sólo Dios, porque cada persona es para él, y sólo con él y en él alcanza su culminación. La persona humana dirige con autoridad el desarrollo de las virtudes de su voluntad y el de los hábitos de su inteligencia, incluso la progresiva esencialización que conforma la maduración de su personalidad. Pero desarrollar el acto de ser personal, los cuatro trascendentales antropológicos del núcleo personal, depende de su personal aceptación de la ayuda divina.

Podríamos decir que tres son las notas que describen a la persona humana como imagen de Dios: intimidad, capacidad de relación y libertad. Toda persona las requiere. Estas constituyen las necesidades espirituales naturales que hay que satisfacer: desarrollar la intimidad del ‘quién’ que ama, el ser mismo, la persona, la vida interior; desarrollar la relación con las demás personas a nivel íntimo, no sólo manifestativo; y llevarlo a cabo libremente. En suma, con palabras de Polo, se trata de incrementar la ‘apertura interior’ y la ‘apertura hacia dentro’, y ambas con libertad<sup>24</sup>.

Un fino e intuitivo pensador ha escrito recientemente que “en un plano muy superficial, con frecuencia la necesidad ‘la búsqueda de la identidad’ tiende a saciarse con el tener [...]. En un plano algo más elevado, se busca satisfacer la necesidad de ser a través de la adquisición y el ejercicio de ciertos talentos (deportivos, artísticos o intelectuales). Aunque a primera vista parece un medio mejor que el anterior, hay que estar atentos al peligro de confundir el ser con el hacer, identificando a la persona con el conjunto de sus talentos o aptitudes [...]. Pero no podemos identificar a la persona con la suma de sus aptitudes: es mucho más que eso. No se puede juzgar a alguien solamente por sus facultades; cada persona posee un valor y una dignidad únicos, independientes de su ‘saber hacer’ [...]. Así es como nos fabricamos el ‘ego’, diferente del auténtico ‘ser’, de modo similar a como se infla un globo. Este ‘yo’ artificial, requiere un gran gasto de energía para sostenerse; y como es frágil, necesita ser defendido. El orgullo y la dureza siempre van unidos [...]. Cuando el Evangelio dice que debemos ‘morir a nosotros mismos’, en realidad alude a la muerte de ese ‘ego’ –ese yo fabricado artificialmente– para que pueda aparecer el ‘ser’ auténtico regalado por Dios”<sup>25</sup>. Como se puede apreciar, lo descrito por este autor es concordante con las claves antropológicas polianas. De modo que no parece que estemos ante meras ocurrencias de un filósofo original, sino ante descubrimientos capitales de dos autores que se desconocen entre sí.

Es importante ocuparse de las necesidades espirituales personales; también de las del cónyuge y de los hijos. La superior se refiere al amar personal humano. Cada persona es un amor distinto, pero ese amor, que es aceptante y do-

<sup>24</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. 1, p. 216.

<sup>25</sup> J. Philippe, *La libertad interior*, Patmos, Madrid, 2003, pp. 146-148.

nante, activo por tanto, requiere ser aceptado, necesita de la aceptación ajena, pues, como decía el Doctor Angélico, un amor no correspondido carece de sentido<sup>26</sup>. Como las demás personas creadas nos aceptan hasta cierto punto, el amar personal humano requiere en el fondo de la aceptación divina. Por tanto, amar personalmente a los demás significa ponerles en condiciones tales que se abran al amor divino.

*b) 'Necesidades personales' sobrenaturales.* Aunque de éstas hay que tratar, obviamente, en un contexto más teológico que filosófico, aludiremos aquí a ellas, sólo para hacer notar que lo descubierto por Polo a nivel trascendental o de intimidad personal humana conecta perfectamente con la revelación y doctrina cristiana. El primer requerimiento a este nivel es el trato personal íntimo con Dios. Pero para ello es un requisito fundamental el que Dios actúe en cada persona, en la intimidad. En suma, requerimos la unión con Dios, que nos haga partícipe de su vida divina. La persona humana tiene vida personal por la acción de sus trascendentales personales, y una vida sobrenatural o vida de la gracia, que le agrega la participación de la vida de Dios. Libremente la persona lucha por perfeccionarse según sus circunstancias, para cumplir la misión para la cual lo pensó el Creador de cara a conseguir la gloria eterna. De cada quién depende permitir que esas realidades trascendentales naturales sean elevadas por Dios al orden sobrenatural, pasando a ser un quehacer divino.

Satisfacer las necesidades espirituales sobrenaturales debe llevar a arraigar el espíritu humano en Dios, de tal manera que nada de él se pueda desprender ni retirar del espíritu del Creador, que esté indisolublemente adherido y unido al Todopoderoso. La clave es que las dimensiones radicales, los trascendentales personales, siempre estén dispuestos a agrandar a Dios en todo y dedicados a su servicio con un trato íntimo.

Como la persona humana tiene una capacidad de crecimiento espiritual irrestricto, incluso más allá de la muerte del cuerpo, cabe indicar que la primera tendencia es manifestación natural de ese carácter personal del hombre. Y como la supervivencia personal *post mortem* sólo puede ser en coexistencia personal con Dios y con las demás personas, cabe pensar que la segunda tendencia es manifestación en la naturaleza humana de ese carácter coexistente personal humano.

Por último, a título de ejemplo, cabe indicar que algunas necesidades espirituales sobrenaturales son: la necesidad de hacer oración, la necesidad de la gracia, la necesidad de que la siembra de la gracia en el corazón dé sus frutos: consuelo, esperanza, valor, ternura, la necesidad de forjar un medio adecuado para que se multiplique el amor, la necesidad de escuchar y entender la Palabra de Dios, la necesidad de aceptar la Palabra con alegría, la necesidad de prevenir, de

---

<sup>26</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 100; BAC, Madrid, 1968.

guardar lo sembrado en el corazón, la necesidad de prevenirse contra la dificultad o persecución, de los afanes de la vida y las distracciones, la necesidad de rectificar y de purificarse, la de servir a Dios y a los demás, la de comprender y disculpar a todos a base –como decía San Josemaría Escrivá– del amor divino y de la humillación personal, la de rehacerse, de despertar de ese sueño de debilidad que fácilmente nos amodorra, de confiar en Dios, de abandonarse en sus manos, la necesidad de adquirir una fuerte, honda y serena piedad, la necesidad de trabajar con rectitud de intención y, sobre todo, la necesidad de percibir nuestra condición de hijos de Dios.

#### 4. Conclusiones

Siguiendo la filosofía de Leonardo Polo podemos decir que en el hombre hay que distinguir diversos tipos de necesidades. Al menos los tres siguientes: a) *naturales*, referidas al cuerpo humano; b) *esenciales*, referidas al crecimiento de la inteligencia con hábitos, a la voluntad con virtudes y al yo en la conformación de la personalidad; c) *personales* o del espíritu, en orden a crecer de cara a Dios, en primer lugar, y de cara a las demás personas creadas, en segundo.

En efecto, Polo tiene una visión tripartita del hombre: a) la *naturaleza* corpórea humana o ‘vida recibida’ en herencia de nuestros padres; b) la *esencia* humana o ‘vida añadida’, conformada por el alma y las potencias inmateriales (inteligencia y voluntad); c) la persona o espíritu, a lo que llama *acto de ser* y que conforma la ‘vida personal’. Por tanto, hay que decir que las ‘necesidades’ espirituales surgen de la vida personal y contribuyen a conformarla. En el proceso de satisfacción de las necesidades espirituales se va forjando el núcleo personal del hombre. Son la necesidad de coexistencia, de conocimiento personal, de amor personal y de correspondencia a la libertad personal. Son necesidades comunes a todas las personas humanas, por su constitutiva apertura a la trascendencia. Pero como cada una de ellas es única e irrepetible, también lo es su necesidad de coexistir, de ser conocida, de ser amada y de que su libertad personal no carezca de fin.

La persona humana ha sido creada para alcanzar la felicidad en la vida terrena y en la eterna. Cada quién está llamado a ocuparse de satisfacer sus necesidades espirituales para conseguir su plenitud desarrollando sus virtualidades naturales y sobrenaturales, sus talentos, dando los frutos esperados por el Creador, en su servicio y en el de los demás seres humanos, haciendo de sí mismo el ser personal que está llamado a ser con Dios y con los demás.

María Isabel Armendáriz  
Universidad Católica de Chile  
miabasca@yahoo.com

## CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Brevyloquyo de amor e amiçicia*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. Pedro de Ledesma, *La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral*, Introducción de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, edición, notas y bibliografía de Enric Fernández Gel y M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2015)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)