



REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS POLIANOS

CENTRO DE ESTUDIOS
RAFFAELLA CIMATTI
ISSN 2422-7501

ENERO
JUNIO
2024

REVISTA
NRO 13



Queridos lectores:

Presentamos la Revista de Estudios Filosóficos polianos Nro 13. ISSN 2422-7501

Desde este espacio queremos colaborar y facilitar el acceso a trabajos e investigaciones de diversos autores y lugares que muestren el calado, amplitud y extensión de los aportes de Polo a las distintas disciplinas. La revista tiene por objetivo publicar artículos de rigurosa metodología científica con carácter interdisciplinario y promover la cooperación científica entre investigadores nacionales e internacionales. Centra su atención en temas de Antropología, Metafísica, Economía, Derecho y Política dando prioridad al pensamiento de Leonardo Polo por su aporte a la Filosofía Contemporánea..

La perspectiva que nos otorga Leonardo Polo con su planteamiento Antropológico y su Obra Completa nos animan a detenernos para lograr encontrar ese sentido de filiación radical de la persona, a procurar abandonar el límite mental y trascender. Polo en sus propuestas y supuestos de hondura abre camino a nuevas posibilidades e iniciativas para la comprensión de la persona humana, en su amor trascendental, su conocimiento de sentido: misión y tarea y su libre coexistencia. Así comprendida la persona podemos descubrir que el hombre es un ser complejo y dual: un perfeccionador perfectible que se manifiesta en la esencia e interviene en la naturaleza.

La difusión y el interés que despiertan las publicaciones de Leonardo Polo dan cuenta de cómo la verdad es inspiración y suscita el anhelo de buscarla de un modo más comprometido. En toda esta expansión se agradece -especialmente- a los “primeros seguidores” de sus enseñanzas. Ellos realizan una labor de estudio constante, apoyo, aliento y ayuda, de firmeza y orientación con eficacia y sin ruido.

Inmersos en un cambio de época con nuevos entornos de flexibilidad laboral, ágiles, de aprendizaje, colaborativos, con tecnologías sofisticadas deseamos que la lectura pausada de los artículos de cada edición nos pueda ayudar a encontrar algunas pistas o claves para adelantarnos al futuro de la mano de nuestro autor.

Estamos abiertos -y agradecemos- todas las sugerencias para que la Revista pueda ser cada vez de mejor calidad intelectual.

El Equipo Editorial

ÍNDICE	Pág
SELLÉS, JUAN FERNANDO PAMPLONA-ESPAÑA LA CLAVE DE LA ANTROPOLOGÍA DE L. POLO: ‘LA PERSONA HUMANA ES EL ESSE, NO LA ESSENTIA Y LA NATURA HUMANAS’	5
CARDONA, LOUIS SUIZA LA PERSONA COMO ENAMOREAR	25
RIPAUL, D. LUCAS URUGUAY · SELLÉS, JUAN F. PAMPLONA-ESPAÑA SANTIFICAR LO ORDINARIO DESDE L. POLO A SU FUENTE: SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ	39
GOROSTIDI, JUAN BERNABÉ ESPAÑA EL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS SEGÚN LEONARDO POLO. ESTUDIO HISTÓRICO	45
SÁENZ- LINARES, ANTONIO R. MIÑÓN JAÉN-ESPAÑA LA ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA DE JULIÁN MARÍAS. UNA LECTURA DESDE LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE LEONARDO POLO	61
HERNÁNDEZ URIGÜEN, RAFAEL ESPAÑA APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO Y METAFÍSICA DEL PUDOR EN LEONARDO POLO Y KAROL WOJTYLA. DOS ACCESOS DIFERENTES Y COMPLEMENTARIOS	83
BENARO, LORENA ELIANA ESPAÑA CRECIMIENTO DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES CON LAS VIRTUDES TEOLOGALES SEGÚN LEONARDO POLO	105
NARBONA, JUAN PAMPLONA-ESPAÑA LA IMAGINACIÓN: NATURALEZA FORMAL ORGÁNICA Y RELACIONES CON EL INTELLECTO HUMANO, SEGÚN LEONARDO POLO	113
AGUILERA PASCUAL, DOMINGO MADRID-ESPAÑA LA EPISTEMOLOGÍA DE LEONARDO POLO COMO FUNDAMENTO DE UNA NUEVA MARIOLOGÍA CORREDENTORA	123
Leonardo Polo y la Empresa	
GARCÍA KIHN, M. A. GUATEMALA LOS TRES RADICALES HUMANOS EN LA ECONOMÍA PROPUESTOS POR LEONARDO POLO Y SU REPERCUSIÓN EN LA ACTIVIDAD EMPRESARIAL	133
DRA. CASTILLA, GENARA PERÚ APUNTES SOBRE EL PLANTEAMIENTO ANTROPOLÓGICO DEL DINERO Y LA INVERSIÓN según LEONARDO POLO	143
Novedades sobre el Grupo Economía y Filosofía: Encuentros y Ponencias en la red. Audios de capítulos del Vol. XXV Obras Completas “Filosofía y Economía” en la red.	152





LA CLAVE DE LA ANTROPOLOGÍA DE L. POLO: ‘LA PERSONA HUMANA ES EL ESSE, NO LA ESSENTIA Y LA NATURA HUMANAS’.

SELLÉS, JUAN FERNANDO

“La distinción entre persona y naturaleza es la clave de la antropología”. Polo, L., *El hombre en la historia*, 55; *Escritos para la cátedra*, 87. “Yo esa distinción la vería entre persona y esencia del hombre en cuanto que lo que es distinto de la persona del hombre es su esencia, y según esto se ve la naturaleza como ‘pre-esencia’”. *Conversaciones*, 533.

Planteamiento

En este trabajo se tratará de esclarecer si, según la distinción real descubierta por Leonardo Polo en antropología, la persona humana es en exclusiva el acto de ser humano, o si también es la esencia inmaterial del hombre y la naturaleza corpórea humana. Por tanto, en esta investigación se asume la distinción real *essentia-actus essendi*, la cual es seguramente –según el decir de dicho autor– el superior descubrimiento de Tomás de Aquino¹ y, en consecuencia, del realismo clásico², distinción que, sin duda, es susceptible de dar cuenta de la noción moderna de sujeto³, aunque esto último convenga relegarlo para otro trabajo. Polo, que la investiga decididamente en antropología, aconseja que no es pertinente darla por supuesto, sino que conviene reparar pacientemente en ella; en rigor –y como siempre aconsejó, en detenerse en lo obvio–, no solo porque célebres pensadores como Escoto, Suárez o Heidegger, no la entendieron⁴, sino sobre todo, porque llamativamente ha sido puesta en duda por actuales estudiosos polianos⁵.

Si en vez de la vertiente tomista respecto de la distinción real en el hombre se sigue la

1 “Diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi”. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3. Cfr. también: *In Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5 a. 1, s.c. 1; *Q.D. De anima*, a. 6 co; *De Spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 8; *Quodlibet* II, q. 2, a. 1 co; *Quodlibet* III, q. 8 co; *De ebdomadibus*, l. 2; *Super Io.*, cap. 8 l. 3. Polo indica reiteradamente que “la originalidad del tomismo estriba en el hallazgo del *actus essendi*”. Polo, L., *Curso de teoría*, I, 54. Cfr. también: *Ibid.*, III, 59, nota 28; *Presente y futuro*, 365; *Escritos menores*, II, 63; *La esencia del hombre*, 83; *Cursos*, II, 386. Las obras de Polo se citan por las abreviaturas de su revista *Studia Poliana*.

2 “La filosofía tradicional culmina con este hallazgo: la esencia y el acto de ser se distinguen realmente *in creatis*”. Polo, L., *Antropología*, 150.

3 “La cuestión es si la conquista tomista de la distinción real *essentia-esse* da razón del sentido moderno de la subjetividad. La respuesta es afirmativa: si el sujeto es simétrico con el fundamento, el acto de ser se eleva sobre esa simetría”. Polo, L., *Introducción*, 183.

4 “Ya Duns Escoto propuso la distinción simplemente lógica como insoluble en la distinción real”. Polo, L., *Hegel*, 62. “Si a alguien le da la impresión de que se establece un cierto dualismo, pues parece que el hombre queda dividido en persona y otra cosa, la respuesta sería que esa es la gran objeción contra la distinción real, que se la entiende como distinción *cosa-cosa*; es la objeción de Suárez. Evidentemente esto es entenderlo mal”. *Persona y libertad*, 88. “Cfr. también: *El universo físico*, 105. “Lo que llama Heidegger *diferencia ontológica* no debe confundirse con la distinción real de *essentia* y *esse*”. *Nominalismo*, 24. Cfr. también: *Hegel*, 285; *La esencia del hombre*, 249 y 255; *Artículos*, I, 284; *Cursos*, II, 175.

5 Han objetado que persona no solo es el acto de ser sino también la esencia del hombre y la naturaleza corpórea humana: J.I. Murillo y J.J. Padial. Cfr. “Congreso Universitario: ‘¿El pensamiento de Leonardo Polo?’”, Universidad de Navarra, Pamplona, 9, 10, 11, 16 y 22 de febrero de 2023, en <https://leonardopolo.ch/jornadas/>. Por su parte, G. Alonso Bastarrete, en su libro *El sistema de la persona humana*, Madrid, Sínderesis, 2023, acepta que se puede llamar persona tanto al acto de ser como al todo humano.

En cambio, han defendido que la persona es solo el acto de ser, no la esencia y la naturaleza humanas: J.A. García, en *Introducción a Itinerario*, I, 22 y 23, *El abandono del límite mental y la distinción real tomista*, Madrid, Bubok, 2018; S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2000; G. Castillo, en ‘Introducción’ a *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, 9; J.M. Posada, “Anotaciones sobre la condición potencial de la esencia en la persona humana como acto de ser”, en *Miscelanea Poliana*, 72 (2022) 97-137; etc.



patrística (Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Juan Damasceno⁶), tal distinción equivale en cierto modo a la que media entre *persona* y *naturaleza*, la cual han seguido pocos autores en el s. XX (el segundo Scheler, Nédoncelle, V. Frankl⁷). Polo compatibiliza ambas tradiciones sosteniendo que “admitir que el hombre es persona añade a la naturaleza del hombre su cabal comprensión como esencia”⁸, porque, para él, la esencia del hombre es la activación perfecta de la naturaleza por parte de cada persona⁹.

Sin embargo, recientes pensadores de relieve al margen de la tradición patrística (E. Stein, el tercer Scheler, G. Marcel, M. Buber, P. Ricoeur y X. Zubiri, J. Ortega y Gasset, J. Marías, A. Millán Puelles,...) han considerado que persona es el ‘todo’ humano, es decir, la intimidad, más la personalidad adquirida, las potencias inmateriales (inteligencia y voluntad), el cuerpo humano y las diversas manifestaciones humanas, siendo todas ellas ‘partes’ de la persona. Pero de ser así, en esta vida sería más persona quién más dotado estuviese en todas esas partes, y además, a falta de alguna de ellas (ej. de cuerpo tras la muerte), no cabría hablar de persona¹⁰. No obstante, Polo afirma decididamente que “la persona no es una totalidad”¹¹, porque esta noción es lógica, no real¹²; y sostiene que morir no es dejar de ser persona: “la muerte no es la nada, sino la falta de este hecho –el cuerpo–”¹³. La muerte no es ‘no ser’, sino perder el cuerpo. En sentido estricto, tampoco es ‘no tener’¹⁴ cuerpo, porque el cuerpo, en rigor, no ‘se tiene’ como se poseen las realidades físicas, sino que se dispone *según él*¹⁵, ya que el cuerpo humano está diseñado para *tener*¹⁶. Además, de sostener la tesis totalizante, esta ofrecería problemas irresolubles para teología la

6 Cfr. Ocariz, F., Mateo-Seco, F.L., Riestra, J.A., *El misterio de Jesucristo*, Pamplona, Eunsa, 2010, 185 ss.

7 Cfr. Sellés, J.F., *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009; *La antropología trascendental de Maurice Nédoncelle*, Ápeiron, Madrid, 2015, *¿Es trascendental la antropología de Viktor E. Frankl?*, Ápeiron, Madrid, 2016.

8 Polo, L., *Ética*, 212. Dicho más explícitamente: “Debido a la distinción entre el hombre y los animales, he empleado a lo largo de mi investigación antropológica la palabra *esencia* –de la persona humana– en lugar del vocablo *naturaleza*. Esta preferencia terminológica obedece también a otros motivos: la palabra *esencia* está emparentada con el término *ser*, y en un estudio que trata de ser fiel a la distinción real entre la persona y la esencia del hombre, y que tiene en cuenta los trascendentales humanos, es pertinente usar el término indicado. La palabra *naturaleza* tiene un significado muy extenso, que propicia un uso ambiguo, como, por ejemplo, asimilar el hombre a los vivientes inferiores, para los cuales no es acertado emplear esta palabra. Pero *esencia* humana significa directamente perfección espiritual”. *Epistemología*, 87.

9 “La esencia es la perfección de la naturaleza humana”. *La esencia del hombre*, 146. (Los hábitos) “no son una causa distinta de la naturaleza que ordena, sino una perfección que la naturaleza se da a sí misma, naturalmente por la persona, que es el *acto de ser* humano, que es la que tiene que establecer la diferencia con la esencia y, por lo tanto, los hábitos dependen de la persona. Los hábitos serían imposibles si no fuera por ella”. *Ibid.*, 160. “El enlace entre la naturaleza y la libertad son los hábitos”. *Persona y libertad*, 86. “Naturaleza y esencia en el hombre son una dualidad, puesto que la naturaleza en el hombre es perfeccionada por los hábitos; y sin ellos no es esencia”. *Itinerario*, II, 492. “Sin hábitos la libertad no alcanza la naturaleza”. *Ibid.*, 481. “Sin hábitos, la libertad no toma contacto con la naturaleza”. *Itinerario*, II, 467.

10 “La persona no persiste cuando el hombre desaparece”. Spaemann, R., *Personas*, Pamplona, Eunsa, 2000, 116.

11 Polo, L., *Artículos* (II) 361. “Lo verdaderamente humano es la persona, el acto de ser humano. Por eso suelo distinguir entre acto de ser humano y *esencia del hombre*”. *La esencia del hombre*, 140. “La unidad personal no es ninguna totalidad... La idea de totalidad es impertinente y debe distinguirse de la unidad”. *La persona humana*, 99. “La persona es el acto de ser”. *Antropología trascendental*, 69, 92, 238. “La idea de totalidad es impertinente y debe distinguirse de la unidad”. *Escritos menores*, III, 191; “La persona humana no es una totalidad”. *Ibid.*, 190. Cfr. al respecto: Sellés: J.F., “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

12 “No hay necesidad de acudir a la persona como a un todo”. Polo, L., *Persona y libertad*, 88. Polo no puede designar a la persona como un todo sencillamente porque defiende expresamente que “la noción de *todo* no es trascendental”. *Curso de teoría*, I, 90; *Ibid.*, I, 150. Cfr. también: *Antropología*, 269, nota 11; *Ibid.*, 278, nota 21; *Ibid.*, 278; *Curso de teoría*, III, 317; *Artículos*, I, 280. En cambio, la noción de ‘persona’ es, según Polo, trascendental: “El acto de ser personal también es trascendental”. *Antropología*, 69.

13 Polo, L., *Curso de teoría*, III, 351. “Morir es la destrucción de la unión del cuerpo con su forma”. *Ibid.*, 370.

14 “‘Poseer cuerpo’ es una expresión impropia”. Polo, L., *Curso de teoría*, III, 356. En todo caso, “morir no significa no ser, sino no *hay*” (objetos pensados abstraídos de los sentidos). *Curso de teoría*, III, 353; *Antropología trascendental*, 274, nota, 17.

15 “Se dispone... según el cuerpo”. Polo, L., *La esencia del hombre*, 174. “El hombre es capaz de tener según su *hacer* y según su *cuerpo*”. *Filosofía y economía*, 198. “Ningún otro animal tiene según su cuerpo”, *Escritos menores*, III, 300.

16 Cfr. Polo, L., *Curso de teoría*, IV, 543, 633, 618, nota 84; *Ética*, 219; *Introducción*, 154, 156; *La originalidad*, 229, 232; *Antropología trascendental*, 102, 456; *El universo físico*, 410; *Persona y libertad*, 80; *La esencia del hombre*, 34, 37; *Escritos menores*, II, 299; *Conversaciones*, 39. Cfr. sobre esta temática: Padial, J.J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 100, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.



sobrenatural¹⁷.

Otros pensadores han sostenido que ser y esencia son lo mismo, solo que el *esse* es la actualidad de la esencia, en el sentido de que tal esencia existe *de hecho* en la realidad. Pero, para Polo, este parecer no habla de ninguna distinción 'real', sino de una transposición indebida de lo pensado a lo extramental¹⁸. Otros han defendido que *esse* y *essentia* se entienden como dos cosas distintas, lo que lleva a cosificar ambas dimensiones reales y, por consiguiente, a no entenderlas tal como son. En efecto, Polo indica que "la cosificación del *esse* y la cosificación de la *essentia* hacen imposible entender la distinción"¹⁹, porque las entienden por oposición, pero ni la esencia del hombre se opone al acto de ser personal ni a la inversa²⁰.

Tomás de Aquino, a pesar de mantener que "en el alma se encuentra la composición entre el ser y lo que es"²¹ y de admitir que la persona²² o la *hypóstasis*²³ es lo superior en la naturaleza intelectual, y que no es lo accidental en esa realidad²⁴, no obstante, mantuvo una concepción 'totalizante' de persona o hipóstasis en el hombre²⁵. Polo lo supo de ello²⁶ y, si bien conservó la intención de fondo del Aquinate siempre que con ella se indique que el ser personal se aplica o se continúa en la esencia del hombre²⁷,

17 Por ejemplo: si en Cristo hay que distinguir realmente la Persona divina de la naturaleza corpórea humana y de la esencia del hombre asumidas, en el caso de sostener que estas son la Persona de Cristo, se incurre netamente en herejía. Además, como la esencia del hombre y la naturaleza humana están tipificadas según la tipología básica varón-mujer, la mujeres no podrían ser imagen de la Persona del Hijo, puesto que Cristo es varón.

18 "El hecho es el estatuto extramental del objeto pensado". Polo, L., *Antropología trascendental*, 566.

19 Polo, L., *Persona y libertad*, 34. Es como la distinción entre uno y otro: "la distinción *essentia-esse*, que es correlativa con la distinción *criatura-Creador*, es mayor que la distinción *uno-otro*. A su vez, la distinción entre 'uno-otro' puede ser más o menos distinción; el cenicero es otro que la mesa, pero una persona es más otra que otra persona (lo que se suele llamar irreductibilidad del ser personal)". *Ibid.*, 42. "La esencia no es la negación del ser... Las distinciones más importantes no son las dialécticas. El tratamiento dialéctico de la distinción es un intento de entenderla objetivamente". *Cursos*, II, 378.

20 "Esto no quiere decir que la existencia se constituya por oposición a la esencia". Polo, L., *El ser*, I, 171. "El ser se distingue realmente de la esencia en cuanto movimiento, y no en la forma de una oposición". *Ibid.*, 174.

21 Tomás de Aquino, *In Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 2, ad 1. Cfr. también: *In Sent.*, lib. 2, d. 17, q. 1, a. 2 co; *De immortalitate animae*, ad 5.

22 "Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza". Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co. "Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza". *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. "La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual". *De Pot.*, q. 2, a. 4 co. Es lo "subsistente espiritual". *Ibid.*, q. 9, a. 4 co. "La persona añade razón de nobleza". *In Sent.*, lib. 1, d. 26, q. 1, a. 2, ad 3. Polo admite hasta cierto punto este sentido de persona: "La persona es la subsistencia de la naturaleza capaz de entender y querer, la intimidad de que surge la iniciativa libre". *Escritos menores*, I, 178; "La persona es la subsistencia en la naturaleza". *Itinerario*, II, 520. "La persona - una de sus descripciones- es el supuesto de naturaleza racional: la hipóstasis cuya naturaleza es racional". *Ibid.*, 482. "La persona es el supuesto de la naturaleza racional". *El hombre en la historia*, 54. "persona: unidad radical de la naturaleza intelectual". *Filosofía y economía*, 145. Pero añade: "Persona con naturaleza o persona como supuesto de naturaleza racional, esa definición que viene de Boecio, no es suficiente". *La esencia del hombre*, 138.

23 "La *hypóstasis* es anterior y superior que la naturaleza humana". Tomás de Aquino, *S. Theol.*, III, q. 6, a. 1, ad 2, aunque "la *hypóstasis* no se presupone en la naturaleza humana antes de la unión". *Ibid.*, III, q. 7, a. 13 co. "La naturaleza humana, incluso en Sócrates o Platón, no es una *hypóstasis*: pero lo que subsiste en ella es una *hypóstasis*". *S.C. Gent.*, lib. 4, cap. 49, n. 11. Cfr. también: *S. Theol.*, III, q. 2, a. 3, ad 1; *Ibid.*, III, q. 35, a. 1, co y 5 co.

24 *In Sent.*, lib. 3, d. 2, q. 2, a. 3 qc. 1 co.

25 "Estos nombres de persona, *hypóstasis* y supuesto, designan algo íntegro, pues no se puede decir que las manos o la carne o cualquiera de las demás partes sea persona o *hypóstasis* o el supuesto, sino este todo (*hoc totum*), que es este hombre". Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, lib. 1 cap. 211 co. Más abajo insiste en que "persona, *hypóstasis* y supuesto designan algo íntegro". Polo también indica que la persona es el supuesto: "La persona es el supuesto de la naturaleza racional". *El hombre en la historia*, p. 54, pero para él eso no equivale a decir que la persona sea la integridad de lo humano.

26 "Una de las características de la persona según Tomás de Aquino es que tiene razón de *totalidad*. Por tanto, que como el alma no es el hombre entero, es decir, que éste también es cuerpo. De acuerdo con esto, si la persona tiene que ver con todo el hombre, el alma sola o el alma separada no es persona". Polo, L., *La esencia del hombre*, 113. "Tomás de Aquino dice que la persona tiene '*ratio totius*', es decir, que el alma sola no es persona". *Conversaciones*, 438.

27 "El acto que es la persona -*actus essendi* en terminología tomista- se dilata y continúa; con otras palabras, es un acto efusivo o que aporta". Polo, L., *La persona humana*, 117. "Lo característico del acto de ser es que se aplica, que se continúa; sin manifestación el acto de ser humano estaría amputado. Por tanto, esa observación acerca del todo, en lo que quiere decir en su intención última, la conservo". *Persona y libertad*, 89. "El ámbito de la intimidad se continúa en el ámbito temporal". *Filosofía y economía*, 145. "El entender es continuación del ser". *Epistemología*, 71. "Justo porque el sujeto no es independiente de la esencia puede decirse que se continúa hasta ella". *Itinerario*, I, 87. "Según Tomás de Aquino *operari sequitur esse*. Ahora bien, el conocimiento intelectual no sigue al ser, sino que lo continúa -*continuatio essendi*-. El ser intelectual o espiritual principia la entidad esencial de manera distinta a como principia el conocimiento... El alma es esen-



sin embargo, no albergó jamás una concepción totalizante de la persona humana²⁸. En virtud de esto importa, pues, distinguir entre las palabras ‘hombre’ y ‘persona’, no solo porque no todas las personas son hombres, sino también porque en nosotros, según Polo, ambos términos no son equivalentes, ya que ‘hombre’ es denominación común para el compuesto humano²⁹, mientras que “persona es lo que en el hombre trasciende lo natural”³⁰ y lo esencial³¹, es decir, lo común humano, ya que “la persona está en el orden del acto de ser”³², o sea, “la persona es lo más elevado en el hombre”³³. Con esto también queda claro que, para Polo, “la persona es distinta de la naturaleza humana”³⁴, la cual es común a todos los hombres, pero la naturaleza humana no es suficientemente perfecta, activa, para mantener una relación de distinción ‘real’ respecto del acto de ser personal³⁵. Para distinguirse realmente de él, la naturaleza tiene que ser perfeccionada por medio de los hábitos y virtudes (todos ellos adquiridos) y ser así elevada a esencia³⁶. Por lo demás, aunque se dé distinción real entre persona y esencia en el hombre, Polo agrega que tal distinción no es rígida³⁷, en el sentido de que—según su modo de decir— el acto de ser personal ‘redunda’³⁸ sobre la esencia, lo cual indica que la activa, la perfecciona, la personaliza. No se trata, pues, de una ‘escisión’ o ‘separación’ entre ambas dimensiones humanas, y mucho menos, desde luego, de menospreciar la esencia inmaterial del hombre y la naturaleza humana al compararlas con el acto de ser personal, porque “la naturaleza

cia en cuanto que no es forma del cuerpo: es perfectible en dependencia: una dependencia continuativa o constitutiva”. *Artículos*, I, 540-1, nota 2. “Si la comunicación no es una continuación del ser personal, si no tiene carácter donal”. *Escritos menores*, I, 192. Hay que tener cuidado al entender qué significa ‘aplicación’, porque “si la existencia tuviera el hacer como aquello respecto de lo cual se ejerce, y no como análisis pasivo, la expresión ‘existencia humana’ sería un puro *flatus vocis*”. *Itinerario*, II, 199. “Lo que significa ser personal: *actus essendi* como persona... Ese *actus essendi* que es capaz de comunicarse libremente a la naturaleza en tanto que la naturaleza tiene hábitos; naturaleza que entonces es esencia según los hábitos, de modo que así la esencia se puede entender como un disponer”. *Ibid.*, 498.

28 “No hay necesidad de acudir a la persona como a un todo. Además, el alma separada no es persona porque el *alma*, a mi modo de ver, está en el orden de la esencia. La persona es el *esse animae: distinctio realis*. El alma separada no es persona, pero tampoco lo es unida. Si aplicamos decididamente la distinción real eso no ha lugar”. Polo, L., *Persona y libertad*, 89. “La persona es el *esse*”. Título de la Lección Sexta del *Curso monográfico de ‘Antropología trascendental’*, Universidad de La Sabana, Bogotá (Colombia) 1990, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIX, pro manuscrito, 245.

29 “La naturaleza del hombre es, por así decirlo, común”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 105. “Prefiero hablar de naturaleza del hombre, y sostener que es común”. *Ibid.*, 236 En un texto dice que “el hombre es una esencia intelectual que depende de un *esse personal*”. Polo, L., *El universo físico*, 231.

30 Polo, L., *La originalidad*, 220 y *El hombre en la historia*, 125. En otro lugar indica que “el hombre es un ser personal, y no un ser exclusivamente natural”. *Filosofía moderna*, 249.

31 “Nunca puede decirse que yo no soy más que lo que mi esencia me permite ser”. Polo, L., *La esencia del hombre*, 290.

32 Polo, L., *La esencia del hombre*, 113. En otros lugares reitera la misma tesis: “La persona está en el orden del *actus ut esse*”. *Curso de teoría*, IV, 452, nota 9. “La persona no es del orden del tener, sino del orden del ser”. *El hombre en la historia*, 128. “La persona es el *acto de ser* del hombre”. *La esencia del hombre*, 93. “La persona es el acto de ser”. *Ibid.*, 95, 103 y 138-139 y *Antropología trascendental*, 238. Por eso, “lo personal en el hombre es irreductible a la especie, lo que la trasciende”. *El hombre en la historia*, 124.

33 Polo, L., *Conversaciones*, 587.

34 Polo, L., *Presente y futuro*, 352, *Antropología trascendental*, 98 y *Epistemología*, 188. En otras obras añade: “Los hombres poseen la misma naturaleza o, mejor dicho, la pluralidad de personas poseen una naturaleza común. Sin comprometerse con la palabra, cabe hablar de especie humana, al menos en sentido biológico”. *Ibid.*, 376, nota 7. “Aunque la esencia del hombre es tan plural como las personas, su naturaleza es común”, *Antropología trascendental*, 234. “Persona-naturaleza, y la naturaleza no es persona, no es la persona; es distinta realmente de la persona. La persona es la subsistencia de la naturaleza”. *Itinerario*, II, 520. “La persona en dualidad con su propia naturaleza —que en el caso de la persona humana es muy claro— tampoco basta. Eso es dual, desde luego; pero es una dualidad que implica diferencia de rango, y por lo tanto no se puede decir que la naturaleza humana sea la réplica de la persona”. *Ibid.*, 391.

35 “La distinción real *essentia-esse* no es la distinción real *natura-esse*, ni *substantia-esse*. La sustancia no puede dualizarse con el ser, y tampoco la naturaleza; sino la esencia. Aunque las tres nociones de esencia, naturaleza y sustancia tienen una íntima relación, no se deben considerar equivalentes”. Polo, L., *Itinerario*, II, 490. “El ser personal creado posee una naturaleza, que ha de desarrollarse en atención a la persona”, *Quién es el hombre*, 152.

36 Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, I, 155, *Presente y futuro*, 370; *Curso de teoría*, IV, 256, *Antropología trascendental*, 137, 139, 161, 187, 253; *Escritos menores*, II, 64; *Persona y libertad*, 62, 67, 73, 75, 84, 85, 86, 100; *El universo físico*, 336; *La esencia del hombre*, 147, 159, 160; *Itinerario*, II, 301, 306, 307, 490, 491, 492, 495, 498; *Conversaciones*, 533, 583, 592.

37 Polo escribe: “En el hombre son personales sus dos primeros miembros: dar y aceptar. En cambio, el amor humano no es personal, sino esencial. Repito esta observación porque contribuye a entender la distinción real de ser y esencia en antropología, la cual no es rígida, pues en ese caso el amor no se integraría en la estructura *donal*”. *Antropología trascendental*, 454, nota 150.

38 “A esa función que el miembro superior cumple respecto del inferior la llamo globalmente *redundar*. Es especialmente importante la redundancia del acto de ser humano en la esencia humana. Sin esa redundancia, lo que Tomás de Aquino llama distinción real *esse-essentia* no sería aplicable en antropología”. Polo, L., *Nietzsche*, 243.



humana es tal precisamente porque el hombre es persona³⁹; de ahí deriva su dignidad. En rigor, Polo no alberga una concepción totalizante de la persona humana porque tampoco la alberga de Dios⁴⁰, y la persona humana no se conoce sino en coexistencia con Dios⁴¹, ya que es 'imagen' suya⁴²; en cambio, la esencia del hombre y la naturaleza humana no son imagen de Dios, sino –como otras realidades creadas, 'semejanzas'⁴³.

Polo distingue jerárquicamente, a la par, entre la *esencia* inmaterial del hombre y la *naturaleza* corpórea humana, distinción que también marca la superioridad de la primera respecto de la segunda⁴⁴. Repárese en que la 'distinción real' en el hombre Polo no la establece entre la *naturaleza* corpórea humana y el *esse* personal, porque para que exista distinción real se exige perfección estable⁴⁵, de la que el cuerpo humano carece en la presente situación⁴⁶. *Sustancia* y *naturaleza* no son, para Polo, *esencia*, sino realidades inferiores a ella⁴⁷. A la par, la *esencia* del hombre es realmente distinta e inferior al *acto de ser* personal. Pero esto último requiere fundamentación en antropología, como el mismo Polo advirtió⁴⁸, fundamentación que es conveniente esclarecerla en este trabajo básico en antropología, porque en este saber, "la distinción entre *essentia* y *esse* es más relevante que en metafísica"⁴⁹.

Sintetizando este planteamiento que se va a tratar de fundamentar en las páginas que siguen, cabe decir que se va a dar cuenta de que, para Polo, la *persona* humana es el *acto de ser* –"el *esse* humano es la persona humana"⁵⁰–, no la *esencia* inmaterial del hombre, ni tampoco la *naturaleza* corpórea humana. Inicialmente se puede afirmar que es así, al menos por estos obvios motivos:

a) Porque hay centenares de citas textuales de Polo en las que lo indica *expressis verbis*,

39 Polo, L., *Artículos*, I, 167. De la esencia y de la naturaleza humanas cabe decir que no son persona, pero como proceden de ella, no pueden ser dimensiones humanas impersonales, ya que "lo que procede de la persona no es impersonal, sino garantizado como auténtico". *La esencia del hombre*, 66. Nótese que en esta frase 'persona' es sustantivo mientras que 'personal' es adjetivo.

40 "Dios no es un embutido de la totalidad; cómo va a ser Dios un todo con partes, aunque sean partes absolutamente interpenetradas!". Polo, L., *Filosofía moderna*, 245.

41 Cfr. Polo, L., *La originalidad*, 357; *Persona y libertad*, 142; *Escritos menores*, III, 217; *Itinerario*, II, 346.

42 Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, 248; *Artículos y conferencias*, 375.

43 "Las criaturas son un vestigio o semejanza de Dios porque también son activas". Polo, L., *Psicología clásica*, 281. "Aunque toda criatura es hecha a semejanza divina, en el caso del hombre debe hablarse de imagen". *Epistemología*, 111.

44 "Podemos hablar de sustancia humana y de naturaleza humana, pero de igual manera que en el universo, ni la sustancia ni la naturaleza son la esencia humana". Polo, L., *La esencia del hombre*, 134.

45 "La distinción real es entre *essentia* y *esse*, y no entre *esse* y cualquier otra noción, de manera que si algo no es esencia, sino menos que esencia, no tiene sentido decir que el ser se distingue de ello... ¿qué se distingue del *actus essendi*? La esencia". Polo, L., *Persona y libertad*, 55. "Para distinguirse del *actus essendi* hace falta ser esencia". *Ibid.*, 57. "Esencia significa perfección; sólo lo perfecto se puede distinguir del *actus essendi*". *Ibid.*, 63.

46 "La unión del alma y del cuerpo no se distingue realmente de la persona porque todavía no es la esencia, es decir, porque es insuficiente para distinguirse realmente del acto de ser personal". Polo, L., *Antropología trascendental*, 236. En nota al pie añade que "la persona se distingue realmente del alma y del cuerpo, en tanto que ninguno de ellos es la esencia del hombre. Sin embargo, como los dos dependen de la persona, el alma llega a pertenecer a la esencia al adquirir hábitos, los cuales repercuten en el cuerpo". *Ibid.*, nota 10. Por su parte, añade que el cuerpo estará a nivel de esencia en los bienaventurados tras la resurrección de los cuerpos. Cfr. *Conversaciones*, 559. La razón de esto estriba en que *in via* el alma es solo *forma corporis*. Dicho de otro modo: aquí el alma se puede emplear como 'esencia' respecto de la inteligencia y la voluntad, pero no respecto del cuerpo, con el que se emplea solo como 'forma sustancial'. En cambio, "un cuerpo no opaco a la operatividad del espíritu, descifrado y llevado a una unión superior, es lo que en teología se llama cuerpo resucitado. Esta unión superior (que es libre) depende radicalmente del espíritu, es decir, del alma en cuanto que no es un simple factor causal (como lo es respecto del cuerpo *in via*), sino en cuanto que es el disponer esencial de la libertad". *Curso de teoría*, III, 371.

47 El nombre de *sustancia* describe, según Polo, a los compuestos hilemórficos (causa material, formal y eficiente *ex qua*); el de *naturaleza*, a los seres vivos con funciones vegetativas o con facultades con soporte orgánico (causa material, formal y eficiente *in qua*); el de *esencia* denota perfección, la cual equivale en el mundo físico al orden del universo (causa final); y en el hombre, a la raíz activa del alma más las dos potencias inmatrimales (razón y voluntad) perfeccionadas con hábitos y virtudes, respectivamente. Cfr. *Curso de teoría*, IV.

48 "Es largo exponer a fondo la distinción real como la entiendo (y)... seguramente no es asunto pacífico... A mi modo de ver, ha de aclararse el significado antropológico de la distinción real: en qué sentido el ser del hombre es distinto de la esencia del hombre". Polo, L., *Curso de teoría*, I, 199.

49 Polo, L., *Presente y futuro*, 372.

50 Polo, L., *Conversaciones*, 304. Cfr. también: *Curso de teoría*, III, 43. "Dicho *esse* es la persona". *Ibid.*, 357.



referencias que no son de un periodo determinado filosófico del autor, sino que están presentes a lo largo de todas sus obras, desde las primeras hasta las últimas⁵¹.

b) Porque Polo usa la palabra *persona* como equivalente en significado a otras como 'quién', 'ser-con', 'intimidad', 'esse', 'ser', etc., o a expresiones como 'carácter de además', 'cada quién', 'apertura trascendental', 'libertad personal', 'conocer personal', 'amar personal', 'trascendentales personales', 'radicales personales', 'ser segundo', 'acto de ser segundo', '*actus essendi*', etc., las cuales permean su entera producción, y todas ellas (los pasajes son numerosísimos) jamás las atribuye a la *naturaleza* y a la *esencia* del hombre, sino solo y exclusivamente al *acto de ser persona*⁵².

c) Porque Polo siempre atribuyó a la *persona* algunas notas como las de 'novedad' (o *novum*), 'carencia de réplica', 'núcleo irrepetible', 'ser-con', 'co-acto', etc., que jamás predicó de la *esencia* del hombre y de la *naturaleza* humana. En cambio, hay otras notas relevantes, como por ejemplo, la de 'filiación', 'coexistencia', etc., que Polo predicó tanto del *acto de ser* personal, como de la *esencia* y de la *naturaleza* humana. Sin embargo, en estas últimas se nota en los textos que Polo se cuida mucho de concretar en cada ocasión de qué plano humano está hablando, si del nivel trascendental o del manifestativo.

d) Porque multitud de expresiones en sus obras enteras carecerían de sentido si Polo entendiese por persona el todo humano. Por ejemplo: aquellas en que sostiene que 'el cuerpo y la esencia del hombre dependen de la persona'; en las que dice que 'el cuerpo y el alma dependen de la persona'; en las que 'distingue el tener del dar', o 'la inmortalidad del carácter eternizable', o 'el yo de la persona'; etc.

Por lo demás, aunque Polo se dedicó sobre todo a la antropología en la década de 1990 y la tesis central de esos años (el A del Abecedario antropológico poliano) es que la persona es solo el acto de ser personal, con todo, esa tesis la defendió desde el inicio hasta el final de su producción⁵³. Pero además del abundante bagaje textual y de los testimonios que se pueden aducir al respecto, para dar mínimamente razón teórica de la aludida tesis, conviene proceder seguidamente según tres apartados: a) Desde el examen

51 Se traen a colación sólo unas pocas: "La dualidad de la persona con su propia esencia comporta distinción real, es decir, de rango". Polo, L., *Antropología trascendental*, 191. "Como en el hombre el amor no es un acto subsistente, la distinción entre el amar y el amor es la clave de la distinción real de la persona humana y su esencia". *Ibid.*, 147, nota 51. "La distinción entre la luz que busca y la que encuentra suscitando se corresponde con la distinción real entre la persona humana y su esencia". *Ibid.*, 336. "Tanto los miembros de la sindéresis como la potencia esencial proceden de la persona: es la distinción real por antonomasia". *Ibid.*, 517. "De acuerdo con esta distinción real, la esencia arranca o depende de la intimidad personal, y es inferior a ella". *Ibid.*, 557. "Se excluye que la esencia humana -inmortal- sea subsistente. Las razones de esta exclusión son varias. La más importante reside en la distinción real de la persona humana con su esencia". *Ibid.*, 585. "Sostengo que el hombre es un problema porque hay distinción real entre su ser personal y su esencia". *Escritos menores*, I, 90 y *Artículos* (I) 464. "Ha de tenerse en cuenta la distinción real entre el acto de ser personal y su esencia". *Nietzsche*, 169. "Se podría hablar de una libertad esencial y de una libertad en el orden del esse... la cima sería la libertad personal y las laderas la libertad en el orden de la esencia". *Persona y libertad*, 18. "El alma, a mi modo de ver, pertenece a la esencia; está en el orden de la esencia. El alma no es la persona... La distinción real se ha de usar con mucha decisión". *El universo físico*, 296. "La sindéresis basta para explicar el alma, pues el alma pertenece al orden esencial y sin el yo no cabe alma, pero el alma no es la persona". *Conversaciones*, 571. "Si el acto de ser humano es personal, también tendríamos la *esencia* del hombre". *Psicología clásica*, 92 y *La esencia del hombre*, 92. "Si la distinción real se entiende así, la persona es el acto de ser". *La esencia del hombre*, 103. "Si apelamos al asunto de la distinción real, el alma está en el orden de la esencia, y la persona está en el orden del acto de ser". *Ibid.*, 113. "El *acto de ser* del hombre no es el primer principio, sino la *persona*". *Ibid.*, 121. "Extendiendo la doctrina tomista de la distinción real al hombre, hay que distinguir la *esencia* del *acto de ser* humano, al que conviene llamar *persona*". *Epistemología*, 219. "Como hay distinción real, a la persona no le queda otro remedio que bajar. A la persona no le puede faltar la esencia, pero la esencia no puede ser idéntica con el ser". *Conversaciones*, 418. "Precisamente porque nosotros no somos capaces de don subsistente, tenemos que vehicular el dar personal a través de lo que ya no es personal, es decir, a través de nuestra esencia". *Itinerario*, II, 518.

52 Es así hasta el punto de que con cada una de esas expresiones polianas que son equivalentes a la de 'persona', se podría llevar a cabo un trabajo como este que está solo centrado en dicha palabra.

53 De esto soy personalmente testigo, aunque evidentemente no soy el único. María Jesús Jornet Forner, escribe en su testimonio sobre Polo: "el 26-XII-1996 le formulé la cuestión como pude, porque no tenía mucho dominio de la terminología, y le pregunté: 'En su propuesta sobre la persona, usted dice exactamente que... ¿la persona humana es su acto de ser?'. Hizo un gesto que me resultó conocido, como de complicidad, como asintiendo a lo que le dije y comentó: 'Siga, siga por ahí, que va bien!'".



de las dualidades radicales humanas según Polo. b) Desde la vinculación de la esencia del hombre con del acto de ser personal según su antropología. c) Desde la descripción poliana de la índole de cada una de ambas dimensiones humanas.

Añádase que, si lo que Polo descubre en este punto es verdad, de acuerdo con lo que menta su cita que encabeza este tema, a saber, que ‘la distinción entre persona y naturaleza es la clave de la antropología’, el hecho de no aceptar esa tesis equivale no solo a no seguir su pensamiento en antropología, sino a alejarse de ‘la clave’ de esta materia⁵⁴.

1. Desde las dualidades radicales humanas

En el hombre Polo distingue realmente, jerárquicamente por tanto, entre el acto de ser personal y la esencia del hombre; también entre la intimidad personal y la inmanencia inmaterial; asimismo, entre la persona y las manifestaciones humanas. Atendamos mínimamente a estas tres distinciones.

a) *Acto de ser-esencia*. Respecto de ambas dimensiones humanas de esta dualidad Polo sostiene que nativa y constitutivamente es superior la primera a la segunda⁵⁵. Según esto, concibe a la *persona* como lo radical o más activo en el hombre⁵⁶, siendo la esencia del hombre lo conformado por las diversas dimensiones humanas inmateriales (el yo, la inteligencia y la voluntad activadas, perfeccionadas por hábitos y virtudes, respectivamente)⁵⁷. Como para Polo *alma* equivale a esencia del hombre⁵⁸, no a acto de ser personal (palabra vinculada para él a la de *espíritu*⁵⁹), declara también que el alma es inferior a la persona⁶⁰.

54 Si esta es ‘la clave’ de la antropología de L. Polo, no darla por supuesto, sino reparar en su obviedad, es tema que se puede ofrecer a quien la desee aceptar para llevar a cabo una contundente investigación del estilo de una tesis doctoral.

55 Con sus palabras: “La naturaleza humana es inferior a mi ser personal”. *Escritos menores*, II, 26. “La naturaleza humana se caracteriza por la posesión, por el tener. Persona significa quien soy y quien soy es cada uno. La persona no es un universal, no es una noción general. Puede ser universal la naturaleza humana, pero la persona no”. *Cursos*, II, 268. Cfr. también, entre otros textos: *Quién es el hombre*, 145-6, 350 ss; *La originalidad*, 338; *Ayudar a crecer*, 153 y 179; *Persona y libertad*, 87 ss; *Epistemología*, 86; *Conversaciones*, 522.

56 “La persona humana es lo radical en el hombre”. Polo, L., *La originalidad*, 295. Cfr. asimismo: *Presente y futuro*, 354; *La originalidad*, 293, nota 60; *Antropología trascendental*, 106, 151; *El hombre en la historia*, 129; *Persona y libertad*, 35, 136, 143; *El universo físico*, 336-7; *La esencia del hombre*, 131, 253, 290, 295; *Escritos menores*, III, 191; *Itinerario*, II, 459, 464, 489, 498-9, 502, 519; *Epistemología*, 208, 211; *Cursos*, II, 268; *La dignidad* (pro manuscrito), 67.

57 “En el hombre, tener es dual respecto del ser, que es personal-don creado-. Por eso en el hombre tener es un disponer que no se consuma en sí. La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, disponer en orden a una destinación, a un otorgamiento”. *Escritos menores*, II, 64.

58 “La distinción del alma y la inteligencia impide la identidad del alma y el ser: es la distinción real -y no categorial- *essentia-esse*. El *esse* es primario respecto de la *essentia*. Entendida como *essentia* el alma no se define como sustancia ni como naturaleza: la noción de sustancia es categorial; la noción de naturaleza es fundamental (respecto de operaciones). Pero el ser es primario sin más: como esencia el alma es principiada”. *Curso de teoría*, II, 134. Cfr. *Ibid.*, 248. “El alma es la parte inmortal de la naturaleza del hombre. Pero es una esencia realmente distinta del *esse* humano en cuanto habitualmente perfeccionada”. *Presente y futuro*, 373. “El alma es la parte inmortal de la naturaleza del hombre y, por tanto, separable del cuerpo. Pero no es sólo una quiddidad, sino una esencia realmente distinta del *esse* humano en tanto que es habitualmente perfeccionada”. *Antropología trascendental*, 147.

59 “El hombre es un viviente cuya radicalidad es espiritual”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 99. “El hombre es más que la naturaleza; es espíritu”. *Ibid.*, 145 (cursivas en el original). “El ser espiritual es el ser personal. El ser personal creado posee una naturaleza, que ha de desarrollarse en atención a la persona; por eso, la persona posibilita, y exige, que se continúe la capacidad humana”. *Ibid.*, 152. “El espíritu es aquella realidad que contempla y ama la realidad. Tomada esta observación según su irrestricta amplitud, justifica lo que suelo llamar Antropología trascendental”. *Ética*, 279, nota 32. “El espíritu es inseparable de la persona”. *El hombre en la historia*, 55. Cfr. también: *Curso de teoría*, III, 368; *Presente y futuro*, 335 y 342-3; *Ética*, 198; *La persona humana*, 21; *Escritos menores*, I, 85; *El hombre en la historia*, 56 y 131; *La esencia del hombre*, 165 y 290; *Filosofía moderna*, 248; *Conversaciones*, 79 y 533. “Espíritu es ser personal... (La persona) es un espíritu en el tiempo, que en cuanto que está en el tiempo es esencial. Ya no es el acto”. *Lecciones de teoría del conocimiento y de antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIX, pro manuscrito, 376.

60 “La persona es superior a la naturaleza”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 140. “La esencia es inferior si es distinta realmente del acto de ser”. *Persona y libertad*, 71. “La esencia es inferior al *esse*”. *Itinerario*, II, 497. “El yo es inferior a la persona”, *Conversaciones*, 586.



b) *Intimidación-inmanencia*. Estas son palabras con las que Polo designa dimensiones noéticas humanas. Predica la intimidad de la persona y la inmanencia del conocer racional. Si cupiera llamar persona a la esencia del hombre, Polo sostendría que lo propio de la persona es la inmanencia en vez de la intimidad, pero afirma justo lo contrario⁶¹; además, la persona sería potencial, porque la esencia del hombre lo es, pero afirma que la persona es acto sin potencia⁶². Por esa razón llamaría persona, por ejemplo, a la razón, pero afirma que “la facultad no es la persona”⁶³. También llamaría persona a un acto o a un hábito de la razón, e incluso a una idea u objeto pensado suyo, pero para él estos no son, obviamente, persona⁶⁴. No lo son incluso los hábitos innatos⁶⁵. Tampoco los actos y virtudes de la voluntad, ni la voluntad misma, son persona⁶⁶. Por otra parte, tampoco la acción transitiva es la persona, sino derivada de ella⁶⁷.

Si cupiera llamar persona a la esencia del hombre, la persona sería del orden del *tener*, o por mejor decir según sus palabras, del *disponer*, pero Polo sostiene que de este orden es la esencia⁶⁸ y la naturaleza humana⁶⁹, si bien son un tener o disponer especial, porque no son ‘lo tenido’, sino aquello *según* lo cual se dispone: “el hombre tiene en cuanto que dispone. Por lo tanto, el tener es en él estricto y no se reduce a *lo* tenido”⁷⁰. En contraste, afirma que la persona no es del orden del tener o disponer, sino del *ser*⁷¹.

Cabe notar también que Polo ha axiomatizado la teoría del conocimiento, porque aunque los actos y hábitos de la razón no son lo radical del hombre, tienen tal perfección activa que pueden ser explicados con suficiencia sin recurrir al sujeto humano. A esto agrega que tanto la esencia del hombre como la naturaleza humana están dotadas de potencias, y estas, por su propia índole imperfecta, no se pueden axiomatizar. En cambio, reitera que el acto de ser personal es el ‘axioma puro’⁷², lo cual indica (a buen entendedor,

61 “Inmanencia e intimidación hay que distinguirlas realmente. La intimidación está en el orden del *actus essendi hominis* y la inmanencia está en el orden de la esencia”. Polo, L., *Persona y libertad*, 145. “Lo propio de la persona no es la inmanencia sino la trascendencia”. Polo, L., *Lecciones de ética*, 103 y *Antropología trascendental*, 556. Cfr. también: *Antropología trascendental*, 42, 137 y 237; *Persona y libertad*, 133 y 146; *Curso de teoría*, II, 65; *Presente y futuro*, 369-370.

62 “La persona no es potencial, pero sí la esencia”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 398, nota 40. La esencia del hombre es real como potencia. En cambio, en el acto ser personal humano no cabe potencia alguna. En él los cambios se dan (con la elevación) de acto a más acto, o (con el pecado) de acto a menos acto. Por tanto, sostener que la persona es también su esencia y su naturaleza equivale a introducir en ella lo potencial. En cambio, dice que “el hombre... es un inmenso proyecto, es una persona que se va haciendo cargo de una naturaleza enteramente potencial”. *Escritos menores*, III, 38.

63 Polo, L., *Curso de teoría*, I, 232. “La inteligencia es operativamente infinita, pero luego viene la persona; una inteligencia si no es de una persona no es inteligencia: el ser intelectual es personal”. *El universo físico*, 110.

64 “Conocer una operación no es conocer a la persona, porque la persona no es la operación”. Polo, L., *El universo físico*, 328. “La consciencia no es la persona”. *Curso de teoría*, I, 248. “La idea de persona no es la persona”. *Curso de teoría*, II, 45. “Evidentemente el verbo humano no es persona”. *Persona y libertad*, 77. “Ningún objeto (conocido) es persona”. *Introducción*, 219. “Los hábitos adquiridos son inferiores al carácter de *además* porque, aunque superiores a la operación, la manifiestan en tanto que derivan de la luz del *intellectus ut actus*: esta luz es la co-existencia humana, que como *además* es inagotable”. *Antropología trascendental*, 138. Como se verá, con el adverbio ‘además’ Polo designa a la persona.

65 “Aquello de donde deriva ese hábito (el de los primeros principios) tiene que ser justamente la *persona*, o el *intelecto agente*”. Polo, L., *El universo físico*, 385. “Hay hábitos que siguen a operaciones y hábitos que, propiamente hablando, no perfeccionan la inteligencia, sino que derivan del intelecto personal”. *Conversaciones*, 388. “Los hábitos innatos dependen del intelecto agente”. *Antropología trascendental*, 177, el cual es personal. “El hábito de los primeros principios depende de la transparencia intelectual” (conocer a nivel de acto de ser). *Ibid.*, 584.

66 “La persona no es ni la inteligencia ni la voluntad, sino que es superior a ambas”. Polo, L., *Conversaciones*, 582. “Las virtudes están en la naturaleza, y ésta es de la persona”. *Artículos*, I, 522.

67 “El hombre es un ser aportante. Las aportaciones son novedades históricas derivadas de la novedad histórica radical que es la persona”. Polo, L., *El hombre en la historia*, 129. “La libertad es el núcleo de que depende el hacer cultural humano”. *Ibid.*, 78. “El hacer humano depende de la existencia”. *Itinerario*, I, 277; *Itinerario*, II, 196.

68 “La esencia del hombre es el tener como disponer y no una consistencia óptica”. Polo, L., *Hegel*, 361. “La esencia del hombre es el tener como disponer”. *La persona humana*, 291 y *Antropología trascendental*, 551. “Persona es el ser a cuyo cargo corre la plenificación de una naturaleza que se dice *suya*”. *La persona humana*, 117.

69 “En cuanto que el hombre es una naturaleza, aparece un rasgo que recorre toda la naturaleza humana: el tener”. Polo, L., *Ética*, 213. “Lo que pertenece a la persona es la naturaleza, sin que la persona se agote en tener”. *La persona humana*, 223.

70 Polo, L., *El acceso*, 66.

71 “La persona está más allá del tener”. *Persona y libertad*, 61, *Filosofía y economía*, 231 y *Epistemología*, 60.

72 “Lo estrictamente axiomático es la persona. La persona puede estar muy mal dotada, pero su dignidad resplandece”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 152. “La persona es el axioma puro: axioma significa lo de más valor. Es lo superior sin



pocas palabras bastan) que se puede axiomatizar⁷³. Los axiomas de la antropología trascendental son los radicales o trascendentales personales por él descubiertos –la libertad coexistencial, el conocer y el amar personales⁷⁴–.

Nótese además que el nivel cognoscitivo que, según Polo, tiene como tema a la persona humana –el hábito de sabiduría– es distinto y superior al que tiene como tema la esencia del hombre y la naturaleza humana –el hábito de la sindéresis–. Como el primero es equivalente a la llamada por Polo *tercera dimensión* del método noético por el descubierto –‘el abandono del límite mental’–, mientras que el segundo es equivalente a la designada por él como la *cuarta dimensión* de dicho método, y como a temas distintos corresponden métodos noéticos distintos, no se puede confundir el tema de la persona con el de la esencia y la naturaleza humanas⁷⁵. Además, entre dichos niveles noéticos media el hábito innato de los primeros principios, que tiene como tema realidades no humanas. Tal mediación refuerza el que no se mezcle (macla diría Polo) el acto de ser personal con la esencia del hombre. No se olvide tampoco que, ‘en buena medida’, “las dimensiones del abandono del límite son independientes”⁷⁶ (son métodos noéticos irreductiblemente distintos), aunque exista redundancia de las superiores sobre las inferiores⁷⁷; por tanto, también sus respectivos temas son distintos, aunque el superior repercute sobre el inferior.

c) *Persona-manifestaciones*. Teniendo en cuenta que las “dualidades –la de persona y naturaleza y la de persona-réplica– son las dualidades más importantes del hombre”⁷⁸ (la segunda más que la primera), y aunque más abajo se hable del disponer humano, ahora cabe indicar que, según Polo, “disponer y manifestar son equivalentes”⁷⁹. Es claro que la persona humana se manifiesta o expresa; también se puede decir que ilumina o atraviesa de sentido sus potencias y acciones, que les añade o aporta⁸⁰, que dispone *según* ellas⁸¹. En rigor, estos modos de decir equivalen a sostener que la persona manifiesta su intimidad a través de su esencia y de su corporeidad⁸². Según esto, se podría pensar que las manifestaciones de la persona –al menos las más finas– están tan unidas a ella que cabría llamarlas ‘persona’, pero Polo sostiene taxativamente que “la manifestación de la persona no es persona”⁸³, porque “la persona... trasciende su esencia; aquí lo trascendental es un

más. No hay nada superior a la persona creada más que la persona divina”. *Epistemología*, 262 y *Conversaciones*, 322. Cfr. también: *Curso de teoría*, I, 45; *Curso de teoría*, IV, 54; Polo, L., *Persona y libertad*, 240 y 246.

73 Al que dude si ‘el axioma puro’ se puede axiomatizar, conviene recordarle que dudar no es conocer.

74 Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, 229-278. En esta obra Polo habla de cuatro trascendentales: coexistencia, conocer, amar y libertad; en *Epistemología* (su última obra), en cambio, de tres, los enunciados arriba.

75 “En la tercera, a que la persona no es exterior a su alcanzarse”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 208. “La persona no es exterior a su alcanzarse”. *Artículos*, I, 550 y *Conversaciones*, 607.

76 Polo, L., *Conversaciones*, 532.

77 “La cuarta dimensión del abandono del límite, la sindéresis, depende de la tercera dimensión y, en otro sentido, de la primera”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 213.

78 Polo, L., *Itinerario*, II, 390. Más abajo reitera: “En las dualidades humanas, la radical es la de la réplica; y luego está la dualidad persona humana-naturaleza humana”. *Ibid.*, 395.

79 Polo, L., *Persona y libertad*, 69.

80 “El hombre es un ser otorgante, aportante, y en ese sentido su esencia es un disponer; al disponer según su esencia puede aportar”. *Persona y libertad*, 136.

81 “La naturaleza de la persona es la unificación dependiente de una posesión nuclear que dispone según ella”. Polo, L., *El acceso*, 64. “En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar*, que significa su depender del intelecto personal; a *aportar*, que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”. *Antropología trascendental*, 209.

82 “El disponer es manifestativo. ¿De qué? De la intimidad”. Polo, L., *Persona y libertad*, 69. “El sentido de la vida humana está justamente en manifestar cada vez mejor a la persona; porque a través de su esencia el ser humano se puede manifestar”. *La esencia del hombre*, 314.

83 Polo, L., *Persona y libertad*, 72. “La manifestación no es la persona”. *Ibid.*, 87. “La manifestación es coherente con la persona, pero no es la persona. Si la manifestación fuera la persona, tendría que intentar completarse en tanto que persona con su propia esencia, y entonces aparece la estructura del necesitar, o la macla de causalidad e identidad (el absoluto es el resultado)”. *Ibid.*, 92. “La manifestación es la expresión personal del hombre”. *La originalidad*, 296. “Es muy importante darse cuenta de que una cosa es la manifestación y otra la persona; la distinción real impide la identificación”. *Antropología trascendental*, 92. “La esencia es la *manifestación* de la persona”. *Ibid.*, 281. “La manifestación de la persona, precisamente porque en su mismo carácter de fenómeno depende de la persona, carece en sí misma de valor hipostático”. *Filosofía y economía*, 114. “Yo también describo la esencia del hombre como ‘manifestación’. La persona humana se manifiesta, pero



trascender la propia esencia”⁸⁴. Si la persona fuera su esencia, se eliminaría la distinción real. En consecuencia, como la manifestación de la persona es la esencia y naturaleza humanas⁸⁵, hay que concluir que estas no son la persona.

Adviértase también que si la persona no se distinguiese realmente de su esencia, siendo superior a ella (al yo⁸⁶, porque “la persona no es un yo”⁸⁷, no es su *personalidad*⁸⁸), alguien quedaría justificado si albergase la actitud que Polo llama “pretensión de sí”⁸⁹, es decir, la de buscar su ‘réplica’⁹⁰ personal en su esencia⁹¹ o en su naturaleza corpórea⁹², actitud que es de imposible cumplimiento⁹³, porque si bien “un hombre se puede conocer en el orden de la *esencia*, ese conocer de sí mismo no es la persona que él es, precisamente porque tal persona no puede *esencializar* su persona”⁹⁴. Por esto, la esencia no es el tema del acto de ser personal. Dicho de otro modo, si “lo que tematiza la persona no es la (propia) persona”⁹⁵, menos lo es lo no personal: su esencia y su naturaleza. Al tema de la persona Polo lo designa como *réplica*, y la réplica del acto de ser personal creado no puede ser lo

la manifestación no es la persona. Y esa manifestación requiere el yo”. *Conversaciones*, 594.

84 Polo, L., *La esencia del hombre*, 316.

85 “La esencia humana es la manifestación de la libertad”. Polo, L., *Persona y libertad*, 157. “El cuerpo es esencialmente expresión del espíritu”. *Hegel*, 132 y *Psicología general*, 68.

86 “El yo está a caballo entre el espíritu y el cuerpo”. Polo, L., *La esencia del hombre*, 241. “La *sindéresis*, y por tanto el yo, proceden -nacén- de la persona”. *Nietzsche*, 169. “La persona no equivale al yo, pero no cabe yo sin persona humana. En cuanto que el yo es la consideración primordial de la esencia del hombre, su dependencia de la persona es la más estricta”. *Artículos*, I, 542. “El yo humano, por otra parte, no es la persona. La persona, a mi modo de ver, no es estrictamente lo mismo que el yo”. *Ibid.*, I, 561. “Si la presencia es punto de partida, volver a la presencia es esencial, no es personal; es el tema del yo, pero no de la persona”. *Conversaciones*, 526. “La dependencia se ve clara cuando hablo de ‘yo’, que no es la persona, sino la versión de la persona hacia la esencia”. *Ibid.*, 538. “El yo no es lo mismo que la persona”. *Ibid.*, 586.

87 Polo, L., *Persona y libertad*, 145. “El yo es posterior a la persona. El yo es la consideración de uno como centro de medios”. *Lecciones de ética*, 103. “La persona es algo más que el yo. El yo es el centro de atribución único, el que recaba el *sí mismo* para sí. La persona es quien domina todo el conjunto propio que constituye el *sí mismo*, lo transforma en disponibilidades, en algo de lo que puede disponer y que, por lo tanto, puede destinar”. *La persona humana*, 26. “Aunque sean realmente distintos, el yo y la persona no están aislados, y el yo no es independiente de la persona”. *Epistemología*, 240. “La persona no es un yo, pues se entiende con el carácter de *además*”. *Conversaciones*, 571.

88 En el hombre la personalidad es distinta realmente de la persona, no en Dios: “No conviene hablar de la personalidad divina, sino de Personas divinas; y cada una es la Persona”. *Antropología trascendental*, 106, nota 10. La personalidad está en el orden de la psicología, no en el de la antropología trascendental: “El sentido humano de esta noción de tipo es muy claro. El hombre está hecho para ser típico. A veces a eso se llama *personalidad*; respetemos las personalidades”. *Artículos*, I, 448.

89 “Llamo pretensión de sí mismo al intento de disponer de la esencia propia... En la pretensión de sí mismo subyace la penosa identificación del co-ser con la esencia”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 288.

90 Cfr. respecto Sellés, J.F., “La noción de ‘réplica’ en Leonardo Polo”, *Miscelánea Poliana*, 67 (2020) 127-149.

91 Pero “la distinción real es aquella que no permite que una criatura personal espiritual tenga réplica en sí misma”. Polo, L., *La esencia del hombre*, 262. Más adelante subraya que “como (el hombre) es además, no puede ser pretensión de sí”. *Ibid.*, 282. “El hombre no es su esencia, sino que la esencia es suya. En cambio, el ser humano no es del hombre, sino que el hombre es ese ser”. *Ibid.*, 297. “El hombre nunca puede establecer una relación yo-tú con su esencia, es decir, el hombre no supera la distinción real jamás, nunca”. *Ibid.*, 314. “¿La persona se va a dedicar a contemplar su propia bondad difusiva? ¡Pero si esa bondad ya no es personal!”. *Persona y libertad*, 234.

92 “En cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza. Pero la esencia del hombre no es la réplica de la persona”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 190. “En cada hombre la persona se dobla con su naturaleza, y no siendo la naturaleza la réplica de la persona, la réplica ha de buscarse en otra”. *Escritos menores*, II, 55. “La naturaleza humana no es la réplica de la persona”. *Itinerario*, II, 390. “En cada hombre la persona se dobla con su naturaleza, y no siendo la naturaleza la réplica de la persona, la réplica ha de buscarse en otra persona”. *Ibid.*, II, 390.

93 “Si yo quiero disponer de mi disponer, naturalmente dirigiría mi libertad solamente al disponer, y entonces confundiría mi acto de ser con mi esencia, trataría de cobrar mi acto de ser en la esencia, pero eso al hombre le está vetado”. *La esencia del hombre*, 175. “La pretensión de sí mismo es absurda, no sólo en el sentido de no tener posibilidad alguna de satisfacción, sino también en el sentido de que no tiene carácter existencial, es una degradación de la actividad cognoscente. La pretensión de sí mismo no tiene nada que ver con la existencia como acto, es una confusión de lo activo y lo pasivo”. *Escritos menores*, III, 86. “La pretensión de sí es impersistente y, por lo mismo, inalcanzable -el hombre carece de sí mismo-”. *Itinerario*, I, 471.

94 Polo, L., *Epistemología*, 259. Cfr. *Conversaciones*, 306-313. A la par, hay que decir que la actitud “de pretensión de sí mismo agosta la expansión que entraña el carácter de *además* para la existencia humana” *Itinerario*, II, 147.

95 Polo, L., *Conversaciones*, 410.



pasivo respecto sí⁹⁶: su esencia y su naturaleza⁹⁷. En rigor, si el hombre se dice persona no es por lo inferior a la persona, sino justo por lo superior a ella: el Dios personal⁹⁸.

Como es sabido, a esa ‘pretensión de sí’ se le ha llamado por parte de algunos autores recientes ‘autorrealización’. Pero, según Polo, “la autorrealización no es personal”⁹⁹, porque en antropología equivale a la búsqueda de la identidad, siendo esta exclusivamente divina¹⁰⁰. Por tanto, “no tiene sentido pretender conseguir la identidad o la autorrealización del ser personal acudiendo a la esencia, ya que la esencia no es persona”¹⁰¹. Si esta pretensión se aplica a la antropología, Polo sostiene que “la reflexividad abre un espacio interior, pero de tal manera que el segundo término de la reflexión no es persona”¹⁰², por lo que ese método no puede encontrar el sentido personal. Tal vez dicha pretensión se pueda buscar con buena intención, por ejemplo, considerando que “ser persona es tener una naturaleza”¹⁰³ y perfeccionarla. Pero si “las personas son por tener”¹⁰⁴, el fin de la antropología sería la ética, o si se quiere, el fin de la persona sería tener una ‘vida lograda’¹⁰⁵, pero Polo sabe que en el hombre la vida es inferior al viviente¹⁰⁶, y que este, por irreductible a su vida, no puede tener su destinatario en ella, sencillamente porque esta no es persona. Más aún, Polo sostiene justo la tesis inversa: que el obrar es manifestación

96 “La persona es respectiva a lo no inferior a ella, porque su intimidad queda inédita en tanto que se abre a lo inferior”. Polo, L., *Introducción*, 220. Pensar a la persona como totalidad es fruto de la vía generalizante de la razón, pero esta vía no puede alcanzar a conocer el acto de ser personal. Téngase en cuenta que “como la negación racional es el método típico del idealismo, mientras que la distinción real es el método distintivo del realismo, se ve claro que el realismo es superior al idealismo. Además, en los opuestos racionales cabe síntesis; no en los distintos reales”. *Conversaciones*, 21.

97 “La esencia no es la réplica, de la persona... La persona se destina, más allá del disponer”. Polo, L., *Lecciones de teoría del conocimiento y de antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIX, pro manuscrito, 267.

98 “Si no existe Dios personal, el hombre no es persona”. Polo, L., *La esencia del hombre*, 79 y *Filosofía y economía*, 253. “¿quién soy yo? A partir de sí, la persona humana no es; o es cualquier cosa menos la persona que cada quién es”. *Escritos menores*, III, 185. “Para la persona lo que no es persona en cierto modo es nada. O, dicho de otro modo: el más íntimo afán de la persona es encontrar a otro como él”. *Itinerario*, II, 390. “Si Dios no es persona, no tengo réplica en Dios”. *Ibid.*, 392. “Quien no es persona ante Dios, menos puede serlo ante los hombres”. *La dignidad de hombre* (pro manuscrito), 33. “La persona es cada cuál, aquello que Dios quiere por sí mismo y ese ser es un quién. Si el hombre no fuera un quién, no podría ser redimido”. *Artículos*, II (pro manuscrito), 362.

99 Polo, L., *Persona y libertad*, 250 y *Filosofía y economía*, 444. “La distinción real *essentia-esse* implica que el hombre esencialmente no se autorrealiza”. *Presente y futuro*, 378. “Tomar la propia esencia como aquello que permitiría al hombre la identidad, es lo que suele entenderse por autorrealizarse”. *Persona y libertad*, 134.

100 En teoría del conocimiento equivale a la llamada teoría de la *reflexio*, la cual conculca todos los axiomas. “Lo que se pretende explicar con la noción de reflexión –que, por otra parte, es una experiencia conocer que se conoce– es realmente la iluminación de la operación por el hábito, la cual depende de la superioridad de la luz personal que, por ser donal, no es una reflexión”. Polo, L., *Curso de teoría*, IV, 457.

101 Polo, L., *Persona y libertad*, 88.

102 Polo, L., *Epistemología*, 315, nota 32. “Si el hombre es persona, en último término no es autoaclable”. *Escritos menores*, III, 334.

103 Spaemann, R., *Personas*, 106. Con otros pasajes: “Ser persona significa tener una naturaleza y la correspondiente relación consigo”. *Ibid.*, 108. “Su ser no es otra cosa que tener una naturaleza semejante y disponer de ella”. *Ibid.*, 115. “Su ser es tener una naturaleza... Las personas no son inmediatamente su naturaleza. Las personas tienen que conseguir de continuo tener una naturaleza”. *Ibid.*, 116. “Su ser es tener su vida y no una entidad más allá de la vida”. *Ibid.*, 123. “Tener la vida es el ser de la persona”. *Ibid.*, 127. “Los hombres *tienen* su vida, pero la tienen como receptores que no han sido preguntados, pues *son* exclusivamente en tanto que han recibido la vida”. *Ibid.*, 128. “El ser de la persona es tener su vida”. *Ibid.*, 131. “Las personas son por tener, como naturaleza, lo que son”. *Ibid.*, 137. “El ser de las personas es tener una naturaleza”. *Ibid.*, 138. “Siendo el ser de la persona un tener”. *Ibid.*, 157. “El ‘tener’, que constituye el ser de la persona”. *Ibid.*, 158. “Si el ser de la persona es tener, la persona sólo puede ser reconocida reconociendo lo que tiene, su vida, su cuerpo, su fama, su propiedad y libertad de movimiento que reclama para su autodespliegue”. *Ibid.*, 185. “Ser persona significa aquella íntima estructura en la que un hombre posee su naturaleza”. *Ibid.*, 186. “Es precisamente esto lo que distingue a la persona, que se relaciona con su realidad natural en el modo de tenerla”. *Ibid.*, 216. “El ser de la persona consiste en tener una naturaleza”. *Ibid.*, 218.

104 *Ibid.*

105 Cfr. Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1989, 33 ss.

106 “El vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 283. “La vida como esencia depende del viviente”. *Ibid.*, 286. “La vida humana no es sin el viviente del que depende”. *Ibid.*, 284, nota 10. “Al sentar la distinción real del viviente y la vida, se sostiene que la vida es del viviente en cuanto que refuerza la vida recibida; sin refuerzo no cabe hablar de manifestación”. *Ibid.*, 285. “El vivir depende del viviente”. *Ibid.*, 286, nota 16. “La vida depende de la persona”. *Ibid.*, 291, nota 34. “La vida humana depende de la persona viviente de la que es propio el carácter de *además*”. *Ibid.*, 581. Además, “esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte”. *Ibid.*, 356. Cfr. también: *Conversaciones*, 423. Cfr. al respecto: Castillo, G., “Vivere viventibus est *essentia*”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 61-71.



del ser¹⁰⁷; que la ética es de y para la antropología¹⁰⁸; por tanto, que lo inferior es de y para lo superior¹⁰⁹. Recuérdesse que sostener que el hombre llega a ser hombre en la medida en que obra es distintivo de la concepción marxista del hombre, que Polo en absoluto puede aceptar¹¹⁰. Téngase en cuenta también que, para la mentalidad filosófica clásica, con la adquisición de la ética el hombre adquiere una ‘segunda naturaleza’¹¹¹, no una ‘segunda persona’. Añádase que Polo indica que de “entregar el destino personal a la naturaleza... tal subordinación comporta el olvido de la distinción entre persona y naturaleza, puesto que la pretensión preponderante se apodera del disponer y se confunde con él”¹¹². Ya se ha dicho desde el inicio que lo que anda en juego en estas bienintencionadas fusiones de la distinción real es conculcar ‘la clave de la antropología’.

2. Desde la vinculación entre esencia y acto de ser

Polo reitera que la esencia del hombre ‘deriva’, ‘procede’, ‘nace’, ‘depende’ de la persona. Pero si es así, *no* es la persona. También indica que la esencia del hombre es el *disponer*, pero es obvio que este no es el *ser*. Sostiene asimismo que la persona ‘añade’ a la esencia, por tanto, es superior a ella. Atendamos a estas tres vinculaciones.

a) *Derivar, proceder, nacer*. Polo repite muchas veces que la esencia del hombre ‘deriva’ de la persona humana¹¹³. Otras, en vez de *esencia* habla en particular de *yo*¹¹⁴, de *logos*¹¹⁵, de *sindéresis* o de *alma*¹¹⁶, términos equivalentes en significado, o, en general, de *naturaleza* humana, predicando de ellos dicha derivación respecto de la persona¹¹⁷. Esto se debe a una obvia razón, por lo demás clásica, porque “lo primero es el acto; la potencia deriva del acto y, por tanto, lo presupone”¹¹⁸. Ahora bien, lo derivado es de otro orden y no

107 “Si el acto de ser tiene carácter de principio respecto de las operaciones cognoscitivas, ha de entenderse estrictamente la expresión *operari sequitur esse* (en este caso, ser no indica sustancia, ni indica esencia, sino el ser humano). Polo, L., *Curso de teoría*, I, 199. Cfr. *Ibid.*, 45; *El hombre en la historia*, 90; *Escritos menores*, III, 198.

108 “Ética y antropología tienen relación. Si se quita la ética a la antropología se priva a ésta de manifestación”. Polo, L., *Ética*, 29. “La ética filosófica es antropológica, una vez que ésta es antropología filosófica, autárquica”. *Ibid.*, 34. “No es que la ética, insisto, lo considere todo, que sea una antropología completa. Pero su planteamiento es coherente con una antropología completa”. *Ibid.*, 148. “La ética ha de atender a todos ellos (los factores). Sólo así es una disciplina integrante de la antropología filosófica”. *Ibid.*, 306. “Al implantar la ética en una inspiración cósmica, la saca, en cierto modo, de su ámbito propio, que es la antropología”. *El hombre en la historia*, 37.

109 Por eso “renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad, renunciar a saber quien soy y a conocer el valor, alcance y sentido último del obrar”. Polo, L., *Escritos menores*, II, 61.

110 “Para el marxista, la humanidad como término es fruto del obrar humano”. Polo, L., *La originalidad*, 353. “Si el hombre es un ser-para los objetos; si el hombre es un ser para... su hacer propio; si el hombre es sólo eso, estamos entonces en el marxismo”. *Filosofía moderna*, 249.

111 La denominación de ‘segunda naturaleza’ deriva de la adquisición de hábitos y virtudes. Cfr. Polo, L., *Escritos menores* I, 215; *La persona humana*, 244; *El hombre en la historia*, 107 y 111; *El universo físico*, 110; *La esencia del hombre*, 16; *Filosofía y economía*, 222; *Escritos menores*, III, 305; *Itinerario*, I, 464; *Cursos*, I, 413. De la adquisición de estos responde la libertad personal. Naturaleza y segunda naturaleza no son lo mismo que la libertad personal porque esta, según Polo, es la persona.

112 Polo, L., *El acceso*, 65.

113 “La manifestación humana deriva de una instancia más que individual, que es la persona humana”. *La originalidad*, 294. “La esencia, en cierto modo, deriva del ser, debe ser coherente con el ser”. Polo, L., *Persona y libertad*, 134. “La esencia del hombre deriva de la temática trascendental”. *Antropología trascendental*, 217. “Eso no es la consideración del carácter de *además*, sino del yo, y eso es lo que permite mirar hacia abajo y considerar la esencia, que no es la persona, sino que es derivada”. *Conversaciones*, 572. “La esencia no es la persona, sino que es derivada”. *Conversaciones*, 572.

114 “La expresión o manifestación, por depender del ser personal, es un derivado de los trascendentales personales, al que se ha designado yo... El ápice esencial significa potencia en orden al co-acto personal y deriva de los trascendentales personales... La esencia del hombre depende o deriva de los trascendentales personales”. *Antropología trascendental*, 217-8.

115 “El *logos* también tiene que derivar de la persona”. Polo, L., *Cursos*, I, 149.

116 “La *sindéresis* basta para explicar el alma, pues el alma pertenece al orden esencial y sin el yo no cabe alma, pero el alma no es la persona. Lo que es creado en rigor es la persona y por derivación también el alma, pero el alma no es lo directamente creado”. Polo, L., *Conversaciones*, 571.

117 “Lo peculiar de su naturaleza se puede entender como derivado del carácter personal del hombre”. Polo, L., *Ética*, 212.

118 Polo, L., *Antropología trascendental*, 115. En consecuencia: “la esencia del hombre será *potencial* en tanto que es



puede identificarse con la realidad de la que deriva. Por otra parte, no se puede decir que la persona humana sea ‘derivada’, sino ‘creada’ por Dios: “la persona no deriva, sino que es novedad pura... la persona no deriva de ninguna parte... sino que es creada por Él (Dios)”¹¹⁹.

En el itinerario bio-bibliográfico de Polo hay que esperar casi hasta la fecha tardía de su *Antropología trascendental* para leer la expresión (muy reiterada en este libro) de que en el hombre “la esencia procede de la persona”¹²⁰. Además, tras esa publicación, sólo se encuentra un texto explícito al respecto en su última obra¹²¹. En otros se lee que la esencia (o lo que equivale a ella) ‘nace’ de la persona¹²². Con todo, a pesar de la ausencia de documentación en otras obras de Polo, es claro que si en estas se dice que la esencia del hombre procede o nace del acto de ser personal, no puede ser la persona. Con todo, esto puede dar lugar a una mala interpretación: la de suponer que lo único que Dios crea en el hombre es el acto de ser personal, y que la esencia surge de él como el agua de un cauce sale de una fuente. No es así, porque la esencia del hombre es concreada con el acto de ser personal¹²³. Pero esto no obsta para que la esencia sea creada en vinculación de dependencia con el acto de ser personal. Atendamos a ello.

b) Dependier. En innumerables textos Polo escribe que la esencia depende de la persona¹²⁴. En unos indica que “la esencia depende de la existencia”¹²⁵, o sea, del acto de ser¹²⁶, y – como hemos visto – existencia y acto de ser denotan en el hombre a la persona. En algunos casos usa palabras equivalentes en significado a esencia del hombre, a saber: *logos*, del que dice: “el logos depende de la persona”¹²⁷; *alma*, de la que indica que depende de la persona¹²⁸; *yo*, del que afirma: “el yo... depende de la persona”¹²⁹; *sindéresis*, de la que

distinta de la *persona*, y en tanto que depende de ella”. *La esencia del hombre*, 121.

119 Polo, L., *Cursos*, II, 268. “Lo único nuevo, radicalmente nuevo, en la historia, son las personas. No la naturaleza humana, sino la persona humana”. *La originalidad*, 220. “Una persona no deriva de otra, sino que es un ‘novum’”. *Conversaciones*, 479.

120 Polo, L., *Antropología trascendental*, 355. “El ápice de la esencia procede de la persona”. *Ibid.*, 407. “De la persona procede la esencia suscitante y constituyente en las potencias pasivas”. *Ibid.*, 494. (Inteligencia y voluntad) “es mejor afirmar que las dos proceden de la persona ya que derivan del ápice de la esencia humana”. *Ibid.*, 497. “Al depender de la persona procediendo de ella, el ápice de la esencia prosigue”. *Ibid.*, 284, nota 11.

121 “Justo en la cuarta dimensión del abandono del límite mental se encuentra la esencia humana como procedente de la persona”. *Epistemología*, 147. Cfr. también: *Conversaciones*, 386.

122 “La persona no pierde el carácter de *además* en tanto que la esencia nace de ella”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 356. La *sindéresis* es un hábito naciente”. *Ibid.*, 356. “La *sindéresis*, y por tanto el yo, proceden -nacen- de la persona”. *Nietzsche*, 169.

123 “El carácter de *además* es creado y, de acuerdo con su vuelta, es creada ‘concreada’ la esencia del hombre”. Polo, L., *Artículos*, I, 545. “La libertad –el *esse* del hombre– es la condición trascendental de la esencia humana. La libertad humana es así lo más hondo de la dualidad creada”. *Escritos menores*, II, 65. Por eso, “el alma depende de Dios más que de la persona humana –de la que se distingue realmente–; de Dios depende en tanto que creada, pues la persona no crea su esencia. Ni siquiera es correcto decir que Dios crea primero la persona y desde ella el alma, ya que no crea a partir de otra criatura, sino directamente”. *Antropología trascendental*, 514.

124 “La esencia del hombre depende de su ser personal”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 119. “La esencia del hombre depende de la persona humana”. *Ibid.*, 211. “La esencia humana depende del *esse hominis*”. *El universo físico*, 335. “La persona es la realidad radical, de la cual se distingue realmente la esencia humana, pues depende de aquélla, es decir, no es posible sin ella”. *La esencia del hombre*, 131. Cfr. también: *Antropología trascendental*, 137, 153 nota 55, 209, 215, 217, 218, 281, 282, 283, 284 nota 10, 404, 557, 337 nota 68. *Persona y libertad*, 87.

125 Polo, L., *Evidencia y realidad*, 275. “La esencia no existe, sino que depende de la existencia”. *Itinerario*, I, 460. Cfr. *Ibid.*, I, 485-6; *Itinerario*, II, 30; *Ibid.*, II, 280-1; *Ibid.*, II, 291; *Ibid.*, II, 326; *Ibid.*, II, 361-2; *Artículos*, I, 535..

126 “Del acto de co-ser depende la esencia”. Polo, L., *Artículos*, I, 542. Cfr. también: *Conversaciones*, 587.

127 “El logos depende de la persona, no porque la persona disponga de él, sino porque dispone según él... Para que el logos haga-suyas, unifique, es menester que dependa de una existencia transcendentalmente libre y así se distinga de ella; al depender de tal existencia, el logos es el disponer como tal”. Polo, L., *El acceso*, 64. “Por depender de la persona, el logos no depende de nada más”. *Ibid.*, 66. “El logos es unificación y que, como tal, depende en exclusiva de la persona”. *Ibid.*, 67.

128 “Por depender del ser humano, el alma no es propiamente un principio”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 147. Cfr. también: *Ibid.*, 235, 236.

129 Polo, L., *Antropología trascendental*, 184. “La persona considerada hacia la esencia, es decir, en tanto que la esencia depende de ella, se designa como *yo*”. *Artículos*, I, 539. “La esencia del hombre depende de la persona. La dependencia en dualidad se llama *yo*”. *Ibid.*, I, 541. “Depender de la coexistencia significa *yo* como dualidad”. *Artículos*, I, 542. “La versión de la persona hacia la esencia se llama ‘yo’. La dependencia se ve clara cuando hablo de ‘yo’, que no es la persona, sino la versión de la persona hacia la esencia”. *Conversaciones*, 538.



dice que también depende de la persona¹³⁰; o expresiones tales como *vida esencial* o *vida añadida*, respecto de las que expone: “la vida que depende de la co-existencia es vida esencial”¹³¹. Otras veces habla de *manifestación* en general, sosteniendo que depende de la persona¹³². Tampoco faltan textos en que indica que la naturaleza corpórea humana depende de la persona¹³³.

c) *Disponer*. Polo reitera a lo largo de su entera producción que la esencia del hombre es el *disponer*¹³⁴, verbo ya aludido que también atribuye a la corporeidad humana¹³⁵, pero jamás afirma que la persona sea *disponer*¹³⁶, sino que la esencia como *disponer* se distingue realmente de la persona como *ser*¹³⁷. Agrega que el *disponer* remite a lo disponible¹³⁸, o sea, a las realidades intramundanas. Al comienzo de su andadura en vez de esencia usaba el nombre de *logos* y de él también decía que es el *disponer*¹³⁹, que equivale al *tener*¹⁴⁰, no a lo tenido. Al final de su recorrido explicita que “el *logos* como el *disponer* sería equivalente a la esencia”¹⁴¹. También recuerda muchas veces que se trata del *disponer indisponible*¹⁴², o si se quiere explicar gráficamente, que se trata de *disponer según* nuestras potencias inmateriales y corpóreas, no *de ellas*¹⁴³. Pasado el tiempo el

130 “Por depender de la persona, la sindéresis es un hábito”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 185. “La sindéresis es la expresión de la dependencia de la esencia respecto de la existencia”. *Conversaciones*, 537. Cfr. también: *Ibid.*, 224, 584.

131 Polo, L., *Antropología trascendental*, 283. “La vida añadida depende de la co-existencia”. *Ibid.*, 284. Cfr. también: *Ibid.*, 581.

132 “La manifestación depende de la persona”. Polo, L., *La originalidad*, 296.

133 “Para que el cuerpo de cada persona no sea mero resultado del azar, es imprescindible que dependa de la persona”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 236.

134 “El *disponer*, es decir, la esencia humana misma”. Polo, L., *Escritos menores*, I, 215. “La esencia humana, a la que llamo... el *disponer*”. *Presente y futuro*, 364. “La esencia humana se puede describir como el *disponer*”. *Ibid.*, 385. “En tanto que la esencia del hombre depende de la co-existencia, y es asistida por ella, cabe describirla como *disponer*”. *Antropología trascendental*, 137. “*Disponer*. Este carácter es la esencia del hombre”. *El hombre en la historia*, 108. “A la esencia de la persona la suelo llamar *disponer*. Es esencia como el *disponer* mismo”. *Persona y libertad*, 68. “Si el ser personal es la libertad, la esencia de la persona, distinta realmente pero coherente con ese *actus essendi*, es el *disponer*”. *Ibid.*, 68. “El hombre dispone de acuerdo con su esencia porque su esencia es estrictamente *disponer*. La potencia es distinta del acto de ser”. *La esencia del hombre*, 174. “*Disponer* es el modo de ser esencial del hombre”. *Itinerario*, II, 496. “La esencia del hombre, en cuanto que depende de la persona, es un *disponer*”. *Conversaciones*, 398.

135 “El cuerpo humano se considera... disponible. Pero sin *disponer* de ningún modo de él”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 564.

136 “El acto de ser humano... es dual con el *disponer* habitual”. Polo, L., *Escritos menores*, II, 64. “Distinción real de libertad y esencia como *disponer*”. *El hombre en la historia*, 109. “La esencia de la persona, distinta realmente pero coherente con ese *actus essendi*, es el *disponer*”. *Persona y libertad*, 68.

137 “La esencia humana se describe como un *disponer*. Si tenemos en cuenta que el ser y la esencia son realmente distintos, hay que decir que el *disponer* no está a disposición de la persona aunque sea de la persona”. Polo, L., *Persona y libertad*, 88. “El *disponer* sólo puede depender del destinar. La equivalencia de ser y existencia que llamo libertad humana trascendental significa destinar”. *Hegel*, 389. “La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, *disponer* en orden a una destinación”. *Escritos menores*, II, 64. “Esa libertad que en su esencia es el *disponer* y en su ser es más, es una intimidad”. *Persona y libertad*, 69. “En el caso del hombre siendo su acto de ser libertad su esencia es *disponer*”. *La esencia del hombre*, 174.

138 “*Disponer* siempre remite a lo disponible”. Polo, L., *La esencia del hombre*, 174.

139 “El *logos* –consideración unificada del conocimiento, con excepción del núcleo; o lo que es igual, el conocimiento como *disponer* o tener que depende del cognoscente”. Polo, L., *El ser*, 18. El *logos* es un “*disponer* o hacer-suyo en pura dependencia con la existencia humana”. *Itinerario*, II, 163.

140 “Como naturaleza, el *logos* no puede ser meramente ‘tenido’, sino que ha de ser, estrictamente, *tener*. Tal tener es *disponer*. La naturaleza es propia de la persona en cuanto la naturaleza es *logos*”. Polo, L., *El acceso*, 64. “La esencia del hombre es el tener como *disponer*”. *La originalidad*, 291. “La esencia del hombre es el tener como *disponer*. Tal tener es susceptible de estados”. *Antropología trascendental*, 551. “En el hombre tener es un *disponer*”. *Escritos menores*, II, 64.

141 Polo, L., *Conversaciones*, 616.

142 “El *disponer* no debe confundirse con lo disponible”. Polo, L., *Presente y futuro*, 371. “El ser humano no se destina a su esencia que, por eso, es el *disponer* no disponible”. *Ibid.*, 374. “Conviene distinguir el *disponer* y lo disponible”. *La persona humana*, 124. “La moral enseña a respetar la esencia del hombre, que es el *disponer* indisponible”. *Antropología trascendental*, 259. “El *disponer* remite a lo disponible. El *disponer* sería inútil sin lo disponible. Pero por otra parte, del *disponer* como tal no se dispone; el *disponer* es indisponible”. *Persona y libertad*, 68. “La manifestación personal, la esencia, es indisponible porque al ser distinta realmente del *esse*, la persona humana *no tiene réplica*. La persona no se replica”. *Ibid.*, 72. “El *disponer* no se puede confundir con lo disponible... la esencia no es disponible”. *La esencia del hombre*, 174-5. “El hombre no puede *disponer* de su *disponer*. Si lo intenta, lo que está haciendo es pretender cobrar en su esencia su acto de ser, pero eso es contrario a la distinción real”. *Ibid.*, 175. “Un *disponer* que se refiere a lo disponible, aunque él mismo, el *disponer* como esencia, no sea disponible... *Disponer* es el modo de ser esencial del hombre. Y no se puede confundir el *disponer* con lo disponible”. *Itinerario*, II, 495-6.

143 “La persona humana no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella”. *Presente y futuro*, 375. “El hombre no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella”. *El hombre en la historia*, 112. “No puedo *disponer* de mi esencia sino que



papel que en sus primeras obras ocupaba el *logos* lo hace en las últimas la *sindéresis*¹⁴⁴ o el *yo*¹⁴⁵, afirmando de ellos que son el *disponer*. En todos estos casos afirma que el disponer depende de la persona¹⁴⁶ entendida como acto de ser. Por tanto, si el ser no es el disponer, la persona humana no es su esencia.

Otra cosa es responder a esta pregunta: “¿A la persona le interesa disponer de su naturaleza? Sí; porque, si no, ¿para qué tiene naturaleza?”¹⁴⁷. A la persona le va bien que su esencia esté disponible, es decir, crecida, que devenga libre, cognoscente volente; en definitiva, que esté cada vez más activada, perfeccionada, porque de lo contrario la persona no puede manifestarse bien en ella. Se podría preguntar también por qué la persona busca el progresivo crecimiento perfectivo de su esencia si tal crecer no es nunca su propio crecer¹⁴⁸, es decir, no radica en aquel su felicidad personal, pues esta no puede radicar en lo impersonal, y la esencia, por crecida que esté, no es persona. Si la persona lo intenta se despersonaliza, porque rompe su vínculo personal y se ata a lo no personal¹⁴⁹. Y es que persona es ‘ser con’¹⁵⁰, ‘relación’¹⁵¹, siendo la soledad la negación del ser personal¹⁵². Ahora bien, responder a por qué la persona tiene tanto empeño en perfeccionar su esencia y ofrecer dones con su cuerpo, exige una respuesta ética (también de teología sobrenatural) cuya fundamentación (todavía no realizada), por su largo recorrido, no es el momento de llevar a cabo.

Cabe también buscar a lo largo de la entera producción de Polo una expresión equivalente a que la naturaleza o esencia humanas ‘añadan’ perfección al acto de ser personal tal como este es. Resultado de la pesquisa: no se encontrará, lo cual indica que, si bien la naturaleza y la esencia del hombre son irreductibles a la persona¹⁵³, incluso siendo activas,

dispongo *según* mi esencia, de acuerdo con mi esencia”. *Persona y libertad*, 68. “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”. *La esencia del hombre*, 315.

144 “La sindéresis como disponer global se describe como el ápice de la esencia del hombre”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 187. “La sindéresis es el ápice global de la esencia humana”. *Ibid.*, 288.

145 “El yo, que es la dualidad esencial más alta y admite, a la vez, lo que llamo modos de disponer”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 144, nota 48.

146 “Hacer-suyas comporta dependencia exclusiva respecto de la persona. La dependencia exclusiva ha de interpretarse como disponer”. Polo, L., *El acceso*, 66. “El logos... depende de la persona”. *Ibid.*, 68. Admitido que nos hemos dado cuenta un poco de qué significa *acto de ser* personal, entonces, ¿cómo describiríamos la *esencia* en cuanto distinta del acto de ser?... Lo que depende del acto de ser personal así entendido hay que llamarlo *disponer*. Por eso la esencia humana es el *disponer*... La esencia vista desde el acto de ser es el disponer”. *La esencia del hombre*, 173.

147 Polo, L., *Itinerario*, II, 482.

148 “La esencia crece y el crecimiento se ha de aplicar por antonomasia a la esencia. El crecimiento se ha de aplicar al espíritu. El crecimiento de la persona lo veo de otra manera; me parece que sería el paso a lo sobrenatural: ese crecimiento lo da Dios por su donación sobrenatural. El *además* es el no tener término. Pero es un crecimiento intrínseco, es la persona en cuanto que la persona siempre es una elevación hacia arriba; lo que pasa que esa elevación hacia arriba se constituye desde el punto sobrenatural”. *Conversaciones*, 587. “La gracia y la vocación están en el orden del *esse*”. *Ibid.*, 474.

149 “Si el hombre quisiese consumir su libertad en orden a su propia esencia, entonces caería en la soledad absoluta. Claro. Porque al ser realmente distinta la esencia del *esse*, la esencia es inferior al *esse*; y al ser inferior al *esse*, la esencia no es la réplica de la persona. Y, por lo tanto, la pura o sola distinción real esencia-*esse*, al hombre, a la persona humana, la dejaría en términos de estricta soledad. Y al establecerse en términos de estricta soledad, forzaría su aislamiento”. *Itinerario*, II, 497.

150 “La persona es ser-con”. Polo, L., *Persona y libertad*, 172.

151 “La persona es -como señala Benedicto XVI- *relación*, es decir, está invocando a otra persona: es un reclamo de ella”. Polo, L., *Epistemología*, 263.

152 “La soledad frustra la misma noción de persona”. Polo, L., *Introducción*, 219. “Al ser humano le afecta la nada como soledad”. *Persona y libertad*, 231. “La persona apela a otra persona, y que sin otra persona se abre a la nada”. *Ibid.*, 249. “*Sum-con* y eso es del *esse*, y su manifestación es la esencia”. *Ibid.*, 87. “La tragedia sería la soledad, la unipersonalidad”. *Ibid.*, 175. “No puede haber persona sola porque, como la persona es de índole donal, no puede existir sin coexistir con la aceptación. Si no hay quien acepte el don -y el don sólo puede ser aceptado por otra persona-, la persona está sola. Es el *monon*. Y entonces la tragedia absoluta. La tragedia absoluta -ahora se ve- es la frustración del ser del hombre en cuanto que el ser del hombre es donal... La soledad es la tragedia pura para el ser personal”. *Filosofía y economía*, 381. “¿Persona única? Tragedia absoluta, porque no tiene réplica. ¿Cuál es la réplica de la persona? La aceptación. ¿Por qué? Porque la persona es don”. *Itinerario*, II, 499. “La soledad es incompatible con la persona”. *Conversaciones*, 515.

153 Se puede decir que son añadidas al acto de ser personal: “La voluntad es un añadido, un *plus*, y el carácter de *además* es más próximo a ella”. Polo, L., *Persona y libertad*, 125. “La voluntad se puede enfocar como un añadido, como algo más. Si no tuviéramos en cuenta el ser personal, ser un añadido podría interpretarse de modo peyorativo, pero si se tiene en cuenta, es coherente decir que no es un pegote o un accidente”. *Ibid.*, 126.



no añaden actividad íntima al acto de ser personal como tal, sencillamente porque no son tal acto: la persona¹⁵⁴. Desde luego que son dimensiones distintas de él, e incluso que pueden ser muy activas y perfectas, pero si no le añaden intrínsecamente actividad, no son la persona. ¿Qué puede añadir a la persona como persona la esencia del hombre si esta no es persona? Nada como persona. A la persona creada solo le puede añadir Dios, porque es personal y superior a ella. La vida añadida, esencia, se añade a la vida recibida, naturaleza, no a la persona. Si añadiera a la persona, la esencia sería una ampliación de lo trascendental en el hombre, pero la esencia no es trascendental. ¿El querer de la voluntad amplía el amar personal como tal? ¿El conocer de la razón amplía el conocer personal como tal? ¿La libertad habitual y virtuosa en esas potencias amplían la libertad personal como tal? Es evidente que son distintas. Pero no amplían por dentro al ser personal¹⁵⁵, porque de hacerlo ampliarían la persona hacia Dios, pero amplían dimensiones inferiores a ella, las cuales no se vinculan directamente con Dios, sino con los demás y con el mundo. Repárese en que Polo salió al paso de esta duda: “podría parecer que la propuesta de ampliación de los trascendentales se extiende a la moral, pero no es así, porque la moral exige admitir la esencia del hombre, que se distingue realmente de los trascendentales personales”¹⁵⁶. La ética no es trascendental¹⁵⁷. Y si esta, que es la superior de las disciplinas manifestativas humanas no es trascendental, ninguna de las demás lo es.

Polo sostiene que es la persona la que añade perfección activa a la esencia y a la naturaleza humanas¹⁵⁸, no a la inversa. Más aún, el crecimiento perfectivo de estas se explica por el crecimiento perfectivo del acto de ser personal¹⁵⁹, porque este no es fijo¹⁶⁰. *Mutatis mutandis*, así como al acto de ser creado impersonal su esencia no le añade nada como acto de ser¹⁶¹, tampoco la esencia y naturaleza humanas añaden acto al actividad intrínseca al acto de ser personal o persona. En el plano de la creación ocurre algo semejante: la criatura no añade nada de acto al acto de ser divino¹⁶². Obviamente no se trata de que

154 “Las dualidades siempre se pueden ver hacia abajo y hacia arriba. Hacia abajo en tanto que el miembro inferior depende del superior y hacia arriba en tanto que el inferior es mejorado por el superior”, Polo, L., *Antropología trascendental*, 583, nunca a la inversa. “Siempre que existe una diferencia jerárquica, sobre todo si se da en el mismo ente hay una dependencia: lo inferior depende de lo superior”. *La esencia del hombre*, 49.

155 “La ampliación (trascendental) va por dentro, es *intimidad*”. Polo, L., *Epistemología*, 192.

156 Polo, L., *Antropología trascendental*, 258, nota 20.

157 “Hablar de trascendentalidad de la persona no autoriza a hablar de moral trascendental”. Polo, L., *Itinerario*, II, 519.

158 “La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal... La esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser coexistencial”. Polo, L., *Presente y futuro*, 370-1. “La persona añade porque lo que de ella procede es manifestación donal”. *La persona humana*, 99. “Prefiero hablar de naturaleza del hombre, y sostener que es común, o sólo perfectible en tanto que depende de cada persona”. *Antropología trascendental*, 236. “La esencia del hombre es susceptible de una perfección intrínseca que se procura ella misma, desde luego en cuanto que depende del ser del hombre... Si es esencia, si es susceptible de perfección intrínseca, será debido a que depende del ser”. *Persona y libertad*, 87-88. “Los hábitos dependen de la persona y perfeccionan a la esencia humana”. *La esencia del hombre*, 22. “Aunque el hábito sea la perfección natural culminante –es decir, lo que permite hablar de esencia humana–, en términos absolutos no es lo más perfecto en el hombre, porque lo más perfecto en el hombre, o sea, lo superior, lo estrictamente superior –incluso la noción de ‘perfección’ aquí no tiene sentido o, mejor, se queda corta–, eso es el ser, el acto de ser”. *Itinerario*, II, 494.

159 “La esencia humana siempre es una *manifestación* y una *disposición*, y estos dos caracteres se ven en la voluntad y en el *nous*. El ser personal puede decir ‘mi’ querer, el querer es mío. En rigor, lo que llamo crecimiento en la esencia es *crecimiento en el esse*, y eso es el carácter de *además*, que no puede dejar de crecer, pues de otro modo se consumiría según la actualidad”. Polo, L., *Persona y libertad*, 153. “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. Esto yo lo suelo decir así: el hombre es un ser que carece de réplica en su esencia”. *La esencia del hombre*, 314.

160 “Ese *actus essendi* no es estático, sino precisamente la actuosidad: no acto actuante, sino actuosidad”. Polo, L., *Presente y futuro*, 387.

161 “El *actus essendi* creatural significa persistencia, porque no se le añade algo creado más perfecto, sino que él es, a su modo, lo más perfecto”. Polo, L., *Curso de teoría*, III, 298

162 “Dios crea, pero la criatura no le añade nada”. Polo, L., *Curso de teoría*, II, 87. “Ninguna criatura añade nada a Dios”. *Presente y futuro*, 370 y *Antropología trascendental*, 137. “La criatura no añade ninguna perfección a Dios (la expresión ‘Dios y criatura’ carece de sentido)”. *Ibid.*, 156. “El ser personal humano no añade nada a Dios (la expresión ‘Dios y persona humana’ carece de sentido)”. *Ibid.*, 215. “El hombre no añade nada a Dios (Dios y la criatura no son un todo)”. *Ibid.*, 222, nota 5. “La criatura no añade nada a Dios”. *Persona y libertad*, 45 ss y *Artículos*, I, 540, nota 2. “No se puede decir que cuando Dios crea algo se añade a Dios”. *El universo físico*, 51. “Soy exclusivamente por Dios y no añado nada a Dios”. *Artículos*, I, 207.



la criatura se identifique con Dios, sino de que, por muy acto que la criatura sea, es potencial respecto de él. En el fondo se trata de algo muy sencillo: solo lo superior puede añadir acto a lo inferior¹⁶³; jamás a la inversa. Por eso la persona añade acto, perfección, a la naturaleza y a la esencia del hombre¹⁶⁴; a la par, la esencia añade perfección a la naturaleza corpórea¹⁶⁵, jamás al revés. Obviamente, esto no quiere decir que la esencia del hombre no añada nada a la persona humana, pues de no añadirle nada real no habría distinción ‘real’; lo que se quiere indicar es que no le añade ‘como persona o acto de ser’. Es obvio que también el mundo y la cultura añaden al hombre, pero no le añaden ‘como hombre’, sencillamente porque no lo son. Es el hombre el que les añade.

Por otra parte, se pueden buscar en el *corpus* poliano expresiones tales como ‘yo soy cuerpo’, ‘yo soy mi cuerpo’, ‘mi cuerpo soy yo’, ‘yo soy mi alma’, ‘yo soy mi esencia’, ‘la persona es cuerpo’, ‘el cuerpo es la persona’, ‘la persona es la esencia’, ‘la esencia es la persona’, y otras similares. Resultado: no se encontrarán. Más bien se encontrará lo contrario: “mi cuerpo es mío aunque yo no sea mi cuerpo. ¿Yo soy mi cuerpo? No”¹⁶⁶; “el alma como esencia es distinta realmente de la persona; no es solo el alma como forma del cuerpo, sino como potencialidad del acto de ser. Ahí hay dos cosas: naturaleza y esencia espiritual”¹⁶⁷, pues “si me identificara exclusivamente con las posibilidades... que mi esencia me ofrece, no me daría cuenta de que soy... una *persona*”¹⁶⁸.

3. Desde la índole de ambas

La índole de la *esencia* del hombre y del *acto de ser* personal humano se puede advertir sencillamente si se presta atención a los modos de aludir a ellas por parte de Polo. Para dejarlo claro de modo sencillo, fijémonos solo en estos tres tipos de formulaciones lingüísticas.

a) *Artículos y preposiciones*. Para los menos exigentes, tal vez les baste reparar en los títulos de los dos tomos de su *Antropología trascendental*, obra central en este campo, pues el I, referido al acto de ser, Polo lo titula *La persona humana*¹⁶⁹, mientras que el II, el referido a la esencia, lleva por título *La esencia de la persona humana*¹⁷⁰. De modo que solo se podrá decir que la persona humana sea también su esencia si el artículo ‘la’ equivale a la preposición ‘de’.

163 “En la jerarquía el superior es benefactor para el inferior”. Polo, L., *Curso de teoría*, I, 156.

164 “La esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser coexistencial”. Polo, L., *Presente y futuro*, 371. “La persona añade a la naturaleza la dimensión efusiva, aportante”. *Ética*, 212. “La persona añade y se añade, o lo que es igual, otorga operosamente”. *La originalidad*, 251. “La persona interviene aportando, añadiendo”. *Ibid.*, 356. En tanto que la vida añadida depende de la co-existencia, son características suyas reforzar una vida que no viene de ella, y respecto de la cual le corresponde añadir, redundar, inspirar”. *Antropología trascendental*, 284. “En el orden de la esencia la persona tiene que añadir”. *Ibid.*, 581. “La persona puede entenderse de este modo, como un ser que aporta, un ser capaz de dar más de sí, de innovar, de dar y añadir”. *Escritos menores*, II, 20. “La persona interviene, aporta, añade”. *Filosofía y economía*, 98. “Como autor libre, un ser activo añade, aporta su acción, es un ser efusivo”. *Ibid.*, 364. “Cada quien en cuanto persona, añade, aporta e innova”. G. Castillo, Presentación a *La esencia del hombre*, 25.

165 “Lo que añade la esencia a la naturaleza es la perfección”. Polo, L., *Persona y libertad*, 60.

166 Polo, L., *La esencia del hombre*, 231.

167 Polo, L., *Conversaciones*, 533.

168 Polo, L., *La esencia del hombre*, 292.

169 “El primer tomo de la *Antropología trascendental* está dedicado a la persona, al acto de ser humano. El segundo tomo, a la esencia del hombre”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 27. “Lo primero que hay que decir es cómo he estructurado el libro de la *Antropología trascendental*. Lo he estructurado en dos tomos... El primero sería la persona humana, y el segundo es la esencia humana, aunque es mejor hablar de la esencia del hombre”. *Conversaciones*, 570. “Lo que habría que hacer aquí es exponer otra vez la estructura del libro de *Antropología trascendental*. Entiendo el libro como constituido por partes. Una sería el estudio de la persona humana, y otra el estudio de la esencia del hombre. La persona humana es el acto de ser del hombre, y la esencia es realmente distinta de él, de acuerdo con la distinción real de Tomás de Aquino”. *Ibid.*, 590.

170 “En la *Introducción* a la *Antropología trascendental* II procuré describir las características más importantes de la esencia de la persona humana”. Polo, L., *Epistemología*, 239.



b) *Adverbios y pronombres*. Polo denomina al acto de ser personal con el adverbio *además*¹⁷¹, pero esta denominación no la extiende nunca a la esencia del hombre (tampoco al cuerpo humano), precisamente porque el acto de ser es ‘además de dicha esencia’¹⁷². Con todo, la clave del acto de ser personal como tal no está ser además de su esencia, sino en ser creciente respecto de Dios, en su referencia a él¹⁷³. Polo designa a la persona humana con el adverbio *además*¹⁷⁴ y agrega que la persona no es un yo; en consecuencia, “la derivación de la persona hacia abajo es la derivación de un adverbio a un pronombre”¹⁷⁵. También indica que persona es ‘cada quién’¹⁷⁶ (no la humanidad¹⁷⁷), pero no el ‘todo humano’.

c) *Adjetivos*. Si la persona humana dijese razón de ‘totalidad’ comprometería su ‘relación’

171 “Para ser persona humana es menester *ser además*”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 162. “El ser como *además*. Así alcanzamos la noción de persona”. *Artículos*, I, 533. “La persona... es el carácter de *además*”. *Conversaciones*, 621. Cfr. *Ibid.*, 570. “La distinción del carácter de *además* respecto del Origen es una distinción real *essentia-esse*. Las indicaciones precisas para distinguir realmente el ser personal humano de su esencia quedan expuestas”. *Artículos*, I, 546. El modo adverbial de aludir a la persona por parte de Polo tiene esta explicación: “(el hombre) es adverbio en el sentido en que habla de adverbio Eckhart que dice que Dios es el verbo y el hombre el adverbio, de manera que a quien se asimila el hombre es al Verbo porque el hombre es hijo”. *Conversaciones*, 167.

172 “El ser del hombre es además de su esencia”. Polo, L., *Persona y libertad*, 129. “El *esse* humano es *además* de las operaciones”. *Presente y futuro*, 374. “Respecto del *actus essendi* el conocimiento operativo es del orden de la esencia”. *Nominalismo*, 170. “Además significa, propiamente hablando, ser además de lo actual; no ser actual, sino además de lo actual. Lo que es además de lo actual de tal manera que ser además significa co-existir, es realmente distinto de la actualidad; ahí hay distinción real *essentia-esse*... su ser (el del hombre) será además de actos actuales y aquí tenemos una distinción real; la actualidad estará en el orden de la esencia humana y el además en el orden del *actus essendi*”. *Persona y libertad*, 128-130.

173 “El carácter de además expresa que el hombre existe para Dios y que su existir es un existir desde y para Dios”. Polo, L., *Escritos menores (2000, 2014)*, 88; *Itinerario*, I, 176.

174 “Para ser persona humana es menester *ser además*”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 162. “La persona humana es el valor temático del carácter de *además*”. *Ibid.*, 208. “La distinción entre la persona y la esencia es la distinción entre el carácter de *además* y el *quedar creciente*”. *Ibid.*, 356. “Ser-además equivale a ser persona”. *La persona humana*, 132. “Ser persona creada significa ser además”. *Ibid.*, 130. “Para ser persona hace falta *ser además*”. *Persona y libertad*, 66. “A partir de ese carácter de *además* se puede hablar de *intimidad*, de *persona*... Persona es cada quién, y cada quién es además”. *Ibid.*, 132. “Persona significa además”. *Ibid.*, 143. “La persona no es persistencia sino intimidad, además, libertad”. *Ibid.*, 146. “El carácter de además es algo característico de la persona”. *Ibid.*, 176. “La persona es estrictamente además”. *Escritos menores*, III, 180 y *Artículos*, I, 562. “Yo entiendo a la persona... como carácter de además”. *Escritos menores*, III, 180. “¿Qué significa ser persona? Esto es un amplio asunto, y es ahí donde está el carácter de además”. *Itinerario*, II, 498. “La persona humana es temática como *además*”. *Artículos*, I, 550. “El carácter de además es la persona”. *Conversaciones*, 408. “La persona es *además*”. *Ibid.*, 573. “La expresión ‘la persona no es, sino que será’ es el carácter de *además*”. *Ibid.*, 621.

175 Polo, L., *Conversaciones*, 572. A lo que añade: “eso no es la consideración del carácter de *además*, sino del yo, y eso es lo que permite mirar hacia abajo y considerar la esencia, que no es la persona, sino que es derivada”. *Ibid.* Por tanto, “el yo es la persona en cuanto se remite a su propia esencia”. *Ibid.*, 585. En otros pasajes de esta obra se lee: “La persona es adverbial y el yo es pronominal, pero claro lo pronominal y lo adverbial no pueden ser iguales”. *Ibid.*, 147. “Ser adverbial es característica de la persona, pero no del yo, que no es adverbio sino pronombre. La derivación de la persona hacia abajo es la derivación de un adverbio en un pronombre. Esta es la manera más inmediata de ilustrar esto”. *Ibid.*, 167. “El *además* puede dar lugar al yo, pero de entrada es *además*. Al hablar de la persona no puedo meter el yo: lo tendré que ver en el tema de la esencia”. *Ibid.*, 572. “El ser como *además*. Así alcanzamos la noción de persona”. *Artículos*, I, 533.

176 “El ser personal es el «quién» o «cada uno». En cambio, la naturaleza humana es, por así decirlo, lo común. Todos los hombres somos de la misma naturaleza, pero no todos somos la misma persona... La naturaleza humana sí puede ser considerada en universal; pero no la persona... La persona es el ‘quién’, es decir, la irreductibilidad a lo común (o a lo general y a lo universal)”. Polo, L., *Presente y futuro*, 353. “El ser personal es el “quién” o “cada quién”. En cambio, la naturaleza del hombre es, por así decirlo, común... La persona como “cada quién” se distingue de las demás por irreductible. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción... *Quién* equivale a co-existir irreductible. Se puede hablar de “quién” en universal; pero esa consideración es sumamente incorrecta”. *Antropología trascendental*, 105. “Ser persona significa quién”. *Ibid.*, 106. “Persona es *cada quién*; de manera que emplear la palabra persona como una noción genérica conduce a confusión. “Las personas” son radicalmente distintas”. *Ibid.*, 151. “Persona significa *cada quién*”. *Ibid.*, 238. “En cuanto es creatura la persona es *novum*, porque no preexistía de ningún modo. Y esto es característico de cada quién”. *Escritos menores*, II, 214. “La persona se corresponde con la pregunta ¿quién?”. *Persona y libertad*, 199. “La persona como ‘cada quién’ se distingue de las demás por irreductible... El ser personal humano se convierte con una pluralidad de trascendentales, pero, ante todo, significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*”. *Epistemología*, 191. “Persona significa quién”. *Ibid.*, 197. “Juicio (divino) es la declaración de lo que la persona es, de quién es”. *Itinerario*, II, 507. “Persona es cada quién. O sea, hay que reducir la noción de persona a la noción de quién... Una persona no puede ser género. Al revés, persona significa quién. Y cada quién es cada quién”. *Conversaciones*, 79. “Con la palabra «persona» lo que se quiere designar es el quién de cada uno. Ser persona es ser un quién”. *Cursos*, II, 267.

177 “No podemos acudir a la humanidad porque... no es persona”. Polo, L., *La originalidad*, 220. “La humanidad... no es un sujeto, no es persona”. *El hombre en la historia*, 124. “La humanidad no es personal”. *Conversaciones*, 438. Es claro que “se puede hablar de «quién» en universal; pero su consideración como universal no es la persona”. *Presente y futuro*, 353.



constitutiva con Dios, pero Polo deja patente que “la relación excluye la categoría de totalidad. Dios y la persona humana no son una totalidad, por cuanto en Dios la persona es relación; lo cual impide que fuera de él la persona humana se le añada”¹⁷⁸. Añádase que Polo sabe que las distinciones reales (en especial en las realidades inmateriales) son jerárquicas, y “la jerarquía es incompatible con la noción de totalidad formal”¹⁷⁹. En suma, “esto comporta que aquí no juega la categoría de totalidad. Al contrario, la persona es más bien un núcleo irrepetible, incompuesto y no constituido... Así entendida, la persona humana no es una totalidad ni entra en composición con el Origen... La unidad personal no es *ninguna* totalidad”¹⁸⁰. Nótese también que de buscar en las *Obras Completas* de Polo expresiones como ‘poco yo’ o ‘poco persona’ referidas al cuerpo humano, o ‘poca persona’, ‘más persona’, ‘cuasi persona’ y similares referidas a la esencia del hombre, o ‘mucho más persona’ u otras similares referidas al acto de ser, nunca comparecen, sencillamente porque las nociones de ‘parte’ y ‘todo’ son lógicas¹⁸¹, no reales¹⁸².

En conclusión

En este trabajo se ha intentado subrayar mínimamente que la persona humana es, según Polo, sólo el *acto de ser*, no el ‘todo humano’ por esta sencilla razón: no solo Tomás de Aquino es de mentalidad totalizante cuando habla de persona o hypóstasis, sino que la mayor parte de las antropologías personalistas (en sentido amplio) contemporáneas lo son, mentalidad que, lastimosamente, afecta a algunos polianos. De modo que si se sostiene que, para Polo, ‘persona’ denota el todo humano, de ser consecuente con esa opinión, hay que admitir, en rigor, que él sostiene lo mismo que casi todos los antropólogos personalistas (obviamente no lo mismo que los materialistas, panteístas...), solo que añade a ellos lo trascendental.

En cambio, si se mantiene con Polo que persona es, en rigor, el *acto de ser*, la novedad de la antropología trascendental de Polo es radical, también en sus repercusiones para la teología y las demás disciplinas humanísticas¹⁸³. En consecuencia, solo tiene parangón con las mejores antropologías de la patrística y unas pocas excepciones intuitivas del s. XX. Desde luego que Polo no albergaba ningún prurito de originalidad¹⁸⁴, pero, sin duda, su antropología trascendental es más original de lo que parece. No está de más incidir hoy en una clave poliana tan básica, obvia, porque “el sujeto tal como aparece en los grandes filósofos a partir de Descartes... no es la persona”¹⁸⁵, ignorancia que sigue hoy no solo vigente sino cada vez más extendida.

178 Polo, L., *Escritos menores*, III, 191.

179 Polo, L., *Curso de teoría*, II, 17.

180 Polo, L., *Escritos menores*, III, 191. En otro lugar escribe: “La unidad personal no es ninguna totalidad... La idea de totalidad es impertinente y debe distinguirse de la unidad”. *La persona humana*, 99.

181 “La totalidad es una noción formal”. Polo, L., *Curso de teoría*, I, 295. “La noción de todo es referible únicamente a lo pensable”. *Ibid.*, 68. “Totalidad significa máxima extensión: lo más general”. *Ibid.*, III, 114-115. “La totalidad sólo puede buscarse en el orden ideal”. *Ibid.*, 116. “La noción de todo no es abstracta ni racional”. *Ibid.*, IV, 687.

182 “La noción de *todo lo real* no es formulable sin confusión (ser no significa totalidad; no *existe* la totalidad). A su vez, *todo lo pensable* no es formulable si no es por referencia negativa a abstractos (*todo lo pensable* no es un objeto único)”. Polo, L., *Curso de teoría*, III, 45, nota 4. “Es una mera confusión sostener que ser significa todo, o que la noción de todo tiene valor real, o que existe la totalidad”. *Ibid.*, III, 67.

183 Ya se ha aludido a la superior de ellas, la ética. Aludamos ahora a título de ejemplo a otra, la sociología: “el acto de ser del hombre no es social, su acto de ser es personal”. Polo, L., *Lecciones de teoría del conocimiento y de antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIX, pro manuscrito, 327.

184 Por eso cuando se le leyó la página de *Introducción al cristianismo* de Ratzinger en la que se declara que para conocer a la persona hay que abandonar el conocimiento objetivo, contestó: “Me alegro de no ser el único raro que sostiene que se puede abandonar el límite mental”. *Filósofo, maestro y amigo. 234 testimonios sobre L. Polo*, Pamplona, Eunsa, 2017, 507. Cfr. Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 153.

185 Polo, L., *Introducción*, 216. Sí es el “-*Ich denke überhaupt*-, sujeto en general (de Kant). Pero el sujeto en general no es nadie: no es persona”. *Ibid.*, 217. “El sujeto de Hegel no es persona”. *Ibid.*, 195. “La noción de *persona* no juega en Hegel: el yo no es persona”. *La esencia del hombre*, 209. “El ego (de Freud)... no es personal”. *Escritos menores*, III, 98.



Concluyendo con palabras textuales de Polo cabe afirmar que “la esencia del hombre es la esencia de una persona, pero la esencia de una persona no es una persona: distinción real”¹⁸⁶. Visto desde el *esse*: “el hombre no es esencialmente persona sino *ut esse*, no *ut essentia*”¹⁸⁷. De otro modo: “lo que se distingue de la persona humana no es persona; éste es el asunto”¹⁸⁸. Tampoco la naturaleza corpórea humana es una persona¹⁸⁹. Por tanto, la persona humana no es ni la esencia inmaterial del hombre ni la naturaleza corpórea humana¹⁹⁰, y esto no implica que el acto de ser personal sea aislante¹⁹¹ respecto de aquellas dimensiones humanas (aunque la persona se puede dar sin el cuerpo tras la muerte, nunca se da sin su esencia), sino justo a la inversa, hasta el punto de que sin la persona estas no se entienden¹⁹².

En consecuencia, “la comprensión de la esencia del hombre como potencia se hace justamente si se la distingue del acto de ser humano, si se distingue la esencia del hombre de la persona humana. La persona está en el orden del *esse*, y la esencia o naturaleza humana –también podemos emplear ese término– está en otro orden, es lo que el hombre es; no quién es el hombre. ‘Quién’ es un nombre personal; ‘qué’ es un nombre esencial. Lo que es el hombre, la humanidad de cada uno de nosotros, es, si se atiende a la distinción real de esencia y *esse*, potencial”¹⁹³. Por tanto, si se opina que la esencia del hombre y la naturaleza humana son persona, en rigor, tampoco estas se entienden, y la antropología resultante de ese parecer es un *totum revolutum* parejo a una sopa. Pero “el conocimiento es incompatible con la mezcla, con la «sopa»”¹⁹⁴, máxime si del conocer superior se trata¹⁹⁵.

Juan Fernando Sellés

Dto. de Filosofía

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

186 Polo, L., *Persona y libertad*, 72. “La esencia no es personal”. *Ibid.*, 87. “La esencia no es persona”. *Ibid.*, 88. “No hay persona humana sin esencia, de acuerdo, pero eso no quiere decir que la esencia humana sea persona, sino que es *de* la persona, que es distinto”. *Ibid.*, 91. Dicho con concreciones: “La libertad en el plano de la esencia, aunque no es personal, no es la persona, es el disponer”. *Ibid.*, 92. “La libertad esencial no es persona”. *Ibid.*, 73. “La libertad es filial y es destinal. Si no lo fuera, sería inevitable la idea de degradación ontológica: la persona se encontraría tan sólo con lo inferior a ella. Si no encuentra lo ‘igual’ a ella, no es persona”. *Ibid.*, 249. “Si la libertad la consideramos como una de las dimensiones de la naturaleza, no es personal”. *Ibid.*, 169. “La persona, que es el *acto de ser* humano, que es la que tiene que establecer la diferencia con la esencia”. *La esencia del hombre*, 160. “El don en el hombre no es personal sino esencial”. *Conversaciones*, 438. “El acto de ser es la persona... El acto de ser humano es el acto personal... Esto ya no es esencial, esto es persona”. *Lecciones de teoría del conocimiento y de antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIX, pro manuscrito, 390.

187 Polo, L., *Persona y libertad*, 87.

188 Polo, L., *La esencia del hombre*, 260. “La capacidad de dar, respecto de lo que está más allá de la persona (lo que no es la persona), se transforma en aportación”. *Escritos menores*, III, 334. “Precisamente porque nosotros no somos capaces de don subsistente, tenemos que vehicular el dar personal a través de lo que ya no es personal, es decir, a través de nuestra esencia”. *Itinerario*, II, 518.

189 “La naturaleza no es persona, no es la persona; es distinta realmente de la persona”. *Itinerario*, II, 520.

190 “La persona no es una pluralidad”. *Curso de teoría*, II, 46. “La persona no es particular sino trascendental”. *Antropología trascendental*, II, 429. Por eso “la persona no es definible, sino que es trascendental. Por ello, la persona debe ser una distinción en el orden de los trascendentales”. *Ibid.*, 381. “Ser persona no es lo mismo que ser dueño de los propios actos”. *Introducción*, 220, porque los actos pertenecen a la esencia. Polo emplaza el *intellectus agens* a nivel de acto de ser, y dice al respecto que “si el intelecto agente no es la persona, la persona no es el cognoscente”. *La originalidad*, 222.

191 “La irreductibilidad de la persona no es aislante”. *Presente y futuro*, 356. “La irreductibilidad de la persona no es compatible con su aislamiento o separación”. *Antropología trascendental*, I, 110 y *Epistemología*, 192. “La distinción real no implica separación, aislamiento”. *Conversaciones*, 586.

192 “La esencia del hombre se puede caracterizar por su coherencia con el ser, aunque sea distinta realmente del *esse*”. Polo, L., *Persona y libertad*, 87. Concretando: “la esencia de la persona, en cuanto que coherente con el *esse*, es *efusiva*”. *Ibid.*, 88. Es así porque “el carácter donal es del orden del *esse*, no del orden del tener; aunque, luego pueda redundar también en aportaciones operativas”. *Itinerario*, II, 516.

193 Polo, L., *Lecciones de teoría del conocimiento y de antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIX, pro manuscrito, 302.

194 Polo, L., *El universo físico*, 304.

195 “El *intellectus ut actus* es lo más contrario de una sopa”. Polo, L., *La esencia del hombre*, 172.



LA PERSONA COMO ENAMOREAR

CARDONA, LOUIS

Universidad Libre Internacional de las Américas (ULÍA)

RESUMEN: “Enamorear” es un neologismo que indica el *aceptar divino encriptado* en el co-ser personal humano. Cuando éste es descryptado por el Espíritu Santo en el ámbito del conocer personal aparece el *enamoramiento espiritual*.

Para que el contenido de este trabajo sea accesible a una comunidad científica lo más amplia posible, este artículo ha sido redactado desde el punto de vista del yo.

Al final, en un anexo, se concentran algunas consideraciones antropológicas que sirven de premisa para realizar la presente investigación.

PALABRAS CLAVE: aceptar, experiencia espiritual, enamoramiento, enamorear, Leonardo Polo

ABSTRACT: “Enamoring” is a neologism that indicates the *divine acceptance encrypted* in the personal human co-being. When the latter is decrypted by the Holy Spirit in the sphere of personal knowing, spiritual “falling in love” appears.

In order to make the content of this paper accessible to the widest possible scientific community, this article has been written from the point of view of the self.

At the end, in an appendix, there are some anthropological considerations that serve as a premise for the present research.

KEYWORDS: Acceptance, spiritual experience, falling in love, enamoring, Leonardo Polo

1. Prólogo

¿Qué es ser?

Ser es el conocer de un espíritu en su ámbito espiritual¹.

Dios es Identidad porque Conocer (Padre) y Conocido (Hijo) son el mismo Dios. Del mismo modo, Amar (Padre-Hijo) y Amado (Espíritu Santo) son el mismo Dios. *Las Personas Divinas son co-existentes con réplica*: el Dios Conocido (Hijo) Conoce al que le Conoce (Padre). Por ser Identitario, en Dios no hay ni espacio ni tiempo.

Dios conoce el universo. Y porque lo conoce, el universo es: *ser primero*. El ser primero existe porque *está en Presencia*² del que le Conoce³. El ser primero no es espíritu. Por eso

1 Tradicionalmente por ámbito espiritual se suele entender la mente. Leonardo Polo penetrará en lo más profundo de la mente humana para ir descubriendo, paso a paso, los distintos niveles y su creciente armonización dual. En particular desarrollará una teoría del conocimiento sin igual en toda la historia de la filosofía. Las bases han quedado recogidas en los 4 tomos de su *Curso de Teoría del Conocimiento*. En las Obras Completas son los volúmenes IV-VII. Han sido publicados por EUNSA, Pamplona, entre el 2015 y el 2019.

2 “Estar en Presencia”, con la mayúscula, es una expresión antropomorfizada, análoga. Porque Dios, al conocer, **no articula** el tiempo. Dios no tiene que ver con el tiempo. En cambio, cuando se tratará del hombre, la expresión análoga -estar en presencia, con la minúscula- es propia: se trata de *la presencia mental*.

3 El ser primero es primero porque está en Presencia, pero no presencia. Es pasividad cognoscitiva.



no conoce. Sencillamente está. Ese estar es un persistente devenir: *un comienzo que ni cesa ni es seguido*⁴. De ahí que haya tiempo: el ahora.

Pero Dios conoce también al hombre: *el ser segundo*. Es segundo porque el hombre no sólo está en Presencia del que le conoce, sino que, a su vez, *presencia*⁵.

Es decir, el ser del hombre es una persona a *imagen de la Persona Divina*: es un **co-existente**⁶

- posee un ámbito espiritual: es la **intimidad**;

- *carente de réplica*⁷;

- que no puede ser definitiva⁸. El “no ser definitivo” no significa, en primer lugar, que “un día” se encontrará la réplica –como para escapar a la tragedia de ser una persona sin réplica–, sino que, desde el primer momento, se instaura *un proceso de identificación* con el Padre que durará eternamente, si el ser segundo, a su vez, *acepta* a Dios. Para facilitar este proceso, *el Hijo se hace hombre*⁹.

Para una persona, ser es aceptar.

Leonardo Polo se pregunta: “¿Qué busca Dios al crear al hombre?”. Y responde: “*Nada distinto de aceptarle*”¹⁰.

Co-existente quiere decir *ser aceptado*. La co-existencia, en rigor, sólo puede ser con Dios, porque *Él nos ha amado primero*, nos ha acogido primero, nos ha aceptado primero¹¹.

2. Introducción

El título de este artículo tendría que sorprender¹²: *la persona como “enamorar”*.

4 “El acto de ser del universo es un primer principio al que llamo persistencia, y al que describo como comienzo que ni cesa ni es seguido. Es el primer principio de no contradicción”. POLO, L., *Antropología trascendental*, Vol. XV, Obras Completas, EUNSA, Pamplona, 2016, p. 134. En el resto de este artículo se citará este libro como A.T. con el número de la página.

5 Al presenciar, la persona articula el tiempo. El ahora se hace presente. El antes se hace pasado. La diferencia es que el antes no volverá, mientras que el pasado puede volver como “presente recordado”. Y el después, que todavía no existe, para el hombre se convierte en libertad de ser, libertad trascendental: “*la libertad es aquella relación con el futuro que no lo desfuturiza, aquel tener que ver con el futuro, o aquella capacidad de habérselas con el futuro, sin desfuturizarlo; el futuro se desfuturiza precisamente dejando de ser futuro; es el futuro que no se puede mantener como tal, que pasa a presente y de presente a pasado*”. Cfr. POLO, L., *La esencia del hombre*, Vol. XXIII, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 295.

6 “La persona es el acto de ser segundo que se alcanza como co-existencia o como intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva”. Cfr. A.T., p. 238.

7 El hombre puede conocer y dejar de conocer. Tiene potencia. No es Acto Puro. No es Identidad: cuando uno se conoce, lo conocido no le conoce. Lo que uno conoce de sí mismo no es un Hijo, sino un abstracto. Es el límite mental del conocer humano. El punto de origen, del que se desaferra y al que vuelve. Cfr. GARCÍA, J.A., *La segunda criatura, Miscelánea Poliana 76 (2023)*, IEFLP, Málaga.

8 Por faltarle la réplica, la persona humana se abre hacia afuera en su búsqueda. Aunque no la encuentre del todo, consigue, de algún modo, co-existir con el ser primero y con los demás hombres. Quizás por eso Aristóteles se dio cuenta de que el hombre es un ser social por naturaleza. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 1988, p. 50.

9 La sorpresa de S. Juan al considerar esta realidad es mayúscula: “*Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ilo somos!*”, cfr. 1 Jn 3, 1. Cada vez hay más teólogos que piensan que el Verbo se habría hecho carne, aunque el hombre no hubiese pecado originalmente.

10 Cfr. A.T., p.252.

11 “*Nosotros amemos, porque él nos amó primero*”, cfr. 1 Jn 4, 19.

12 El verbo “enamorar” no aparece en el diccionario de la real academia española del 2023. La respuesta que recibe el que lo busca en Internet (<https://dle.rae.es/enamorar>) es la siguiente: “Aviso: La palabra **enamorar** no está en el Diccionario. Las entradas que se muestran a continuación podrían estar relacionadas: *enamorar, enamoricar*”.

El neologismo presentado aquí nace del querer describir el ser segundo como chifladura divina. La palabra más cercana sería “*enamorar*”. Pero, por enamorar, normalmente se entiende una actividad seductora, de conquista, casi irresistible, que *deja (casi) sin libertad* al que es objeto de una tal seducción. La chifladura divina, en cuanto enamorar, suscita, por el contrario, un enamoramiento espiritual que es *libertad trascendental*.



Porque se hablará de enamoramiento. Pero de un enamoramiento espiritual cuyo Origen es el Dios Personal.

Casi siempre el enamoramiento humano tiene como origen a otra persona humana. El yo cae bajo la influencia de lo que se podría llamar una *obsesión romántica*, que no suele durar mucho: quizás unos *dos años*¹³.

Pero es posible que se dé un enamoramiento más profundo, íntimo. Esto sucede cuando uno *se da cuenta* de que en lo más profundo de sí mismo se encuentra ALGUIEN –que le está generando, que le espera, que le llama, que le ama–. Entonces aparece *esa experiencia espiritual* que es superior al enamoramiento *verdadero* –esencial–: el enamoramiento *espiritual* –personal–.

El enamoramiento espiritual es *un manantial* irrestrictamente creciente: dura para siempre, abriendo en el que lo nota una sorprendente *dimensión de eternidad*. En vez de una obsesión romántica, se experimenta la *alegría trascendental* propia de la *filiación divina*¹⁴.

Por enamorar se entiende aquí *el implícito* que se encuentra en el amar personal –la chifladura divina por la que uno es–. Este implícito puede ser descryptado –como un “Llamar Original”¹⁵ – por el Espíritu Santo en el ámbito del conocer personal: es un descubrirse como *proyecto divino*; es el **sentido personal**¹⁶.

¿Qué significa sentido personal como co-ser?

Significa una posesión del futuro que no lo desfuturiza: es un “levantar las alas” de la libertad dando al co-ser ese impulso que es un sí aceptante para siempre.

Esta investigación afronta, por eso, las siguientes cuestiones:

¿qué puede notar el yo sobre el enamorar divino según la índole de los trascendentales personales? ¿de qué se puede dar cuenta?

¿no nota, como proveniente de su co-ser personal, nada más que íntima oscuridad? ¿no nota, quizás, algo más...? ¿o Alguien más?

Conviene indicar que lo que aquí se expone es *un desarrollo de la antropología trascendental tal como la plantea Leonardo Polo*. No es un tratado de teología ni de antropología teológica porque no parte de la Revelación cristiana, sino de los descubrimientos polianos sobre la persona humana.

Lo que sucede es que, tal como ya lo indica Polo, la persona humana, sin Dios, no es. Por

13 “La finada psicóloga Dorothy Tennov realizó estudios de largo alcance sobre el fenómeno del enamoramiento. Después de estudiar a muchas parejas, concluyó que *el promedio de duración de la obsesión romántica es de dos años*. Si es una aventura amorosa secreta, quizá dure un poco más. A la larga, sin embargo, todos bajaremos de las nubes y plantaremos nuestros pies en la tierra de nuevo. Nuestros ojos están abiertos y vemos los defectos de la otra persona. Ahora sus «rarezas» son solo insoportables. Muestra una capacidad para herir y enojar, tal vez hasta con palabras hirientes y juicios críticos. Esos pequeños rasgos que pasamos por alto cuando nos enamoramos, se convierten ahora en montañas gigantescas”. CHAPMAN, G., *Los 5 lenguajes de amor*, UNILIT, Miami, 2013, p.22. En el futuro citaremos este libro como CHAPMAN y el número de página.

14 Una idea que se quiere transmitir en esta investigación es que enamorarse de Dios es la actividad humana que mejor se corresponde con el enamorar divino. Es la actitud que mejor favorece el despliegue del co-ser personal. Cuando se advierte ese enamorar, ya no hace falta esperar en un bien celestial para alcanzar la felicidad, porque el origen divino personal, que es Paternidad, alcanzado como enamorar, lleva a un creciente enamoramiento que es alegría trascendental. Cfr. POLO, L., *Epistemología, Creación y Divinidad*, Vol. XXVII, Obras Completas, EUNSA, Pamplona, 2015, pp. 320-323.

15 Cuando el yo se da cuenta de ello “*descubre su vocación*”.

16 Para el lector interesado en el descubrimiento del sentido personal, hacemos referencia a una interesante publicación: CADAVID CLAUSSEN M.V., *En busca del sentido personal desde la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Síndéresis, Madrid, 2021.



eso, la investigación antropológica que aquí se presenta hace una referencia necesaria a Dios como Origen y Destinatario de la persona humana. Por eso, aunque aquí se muestre algunos aspectos de ese Origen Divino de la persona humana y sus consecuencias antropológicas, no se está desarrollando un discurso catequético¹⁷.

Para que el contenido de este trabajo sea accesible a una comunidad científica lo más amplia posible, este artículo ha sido redactado *desde el punto de vista del yo*.

En el anexo, más técnico, se pretende justificar antropológicamente las siguientes **premisas**, que servirán de base para el resto de la comunicación:

- el yo puede recibir **noticias** de dimensiones superiores por *connaturalidad*¹⁸, se trata de **vibraciones vitales** del bien en el hombre bueno. Esto significa que uno puede recibir más noticias y más *claras*¹⁹ cuanto más virtuoso sea;
- éstas son de naturaleza *real*²⁰-*sabrosa*²¹;
- le llegan a uno a través del **corazón**. Por corazón se entiende aquí un *símbolo* de la actividad dual²² de los tres hábitos innatos;
- se distinguen tres tipos de **experiencia**²³: la intelectual, la moral y la **espiritual**; este artículo se concentra en la experiencia espiritual²⁴. La condición para que una tal experiencia sea real es que *el corazón sea puro*²⁵: cuanto más puro sea, más *claras* serán las noticias que forman la experiencia espiritual;
- siempre que sea posible se privilegiará el uso de **verbos**²⁶, porque el co-ser personal es actividad; aunque las notas se suelen formular como sustantivos. En caso de necesidad, se buscará inventar esos verbos, como sucede con el

17 El hecho de que se comente una experiencia espiritual no significa que se esté hablando de espiritualidad, porque aquí se está describiendo, desde el punto de vista puramente antropológico, lo que el autor espiritual está experimentando y describiendo desde su espiritualidad.

18 Cfr. A.T., p. 508.

19 "El crecimiento del quedar en el límite llega hasta lo que llamo **claridad intelectual**, que a su vez crece de acuerdo con la jerarquía de los hábitos. Esa claridad, no reflexiva ni objetiva, es la coincidencia que en otras publicaciones he llamado experiencia intelectual. Tal coincidencia indica la procedencia de ver-yo respecto de la luz puramente transparente, y no obsta a la suscitación de la visividad insaturada". Cfr. A.T., p. 353.

20 Una de las dificultades más grandes que encuentra el que empieza a tener una experiencia espiritual es si lo que siente en el corazón es real o es fruto de la "imaginación" [invención del querer-yo, probablemente: es algo frecuente cuando el yo no es suficientemente humilde]. Cuando la connaturalidad es adecuada, uno sabe distinguir si la nota es real o menos. Es algo muy *personal*.

21 La noticia espiritual que *realmente* recibe uno de su interior le lleva a un sobresalto que puede desembocar incluso en una manifestación de alegría agradecida: es un *sentido vital de origen sapiencial*. Cuantas más se reciben, más optimista uno es. Es un *optimismo rejuvenecedor* porque *transmite un amar transparente y esperanzador que anima: imereces ser!*

22 Se trata de una triple dualidad jerárquicamente estructurada, como se muestra en el anexo.

23 La experiencia intelectual tiene que ver con la actividad de las potencias: inteligencia y voluntad. Se obtiene simbolizando. La experiencia moral tiene que ver más directamente con el corazón: se nota por connaturalidad.

24 La experiencia espiritual tiene que ver con un especial "diálogo" que se establece cuando, detrás de las noticias ordinarias –propias de la experiencia moral– el yo descubre un Alguien que le acepta.

25 Una de las condiciones de la pureza de corazón es la humildad. "Yo lo que pienso es que la humildad no se puede decir que sea exactamente trascendental, sino que es algo que lleva hacia lo trascendental. Es una orientación de la moral hacia lo trascendental, pero no es propiamente trascendental". POLO, L., *Itinerario hacia la antropología trascendental*, Vol. XXIX, Obras Completas, EUNSA, 2020, p. 527. La humildad es esencial porque corresponde al *verdadar* del yo. El yo falso tiene diversos niveles –orgullo, soberbia, egoísmo– que tiene que ver con distintos niveles de *paralizaciones* que impiden que la aceptación divina –origen de una *cascada descendente* hasta la constitución de un don que tendría que volver a Dios en una *cascada ascendente*– pueda culminar en una ulterior aceptación divina con la consiguiente elevación personal. Las paralizaciones ocurren porque el yo no quiere ser hijo. Sino que quiere ser padre. *No está dispuesto a aceptar a Dios como Padre*. Y esto tiene que ver con el *fomes peccati*, fruto del pecado original. La idea de las paralizaciones se propone por primera vez, de modo explorativo, en SOLOMIEWICZ A., "La dualidad radical de la persona humana", Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía, Vol. 29, 2019-2020, Pamplona, 2020, pp. 152 y ss.

26 Así se tenderá a usar "co-ser personal" en lugar de "persona". Esto no quita que convenga tener siempre presente en la mente que el co-ser personal es *imagen* de la *Persona Divina del Hijo*.



título del presente artículo²⁷;

- se presentarán **4 epígrafes** –amar personal, conocer personal, libertad personal, coexistencia–, porque Polo, en su Antropología Trascendental, presenta así a *los tres trascendentales*²⁸. Se intentará mostrar que la experiencia espiritual puede sacar partido de este *aparente* desdoble de la **coexistencia libre**²⁹.

Lo que aquí se describe es solamente *una propuesta* y tiene que ver directamente con la *experiencia personal del autor de la presente investigación*.

3. *Enamorear (amar personal): un “ADN divino” en el co-ser personal humano*

En lo más íntimo de la intimidad personal se encuentra encriptado el motivo originario –aceptación como chifladura divina– por el que uno es: ¡TÚ ERES MI HIJO! HOY TE HE ENGENDRADO³⁰.

A imagen de la Persona Divina, la persona humana es *generada, no (sencillamente) creada*³¹. La generación humana es además de creación: otro modo de ver el ser segundo con respecto del ser primero. El ser segundo, el co-ser personal, es *además*³².

Lo que más puede sorprender es que, **además** del carácter de además, el co-ser personal es la aceptación de un Dios Pluripersonal que está chiflado de Amar³³.

4. *Una nueva luz (conocer personal): un llamar que es enamoramiento espiritual*

A este mensaje encriptado se le puede llamar “enamorar”: la persona es “enamorar” (el ser personal es una “chifladura divina”). Es como un “ADN divino” que cada uno lleva y que, si el corazón es puro, el yo puede notar después de haber sido “desencriptado” por el Espíritu Santo en el ámbito del conocer personal³⁴.

27 No está claro que este intento tenga éxito. Pero, al menos como investigación, el ejercicio puede valer la pena.
 28 Para Polo la coexistencia y la libertad trascendental son lo mismo: un co-ser que es “*inclusión atópica en la Máxima Amplitud*”. Probablemente esto es así porque la libertad trascendental es un tema sin tema. “*Precisamente porque la libertad trascendental – como tema sin tema– es inclusión atópica en Dios, anima la búsqueda que corre a cargo de los otros trascendentales personales. En suma, la libertad humana no ocupa un lugar en Dios, no forma parte de la máxima amplitud, pero aviva su búsqueda*”. A.T., p. 278.
 29 No hay que olvidar que lo que es uno en la dimensión personal puede llegar al yo de modo matizado: es como la luz que, bajo ciertas condiciones, aparece como arco iris. Aunque el ojo vea varios colores, *la luz sigue siendo una*.
 30 Cfr. Sal II, 7.
 31 “*En último término, piensa Polo, la realidad extramental se distingue de la nada sólo a fin de distinguirse de Dios. ... La persona humana no necesita distinguirse de la nada, aunque acaso sí se distinga de ella en el plano de su esencia, de su acción. Pues sus acciones, como dones constituidos al actuar, tienen que ser algo, distinto de la nada; y por esta misma referencia pueden ser aniquiladas, en caso de no ser aceptadas*.
En suma, las cosas son distintas de la nada, para distinguirse de Dios; las personas, en cambio, son inmediatamente distintas de Dios, sin necesidad de distinguirse para ello de la nada”. Cfr. GARCÍA, J.A., La segunda criatura, Op. Cit, pp. 107-108.
 32 Leonardo Polo elige un adverbio para expresar a la persona humana, porque, como ser espiritual creado, es un verbo junto al Verbo: *ad-verbio*.
 “¿Qué quiere decir que la coexistencia humana es un adverbio? En cierto modo ya Eckhart lo indica, cuando dice que el Hijo de Dios es el Verbo, y el hombre es el adverbio. El adverbio existe con el verbo. ¿Y qué criatura coexiste respecto del Verbo? La llamo «además» en tanto que ninguna criatura añade nada a Dios, de manera que además redunde en la criatura: ella alcanza a coexistir sin añadirse, sino extra nihilum”. POLO, L., Presente y Futuro del hombre, Vol. X, Obras Completas, EUNSA, 2016, p. 370.
 33 En el lenguaje corriente se habría dicho “chiflado de amor”. Pero “chiflado de Amar” indica una chifladura que es Fuente de ser, no la noticia que recibe el yo y que se consigue expresar de modo lingüístico con el término “amor”. Había una vez ingenieros románticos que, chiflados ante una máquina de vapor recién construida, quisieron que silbara: el verbo oportuno era “pitar”. Pero no era negativo, como cuando un árbitro pita una falta. Indicaba el máximo posible de la alegría. Para Dios, la generación personal humana es un “pitar”.
 34 El conocer personal, en dualidad con el amar personal, es enamorar. Solamente que no puede descubrir lo que eso significa por sí mismo. Su actividad primaria es la de *intellectus ut co-actus*, intelecto agente. Por eso, la actividad de desencriptar el enamorar y transformarlo en enamoramiento espiritual necesita del Espíritu Santo en cuanto Dios que nos es dado como Don.



Se ha insistido una y otra vez que la experiencia espiritual es personal, no es objetiva ni subjetiva. Depende de la connaturalidad de que dispone el yo que lo hace más o menos “sensible”³⁵.

Quizás es aquí el lugar oportuno para ilustrar con el ejemplo de una persona excepcionalmente “sensible”³⁶ lo que pueda significar el desencriptar un tal enamorar por parte del Espíritu Santo en el ámbito del conocer personal:

“Sentí la acción del Señor³⁷, que hacía germinar en mi corazón y en mis labios, con la fuerza de algo imperiosamente necesario, esta tierna invocación: Abba! Pater!³⁸ Estaba yo en la calle, en un tranvía [...]. Probablemente hice aquella oración en voz alta. Y anduve por las calles de Madrid, quizá una hora, quizá dos, no lo puedo decir, el tiempo se pasó sin sentirlo³⁹. Me debieron tomar por loco. Estuve contemplando con luces que no eran mías esa asombrosa verdad, que quedó encendida como una brasa en mi alma, para no apagarse nunca”⁴⁰.

En otro lugar, ya pasado un cierto tiempo, describió lo que un yo puede notar en una situación análoga⁴¹:

“Si me preguntáis cómo se nota la llamada divina, cómo se da uno cuenta, os diré que es una visión nueva de la vida⁴². Es como si se encendiera una luz dentro de nosotros⁴³; es un impulso misterioso, que empuja al hombre a dedicar sus más nobles energías a una actividad que, con la práctica, llega a tomar cuerpo de oficio⁴⁴. Esa fuerza vital, que tiene algo de alud arrollador⁴⁵, es lo que otros llaman vocación.

La vocación nos lleva –sin darnos cuenta– a tomar una posición en la vida, que mantendremos

35 Es importante distinguir entre “sentimiento” humano y “afecto” del espíritu. Los sentimientos humanos dan noticia del estado de las potencias y facultades humanas. Los afectos dan noticia del corazón y del co-ser personal. SELLES, J. F., *Los afectos del espíritu. Una propuesta de ampliación sobre el planteamiento clásico*, https://www.academia.edu/40449930/LOS_AFECTOS_DEL_ESPIRITU_Una_propuesta_de_ampliación_sobre_el_planteamiento_clásico. La terminología usada por el profesor Sellés oscila entre afecto del espíritu y sentimiento del espíritu, pero es un detalle sin importancia.

36 Se trata de S. Josemaría Escrivá de Balaguer. El suceso descrito sucedió el 16.10.1931 en Madrid.

37 Suponemos que se haya tratado de una *elevación personal* repentina: una “**Pentecostés personal**”. Porque “desencriptar el enamorar” es obra del Espíritu Santo en concurso con la **docilidad** personal. Pero cualquiera, que esté en las debidas condiciones, puede “oír la voz” del Espíritu Santo que le llega por los Dones y las Virtudes. La *elevación personal* no es algo que sucede solamente al final de la vida, o solo a algunas personas excepcionales. Si el yo constituye dones que hace llegar a Dios, a través de su dimensión personal, y estos son *aceptados*, el co-ser personal es *elevado*: una *nueva creación*. Y esto puede suceder constantemente a cualquiera que esté dispuesto a **aceptar a Dios**. Descubrir este punto puede dejar boquiabierto: el hombre puede aceptar a Aquel por el cual es aceptación divina. Quizás es algo así lo que le sucedió a S. Josemaría...: los que le vieron habrían pensado que estaba loco. Es que es para enloquecer...

38 Esta expresión de maravilla es la vibración vital propia de la noticia que recibe el yo.

39 Cuando sucede un fenómeno de “Pentecostés personal” uno se encuentra más en el cielo que en la tierra. El tiempo pasa... pero no para él. Porque se encuentra en un momento de fuerte emoción contemplativo-unitiva.

40 Cfr. <https://opusdei.org/es/article/16-octubre-1931-abba-padre/>

41 A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei, tomo I, Rialp, Madrid 1997*, pp. 302-303; Fuente: san Josemaría, Carta 9-I-1932, n. 9.

42 La visión vital es propia del conocer personal. Por nueva visión de la vida conviene notar la elevación del *intellectus ut co-actus* hacia una nueva dimensión, más divina.

43 La luz que se enciende es el lucero, del que se hablará más adelante. Es la vocación. S. Josemaría se dio cuenta de que algo así tendría que sucederles a todos aquellos que habrían compartido con él una tal vocación.

44 El oficio es un modo de ser que lleva consigo una “deformación profesional”, como quien dice: el zapatero que se fija en los zapatos de todas las personas que encuentra a su alrededor. Es un ser creciente de modo irrestricto. No se puede decir nunca: ya está. Pues la vocación de la que habla S. Josemaría se convierte en “deformación profesional”: la capacidad de ser Cristo para los demás.

45 El arrollador de esa fuerza vital tiene que ver con el Espíritu Santo en “*actividad pentecostal*” (cfr. Hch 2, 1-4):

1. *Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar.*
2. *De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban.*
3. *Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos;*
4. *quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse.*



con ilusión⁴⁶ y alegría⁴⁷, llenos de esperanza hasta en el trance mismo de la muerte⁴⁸. Es un fenómeno que comunica al trabajo un sentido de misión, que ennoblece y da valor a nuestra existencia. Jesús se mete con un acto de autoridad en el alma, en la tuya, en la mía: ésa es la llamada⁴⁹”.

Como se puede observar, en esta descripción se encuentran reunidas varias noticias que corresponden, de algún modo, a cada uno de los trascendentales personales, tanto singularmente, como en conversión según las dualidades⁵⁰.

5. Las “alas” de la libertad (libertad personal)

La brasa encendida es el enamoramiento espiritual.

El yo enamorado tiene la impresión de poder saltarse el espacio y el tiempo: son las “alas” de una libertad que produce un corazón abierto a *al infinito del universo sideral*, como solía cantar Yves Duteil –un famoso cantor-poeta francés contemporáneo–⁵¹:

*Si alguna vez me preguntas cuanto te quiero
y si cuando crezcas nos seguiremos queriendo;
si tuviera que decirte cuanto te quiero
ni **abriendo mis brazos** sería suficiente;
mi amor por ti, creo que va
a los confines de la tierra y el mar
y el sol y las estrellas
más allá de las profundidades de las galaxias, **en el infinito del universo
sideral**;
hasta donde mi corazón pueda ver
hasta los confines del cielo y hasta el fondo de la felicidad,
así de lejos te quiero.*

Cuando la libertad es un enamoramiento espiritual, entonces ésta adquiere tres notas suplementarias:

- la inclusión⁵²

46 La **ilusión** es un afecto del espíritu anejo a la esperanza. Por esperanza hay que entender *la intensidad de la libertad*.

47 La **alegría** es el afecto del espíritu más propio de la co-existencia. Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, RIALP, Madrid, 2011, p. 624.

48 Lo que sucede es que la dualidad de “*hijo en el Hijo*”, como vocación, es *irrevocable* (cfr. Rom 8, 19). Por eso no termina con la muerte. Por la muerte cesan, en cambio, aquellas emociones que tienen que ver con la dimensión corporal humana.

49 Por **llamada** conviene entender la noticia del Llamar Original.

50 Hacer un estudio aún más detallado de lo que esta experiencia describe, según los trascendentales personales, no es posible en este lugar, por los límites impuesto a la presente investigación.

51 El original está en francés:

<https://www.google.com/search?q=paroles+de+yves+duteil+jusqu%27o%C3%B9+je+t%27aime>.

La traducción aquí presentada y los resaltados son obra del autor del artículo.

52 “*La inclusión indica la dependencia de la libertad humana*”. Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre*, Vol. X, Obras Completas, EUNSA, 2016, p. 115. El yo, por sí mismo, no está en condiciones de alcanzar una tal realidad. Como ya se ha dicho en otro lugar, necesita del apoyo de otro hábito innato: el hábito innato de sabiduría. Es un hábito que es solidario metódico-temáticamente con la libertad coexistencial.



- atópica⁵³
- en la Máxima Amplitud⁵⁴.

Sigue cantando el poeta:

*Así es como te amo, y es para siempre⁵⁵.
Está escrito en mi corazón, día tras día⁵⁶.
Para medirlo sin equivocarse⁵⁷
necesitaría un dial, tan hermoso, tan grande, tan alto
que, con sólo colocarlo, seguramente llegaría
a los confines del mundo y del mar
y el sol y hasta las estrellas
más allá de las profundidades de las galaxias, en el infinito del universo sideral;
...”*

6. Como el Rey Midas (co-existencia personal)

Al yo enamorado espiritualmente se le “iluminan los ojos”: es como si se le encendiera una luz –un lucero–. Entonces cae en la cuenta de que el mandamiento del amor que Jesús está dando a sus discípulos⁵⁸ no es, en realidad, un mandamiento, sino *un primer paso en el modo de ser divino*. Porque el modo como Jesús ama es, desde el punto de vista personal, *Amar del Verbo*: chifladura divina que crea aceptando.

Si el hombre se diese cuenta de que, aceptando, hace “revivir” a la persona aceptada, quizás se esforzaría algo más. No se trata de una frase bonita la de “revivir”, sino de la experimentación personal del co-ser personal, tal como aparece reflejado en el yo.

Al amar al prójimo uno lo está “creando”⁵⁹ como persona: cuántas personas, ante un amar

53 No es una inclusión espacial: *no ocupa lugar en Dios*. No forma parte de la máxima amplitud: no es un trozo de Dios. Por eso es superior a la inclusión en el infinito universo sideral. Porque el espacio indica inclusión tópica, limitación.

54 “Al describir la libertad como inclusión atópica, Dios se denomina la máxima amplitud. Bien entendido: se trata de la actividad máxima, cuya amplitud excluye por completo la locación”. Cfr. A.T., p. 278. En la nota 23 de esa página Polo añade: “la máxima amplitud no se confunde con la noción de todo. Repito que la noción de todo no es trascendental. Por tanto, el panteísmo es insostenible”.

55 Aunque ya se ha visto que el enamoramiento humano no dura mucho, los enamorados se prometen un amor para siempre. Es un reflejo de la libertad trascendental: una posesión del futuro que no lo desfuturiza. “Nótese bien: la libertad trascendental es la posesión del futuro como tal, es decir, del futuro que no deja de serlo por ser poseído, y que es poseído en cuanto que futuro; se trata de una posesión que lo es precisamente del futuro”. Cfr. A.T., p. 263.

56 Aquí se encuentra descrito el tercer modo que usa Polo para describir la libertad: “La tercera descripción es la siguiente: la libertad es el discontinuo de comienzos”. Cfr. POLO, L., *La esencia del hombre*, op. cit., p. 295. Por eso la libertad se expresa como un *comenzar y recomenzar*. La diferencia es que el enamoramiento humano se acaba y los ex-enamorados acaban cansándose de su relación. Cuando, en cambio, el origen del enamoramiento es el co-ser como enamorar sucede lo que escribió a S. Josemaría en el pasaje citado anteriormente: “...La vocación nos lleva –sin darnos cuenta– a tomar una posición en la vida, que mantendremos con ilusión y alegría, llenos de esperanza hasta en el trance mismo de la muerte”.

57 Para que sea eficaz, el yo necesita tener noticia. Por eso el co-ser personal no es solamente un ser segundo, ni tampoco solamente un co-ser, sino que es un enamorar que, si el yo cuida la pureza de corazón puede permitir su “Pentecostés personal” según lo dicho por la bienaventuranza: “bienaventurados los puros de corazón porque verán a Dios”.

58 Cfr. Jn 13, 34-35.

59 Se trata de la fundamentación antropológica del “tanque del amor” del que habla Gary Chapman. Cfr. CHAPMAN, pp. 15 y ss.



recibido, *reviven*⁶⁰.

La propia vida adquiere entonces un sentido de misión: constituir dones que puedan ser aceptados por aquel Amar.

Esa es la misión: santificar⁶¹: *¡Podéis transformar en divino todo lo humano, como el rey Midas convertía en oro todo lo que tocaba!*⁶²

7. Epílogo:

Decía S. Josemaría en el texto citado antes: *“Jesús se mete con un acto de autoridad en el alma, en la tuya, en la mía: ésa es la llamada”*.

La chifladura divina alcanza unos niveles insospechados porque la aceptación generante ya no es ahora meramente la de un hijo, *sino la del hijo en el HIJO*.

¿Qué le sucede a un yo cuando su co-ser personal es elevado por el Espíritu Santo?

La experiencia espiritual se intensifica porque el Hijo no es sólo el identificando del hijo en cuanto a la elevación personal se refiere, sino que Jesús se presenta también como un YO ante el yo para formar una dualidad que sea ápice de la esencia: la **dualidad cristocéntrica**.

“Docilidad⁶³, en primer lugar, porque el Espíritu Santo es quien, con sus inspiraciones⁶⁴, va dando tono sobrenatural⁶⁵ a nuestros pensamientos, deseos y obras⁶⁶”.

Él es quien nos empuja⁶⁷ a adherirnos a la doctrina de Cristo y a asimilarla con profundidad, quien nos da luz⁶⁸ para tomar conciencia de nuestra vocación personal⁶⁹ y fuerza para realizar todo lo que Dios espera⁷⁰”.

60 *Las obras de misericordia tienen un origen divino*. En ninguna cultura, que no sea cristiana, se ha llegado a una tal altura de gratuidad en el amar. Desgraciadamente, en un occidente que está cada vez más alejado de Dios, esas obras se han transformado en *“servicios que se pagan”*. Hoy casi toda la economía occidental se apoya sobre estos servicios: el llamado *estado social*. La gente queda muy sorprendida ante una manifestación de amor gratuita. Algunos creen que se trata de una acción de mercadeo, y se preguntan: ¿Qué está buscando este hombre al comportarse de este modo? Conviene proponer de nuevo un cristianismo vivo, donde el enamoramiento espiritual desborda en todas las actividades de acuerdo con el carácter de además del co-ser personal.

61 Y la pregunta reaparece: ¿es posible amar de modo que el prójimo encuentre a Dios? Aquí está el núcleo de lo que se puede llamar la **santificación del trabajo ordinario**: trabajar de modo que el Espíritu Santo *renueve la faz de la tierra*.

62 Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, §221. <https://escriva.org/es/amigos-de-dios/221/>.

63 La docilidad de la que habla S. Josemaría **empieza** por lo que aquí se ha llamado, en varias ocasiones, *pureza de corazón*. La pureza de corazón es imprescindible porque *sin aceptación divina por parte del yo* no se efectuará esa elevación que consiste en lo que hemos llamado *desencriptar* el co-ser personal como enamorar.

64 Por *inspiraciones* del Espíritu Santo conviene entender esos momentos de desencriptación del enamorar de los que se ha tratado anteriormente: son liberaciones de Amar Divino que encienden el enamoramiento espiritual a un nivel superior: *la brasa encendida*.

65 El *tono sobrenatural* es precisamente el enamoramiento divino.

66 Por *pensamientos, deseos y obras* conviene entender las tres dimensiones antropológicas del hombre: el co-ser personal (“pensamientos”), la esencia (“deseos”) y la naturaleza (“obras”). En sentido estricto, pensamientos se refiere a la inteligencia, mientras que deseo a la voluntad. Es la antropología de que dispone S. Josemaría para expresar lo que está notando. Pero la antropología trascendental es mucho más precisa y permite distinguir con más claridad lo que sucede en la dualidad intimidad-corazón personal.

Por eso adscribimos el vocablo “pensamiento” a la fuente del conocer del hombre, que es el conocer personal, intelecto agente o *intellectus ut co-actus*, como lo suele llamar Leonardo Polo.

Al mismo tiempo, adscribimos el vocablo “deseos” al *querer-yo*, miembro superior del yo dual.

67 El empuje del Espíritu Santo es el alud arrollador que S. Josemaría describe como *“fuerza vital”*: el co-ser como origen existencial de toda actividad vital humana.

68 Por *“dar luz”* conviene considerar aquí la elevación del conocer personal al desencriptar el enamorar, transformándolo en enamoramiento espiritual.

69 *“Tomar conciencia de nuestra vocación personal”*: la vocación personal, como se vio, es el Llamar Original. El yo toma conciencia de ello: se da cuenta.

70 *“Realizar todo lo que Dios espera”*: ver la nota siguiente, donde se habla de *la dualidad cristocéntrica*: cuando uno no sólo es cristiano, sino Cristo, lo que realiza es lo que Dios quiere, porque Cristo lo realiza. Y la Persona de Cristo es



Si somos dóciles al Espíritu Santo, la imagen de Cristo se irá formando cada vez más en nosotros⁷¹ e iremos así acercándonos cada día más a Dios Padre⁷².

Los que son llevados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios⁷³.

Se trata de la *comunión espiritual* en sentido más pleno⁷⁴.

Una de las experiencias más especiales ocurre cuando a uno le es dado de *rezar al Padre en nombre de Jesús*⁷⁵. Porque, la iniciativa de rezar al Padre proviene del miembro superior –Jesús–, pero poniéndose a disposición el miembro inferior, el yo, –de modo que es verdaderamente su oración... “en nombre de Jesús”–.

De ahí la impresión que resulta cuando, al empezar la oración del Padre Nuestro, uno se está dando cuenta de que, a través de él, *Jesús está rezando al Padre*.

Describir con más precisión lo que significa esta comunión espiritual queda para una comunicación futura.

8. Conclusión:

El objetivo principal de este artículo es mostrar en qué modo los trascendentales personales, en cuanto que radicales del ser personal, no solamente son ampliaciones antropológicas de los trascendentales metafísicos, sino que contienen encriptado un enamorar divino que, cuando el corazón es puro, el Espíritu Santo puede descryptar provocando en la persona un verdadero enamoramiento espiritual.

Para poder realizar este trabajo, desde la óptica del yo, ha sido necesario antes que nada aclarar cómo es posible que el yo pueda notar un tal enamoramiento, de modo que el hombre pueda beneficiarse del mismo y descubrir una felicidad que el mundo desconoce y que Leonardo Polo describe como felicidad trascendental⁷⁶: la generación del hijo por el Padre.

En segundo lugar ha sido necesario definir el corazón como un símbolo de la actividad dual jerárquica de los hábitos innatos. Esta definición era importante para indicar que el

el Verbo.

71 La *dualidad “cristocéntrica”* es la modalidad antropológica por la que Cristo va identificando consigo al yo humano. Se trata de una identificación creciente, pasando de extraño a curioso, interesado, amigo, seguidor, imitador –alter Christus– hasta llegar a ser el mismo Cristo –ipse Christus–.

Así como en el Judo, desde la cintura negra, se distinguen varios “Dan”, el último nivel de identificación con Cristo permite igualmente un crecimiento irrestricto que no culminará jamás.

Porque –ipse Christus– significa no poner obstáculos a la acción divina en Cristo. Pero el co-ser personal es limitado, por lo que la actividad de Jesús en uno queda igualmente limitada. Porque el co-ser personal puede ser elevado de modo irrestricto, dentro del “ipse Christus” se puede crecer siempre, de modo irrestricto. Porque la dualidad cristocéntrica *no colapsará jamás en uniformidad*.

72 Se da una redundancia entre la identificación del co-ser personal con el Verbo y la identificación del yo con Cristo (dualidad cristocéntrica). Por eso, ser más Cristo significa también estar más cerca del Padre.

73 Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa*, §135.

<https://escriva.org/es/es-cristo-que-pasa/135/>

74 Es una comunión que se manifiesta en las tres dimensiones humanas:

- la **pureza** del corazón, como se ha visto, juega un papel importante en la *dimensión personal*;
- la **humildad** del yo juega un papel decisivo en la *dimensión esencial*: por la dualidad cristocéntrica “es preciso que Él crezca y que yo disminuya” (cfr. Jn 3,30) para llegar a un punto donde “no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (cfr. Gal 2, 20). Y luego seguir creciendo de modo irrestricto, como se dijo en la nota 70;
- y la **devoción** es la actitud por la que, en la *dimensión de la naturaleza*, se santifica la actividad.

Estas tres virtudes –pureza, humildad, devoción– forman, por así decirlo, el núcleo de la connaturalidad que facilita la comunión. El ejemplo es la Virgen María, a la que se suele pedir esas virtudes. No es de extrañar, porque Ella es *el asiento de la sabiduría*. Y la sabiduría es el hábito innato por el que se alcanza la dimensión personal. Desarrollar ulteriormente estas consideraciones superaría ahora los límites impuestos a este trabajo.

75 Cfr. Jn 16, 23-28.

76 Cfr. nota 14 más arriba.



corazón tiene que ser puro, condición necesaria para que el Espíritu Santo descripte el enamorar en el nivel del conocer personal. Un corazón puro significa precisamente una redundancia de la transparencia del conocer personal, transparencia que puede ser rechazada por un yo que se encierra en sí mismo.

Luego se ha ido mostrando lo que la persona como enamorar significa en cada uno de los trascendentales personales: desde *el enamorar* del amar personal hasta *el santificar* de la coexistencia libre.

En el epílogo se menciona brevemente la redundancia del enamorar personal a nivel esencial: una *comunión espiritual*. El yo se dualiza con Jesús –el Verbo de Dios encarnado–.

Se utiliza la descripción de S. Josemaría Escrivá no como fuente teológica –no se está haciendo teología, ni antropología teológica, ni catequesis espiritual–, sino como *ejemplo experimental* –se está aplicando el método científico a la antropología trascendental– para *comprobar científicamente* que, de acuerdo con la antropología trascendental de Leonardo Polo, la persona es enamorar.

ANEXO: PROLEGÓMENOS ANTROPOLÓGICOS

1. Introducción

La dificultad mayor para expresar las acciones como verbos tiene que ver con la confusión plurisecular de la vía racional con la vía generalizante al proseguir en el conocimiento de la realidad a partir de la abstracción.

El lenguaje humano *sustantiva*, facilitando una cierta confusión entre las vías prosecretivas de la abstracción⁷⁷.

¿Y por qué se da esta confusión? Probablemente por el modo de conocer humano, donde el ser se esconde presenciando lo conocido (es inmanente, mental). A la conciencia aparece como más inmediato lo objetivo que el ser que lo mantiene en la existencia.

El lenguaje humano es cómplice del esconderse del ser humano al *presentar* lo que es –lo pensado es lo actual⁷⁸–: en vez de definir *verbos* –palabras adecuadas para expresar la actividad–, encuentra sustantivos –palabras que expresan actualidad–.

Por eso, al descubrir el cristianismo que *el ser del hombre es personal*, en vez de denominarlo *personar* –verbo inexistente que podría significar algo así como el co-acto de ser personal–, se le llamó **persona**, entendiéndola, poco tiempo después, como **sustancia**⁷⁹.

77 “El Estagirita no acaba de distinguir la definición del juicio; pero como la definición es un impensable respecto de abstractos, el juicio sufre menoscabo. Si se sostiene que la definición se puede formular en forma judicativa (poner como sujeto al definiendo, y como predicado la definición: el hombre es el animal racional), se confunde el juicio con la solución de un problema extensional”. Cfr. TC-III, p. 51.

Quizás este hecho tenido su influencia en la idea de sustancia del Estagirita como acto primero.

78 Cfr. A.T., p. 117.

En realidad, el pobre lenguaje no es un cómplice culpable, sino más bien un dócil ejecutor manifestativo del *límite mental* humano: se trata de un hábito abstractivo, cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento III*, Vol. VI, Obras Completas, EUNSA, Pamplona, 2016, p. 24. En este artículo se citará este libro como TC-III con el número de la página.

79 La persona, tal como la entiende Leonardo Polo, es: “el acto de ser segundo que se alcanza como **co-existencia** o como **intimidad carente de réplica** que no puede ser definitiva... Persona significa **cada quién**”. Cfr. A.T., p. 238.

En el realismo medieval se suele entender por persona, en cambio, una *sustancia individual de naturaleza racional*, sinónimo de hombre. Cfr. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, ML, LXIV, 1343.

Esta discrepancia se da porque el acto de ser humano tiende a “esconderse” y manifestar “lo que es” (su esencia



Entender persona como sustancia supone *un empobrecimiento notable*: porque la naturaleza no sería más que la sustancia como principio de operaciones. De ahí que la potencia sería finita: lo que le queda a la sustancia para saturarse. Es una capacidad de actualización que, llegada a su término, no da más de sí⁸⁰.

Y de la sustancia al sujeto ya no había más que un paso. El lenguaje así lo impone. Es la aparición del yo.

Si hoy se inventara p.ej. el verbo “personar”, ya no se podría entender como “actividad personal”, sino como actividad del yo.

Quizás la intención originaria de poner la infinitud de la potencia humana podría ser legítima. Pero una potencia infinita como sujeto no es real, sino mental⁸¹: se crea una situación en la que se anda *habitualmente perdido en el ser*. A esta confusión Polo la denomina el *enmarañamiento en la conciencia*⁸².

Una primera cuestión que se impone ante una tal situación: ¿cómo poner orden en este *enmarañamiento en la conciencia*?

Si se empieza por lo más inmediato –el yo– conviene decir lo siguiente⁸³:

para que pueda ser sujeto de operaciones, tiene que ser actividad. Habría que poder *describirlo verbalmente*. El yo no es, pues, una operación, sino que tiene que ser un hábito;

para ejecutar operaciones tiene que activar dos potencias: la inteligencia y la voluntad. De ahí que, sin dejar de ser uno, debe tener dos miembros: *el yo es dual*;

el miembro superior, que activa a la voluntad, conviene llamarlo *querer-yo*; el miembro inferior, por su parte, que activa a la inteligencia, conviene llamarlo *ver-yo*.

La segunda cuestión es dotar al yo de un ser personal que lo preceda ontológicamente y del que sea manifestación esencial. Porque solamente un ser personal puede justificar de modo real una potencia infinita. Si, como desean los modernos, el yo esencial tiene que poder realizar potencialmente todo, hace falta un acto precedente que sea puramente acto⁸⁴.

De modo más explícito *“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”*⁸⁵.

y su naturaleza). De ahí que se crea una confusión lingüística: usar un sustantivo (“persona”) para indicar una actividad (“co-ser personal”).

A esta confusión sigue una segunda: cuando se habla de “ser personal” muchos entienden el ser **de** la persona. Da ahí que la persona no sea solamente sustancia, sino también **sujeto**. Este error moderno es aún más grave que el anterior. Para recuperar conciencia de *la persona como actividad* hace falta ejercerse en *la sabiduría*. Y esto no es espontáneo.

Quizás “personar” sería más correcto que “co-ser personal”. Pero un tal verbo no existe. Y haría falta un estudio extensivo de su posible semántica para delimitar su uso. Evidentemente éste no es el lugar para desarrollar este estudio. De todos modos, también Polo no está del todo feliz con co-ser, pues, para no perder de vista la libertad trascendental propio de la persona indica: “*si se emplea el término co-existencia, es más conveniente decir “co-existirá” que “co-existe”. ... esta expresión es congruente con la ausencia de término del carácter de además*”. Cfr. Ibid. p. 238, nota 14.

80 Cfr. A.T., pp. 116-117. Es la visión de *la persona corporal* tal como se observa en su caminar terreno: nace, crece, madura, envejece, muere.

81 Se apoya en la *infinitud de la inteligencia*. La infinitud de la inteligencia es potencial.

82 Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, Vol. II, Obras Completas, EUNSA, Pamplona, 2025, p. 290.

83 Cfr. A.T., pp. 185-186.

84 Conviene distinguir un acto que sea puramente acto –actividad sin mezcla de potencia–, del Acto Puro, que es Identidad. Por eso, el acto personal no es Identidad, ni ser primero (que sería sustancial), sino ser segundo. Cfr. A.T., pp. 238.

85 Cfr. A.T., p. 117.



Queda una última pregunta ¿se puede *experimentar ese ser personal*?

2. *Experiencia intelectual, moral y espiritual. Los símbolos y las notas.*

En el segundo tomo de su antropología trascendental⁸⁶ Leonardo Polo describe cómo el yo puede adquirir *experiencia*. En concreto distingue lo que llama *la experiencia intelectual* –por la que uno sabe de sus operaciones intelectuales– de *la experiencia moral* –por la que uno sabe de sus virtudes–.

La experiencia intelectual suele ser **simbólica**⁸⁷: *los símbolos* son ideas sobre las operaciones. La experiencia moral, por su parte, **se nota**: *las noticias* son vibraciones vitales del bien en el hombre bueno, la intuición de una dualidad concorde.

Por medio de los símbolos normalmente no se puede acceder a actos superiores al yo. Siendo el yo el ápice de la esencia, toda experiencia intelectual es inferior al yo mismo. Por medio de las noticias, en cambio, se puede *abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores*⁸⁸.

La noticias pueden, entonces, dar fe de algo todavía más profundo que los hábitos: *la intimidad*⁸⁹ *como ser personal*.

Tanto la experiencia intelectual como la moral son experiencias que uno tiene, experiencias del yo sobre sus dimensiones superior e inferior.

Pero podría suceder que el yo se dé cuenta de *la presencia de un alguien más íntimo que su propia intimidad*⁹⁰, porque las noticias dan cuenta de algo superior a la actividad de los hábitos superiores: es la *experiencia espiritual*.

3. *La connaturalidad*

Como se acaba de ver, al yo le pueden llegar noticias de lo superior a él. ¿Cómo se recogen esas noticias? ¿Qué facultades son necesarias?

A primera vista podría parecer que tendría que ser la inteligencia. Pero no: las noticias no son ideas generales. No son “producidas” por una actividad intelectual bajo la actividad del yo (o, mejor dicho, del ver-yo).

Sino que se reciben, casi como que se “oyen”. Este “oído” interior corresponde a la actividad voluntaria del yo (querer-yo): se trata de hábitos adquiridos que otros llaman virtudes.

Este descubrimiento poliano es congruente con el hecho de que el yo no es monolítico, como se ha visto, no es sujeto, sino dual: querer-yo (miembro superior) / ver-yo (miembro inferior). *La connaturalidad*⁹¹ es esa elevación virtuosa que se pone a disposición de una “escucha” de la actividad personal que le llega a través de *una redundancia de una triple dualidad*:

- a) El hábito de sabiduría (inferior) con el ser personal (superior)

86 A.T., pp. 281 y ss.

87 Cfr. A.T., pp. 502 y ss.

88 Cfr. A.T., p. 508: se trata de los hábitos innatos: de los primeros principios –por el que se advierte el ser extramental– y de sabiduría –por el que se alcanza el co-acto personal.

89 La intimidad es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, cfr. A.T. p. 94.

90 Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 3, 11.

91 Cfr. A.T., p. 508.



b) El hábito de los primeros principios (inferior) con el hábito de sabiduría (superior)⁹²

c) El yo (hábito de la sindéresis, inferior) con el hábito de los primeros principios (superior)⁹³

La primera dualidad redundante en la segunda como “sabrosa”, mientras que la segunda redundante en la tercera como “real” (en sentido moral se hablaría de “justicia”).

Cuando el yo es suficientemente virtuoso tiene una noticia “real” y “sabrosa” de la actividad personal. Se da cuenta de que no se la ha imaginado, sino de que “le ha llegado”.

Esta triple dualidad forma un ámbito, que, al yo le llega como noticia y, al ser repensado, lo simboliza con el término de corazón⁹⁴. El Catecismo de la Iglesia Católica, apoyándose en la tradición semítico-bíblica, lo describe del modo siguiente⁹⁵:

*“El **corazón** es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo “me adentro”). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que, a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza”.*

Las noticias que *llegan al yo desde el corazón* son, pues, realidades sabrosas.

La pregunta que conviene hacerse ahora es la siguiente: ¿cómo nota el yo cada uno de los trascendentales personales en cuanto experiencia espiritual y no solamente como experiencia moral?

Cuando el yo se limita a la experiencia moral se cree que lo superior del hombre, como ser personal, es la ética. Pero una tal ética impone normas, mientras que la persona es libertad. De ahí que tiene que ser posible que el yo virtuoso note algo más que lo virtuoso en el corazón. El objetivo final no puede ser la perfección moral. La santidad como felicidad superior no puede ser solamente alcanzar un grado heroico de las virtudes morales.

No sólo tiene que haber *algo más...* Tiene, sobre todo, que haber *Alguien más*.

92 Como el hábito de sabiduría está ya dualizado con el ser personal, la actividad personal puede redundar en el hábito de los primeros principios. Se establece una especie de “*cascada descendente*”.

93 Es a este nivel que el yo se da cuenta de la actividad superior, que le llega, por redundancia, a través del hábito de los primeros principios.

94 El uso futuro del vocablo corazón facilita la comprensión de lo expuesto, porque el símbolo de una nota tan alta como la triple dualidad de los hábitos superiores, es, en cierto modo “*connatural*” al ver-yo. Por eso se puede expresar fácilmente de modo lingüístico. Es posible que se pierda algo de precisión, porque simbolizar supone siempre, de algún modo. “objetivar” una actividad. Y la “objetivación” es siempre inferior a su respectiva actividad.

95 CEC, 2563. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p4s1_sp.html#:~:text=2563. Leonardo Polo consigue progresar en el tema del corazón al introducir las dualidades en el entramado de los hábitos innatos, tal como se esboza en este trabajo. Pero, desde el yo, la descripción hecha aquí aparece como muy iluminante.



SANTIFICAR LO ORDINARIO

DESDE L. POLO A SU FUENTE: SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

RIPAUL, D. LUCAS · SELLÉS, JUAN F.

1. No sabemos qué es santidad si Dios no nos lo manifiesta

No sabemos qué es la santidad: para unos de nosotros es una palabra edulcorada; para otros, difuminada, gris, polvorienta, debido al uso rutinario de ella. En ambos casos, la idea que tenemos de ella es de algo poco exigente. Pero la santidad es lo más serio, porque la santidad es Dios; *'sólo Dios es santo'*¹: lo santo es lo último, lo definitivo, aquello ante lo cual el hombre tiembla... aquello cuya fuerza es tan extremadamente pura, que si me toca... me deshace. Ante ello solo me cabe venerar, adorar². La adoración significa la existencia humana ante la trascendencia, que será perfecta en el cielo³.

Ante lo santo, Dios, *'vox silet'*⁴, y eso por dos motivos: uno, porque ante Dios no hay excusa por los propios pecados; otro, porque nuestra reverencia a Dios siempre se queda corta⁵. Pero el Santo, Dios, se ha manifestado. Eso es el cristianismo, que más que una religión (una búsqueda del hombre a Dios), es una revelación⁶ (una búsqueda de Dios al hombre, pero no a los hombres en general o en grupo, sino a cada uno)⁷. ¿Qué quiere Dios al manifestarse? Decir quién es él y decir quién es cada uno, o sea, manifestar el sentido personal propio a cada quién⁸.

1 Cfr. Ap 4, 8

2 "La persona equivale al yo en tanto que someterse a Dios estriba en adorarlo: el sentido trascendental del yo es adorar-yo. Desde luego no se trata de un sometimiento pasivo; sin embargo, como la adoración marca el simple respecto a la Trascendencia, en cierto modo el yo desaparece en la adoración, o se incluye en ella. De aquí que el adorar-yo sea el trascendental antropológico más difícil de alcanzar, el más alejado de la noción de fundamento y el más afín al libre descubrimiento de la carencia de réplica. Por ser radical, el yo como adoración es más alto que la virtud de la religión". Polo, L., *Antropología trascendental, Obras Completas, Serie A*, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015, pp. 239-240.

Con todo, hoy no sabemos lo que significa *adorar*. En la Iglesia Católica se ha perdido bastante el respeto a lo santo, lo cual se manifiesta en las liturgias proletarias de cualquier parroquia. Por eso Benedicto XVI quiso renovar la liturgia.

3 "La adoración en el cielo es alabanza y canto. Es quedarse extasiado ante una transparencia que es superior a la propia, pero que es una transparencia llena". Polo, L., *Conversaciones con Leonardo Polo*, en *Obras Completas Serie B-III*, vol. XXXIII, Pamplona, Eunsa, 2022, p. 416

4 "Más aún, después de saber por revelación que Dios es Trino, el entendimiento humano es incapaz de profundizar en la noción de Origen hasta el extremo de llegar a la mostración de la Trinidad. En esta materia no existen puntos de llegada, sino una apertura absoluta al misterio. Sin subterfugio de ninguna clase, la Trinidad es un misterio; en particular, *impossibile est Generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet*". Polo, L., *El Ser I: La existencia extramental*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 226.

5 Moisés ante el milagro de la zarza se queda anonadado. Los personajes del *Antiguo Testamento* ante la aparición de algún ángel dicen: 'he visto a Dios; ¿cómo no he muerto?'. La Virgen, que es la llena de gracia, se turba ante el arcángel San Gabriel.

6 "El cristianismo es revelación: una relación en que el término *a quo* es Dios y el término *ad quem* es el hombre. Y sólo porque el hombre es el término *ad quem*, puede después ser término a quo. En el cristianismo la religión es secundaria, es el momento segundo, no el primario. Por eso, insisto, el cristianismo no es una religión; del cristianismo se sigue una religión, pero el cristianismo radicalmente no es una religión sino una revelación". Polo, L., *Persona y libertad*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. XIX, Pamplona, Eunsa, 2017, p. 158.

7 Cfr. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. XXVII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 277.

8 "¿Qué busca Dios al crear al hombre? Nada distinto de aceptarle". Polo, L., *Antropología Trascendental*, vol. XV, *Obras Completas*, EUNSA, Pamplona, 2016, p. 252. Esta no es buena cita. Si el hombre se da cuenta de esto, descubre su más profundo sentido personal: "*Dios me acepta*". Y, por ello, se manifiesta como Amor (cfr. 1 Jn 4,8).



Si ante lo que precede uno dice: ‘Pues yo ya sé mi sentido personal, porque sé cual es mi vocación, porque pertenezco a tan orden, congregación, movimiento, prelatura...’, hay que responderle que eso es poco, porque no hay dos personas iguales y tampoco dos vocaciones iguales. Dios no se repite ni al crear ni al elevar. Por tanto, es como si dijese: ‘yo ya sé el denominador común’. Pero enseguida hay que indicarle que, aparte de que conocemos poco el denominador, desconocemos en buena medida el numerador, y no hay dos iguales. Además, no nos damos cuenta de que el denominador es para el numerador, no al revés. En suma: ¿cuál es mi numerador? ¿Quién soy como distinto? ¿Para qué me ha querido Dios? Y, en consecuencia: ¿cómo encauzo el denominador que me ofrece lo que sé de esa vocación común a mi numerador novedoso e irreplicable?

El numerador es el sentido personal. ¿Quién soy y estoy llamado a ser?, pues de cada uno, más que decir que es, es mejor decir que *será*⁹, pues mientras vivimos no llegamos a ser la persona que estamos llamados a ser, somos seres optimables¹⁰ que tendemos a una configuración que no hemos alcanzado aún. De modo que apenas sabemos nuestra propia e irreplicable vocación, porque Dios va manifestando el sentido personal, la vocación, progresivamente, hasta llegar al Cielo que es la revelación definitiva¹¹.

El numerador también es el ‘encargo divino’¹² y no hay dos iguales ni los puede haber. Y el encargo, si es divino, no puede ser de poca monta. Por eso si pensamos ‘a mí Dios me pide poco’, es que no nos hemos enterado, porque Dios pide como Dios¹³, infinito, porque antes de pedir ha dado y sigue dando irrestrictamente como Dios.

2. Cristo es nuestro modelo de santidad

El modelo de la santidad es Cristo¹⁴: el ‘Santo entre nosotros’. ¿Y quién es Cristo? Es, ante todo, el Hijo. Nosotros somos, sobre todo, hijos, y todo otro parentesco (la paternidad, fraternidad, etc.) se subordina a la filiación (por eso, si uno quiere ser buen padre, madre, hermano/a, abuelo/a, tío/a), debe ser el hijo que está llamado a ser, pues no hay dos iguales. La filiación es en nosotros lo radical¹⁵. ¿Y que es ser hijo? Sobre todo aceptar¹⁶. En efecto, Cristo, el Hijo, es el Amén del Padre¹⁷. Por eso convenía que se encarnase el Hijo y no el Padre o el Espíritu Santo, porque sólo Cristo es el Hijo y nosotros somos radicalmente hijos. Solo él es nuestro radical modelo. Ser hijo significa varias cosas, pero

9 Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, op. cit., p. 158.

10 Cfr. Polo, L., *Curso de Psicología General*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXI, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 300

11 “La clave de la cuestión es que el hombre puede ir a más, porque nunca acaba de llegar a ser hombre; cualquier época de la vida es propicia para ser más. El hombre es un ser capaz de crecer irrestrictamente en el tiempo. Si no fuera así, la vida no tendría sentido, o habría que buscar el sentido de la vida prescindiendo de ella y con un candil”. Polo, L., *Quién es el hombre. Presente y futuro*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015, 99.

12 “Bien, en el fondo, el encargo, que es un encargo de amar a los demás, quiere decir que uno tiene que relacionarse con los demás desde un punto de vista muy alto: uno no puede dejar de considerar a los demás justamente en su respectividad a Dios, o lo que es igual, el amor a los demás tiene que ser también de orden metafísico. No puede decaer por debajo del orden metafísico. Y en cuanto es un encargo, resulta que el hombre se encuentra con una obligación verdaderamente grande, y es que no se puede desentender, sino que tiene que cargar-con, cargar con la realidad, por así decirlo.” Polo, L., *La dignidad humana ante el futuro y otras entrevistas*, en *Obras Completas*, Serie B-1, vol. XXXVI, Pamplona, Eunsa, 2023, p. 255.

13 “El encargo se da siempre. En este sentido, hay que cumplir siempre la voluntad de Dios. Toda criatura espiritual, en cierto sentido, es ministro de Dios”. *Ibid.* p. 255

14 Cfr. *Mt* 5, 48.

15 “En el caso del hombre, una parte de su realidad se la debe a los padres humanos, y la dimensión más radical de su ser se la debe a Dios”. Polo, L., *Ayudar a crecer*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII, Pamplona, Eunsa, 2019, p. 144.

16 “Lo primero en el hombre es aceptar. Por eso el hombre se asemeja al Hijo Eterno”. Polo, L., *Escritos menores (1991-2000)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVI, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 215.

17 “De manera que, aunque esto en Dios es eterno, sin el Amén del Hijo no hay Don. El que da es el Padre; el que acepta es el Hijo; y entonces procede el Don”. Polo, L. *Conversaciones con Leonardo Polo*, Serie B, vol. XXXIII, Pamplona, Eunsa, 2022, p. 542



la más alta es aceptar, y en segundo lugar dar¹⁸. Uno se da en la medida en que acepta. Cada uno de nosotros es un 'amén' distinto a Dios Padre. 'Amén' significa 'sí'¹⁹. ¿Amén perfecto? Solo uno: el Hijo. ¿'Amenes' imperfectos? Innumerables.

Si no hay dos personas iguales, nadie es un 'sí' igual a otro y, por eso, nadie tiene que imitar a nadie²⁰. En rigor, se trata de saber quién es cada quién, la gran búsqueda en esta vida. Cada persona solo puede saber quién es/será en parte mirando hacia dentro (con el hábito de sabiduría²¹) y en mayor medida preguntando a Dios, porque la persona creada no es 'uni-persona' sino 'coexistencia con' Dios²² (otros autores recientes lo designan como relación²³).

Esa coexistencia con Dios que nos caracteriza no es fija, pues o bien es creciente de cara a Dios, o bien decreciente, es decir, o más coexistente, o menos coexistente con Dios, hasta perder la coexistencia definitiva, que equivale a perder el ser personal, el *ser-con*, la coexistencia. Por eso, en el infierno no hay personas (solo personalidades o 'yoes' -persona no equivale a personalidad-, voluntades e inteligencias despersonalizadas)²⁴. Una madre que siendo ama de casa y campesina parece hoy bastante más teóloga que muchos que así se llaman, pues sabe que antes de pecar el demonio se llamaba Luzbel/ (ya se ha anotado que la partícula 'el' significa Dios) y que después se llama Lucifer, lo cual significa que antes era una referencia personal a Dios, es decir, una persona creada en vinculación con las increadas -luz de y para Dios-, y después no es persona, pues ha perdido el nombre personal, se ha despersonalizado. Evidentemente eso no quiere decir que no exista, sino que no es persona, sino simplemente un grotesco yo, una deforme personalidad²⁵.

Si llegamos a ser la persona que estamos llamados a ser, Dios nos dará el nombre personal, es decir, el ser que estamos llamados a ser²⁶. Al que no se ha esforzado por serlo, la Iglesia habla de Purgatorio, para que mediante esa purificación forzada llegue a ser la persona que está llamada a ser; y al que no la ha querido ser: Infierno²⁷. A este último Dios le dirá: 'ya que no querías ser la persona que estabas llamada a ser, pues no lo seas'. Por eso el que se condena es uno²⁸. Condenarse es 'despersonalizarse' (no simplemente 'deshumanizarse', lo cual atenta contra la esencia del hombre, o 'desnaturalizarse', lo cual

18 Cfr. *Ibid.* p. 598.

19 Dicen que los chinos manejan muchas tonalidades de 'sí', pero la mayoría de ellas significa 'no'. Dicen también que muchos latinos dicen 'sí' por educación, pero son de ordinario síes que no se cumplen.

20 La igualdad no es real, sino exclusivamente mental. 1 = 1 sencillamente porque el segundo 1 es el mismo 1 que el primero, solo que pensado 2 veces.

21 "El hábito de sabiduría es el acto según el cual se alcanza la intimidad de la apertura (o la apertura hacia dentro), es decir, el co-acto personal". Polo, L., *Antropología trascendental*, op. cit., p. 206.

22 "La coexistencia radical del hombre es su coexistencia con Dios: podría decirse que la persona humana es una llamada a la atención de Dios". Polo, L., *Itinerario hacia la antropología trascendental* (Tomo II), en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXIX, Pamplona, Eunsa, 2021, p. 379.

23 La persona es 'relación', como sostiene Ratzinger (cfr. *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, pp. 119, 149, 152-6, 212) o también Guardini (cfr. *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, pp. 155-6). Por eso todos los nombres de los ángeles, nombres ya definitivos, llevan la partícula 'El', que significa Dios, -San Miguel/, San Rafael, San Gabriel/. Cada uno de ellos es una relación personal distinta con Dios. La distinción entre las relaciones es jerárquica (las distinciones reales siempre lo son). Por eso un ángel es superior a otro, y un santo ya en el Cielo -seréis como los ángeles- se distingue de otro porque es superior a otro.

24 "Lo que sí creo que se podría decir, aunque sea atrevido, es que donde no se es persona es en el infierno". Polo, L., *Conversaciones con Leonardo Polo*, op. cit., p. 514.

25 "La soledad es incompatible con la persona, ser solitario no puede ser persona, porque la persona es siempre co; lo característico del condenado es que no es co, porque lo que hace es sentir odio hacia los demás y está más sólo que la una. Por eso creo que el fuego del infierno debe ser frío, porque naturalmente para mí el calor es menos molesto que el frío. Seguramente Lucifer donde está es en el hielo. De ahí la imposibilidad de dar calor, de amar. Un frío absoluto no se puede calentar. El fuego del infierno es helado. EL frío también quema. El centro del infierno debe ser hielo". Cfr. *Ibid.* 516

26 "Al que venciere le daré una piedrecita blanca y en ella escrito su verdadero nombre, nombre que sólo él conocerá". Ap., II, 13. Cfr. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, op. cit., p. 288.

27 "Ahí lo que queda es un residuo". Polo, L., *Conversaciones con Leonardo Polo*, op. cit., p. 515

28 "Si -por su propia culpa- el hombre pierde la posibilidad de perfección, queda sujeto a una condición miserable, que se llama infierno". Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, op. cit., p. 251.



designe la depauperación de la ‘naturaleza corpórea’ humana), sino más: perder el acto de ser personal, y como este está abierto constitutivamente a Dios, equivale también a perder al Dios personal, porque este es *ser-con* Dios²⁹. Pues bien, lo que pasa en la intimidad de cada uno, pasa también manifestativamente. Atendamos a esto.

3. Una dualidad en la santidad: interior-exterior.

¿Qué es ‘santidad’? Vivir –por dentro y por fuera– como si uno fuese el único que existe de cara a Dios y a los demás, como si cada momento fuese el único, el último, el definitivo. Eso comporta, por dentro, varias cosas: fe, esperanza, dones del Espíritu Santo..., pero sobre todo la más alta de ellas, que es la caridad, el ‘amar’, el decir ‘sí’, el ‘amén’ novedoso e irrepetible natural y elevado. Y en las manifestaciones humanas comporta varias cosas: hábitos intelectuales, virtudes de la voluntad..., pero la más básica es la ‘mortificación’. Atendamos a esta dualidad conformada por lo más alto y lo más básico: amar-mortificarse.

En cuanto a lo primero, que se refiere a la intimidad personal, al amar, cabe decir lo de San Josemaría en medio del *campus* de la Universidad de Navarra: “O sabemos encontrar (amar) en nuestra vida ordinaria al Señor o no lo encontraremos nunca”³⁰. Este encuentro se puede entender como una realización de la esperanza, pues sólo es posible si Cristo está presente en las cosas del mundo.

En consecuencia, uno se puede preguntar: ¿Lo encuentro cuando como, bebo, duermo, al abrir y cerrar las puertas, al subir y bajar escaleras o ascensor, en las personas que me preguntan cosas, en los medios de formación?, ¿cuándo conduzco el coche?, ¿en el tiempo libre? Con un ejemplo concreto: ¿Encuentro a Dios en el estudio?, que debe ser normativo para mi formación personal (y que es, ante todo, doctrinal)³¹. Si no lo encuentro en esas situaciones, ipues es una pena, porque no lo encuentro nunca!³² Y si no lo encuentro, no soy feliz. La pena consiste en la infelicidad, pues al Dios invisible lo encontramos en las cosas más visibles y materiales³³.

En cuanto a lo segundo, que se refiere al cuerpo, a la mortificación, cabe decir lo de San Josemaría en su homilía de Navidad, ‘El triunfo de Cristo en la humildad’: “hacer las obras de Dios no es un bonito juego de palabras, sino una invitación a gastarse por Amor. Hay que morir a uno mismo, para renacer a una vida nueva”³⁴. Este mismo santo en, ‘Hacia la santidad’, enseña: “Sólo se encontrarán cómodos cuando se decidan a no serlo”³⁵. En otro lugar añade: “Mientras hablabas con el Señor en tu oración has comprendido con mayor claridad que lucha es sinónimo de Amor, y le has pedido un Amor más grande, sin miedo

29 Para entender correctamente este pasaje conviene considerar la referencia del hombre a Dios en el ser: “Aquello a que el hombre se refiere es el Ser. El hombre se refiere a Dios, no en el modo de realizarlo, sino en el modo de serabierto a Él, de que Dios lo realiza a él y él no realiza nada. En suma, aunque el hombre no realiza a Dios, su referencia a Dios es plena. Tan profundamente íntima y una con su actividad es la referencia a Dios, que Dios existe para el hombre, inseparablemente, como aquello que hace su actividad”. Polo, L., *Itinerario hacia la antropología trascendental* (Tomo II), op. cit., p. 234.

¿Cuándo uno no responde a su sentido personal? Cuando lo que hace no le lleva a descubrirlo, sino que le distrae de ello, es decir, pierde el tiempo. Pero “cuando el cristiano mata su tiempo en la tierra, se coloca en peligro de matar su Cielo”. Escrivá, J.M., *Amigos de Dios*, §46. <https://escriva.org/es/amigos-de-dios/46/>.

30 Escrivá, J.M., *Amar al mundo apasionadamente. Conversaciones*, §114. <https://escriva.org/es/conversaciones/114/>

31 Por tanto, no es estudio ver los noticieros, películas, documentales, partidos de futbol... Si no hay estudio diario doctrinal, norma de siempre, ¿cómo se va a encontrar al Señor? Es curioso, pero casi nadie estudia, y nadie de confiesa de no haber estudiado.

32 Polo, L., *Escritos menores*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Pamplona, Eunsa, 2017, p. 16

33 Polo, L. *Conversaciones con Leonardo Polo*, op cit., p. 175

34 Escrivá, J.M., *Es Cristo que pasa*, nº 21. <https://escriva.org/es/es-cristo-que-pasa/21/>.

35 Escrivá, J.M., *Amigos de Dios*, nº 294. <https://escriva.org/es/amigos-de-dios/294/>.



al combate que te espera”³⁶.

San Pablo nos urge: “*hora est iam nos de somno surgere*”³⁷. Que San Josemaría traduce así: “¡Ya es hora de trabajar! De trabajar por dentro en la edificación de tu alma; y de trabajar por fuera, desde tu lugar, en la edificación del Reino de Dios”³⁸. No hay aceptación interior de la cruz (amar) si no se busca por fuera (esfuerzo). Por eso se comprende que añada en *Forja*: “Esta es tu receta para tu camino de cristiano: oración, penitencia, trabajo sin descanso, con un cumplimiento amoroso del deber”³⁹. O también: “Inculcad en las almas el heroísmo de hacer con perfección las pequeñas cosas de cada día: como si de cada una de esas cosas dependiera la salvación del mundo”⁴⁰.

Desde hace muchas décadas no se oye hablar de heroísmo, pero es lo que canoniza a quienes han vivido heroicamente en todas las virtudes. No obstante, San Josemaría afirmó: “Nuestra vida es sencilla, ordinaria, pero si la vivís conforme a las exigencias de nuestro espíritu será a la vez heroica. No es nunca la santidad cosa mediocre, y no nos ha llamado el Señor para hacer más fácil, menos heroico, el camino hacia Él. Nos ha llamado para... que proclamemos que la meta es bien alta: ‘sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto’. Nuestra vida es el heroísmo de la perseverancia en lo corriente, en lo de todos los días”⁴¹. Lo de todos los días que humaniza, personaliza y diviniza, no lo contrario.

Hay soberbios de libro, avariciosos, iracundos..., hay pobres lujuriosos... (pero de éstos –siguiendo el consejo de San Pablo, es mejor no hablar), hay ‘gulantes’..., hay resentidos, sentimentales de libro, envidiosos, perezosos redomados, críticos... Lo característico de estos defectos, como los de todo mal, es que quien los posee no se da cuenta que los tiene, porque el mal es falta de bien y como el conocer es un gran bien, el vicio es falta de conocimiento porque ha perdido culpablemente la altura que tenía. Por eso ‘la ignorancia es el peor de los males’.

Cabe tener en cuenta que algunos de esos defectos son tan acusados que conforman una alteración patológica, psiquiátrica, de la personalidad, de la que el encausado no se entera. Por ejemplo: la esquizofrenia, el narcisismo, el narcisismo agresivo, etc. Ninguna de esas enfermedades es heredada, sino adquirida a fuerza de mucho tiempo de ejercitarla con constancia. Pues bien, pretender dar consejos tenues ante esos defectos es como intentar tapar la grieta de una pared que carece de cimiento. Al primer cambio de tiempo, aparecerá otra vez la grieta; y si el cambio es fuerte, pared al suelo.

¿Que esto es exigente? Pues sí, pero querer que no lo sea, es no querer ser santo. Más aún, es todavía más exigente, porque hay que exigirse no sólo por Dios, sino también por los demás, como Cristo: “Yo por ellos me santifico a Mí mismo, para que sean santificados en la verdad”⁴².

La persona egoísta es aquella que sólo se interesa por lo que a ella le beneficia. En consecuencia, el egoísta lo que no aguanta es la realidad trascendente del bien, un bien que le reclame, que le desclave de sí mismo⁴³.

36 Escrivá, J.M., *Surco*, nº 158. <https://escriva.org/es/surco/158/>.

37 *Rom.*, 13, 11.

38 Escrivá, J.M., *Forja*, nº 377. <https://escriva.org/es/forja/377/>.

39 Escrivá, J.M., *Forja*, nº 65. <https://escriva.org/es/forja/65/>.

40 Escrivá, J.M., *Forja*, nº 85. <https://escriva.org/es/forja/85/>.

41 Escrivá, J.M., *Carta* 24-III-1930, nº 19.

42 *Jn.*, 17, 19.

43 Polo, L., *La dignidad humana ante el futuro y otras entrevistas*, en *Obras Completas*, Serie B-I, vol. XXXVI, Pamplona, Eunsa, 2023, p. 264



Concretando con ejemplos, pero sin nombres propios: en Europa muchos eclesiásticos han huido de la cruz⁴⁴. Por eso muchas parroquias están en manos de coreanos, filipinos, africanos, latinos... No han sido fuertes en el sacrificio, por lo que no tienen relevo. La mayoría de los pocos jóvenes europeos (son los países más viejos del mundo, es decir, con menos natalidad) no practica la religión cristiana. ¿Por qué? ¿Sólo porque tienen la cultura (educación, medios audiovisuales, fiestas...) en contra? ¿Sólo porque son cómodos? En buena medida porque sus padres y educadores no les han enseñado, por dentro, a ser fuertes en la fe, y, sobre todo, en el amor, y porque, por fuera, no han sabido exigir, han impulsado su carencia de esfuerzo, sencillamente porque ellos tampoco se han esforzado. Resultado: no hay relevo. Sin embargo, “en la Cruz, la miseria humana alcanza a Dios. Ahora la miseria rompe su carácter de limitación crispada y se abre a la esperanza. Cristo ha desatado toda cadena, no precisamente desterrando el mal del mundo, sino superándolo infinitamente⁴⁵”.

En conclusión.

La santidad es personal, íntima, y si es verdadera se manifiesta con mucha exigencia exterior: mortificación.

Por dentro no cabe santidad sin amar a Dios y por él a los demás, incluso a los enemigos.

Por fuera no cabe santidad sin mucha exigencia, mortificación, pues el amor se manifiesta en obras: ‘obras son amores y no buenas razones’.

Corolario.

La verdadera santidad va a más en amor y en mortificación⁴⁶. Por contraste, tenemos la percepción de que en la mayor parte de las personas que nos rodean, en la medida en que son cada vez mayores, su tendencia es conformarse con lo que han alcanzado cuando no en ir a menos. Pero los grandes santos han procedido justo al revés.

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

Lucas Aurelio Ripoll Soria

@lucasaurelioripollsoria556

44 Cfr. Mt 10, 38

45 Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 370

46 “El que es santo santifíquese más”, Ap 22, 11. “El Señor es cada vez más exigente”. Escrivá, J.M., ‘Hacia la santidad’, en *Amigos de Dios*, nº 308.



EL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS SEGÚN LEONARDO POLO. ESTUDIO HISTÓRICO

GOROSTIDI, JUAN BERNABÉ

Resumen: El hábito de los primeros principios es una de las cuestiones más profundas de la filosofía y ha sido estudiado por Leonardo Polo a lo largo de su fecundo magisterio. El propio Polo desarrollaba dicho magisterio en diálogo con los principales exponentes de la historia del pensamiento; por ello, en este artículo expondré sintéticamente el pensamiento de Polo respecto a las posturas de otros grandes filósofos sobre el hábito de los primeros principios, tanto clásicos (Aristóteles, santo Tomás de Aquino) como modernos (Spinoza, Kant, Hegel etc.). Ello facilitaría un estudio sistemático sobre esta cuestión.

Palabras clave: Hábito, primeros principios, ser, filosofía clásica

Abstract: The habit of the first principles is one of the deepest questions of philosophy and has been studied by Leonardo Polo throughout his fruitful teaching. Polo himself developed this teaching in dialogue with the main exponents of the history of thought. Therefore, in this article I will synthetically expose Polo's thought regarding the positions of other great philosophers on the habit of the first principles, both classical (Aristotle, saint Thomas Aquinas) and modern (Spinoza, Kant, Hegel etc.). This could facilitate a systematic study on this issue.

Keywords: Habit, first principles, being, classical philosophy

El hábito de los primeros principios puede resultar actualmente una realidad extraña, no solamente para el hombre corriente, o para el que se ha formado en filosofía actualmente sino incluso para quien se ha formado en la filosofía realista, que normalmente consiste en la tradición aristotélico-tomista. Aunque hablaremos más adelante sobre este desconocimiento en cuestión, hay que reconocer que, en parte, resulta extraño por la amplitud del mismo, por ser un tema multidisciplinar de la filosofía. En efecto, el hábito de los primeros principios es ante todo, una realidad cognoscitiva, hablamos de un hábito intelectual, lo cual nos sitúa en la rama filosófica llamada teoría del conocimiento o gnoseología. Puesto que hablamos de un hábito humano, y será menester situarlo correctamente en las múltiples dimensiones que encontramos en el hombre, también toca la antropología fundamental o filosófica. Además, está el tema de dicho hábito: los primeros principios. Estos han sido, históricamente, un tema propio de la metafísica, el estudio de aquello que es primero en la realidad en la que nos encontramos.

Así pues, el hábito de los primeros principios, aunque no sea un tema filosófico reconocido o extendido como el de la existencia de Dios, los absolutos morales, el uso de la técnica etc., no es inferior en importancia a estos, por todo lo dicho. Justamente el hecho de quedar completamente ignorado actualmente es otro motivo fuerte para escribir al respecto y así acceder a este tema de suma importancia para la filosofía.

1. Breve introducción



En un trabajo anterior¹ expuse la postura de, precisamente, Aristóteles y santo Tomás de Aquino acerca del hábito de los primeros principios (conocido como *nous* o *intellectus ut habitus* respectivamente), por ser, digámoslo así, la raíz histórica de dicho tema. Prácticamente toda la bibliografía hoy en día sobre dicho hábito está basada en ambos autores. Ahora bien, han pasado casi ocho siglos desde la última vez que escribió a este respecto el Aquinate y veinticinco desde el Estagirita. Por ello, el propósito de este trabajo es aproximarnos al hábito de los primeros principios a a partir de un autor más cercano que haya tratado intensamente esta cuestión como el profesor Leonardo Polo.

Como se sabe, Leonardo Polo propuso un método llamado el abandono del límite mental; es decir, el abandono, el trascender, un tipo de conocer limitado, que es el de los objetos mentales o ideas. Abandonando dicho nivel cognoscitivo, se accedería libremente, conscientemente, a algunos temas de la filosofía especialmente profundos de un modo nuevo. Polo destaca cuatro dimensiones resultantes de ese abandono, cuatro áreas del saber filosófico de una instancia superior: el ser extramental, la esencia extramental, el ser personal y la esencia personal².

Pues bien, precisamente la primera dimensión de todas ellas se corresponde, según Polo, con el ejercicio del hábito de los primeros principios –aunque, probablemente, no se equiparen rigurosamente–³; y se podría decir que la cuarta abarca también el estudio del propio hábito de dichos principios, pues se trata de una virtud del conocimiento que inhiere en nuestra esencia, en nuestra alma. Esto ya nos permite situarnos someramente en algunas claves importantes de Leonardo Polo sobre el hábito de los primeros principios: que, para él, dichos principios tienen que ver o se equiparan al ser extramental o que el hábito que se ejerce es esencial a la persona o co-acto de ser humano.

Ahora bien, como que el tema del hábito de los primeros principios es nuclear en la propuesta, el quehacer filosófico, del pensador madrileño, es más palmario que ha sido ampliamente tratado por él, hasta el punto de que un estudio global excede las posibilidades de este artículo. Por eso, nos introduciremos en el tema siguiendo el método con el que muchas veces filosofaba el propio Polo y que recomendaba a sus alumnos: en diálogo con los principales exponentes de la filosofía a lo largo de la historia⁴. Ello permite situar muy bien las cuestiones filosóficas, pues estamos hablando de personajes que han definido en gran medida las corrientes intelectuales de nuestra historia, de nuestra cultura. En consecuencia, permite también progresar mucho en el conocimiento filosófico, pues el punto de partida no es –usando la imagen de Aristóteles– una tablilla rasa, en la que no hay nada escrito⁵ sino que nos situaríamos –siguiendo el adagio medieval– como enanos sobre hombros de gigantes.

Por tanto, aunque dicho artículo no deja de ser una introducción sobre un tema del que ya existe una importante bibliografía⁶, es una introducción novedosa que puede ayudar a

1 BERNABÉ, J., *El hábito de los primeros principios en Aristóteles y santo Tomás de Aquino* [en línea] <http://hdl.handle.net/10637/14132> [última consulta:]

2 Cfr. POLO, L., *El acceso al ser. Obras completas* II, Eunsa, Pamplona, 2015, 294-295. Para profundizar al respecto puede consultarse POSADA, J. M., *El abandono del límite mental como método para la filosofía* en MARTÍNEZ, M. E. (ed.), *El abandono del límite. Homenaje a Leonardo Polo*, Servicio de publicaciones de la universidad de La Sabana, Chía, 2015, 59-138; GARCÍA, J. A., “Las dimensiones del abandono del límite mental como redundar del intelecto personal sobre los hábitos cognoscitivos” en *Studia Poliana*, 2019 (21), 73-95.

3 Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios en Obras completas* XIV, Eunsa, Pamplona, 2016, 158; *Antropología trascendental. Obras completas* XV, Eunsa, Pamplona, 2015, 156. Digo que no se equiparan porque en la primera dimensión también se conocen los trascendentales metafísicos y estos se alcanzan ejerciendo también otros hábitos superiores.

4 POLO, L., *Filosofar hoy en Obras completas* XVI, Eunsa, Pamplona, 2017, 87-88.

5 ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III, c. 4, 430a 1.

6 Por citar solamente las más relevantes PIÁ TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997 y “De la criatura a Dios” en *Anuario Filosófico*, 1996 (29), 929-948 ; I. FALGUERAS, “Las aportaciones capitales de Leonardo Polo a la metafísica” en J. A. GARCÍA (ed.), *Escritos en*



aportar algo de luz no solamente en este tema sino en la valoración de la propia historia de la filosofía. La metodología a seguir será sencilla: expondré los comentarios o juicios de Polo sobre las posturas de diversos autores en lo que respecta al hábito de los primeros principios. El criterio para escoger a los autores será su mención en las obras o capítulos que Polo dedica a dicho tema en sus *Obras completas*, series A y B, que constituyen la totalidad de los libros publicados por él y los preparados pero inéditos en vida.

Dichos personajes se dividirán según pertenecen a la corriente de la filosofía clásica, como Aristóteles o santo Tomás de Aquino, o a la moderna, como Gottfried Leibniz o Immanuel Kant, sabiendo que Leonardo Polo establecía la diferencia entre una y otra en Guillermo de Ockham⁷. Finalmente, en el último apartado sintetizaré la postura de Polo respecto de los filósofos clásicos como de los modernos y extraeré de todo ello una serie de tesis conclusivas. El enfoque de dicho artículo será expositivo, neutral, por lo tanto, no habrá lugar para valoraciones o críticas de dichos planteamientos. Dicho juicio pertenece única y exclusivamente al lector, al cual deseamos ayudar con este estudio histórico.

2. El hábito de los primeros principios en filósofos clásicos

Leonardo Polo habla muchas veces de la “filosofía clásica”, aunque no da una definición de lo que es, seguramente porque se trata de una generalización humana que engloba no tanto una época (desde el origen de la filosofía hasta, como he dicho, Guillermo de Ockham) sino una tradición intelectual de carácter realista y de origen griego o proximidad con los grandes pensadores griegos, lo cual puede darse en cualquier época (como prueba la neoescolástica).

a) Aristóteles

La filosofía clásica no comienza con Aristóteles, pero el recorrido histórico de Polo sobre el hábito de los primeros principios sí. No es de extrañar, ya que Polo reconoce que sus cursos son de “inspiración aristotélica”⁸, y, sobre todo, porque, según él, Aristóteles recoge toda la filosofía clásica anterior y —en teoría del conocimiento— añade un descubrimiento radical: el conocimiento habitual⁹. Es decir, mientras que Sócrates propone la mayéutica como método de crecimiento en el conocer y Platón, queriendo seguramente continuar este camino, la anámnesis de las Ideas o Formas que se encuentran en el alma, Aristóteles “encuentra un término más adecuado, descubrimiento suyo”¹⁰ que es el ejercicio de las virtudes cognoscitivas. Y entre ellas se sitúa el hábito de los primeros principios, el cual, según los discípulos de Polo, parece que es un descubrimiento aristotélico¹¹.

El primer principio, el más necesario y universal, según Aristóteles, es el principio de no contradicción. Según Leonardo Polo, tal y como el pensador macedonio formula este principio, se trata del principio de la substancia: en efecto, si “el primer principio consiste en que es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo

memoria de Leonardo Polo I: Ser y conocer, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, 13-53 o SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo” en *Anuario Filosófico* 1996 (29), 1017-1036.

⁷ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* III. *Obras completas* VI, Eunsa, Pamplona, 2016, 248 y *Proyecto sobre la familia* en *Obras completas* XXXIII, Eunsa, Pamplona, 2002, 32.

⁸ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* III, 29 cfr. también POLO, L., *Quién es el hombre. Obras completas* X, Eunsa, Pamplona, 2016, 219. De hecho, es el autor más citado en sus obras completas.

⁹ POLO, L., *Introducción a la filosofía. Obras completas* XII, Eunsa, Pamplona, 2015, 67-68.

¹⁰ Íbidem.

¹¹ SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008, 419 y BERNABÉ, J., *El hábito de los primeros principios en Aristóteles y santo Tomás de Aquino*, 29-31.



sentido”¹², no estamos hablando de otra cosa que de la inhesión de los accidentes en la substancia. Leonardo Polo lo explica diciendo que este principio es el “criterio de unión” de los accidentes y la substancia. Dice también que es el que vige en nuestros juicios (por ejemplo, “el perro es blanco”) y determina “qué podemos poner a la izquierda del «es» y qué podemos poner a su derecha” –porque, por el principio de no-contradicción, no podemos poner que “el perro es blanco y negro” a la vez y en el mismo sentido–. De esta manera, como es sabido, Aristóteles trata de poner freno al relativismo de Protágoras y la indeterminación de Anaxágoras: la substancia lo impide, y el principio propio de ella es el principio de no contradicción¹³.

Si el principio de no-contradicción es el primer principio, eso significa que hay más principios que también pueden considerarse primeros: otro de ellos es el principio de identidad. Este principio se formularía “en relación con el principio de contradicción” de manera que la identidad se entiende como “mismidad” (“perro es lo mismo que perro y blanco es lo mismo que blanco”¹⁴). Según Polo “la mismidad es la característica del objeto pensado”, de modo que si antes nos situáramos en una formulación judicativa o predicativa, se podría decir que ahora nos encontramos en una formulación conceptual, se garantiza la unidad de lo pensado evitando confusiones¹⁵.

Según Polo, existe un tercer principio que es el de causalidad. Este principio parte de que “no hay efecto sin causa” y afirma que “debe existir una causa primera respecto de la cual, cualquier otra realidad será efecto”¹⁶. Lo que quiere decir Polo, formulado según la misma estructura que los demás principios de Aristóteles, es que, según este tercer principio, “es imposible que lo existe no sea causa o causado, es decir, efecto”¹⁷. Al respecto hay que decir que Aristóteles nunca menciona dicho principio en sus obras (de hecho, tampoco habla de un principio de identidad) pero no deja de ser cierto que la relación causa-efecto es una realidad necesaria y universal en su metafísica (de ahí el valor probatorio de sus argumentos de la existencia de Dios¹⁸).

Reconociendo los grandes logros del pensador griego, Leonardo Polo es, al mismo tiempo, sumamente crítico con los mismos. De su doctrina general de los hábitos dice, a modo de síntesis, que “Aristóteles subordina los hábitos al conocimiento operativo”¹⁹, por ser este segundo “más claro”, más fácil de advertir. Y se podrá comprobar en lo que se refiere al hábito de los primeros principios. En efecto, en cada una de las formulaciones aristotélicas Leonardo Polo encuentra numerosas aporías.

En lo que se refiere al principio de no contradicción, el pensador madrileño defiende que el estatuto o valor de este principio en Aristóteles es eminentemente lógico: sin el principio de no contradicción no se puede pensar (sin él seríamos “un vegetal”²⁰, dice literalmente Aristóteles), es “el principio de vinculación de ideas”, por el que podemos juzgar. Con ello no solamente está elevando el juicio “a la condición de acto de pensar por excelencia”²¹, sino que toma la substancia desde un punto de vista lógico, mental. La substancia sería “el sujeto último, que ya no se predica de otro”²². Ciertamente Aristóteles niega que los sujetos y los predicados existan en la realidad, pero con ello, según Polo,

12 ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 3, 1005b 19-20.

13 Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 171-173; *El ser I*, 81-83.

14 Íd. 174. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* IV, 49-50.

15 Íd., 188-189.

16 Íd., 199.

17 J. BERNABÉ, *El hábito de los primeros principios en Aristóteles y santo Tomás de Aquino*, 41.

18 Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, cc. 8 y 9.

19 POLO, L., *Los hábitos innatos en Obras completas* XXX, Eunsa, Pamplona, 2022, 560

20 ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 4, 1006b 14.

21 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 178-179 cfr. 175.

22 ARISTÓTELES, *Metafísica* V, cc. 8 1017b 24.



surgen dos problemas: el primero es que hay que explicar el ligamen entre substancia y accidentes en la realidad, sin interferencias objetivas, lógicas (cosa que el Estagirita no hace, simplemente recurre a la noción de causa²³). El segundo es la consideración de la substancia como el nivel real supremo, el acto por antonomasia, lo cual no es admitido por Polo, como veremos enseguida.

El principio de identidad formulado por Aristóteles adolece del mismo defecto antes descrito con mayor claridad. Como dice Polo, si el principio de identidad es la mismidad, y esa es una característica de cada objeto pensado (“su carácter inmutable consiste”, por el cual una idea se distingue de otra) entonces el principio de identidad “se reduce a cada uno”²⁴. Se podría decir que Aristóteles plantea tan objetivamente el principio de identidad que cada objeto pensado es un principio de identidad.

El principio de causalidad aristotélico es criticado por Polo en la misma línea que critica la consideración de la substancia como primer principio real, acto supremo. Su argumentación es que el efecto y la causa, en tanto que reales, son distintos, de modo que “el efecto está puesto fuera de la causa”. La esencia del efecto viene ciertamente de la causa (por qué es así y no de otra manera) pero lo que tiene de “exterior”, lo puesto como tal no. Es decir, la causa causa el efecto pero no la exterioridad del efecto. Ese *sistere-extra* es absolutamente imposible que sea causado por la causa. Considerar la relación causa-efecto como primera y trascendental comporta, por tanto suponer el efecto, precontenerlo en la causa²⁵.

b) Santo Tomás de Aquino

El siguiente pensador en quien se fija Leonardo Polo en lo que se refiere al hábito de los primeros principios es santo Tomás de Aquino, “punto culminante de la filosofía clásica”²⁶. Si hemos dicho que Aristóteles es una referencia para el pensador madrileño, en cierto sentido más el Aquinate, debido a que –al igual que el mismo Polo– recoge la herencia aristotélica y la desarrolla, gracias también a la luz cognoscitiva de la Fe. Por ello dirá “me considero un tomista en cierto modo rebelde y en cierto modo continuador”²⁷. Como se verá a lo largo de este estudio, gran parte del magisterio de profesor Polo consiste en un diálogo directo con las tesis defendidas por santo Tomás y la tradición aristotélico-tomista.

A santo Tomás le reconoce como principal hallazgo suyo el haber hallado un nivel real más profundo que la substancia, y es el del acto de ser²⁸. Porque la distinción entre substancia y accidentes explica los cambios que se dentro de la misma naturaleza (cambiando accidentes pero permaneciendo la substancia, en cuanto compuesto de forma y materia) o incluso las transformaciones (cambio de una substancia a otra, cambio de naturaleza). Pero no explica por qué hay naturaleza en las cosas ni por qué hay cosa, hay algo. Con la distinción *actus essendi-essentia*, acto de ser-esencia, santo Tomás despeja ese interrogante: la naturaleza o esencia es el co-principio, el modo de ser, del acto de ser, que es el acto por el cual todo existe extramentalmente. La distinción más profunda en el cosmos a partir de ahora ya es la que se da entre acto de ser y esencia²⁹.

23 Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 179 y 183.

24 Íd., 190.

25 Íd., 199.

26 POLO, L., *Quién es el hombre*, 304

27 POLO, L., *Filosofar hoy en Obras completas XVI*, Eunsa, Pamplona, 2017, 103

28 Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 203; *Curso de teoría del conocimiento I en Obras completas IV*, Eunsa, Pamplona, 2015, 54.

29 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles II*, c. 54.



Esta nueva perspectiva metafísica hace que santo Tomás plantee los primeros principios de otro modo. En cuanto al principio de no contradicción, considera que su sentido es que no puede haber ente (*ens*, lo que está siendo) y no-ente a la vez, que no se puede ser y no ser a la vez³⁰. Así, para santo Tomás, el primer principio es el que establece la distinción más radical: entre el ser y la nada. Sin embargo, esto ya lo estableció Parménides³¹, la novedad que aporta el Aquinate, según Leonardo Polo, es que “el ente es lo primero que pensamos; luego el no-ente y, al compararlos, se establece una incompatibilidad”. A diferencia de Parménides santo Tomás reconoce que no-ente es pensable; por tanto, el principio de no contradicción que formula es una “explanación de la inmaterialidad del entendimiento humano”, donde se da lo que no existe en la realidad física, por lo cual es superior a esta³².

Santo Tomás asume, según Polo, el principio de identidad tal y como le viene desde Aristóteles. La identidad es mismidad, los medievales la recogen con la noción de *aliquid* (*aliud quid*, otro qué), que en alguna obra suya la sitúa en el nivel más alto de la realidad, a nivel de ser³³. En lo que respecta al principio de causalidad, Leonardo llama la atención sobre una corriente de pensamiento neoplatónica que, por error, tuvo una cierta influencia en la obra de santo Tomás³⁴: aquella que entiende la causalidad como participación. Según esta tesis, en la realidad, más que niveles jerárquicos habría “grados”: el efecto surgiría por una degradación o “enrarecimiento” de la causa, lo cual es, *sensu stricto*, opuesto a la distinción acto de ser-esencia e incluso a la Fe, dirá Polo³⁵.

Pero justamente la distinción *actus essendi-essentia* puede superar los problemas de la metafísica aristotélica porque dicha distinción explica filosóficamente la cuestión de la creación *ex nihilo*, a partir de la nada, la cual es desconocida para Aristóteles: la causa natural no pone exteriormente el efecto, no hace que exista, pero sí lo hace la creación, definida como “*donatio essendi*”³⁶, donación del ser desde la nada. Creación significa que empiezan a existir causas y efectos de orden natural. Esta puede ser una formulación trascendental, primera, de la causalidad, aunque en santo Tomás no se diga por ninguna parte que sea un primer principio conocido habitualmente.

“Para terminar, me referiré a una tesis que sostiene Tomás de Aquino, según la cual el hábito de los primeros principios es innato”³⁷ dice el filósofo madrileño. En efecto, santo Tomás defiende que este hábito se posee de modo natural, desde nuestra misma creación por Dios³⁸. Y al respecto hay que decir que Polo asume explícitamente, aunque de ello hablaré en seguida.

Entrando en la valoración, hay que partir de que, de todos los autores que el profesor Polo trata, santo Tomás es el pensador intelectualmente más próximo a él. De hecho, llega a decir la doctrina tomista es “correcta” y “suficiente” para mantener el realismo filosófico; el abandono del límite mental que él preconiza, en cambio, es una “propuesta libre”³⁹. Pero es ahí donde podemos encontrar su diferencia fundamental porque, según

30 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* IV, L. 6, nn. 7-11.

31 PARMÉNIDES DE ELEA, *Sobre la naturaleza* F. VIII, vv. 1 y 42.

32 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 176 y cfr. 179.

33 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones acerca de la verdad*, q. 1, art. 1, res.

34 En efecto, la doctrina de la participación y los grados de ser la conoce por el *Libro de las causas* (*Liber de causis*), atribuido erróneamente a Aristóteles, y por el *Acerca de los nombres divinos* atribuido erróneamente a Dionisio Areopagita, discípulo de san Pablo en Atenas (cfr. Hch 17, 34). Según Polo, quien sí defiende esta perspectiva es el beato Juan Duns Scott.

35 Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 201-202.

36 POLO, L., *Conversaciones en Torreblanca*, 377.

37 Íd., 232.

38 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre las virtudes* q. 1, art. 8, res. y ad 14um y *Suma de teología* I-IIae, q. 51, art. 1, in c. y IIIa, q. 9, art. 1, in c.

39 POLO, L., *Antropología trascendental*, 99, 120 y 165; *Conversaciones en Torreblanca*, 492.



Polo, las grandes luces de santo Tomás no estructuran propiamente su pensamiento, su teología etc. no son el punto de partida para una síntesis sino término, son conclusiones de problemas intelectuales que tiene delante (el problema de la creación y, unido a este, el de la eternidad del mundo; el de la persona única en Cristo y sus dos naturalezas...). Ello implica que en la síntesis de santo Tomás se dan a la vez, según Polo, ideas de distinto valor o incluso divergentes⁴⁰. La propuesta de Polo consiste, en gran parte –no enteramente–, en desarrollar, hacer progresar la filosofía, a partir de grandes claves presentes pero no trabajadas en santo Tomás⁴¹.

En todo caso, centrándonos en el tema del hábito de los primeros principios, la crítica principal que dirige Polo al principio de no contradicción que sostiene el Aquinatense es que se trata de una formulación objetiva, se trata el principio de no contradicción a nivel mental. En efecto, “si el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto”, lo primero conocido, más que al ente nos referimos al ente conocido, pensado⁴². Esto es todavía más claro cuando se opone “ente” a “no-ente”, porque en la realidad no hay negaciones, “no-ente” es fruto de una operación de una determinada vía operativa racional⁴³. Pero ni siquiera desde la comprensión más existencial, real, del ente cabe afirmarlo, según Polo como un primer principio. En efecto, si el ente es “aquello que está siendo”, que tiene acto de ser, entonces nos referimos al co-principio del ser, a la esencia. Ésta es, por definición, aquello unido al ser sin identificarse con él. Así, lo que llamamos ente en la realidad es la esencia, la cual es potencial con respecto al *actus essendi*⁴⁴.

La crítica que Polo hace al principio de identidad es que esta macla el principio de no contradicción y el de identidad ¿Qué significa macla? Una macla es una forma geológica donde los cristales se han interpenetrado. Es una metáfora que le sirve a Polo para describir que en la filosofía griega los principios se deducen unos de otros, no son irreductibles, entonces ya no son primeros. La macla de la tradición realista consiste en objetivar ambos principios, de modo que se considerarían el mismo, solo que el principio de no contradicción consiste en una formulación negativa (“A es A y no no-A”) y el de identidad es una formulación afirmativa (“A no es no-A porque es A”)⁴⁵. Pero hay que darse cuenta de que el principio de identidad consiste en equivalencia, unidad completa, mientras que el de no contradicción se refiere a la alternancia, a la inidentidad: no significan lo mismo.

En todo caso, nos encontramos precisamente en el quicio del límite mental, que Polo describe diciendo justamente “A es A, supone a A”. Lo dicho significa que cuando uno piensa A, ya lo ha pensado, no cabe profundizar, pensar “lo más profundo que A”; por eso dice que entonces A está supuesto, porque es lo presente, lo que *hay* en el entendimiento, que no es la realidad como tal. Desobjetivar los principios de no contradicción y de identidad implican, por tanto, no solo descubrir su mutua vigencia (que Polo define como “que [son] primeros y... que uno no se reduce a otro”⁴⁶) sino abandonar el límite mental, abrirse a una nueva dimensión fuera del límite⁴⁷.

40 Un ejemplo ya mencionado es la acogida de la teología neoplatónica de la participación; otro clamoroso puede ser la de una antropología totalizante (donde la persona sea el todo humano: alma y cuerpo unidos), véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia. q. 75, art. 4. arg2; *Acerca de la potencia* q. 9, art. 2, ad 6um y SELLÉS, J. F., “La aporía de las antropologías «totalizantes» como pregunta a los teólogos” en *Salmanticensis*, 2010 (57), 273-297.

41 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, 34, 42 y 166; POLO, L., *Sobre la esencia humana en Obras completas* XXIII, Eunsa, Pamplona, 2016, 297-299.

42 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 182 y 185; *Antropología trascendental*, 70.

43 Cfr. S. PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, 36-37.

44 Esto lleva a otra cuestión: si el acto de ser y la esencia surgen por la creación de Dios, y ésta es única, entonces la esencia también lo es, de modo que esencia y cosmos, mundo, son lo mismo. Así, ente estrictamente solo hay uno: el mundo cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, 67 y *Nietzsche como pensador de dualidades en Obras completas* XVII, Eunsa, Pamplona, 2018,

45 Lo explica en POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 216.

46 *Ibid.*

47 Consúltese POLO, L., *Antropología trascendental*, 126; *Nietzsche como pensador de dualidades*, 166.



En cambio, para Polo hay más luz, más temas aprovechables, en la cuestión del principio de causalidad, porque si bien hablar de causa y efecto supone ambas (“la criatura no es un efecto de Dios...”), también es verdad que justamente el acto de creación permite comprender dicho principio clásico de un modo más profundo, y, por tanto, más real (“porque la criatura es *extra nihilum*... [lo cual] no significa *extra causam*”⁴⁸).

Por último, sobre la tesis del innatismo del hábito de los primeros principios, Leonardo Polo la admite como cierta “sin embargo... el estudio de la condición innata del hábito intelectual no ha sido afrontado con rigor por los filósofos que la admiten, lo cual constituye una laguna de la filosofía tradicional”. Esta laguna, sigue diciendo Polo, “obedece, en gran parte, a la interpretación de los primeros principios como reguladores del pensamiento humano” es decir, a su objetivación (la idea superior regula, ordena las inferiores)⁴⁹. En efecto, el tema del innatismo del conocer los primeros principios es fuente de dificultades y no está en absoluto aclarado en la filosofía realista clásica⁵⁰.

3. El hábito de los primeros principios en filósofos modernos

Una vez recogido a grandes trazas el análisis de Leonardo Polo de los principales exponentes de la filosofía clásica, realista —cuya síntesis recojo en el apartado final—, pasamos al análisis de los grandes autores modernos, que ponen en cuestión el planteamiento anterior y con cuya lectura reconoce Leonardo que comenzó a introducirse en la filosofía. Para situarse adecuadamente me parece fundamental destacar una denuncia que hace Leonardo Polo de la filosofía moderna en lo que toca al hábito de los primeros principios: que ésta “ignora el conocimiento habitual... Si se analizan las obras de los grandes filósofos modernos, se observa que la noción de hábito ha desaparecido”⁵¹.

Es decir, mientras que la filosofía griega descubre la noción de hábito o virtud⁵² y le dedica una gran importancia —no exenta de errores o falta de desarrollo—, “la filosofía moderna no ha considerado de ninguna forma el hábito”⁵³. Este es un criterio importante, como se verá, a la hora de diferenciar el legado filosófico de una corriente u otra, y, por supuesto, a la hora de valorar las tesis relativas al hábito de los primeros principios.

a) Baruch Spinoza

El primer autor moderno cronológicamente que Polo trae a colación cuando estudia el hábito de los primeros principios es Baruch Spinoza. Para él, el primer principio es la substancia, todo lo real se debería resumir en substancia, en un fundamento único de la realidad (cuya diversidad sería accidental). La substancia en Spinoza es, por tanto, única, omniabarcante. Por eso, para Polo, Spinoza equipara la identidad con la totalidad. El principio de identidad consiste en la unidad de la substancia, todo es una substancia... Y eso incluye a Dios o, mejor dicho, la equipara a Dios: *Deus sive substantia sive natura*

48 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 217, he incluido la nota a pie de página que introduce el mismo Polo para explicar que habla de la creación.

49 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento IV*, 693.

50 Por ejemplo, cuando santo Tomás defiende que el hábito intelectual es innato su primer argumento estriba en la autoridad de Aristóteles, quien lo habría afirmado en la *Ética a Nicómaco*. Ahora bien, en ninguna parte del texto dice tal cosa cfr. BERNABÉ, J., *El hábito de los primeros principios en Aristóteles y santo Tomás de Aquino*, 72-75.

51 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 162-163.

52 POLO, L., *Libertas transcendentalis en Obras completas XIX*, Eunsa, Pamplona, 2017, 241.

53 POLO, L., *Esquema de tres seminarios sobre el hábito de los primeros principios en Obras completas XXXIV*, Eunsa, Pamplona, 2023, 395



(Dios o la substancia o la naturaleza)⁵⁴. Esta formulación tan cerrada de los primeros principios tiene consecuencias para el tercero, el de causalidad. Dice Polo que “sustancia única quiere decir únicamente causa, esto es, que la actividad de la causa no sale fuera de la causa... no puede haber efectos”. Aparece entonces la noción de *causa sui*, causa de sí. La substancia se pone a sí misma, pues, como ya hemos dicho, es divina. “Es el famoso panteísmo de Spinoza... (por el cual) la conciencia de la época (lo) recibió... con escándalo”⁵⁵.

Entrando ya en la valoración, “Espinoza es un realista imperfecto” dice Polo: se puede decir que ha sido coherente con su “interpretación trascendental de la substancia”, su afirmación radical de esta categoría metafísica o incluso física (porque la materia es componente necesario suyo) como primer principio... Con la cual el pensador madrileño no está en absoluto de acuerdo, sobre todo si conduce al panteísmo, a la negación de la distinción entre Dios y lo creado⁵⁶. Otra cuestión problemática de Spinoza es ¿son lo mismo identidad y totalidad? Leonardo Polo reconoce que “parece”⁵⁷ pero su respuesta es contundente: “no se puede decir que la totalidad tenga valor real, ni que sea conocida habitualmente ni que sea un primer principio”⁵⁸. Esto se debe a que la noción de “todo” es una formalidad, surge por una operación de la vía negativa o formal de la razón. Totalidad, *causa sui*, son “una manera objetiva de entender el principio de identidad”⁵⁹, de modo que jamás serán primeros principios.

b) Gottfried Leibniz

El siguiente autor que Leonardo Polo analiza es Gottfried Leibniz. No hay en toda la obra de Polo siquiera una mención al tratamiento de los hábitos y virtudes en Leibniz⁶⁰, pero el que el alemán los mencione, dada su peculiar metafísica, no significa que comprenda los hábitos como lo hace la filosofía clásica, realista.

Leibniz defiende, frente al empirismo inglés y su rechazo de la metafísica tradicional⁶¹, la existencia de los primeros principios. Lo hace a partir de su hallazgo del cálculo infinitesimal, por el cual defiende que el mundo físico se compone en último término de realidades no físicas, no mensurables: metafísicas. Estas son las mónadas, se trata de la unidad metafísica última, absolutamente cerrada y autónoma, que recoge en sí todas las cualidades del mundo (“la mónada no encuentra nada nuevo, ya estaba todo ahí”⁶²). Ahora bien, Leibniz no defiende el caos, más bien al contrario: defiende un orden lógico, racional, hasta el punto de defender que este es el mejor de los mundos posibles. Los primeros principios son justamente principios o, mejor dicho, propiedades de las mónadas,

54 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 185 y 187.

55 Íd., 199-200.

56 Cfr. Ídem.

57 POLO, L., *Antropología trascendental*, 15.

58 L., POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 186

59 Íd., 201.

60 Tampoco encontramos referencias en los trabajos de sus discípulos donde analizan al pensador de Leipzig desde una perspectiva poliana cfr. FERNÁNDEZ, M. S., “Leibniz y Polo” en *Studia Poliana*, 2005 (7), 173-184 y “Recepción de Leibniz en Leonardo Polo” en *Miscelánea poliana*, 2023 (75), 90-108 o SELLES, J. F., *La filosofía en su historia*, Sínderesis, Madrid, 2020, 372-376.

61 Recuérdese la frase de David Hume “Si procediéramos a revisar las bibliotecas persuadidos de estos principios ¡qué estragos haríamos! Si cogemos cualquier obra de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Entonces tiradlo a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión” D. HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano* XII, p. 3.

62 POLO, L., *La libertad trascendental*, 182.



En primer lugar, el principio de no contradicción, que formula como “A no es no-A”. Consiste en la “coherencia interna de todos los atributos dentro de la substancia” aunque dicha formulación puede parecer semejante a la de Aristóteles, “la sustancia de Leibniz tampoco es la sustancia aristotélica”, lo cual es evidente por lo dicho antes. Por eso, por las características de la mónada y la formulación mental Polo señala que dicho principio se sitúa “en el orden del concepto”, es el principio que rige su unidad⁶³.

El siguiente principio es el principio de razón suficiente. Muchos realistas lo equiparan al principio de causalidad pero lo cierto es que enteramente distinto, y el nombre mismo lo expresa: según Leibniz, el mundo es así y no de otra manera porque hay una razón suficiente para que así lo sea⁶⁴, de modo que –invirtiendo los términos– se apunta a que la existencia de algo es una cuestión de razón. Es decir, para Leibniz, la posibilidad es “potencia actuosa”⁶⁵, es determinante: puesto que las diferencias entre las mónadas, como se ha visto, no son de contenido, sino de posibilidad de actualizarlo, la causa de que algo sea así es su mayor posibilidad o pujanza. Así, la posibilidad total equivale a necesidad real, es un criterio modal aplicado a la realidad extramental. Ello le llevará a separar entre verdades de razón y verdades de hecho; entre las formas en toda su pureza y su consecuencia real (los hechos).

El tercer principio es el de los indiscernibles, que Polo no define pero que se formularía así: si A tiene todas las propiedades de B entonces A es B⁶⁶. Este principio, como explica Polo, es el propio del espacio entendido según Leibniz, como “orden de coexistencia” de las mónadas, es decir, como propiedad “puramente relativa”⁶⁷: si dos mónadas comparten todas sus propiedades, entonces no hay diferencia o distinción entre ellas y son la misma. La espacio es, entonces, la diferencia de atributos o cualidades que surge entre dos mónadas. En palabras de Polo, el espacio para Leibniz es “una representación confusa de la armonía preestablecida regida por el principio de los indiscernibles”⁶⁸.

Hay una última cuestión con Leibniz: su rectificación del principio empirista (y, en su origen, también aristotélico) *nihil est in intellectu quod non veniat ab sensu*, no nada en el entendimiento que no provenga de los sentidos, de la experiencia. Lo que el pensador de Leipzig añade es “*nisi intellectus ipse*”, salvo el entendimiento mismo. Leonardo Polo admite tal ampliación en el sentido de que la facultad intelectual o entendimiento posible, a pesar de ser una tablilla rasa, es nativa⁶⁹. Ahora bien, el sentido del pensador alemán es defender que las ideas generales (los primeros principios, las ideas de “ser, unidad, substancia, duración, cambio, acción, percepción, placer”...) son “como hábitos o virtualidades naturales”⁷⁰. Con esa confusión, el pensador madrileño no estará de acuerdo.

Como he dicho antes, parece que Polo no quiso dedicarse o, mejor dicho, explayarse especialmente en el pensamiento de Leibniz, sobre todo en el tema de los primeros principios. En todo caso, el pensador madrileño es radicalmente opuesto a sus planteamientos de base, por ser idealistas. En efecto, su asimilación de la posibilidad y necesidad como principios reales (que le lleva a la defensa del argumento asimultáneo, más conocido como ontológico, de la existencia de Dios⁷¹), el origen innato de las

63 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 175.

64 Cfr. G. LEIBNIZ, *Monadología*, 32; *Teodícea*, 44. Donde enuncia ambos principios.

65 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, 79.

66 Cfr. LEIBNIZ, G., *Discurso de metafísica*, 9.

67 LEIBNIZ, G., *Correspondencia Gottfried Leibniz-Samuel Clarke*, Carta III, 4.

68 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 78-81. La última cita es de esta última página.

69 POLO, L., *El conocimiento del universo físico en Obras completas XX*, Eunsa Pamplona, 2015, 110.

70 LEIBNIZ, G., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Prefacio d cfr. también I, c. 1.

71 Argumento cuyo más acérrimo enemigo es el propio Leonardo Polo, pues a las objeciones del realismo tomista (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles I*, c. 11) añade otra más: la imposibilidad de un máximo pensable, de un contenido sobre el cual no pueda pensarse más cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, 163-170.



ideas, la particular concepción de las mónadas y su armonía preestablecida le llevan a una separación entre verdades de razón y verdades de hecho. Y en esa distinción, el nivel superior y determinante es el primero, el segundo es su consecuencia. Así, según el pensador madrileño “la razón es principio y fundamento en Leibniz... la verdad se autofunda”⁷².

Por ello, se podría decir que, mientras que en otros autores la objetualización o la confusión entre lo real y lo mental, se puede achacar a una deficiencia en su planteamiento, en el caso de Leibniz se trata de algo coherente, es el primer autor propiamente idealista de cuantos hemos estudiado. Por ello, el estatuto objetivista e incluso lógico, de los primeros principios es intencionado, es buscado por él.

c) Immanuel Kant

Otro autor moderno que Polo trae a colación cuando estudia el tema del hábito de los primeros principios es Immanuel Kant. El pensador regiomontano es una generación posterior: ha conocido por un lado la metafísica idealista y se ha confrontado con el empirismo inglés. En consecuencia, quiere mantener –como Leibniz– la vigencia, la universalidad de las categorías mentales por medio del innatismo y, al mismo tiempo, –siguiendo esta vez a Hume– la necesidad de los sentidos, que no cabe conocimiento sin demostración experimental, sensible.

De este modo, según el pensador de Königsberg, el conocimiento es como una construcción o composición entre las categorías innatas del entendimiento y los fenómenos o inmutaciones externas. La síntesis resultante entre ambas es el objeto, el cual no tiene alcance real: el entendimiento construye una imagen de la realidad extramental pero ésta como tal (“la cosa en sí” o noúmeno) nos es desconocida⁷³. Por eso, Polo dice que esta concepción de Kant es una “interpretación hilemórfica –fiscalista– del conocimiento”⁷⁴: un binomio de categorías *a priori* y fenómenos, percepciones, a modo de forma y materia.

Y en el peculiar planteamiento teórico del regiomontano los primeros principios equivalen a lo que él llama ideas generales o regulativas de la razón⁷⁵. Estas son contenidos mentales superiores a las categorías para las cuales no hay fenómeno o prueba externa correspondiente: a saber, el alma, el mundo y Dios⁷⁶. Las ideas, que son los temas propios de la metafísica clásica, son para Kant contenidos “separados de la experiencia sensible” y, por tanto, “solo son pensables” ¿Y por qué existen o las poseemos entonces? La respuesta del pensador de Königsberg es que las ideas surgen como “funciones de unidad”⁷⁷ meramente hipotéticas: el mundo como una unificación formal de los objetos externos; el alma como unificación de objetos internos y Dios como unificación de ambos.

Immanuel Kant es, probablemente, el autor más criticado en toda la obra de Polo⁷⁸. En efecto, basta comparar todo lo dicho hasta ahora con este apartado para darnos cuenta de los numerosos desacuerdos con el regiomontano. Para Leonardo Polo el conocimiento

72 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 74.

73 Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B XXV-XXVI; B 158 y B 164.

74 POLO, L., *Curso de psicología general en Obras completas XXI*, Eunsa, Pamplona, 2018, 121.

75 Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, 264 aunque Kant también llame en un momento “primeros principios” a algunos principios matemáticos I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 179.

76 KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura* § 56.

77 POLO, L., *Curso de psicología general en Obras completas XXI*, Eunsa, Pamplona, 2018, 186 e *Itinerario hacia la antropología trascendental II en Obras completas XXIX*, Eunsa, Pamplona, 2021, 445.

78 Cfr. SELLÉS, J. F., *Estudios sobre la teoría del conocimiento de Leonardo Polo*, Sínderesis, Madrid, 2019, 223-258. Especialmente duros los comentarios en POLO, L., *Conversaciones en Torreblanca*, 384 y POLO, L., *El yo en Obras completas XXIII*, Eunsa, Pamplona, 2015, 188. Por respeto no serán recogidos aquí.



de ninguna manera es una construcción (“Kant desconoce lo que es una operación inmanente”⁷⁹), pues ni la experiencia sensible es pura confusión (también desconoce el papel de los sentidos internos⁸⁰) ni las categorías son innatas; estas son abstraídas, son iluminadas a partir de lo sensible por una operación, un acto nuevo. Por ello, Polo rechaza la postura de Kant en lo que toca a los primeros principios, según las cual estos son ideas regulativas de la razón. De hecho, rechaza que pueda haber ideas como las que describe el regiomontano: “la noción de forma sin contenido es imposible”⁸¹. Es decir, la correlación que establece Kant entre lo mental y lo extramental le parece insostenible a Polo, y en su opinión sienta las bases para negar el verdadero conocimiento en el hombre. En suma, para el pensador madrileño, con Kant se consagra el agnosticismo, no solamente teológico sino el “agnosticismo metafísico”⁸², es decir, el escepticismo general a la hora de acceder a la realidad.

d) Georg Hegel

El último autor moderno es justamente el que clausura la llamada modernidad filosófica: Georg Hegel. No cabe duda de que, entre los modernos, a él es a quien más se ha dedicado durante su magisterio (hasta seis obras llevan su nombre en el título; además, es el autor moderno más nombrado). Ahora bien, aunque Leonardo mencione a Hegel en sus obras sobre el hábito de los primeros principios, no se detiene a explicar la interpretación de Hegel sobre tales, o a qué tema de su sistema son equivalentes. Por eso, imitando lo que Polo hizo con Kant, expondremos el análisis de Polo de los principios rectores del sistema del pensador suabo y su relación con los primeros principios clásicos. Según la obra de Polo, los principios en los cuales se asienta todo el edificio especulativo de Hegel son dos:

El principio ideal, objetivo. Es la piedra angular de la magna obra hegeliana, expresada en la sentencia de que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”⁸³, así que para Hegel, “la verdad es el todo”, la idea hegeliana comprende, es, todo⁸⁴. En este sentido, su planteamiento anula de antemano las dificultades kantianas o las reservas y ambigüedades de Leibniz. Él es radical y sistemático: mientras que Leibniz todavía mantiene que el sujeto cognoscente es “sustancia”, el profesor suabo centra su atención en que “sujeto” es una noción ideal, pensada, de modo que es presencia, es idea⁸⁵. Es el denominado “panlogismo” (del griego *pan*, todo, y *logos*, razón): en Hegel toda la realidad se objetiviza o idealiza⁸⁶.

El “principio del resultado”⁸⁷, o dialéctico. Es el principio más distintivo de Hegel, puesto que los principios anteriores ya se encontraban de alguna manera en Spinoza y en Parménides. Sin embargo, el monismo de ambos es estático, no da razón de las diferencias ni de los procesos. La respuesta de Hegel a este problema es su dialéctica⁸⁸, que consiste en un desenvolvimiento o incluso autorreflexión: según este principio, la idea comienza como tesis, el primer momento, el de la objetivación y lo que esta implica de límite. El

79 Cfr. POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos en Obras completas XI*, Eunsa, Pamplona, 2018, 304.

80 Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, 54.

81 POLO, L., *El acceso al ser*, 267.

82 POLO, L., *Presente y futuro del hombre en Obras completas X*, Eunsa, Pamplona, 2016, 346; *Antropología trascendental*, 43.

83 HEGEL, G., *Principios de filosofía del derecho*, Prefacio, q.

84 POLO, L., *Nominalismo e idealismo en Obras completas XIV*, Eunsa, Pamplona, 2016, 39 y *Curso de teoría del conocimiento III*, 261.

85 POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo en Obras completas VIII*, Eunsa, Pamplona, 2018, 199-200.

86 Íd., 36.

87 POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 229.

88 Cfr. Íd., 186.



segundo momento es la antítesis, la negación, que consiste no en la aniquilación sino en la diferencia (porque la razón puede negar y seguir pensando⁸⁹), y finalmente, haciendo justicia al primer principio, la síntesis, el todo ideal.

La importancia y el reconocimiento de Hegel por parte del pensador madrileño vienen seguramente por la ya citada coherencia y amplitud de su obra. A fin de cuentas, según Polo, prácticamente todos los grandes pensadores que han venido tras él (lo que él llama, el posthegelianismo) lo han rechazado pero ninguna ha sido capaz de confrontarlo y superarlo desde dentro, rectificando adecuadamente la enorme propuesta del pensador suabo⁹⁰. “De todos modos –dice Polo–, no soy hegeliano, pues a Hegel también lo he criticado bastante a fondo”⁹¹.

Efectivamente, Leonardo Polo también ha sido crítico con el alemán, y en lo que respecta al hábito de los primeros principios su crítica sigue las líneas que hemos visto antes, pues, como se ha dicho, Hegel lleva hasta las últimas consecuencias planteamientos que hemos denominado idealistas. Resumidamente, Hegel no contempla la existencia de hábitos intelectuales⁹², tampoco trata adecuadamente los niveles cognoscitivos (estableciendo en la cumbre el nivel conceptual, que es uno de los inferiores⁹³) y niega la referencia de lo ideal a lo real, es decir, la trascendencia de lo extra-mental, hasta el punto de fusionarlos, como se ha dicho. Y dicha fusión se logra en el proceso dialéctico, que es rechazado por Polo por tratarse de una “reflexión absoluta”⁹⁴; por tanto, un círculo vicioso, un absurdo.

En lo que respecta a los primeros principios clásicos, puede decirse que Hegel ha asumido radicalmente la noción mental del principio de no contradicción (como distinción entre tesis y antítesis)⁹⁵ y que el principio de causalidad queda subsumido en el de identidad, entendido como el todo pensado... lo cual ya lo detectó Polo en Leibniz⁹⁶. Es decir, la idea, el concepto, no tiene otra razón de ser que ella misma, y eso significa identidad total. Es palmario que un pensador realista como el madrileño, que quiere destacar con mucha precisión los distintos niveles tanto mentales como reales sin sustituirlos (y eso es algo axiomático según él⁹⁷), no está de acuerdo con el gran sistema hegeliano.

4. Conclusiones y tesis finales

Finalizado el recorrido por los filósofos que Polo comenta tratando el tema del hábito de los primeros principios, pasamos a la valoración final. Por un lado están las conclusiones sobre los filósofos clásicos y, por otra, sobre los modernos. Como se trata de una cuestión que toca temas nucleares de la filosofía (no solamente los primeros principios, también la esencia del conocimiento), en dichas conclusiones se abordará lo nuclear de ambas corrientes y épocas y, por tanto, lo que las distingue radicalmente. Por último, sintetizaré lo dicho en una serie de tesis finales.

89 Cfr. POLO, L., *Un ilustre pensador: Hegel en Obras completas XXX*, Eunsa, Pamplona, 2022, 150-152.

90 Un elenco de estos en POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, 252-256.

91 POLO, L., *Conversaciones en Torreblanca*, 384.

92 Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, 197.

93 “Hegel confunde el axioma de la jerarquía con el de unificación” POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, 164 y III, 23.

94 POLO, L., *Curso de psicología general*, 142 y 210.

95 POLO, L., *Un ilustre pensador: Hegel*, 152.

96 “Con el principio de razón suficiente no habría más que juicios tautológicos, identidad” POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, 205.

97 Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, 151 y *Curso de teoría del conocimiento II*, 163.



En cuanto a la filosofía clásica, queda claro que Leonardo Polo asume muchas de sus tesis: que poseemos hábitos cognoscitivos, que uno de ellos conoce los primeros principios, que estos son tres (el principio de no contradicción, el de identidad y el de causalidad), que son reales, que hay un nivel superior al de la esencia o substancia, que dicho hábito es innato etc. Ahora bien, también ha sido claro en que no está de acuerdo en algunos puntos.

El motivo principal de desacuerdo es que observa que los primeros principios se formulan objetivamente: o bien como principios de los entes o cosas –que, en el mejor de los casos, están a nivel de substancia, el cual no es el primero– o, directamente, como principios del pensamiento “Por decirlo de algún modo, las fórmulas no son suficientemente amplias para los primeros principios, a los que restringen... no respetan la inconmutable solidez de los principios ni la vigencia que mantienen entre sí”⁹⁸. Él lo sintetiza con lo que llama la macla griega: la consideración de que no contradicción e identidad son lo mismo, lo cual objetiva, encierra la realidad, y, al hacerlo, excluye la causalidad como primer principio⁹⁹. El resultado es lo que Polo llama una “metafísica prematura”¹⁰⁰, es decir, un intento de realismo poco fundamentado, que no ha asumido plenamente, por ejemplo, la distinción real *esse-essentia*, “la última averiguación importante de la filosofía tradicional”¹⁰¹ según el pensador madrileño.

En cuanto a la filosofía moderna, Polo reconoce que algunos autores han detectado esas incongruencias de la metafísica tradicional, pero su respuesta no es otra que precisamente insistir en la objetivación estableciendo el sujeto, el “yo” como criterio último, como fundamento metafísico (proceso descrito literariamente por Kant con el llamado “giro copernicano”¹⁰²). Ahora bien, como dice Polo, “en el objeto no cabe insistir”¹⁰³, en sí mismo es inmutable y límite para otros conoceres. Además, “el «yo» pensado no piensa”¹⁰⁴, la consideración del cognoscente como sujeto es una despersonalización, es ponerlo al mismo nivel que el objeto.

Por eso, para Leonardo Polo, “en la filosofía moderna la no contradicción deja de ser primera... se maclan identidad y causalidad”¹⁰⁵. Es decir, que al negar el carácter real, extra-mental, de la realidad, los filósofos modernos niegan una causalidad real: el mundo es una proyección o un reflejo del sujeto, de modo que está *ahí*, es la presencia mental, que no tiene principio externo alguno sino que él misma es su principio. Es así como introducen las nociones de *causa sui* o autorreflexión¹⁰⁶. Así, para Leonardo Polo, la filosofía moderna, a pesar de sus puntos interesantes, ha concluido en un “fracaso” como planteamiento filosófico¹⁰⁷: se ha separado de la filosofía clásica por un camino equivocado, confundiendo la realidad con el pensamiento y, a raíz de esto, lo contingente

98 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* IV, 675-676.

99 POLO, L., *Nominalismo, realismo, idealismo*, 217 y 220. I. FALGUERAS, “El principio de causalidad en la metafísica de hoy” en *Miscelánea poliana*, 2013 (40), 15 [en línea] <https://www.leonardopolo.net/docs/MP40-B.pdf> [última consulta:].

100 POLO, L., *Antropología trascendental*, 122 y 123.

101 Íd., 23.

102 Íd., 41; I. KANT, *Crítica de la razón pura*, BXVI-BXVII.

103 Cfr. POLO, L., *El ser I*, 201.

104 POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, 166.

105 POLO, L., *Nominalismo, realismo, idealismo*, 223.

106 Aunque Polo analiza la “*causa sui*” sobre todo en Spinoza, reconoce que este recibe dicha idea de Descartes cfr. R. DESCARTES, *Respuestas a la primera objeción*, 5 y 6 y POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes en Obras completas I*, Eunsa, Pamplona, 2016, 122 y 236. De hecho, dicha idea también es defendida por la filosofía neoplatónica, que, como se ha dicho, introduce la noción de reflexión cfr. PLOTINO, *Eneadas* VI, 8.

107 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea en Obras completas* XXIV, Eunsa, Pamplona, 2015, 33 y 39 y POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 279 cfr. la conocida frase de Hegel según la cual después de él solo queda “la locura”, es decir, “la retirada del espíritu, su inhibición de la historia y del mundo” POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, 193.



y lo necesario, la criatura y el Creador etc.¹⁰⁸. En cambio, lo que se le pide a la filosofía, como dice Polo, es “incrementar” nuestro conocimiento de “lo profundo, lo fundamental”, de los primeros principios¹⁰⁹.

Si la propuesta del pensador madrileño ha logrado aprovechar los puntos acertados de ambas corrientes y rectificar sus errores, especialmente sus maclas, es una cuestión a tratar en otro momento. Ahora, concluyamos con las tesis conclusivas de este artículo que quiere exponer el magisterio histórico de Polo sobre el hábito de los primeros principios:

1º Los primeros principios son una cuestión que se remonta a los orígenes de la filosofía en Grecia, donde Aristóteles defiende que se conocen por una virtud cognoscitiva y que que el primero es el de contradicción.

2º Santo Tomás de Aquino asume el pensamiento de Aristóteles pero, a raíz de la novedad metafísica de la distinción acto de ser-esencia, plantea los primeros principios con mayor profundidad.

3º El Estagirita y el Aquinate son representativos de toda la filosofía clásica a este respecto, la cual, en ocasiones, macla o equipara el principio de contradicción con el de identidad, formulando dichos principios como criterios mentales o aspectuales.

4º Spinoza concibe los primeros principios desde un planteamiento monista, que conduce al panteísmo. Leibniz lo hace desde uno idealista, modalista, llegando a afirmar que se trata de ideas innatas.

5º Kant, debido a su peculiar teoría del conocimiento, considera que estos son arquetipos mentales sin referencia real, lo cual consagra el agnosticismo metafísico. Hegel concibe los primeros principios como bases de su idealismo absoluto y dialéctico.

6º Todos los pensadores representativos o herederos de la filosofía moderna tienen dificultades para mantener el realismo y han olvidado los hábitos, por lo cual maclan el principio de identidad con el de causalidad.

Juan Bernabé Gorostidi

ORCID: 0000-0003-1991-7794

juanbgorostidi@gmail.com

108 POLO, L., *Nominalismo, realismo, idealismo*, 217-219.

109 POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 21 y 22. Sobre la filosofía como conocimiento de principios cfr. FRANQUET, M. J., “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo” en *Anuario Filosófico*, 1996 (29), 303 y POLO, L., *Conversaciones en Torreblanca*, 383 y 384.



LA ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA DE JULIÁN MARÍAS. UNA LECTURA DESDE LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE LEONARDO POLO

THE METAPHYSICAL ANTHROPOLOGY OF JULIÁN MARÍAS. A READING FROM THE PHILOSOPHICAL PROPOSAL OF LEONARDO POLO

SÁENZ- LINARES, ANTONIO R. MIÑÓN

Resumen: Este artículo tiene como objetivo la exposición de algunas de las ideas clave de la propuesta antropológica de Julián Marías. Se buscará las posibles coincidencias entre la antropología metafísica de Marías con la antropología trascendental de Leonardo Polo.

Palabras clave: Antropología, persona, realidad, virtud.

Summary: This article aims to present some of the key ideas of Julián Marías' anthropological proposal. Possible coincidences will be sought between the metaphysical anthropology of Marías and the transcendental anthropology of Leonardo Polo.

Keywords: Anthropology, person, reality, virtue.

1. Introducción

La intención de este artículo es mostrar la propuesta antropológica de Julián Marías (1914-2005) a la luz de la antropología trascendental de Leonardo Polo (1926-2013). Este estudio se va a centrar en el libro de Marías *Antropología metafísica* (1970), que puede considerarse como su obra más madura referente a la temática antropológica. Marías y Polo, cada uno a su estilo, se acercan a la antropología desde un nivel radical; ambos se centran en los fundamentos últimos de nuestro ser, que los adscriben a la realidad personal de cada ser humano, por esta razón, el diálogo entre estos dos filósofos españoles, estimo que puede ser de gran interés para todos.

La Escuela de Madrid es la denominación que dio Julián Marías a la actividad intelectual que llevaron a cabo los profesores y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid durante los últimos años de la Restauración y de la II República Española. Los miembros más jóvenes se enfrentaron a las dificultades propias de vivir en un régimen autoritario como el del general Franco (1892-1975) que surgió tras el fracaso de la República y la Guerra Civil. Como algunos de sus componentes prefirieron el exilio político, a partir de 1939 la Escuela de Madrid se convirtió, más bien, en un grupo de intelectuales que tenían por referente el magisterio de José Ortega y Gasset (1883-1955)¹. Pese a que este conjunto de intelectuales deban su inspiración al magisterio de

¹ No parece que Leonardo Polo apreciara demasiado tal denominación de Escuela de Madrid. «En último término, lo que pasa es que hoy se siente claramente que en España no existe espontaneidad intelectual. Esto antes no se veía claramente, por la época de Ortega y, luego y por otra parte, por toda esa cosa de la tradición católica que se mantenía más o menos, pues parecía que existía una cierta vida intelectual. Ortega se vestía de oropel de otros sin confesarlo, y se hablaba incluso de la Escuela de Madrid, de una escuela filosófica, cosa asombrosa». POLO, L., *Conferencias y textos breves*,



Ortega, con esto no se puede afirmar que sean meros comentadores. Muchos de ellos serán, de hecho, críticos con algunos de los presupuestos de pensamiento de Ortega, sin embargo, todos ellos, de una manera o de otra, tienen a Ortega como catalizador principal de sus particulares propuestas filosóficas. La Escuela de Madrid no se debe restringir a la labor estrictamente filosófica; es obligado abrir esta denominación a todos aquellos intelectuales que participaron de la empresa cultural que lideraba Ortega por medio de una serie de publicaciones, entre las que destacan el periódico *El Sol* y la *Revista de Occidente*. Ortega se había convertido, desde finales de la segunda década del siglo pasado hasta la Guerra Civil, en el intelectual más influyente y creativo de España. Esto nos obliga a abrir el círculo de influencia a todos aquellos que cultivaron otras disciplinas como, por ejemplo, la historiografía.

Es sabido que la actividad de Ortega no se circunscribía solo a la investigación filosófica y a la docencia universitaria, sino que estaba abierta a la actividad política, periodística y editorial. La empresa cultural de Ortega se vinculó desde un principio a la tradición liberal de corte laicista que pretendía renovar la cultura española desde la crítica al pensamiento conservador y católico vigente entre grandes sectores sociales de la España de su tiempo. Además de esta tradición liberal, Ortega miraba con afecto e interés otro tipo de tradición política como la republicana y la socialista, creyendo que compartían los mismos ideales culturales. Ortega era lo contrario a un intelectual sectario. En torno a su figura se relacionaron intelectuales y políticos de muy diverso tipo, desde católicos fervientes, pero no tradicionalistas, hasta republicanos y socialistas. Toda esta interesante y creativa amalgama de sensibilidades que formaron la Escuela de Madrid se fue descomponiendo durante la II República y la Guerra Civil, como le ocurrió a otros muchos grupos sociales españoles.

La docencia universitaria que Ortega realiza desde la cátedra de Metafísica de la Universidad Central estará encaminada a que la filosofía que se vaya a hacer en España esté a la altura de su tiempo; desde un principio quiso ser un filósofo riguroso y de altura. Marías nos dice en su libro de memorias *Una vida presente* que, desde las clases de Ortega y desde la lectura de sus libros, aprendió a tomarse en serio la filosofía². En parte, la Escuela de Madrid debe su originalidad a este empeño de conocer de primera mano a los filósofos que en ese momento están renovando el pensamiento en Europa. Las primeras actividades que llevaron a cabo muchos de sus miembros fue viajar al extranjero con la finalidad de ampliar sus estudios y realizar traducciones solventes de las obras más importantes publicadas en otros idiomas. En efecto, durante las primeras décadas del siglo pasado, Ortega desarrolló un importante esfuerzo en el campo editorial, que junto con su labor docente en la Universidad Central y su colaboración en los periódicos, fueron creando esta escuela de pensamiento.

Se le ha denominado el pensamiento de Ortega de diferentes maneras: perspectivismo, raciovitalismo o razón vital, razón histórica, etc. Todas ellas recogen diferentes aspectos de su filosofía, con la que pretende, ante todo, una renovación radical de la tradición filosófica occidental, una superación de la dicotomía entre el realismo clásico y el subjetivismo moderno. Esta superación se puede lograr desde la consideración de la realidad radical como vida; lo auténticamente primario no es el ser, las cosas, ni el yo o la razón; lo primario

en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXVIII, Eunsa, Pamplona, 2023, p. 225.

² «Pero la máxima ampliación del horizonte mental se la debía a Ortega; a la vez que seguía sus cursos, lo iba leyendo. Desde muy pronto no podía separar su voz de la letra impresa. Ortega, que en la cátedra hacía filosofía rigurosa, nos daba en ella los medios de comprender a fondo la riquísima variedad de sus escritos. Quiero decir que nos enseñaba a tomarlos absolutamente en serio, a comprender el alcance de comentarios muy breves, acaso meras alusiones, a establecer conexiones entre los elementos de la aparente dispersión. La fabulosa capacidad de incitación del escritor Ortega se unía a la exigencia y el rigor del filósofo». MARIAS, J., *Una vida presente. Memorias*, Editorial Páginas de Espuma, Madrid, 2008, p. 96.



es la vida humana. Por esta razón, Ortega formula aquella expresión que ha venido a ser un lugar común: «Yo soy yo y mi circunstancia»³. El hombre, antes que pensar, debe vivir, y para vivir debe encontrar un sentido a su propia vida. En efecto, las cosas, por un lado, y el yo, por otro, son dos abstractos separados, dos interpretaciones secundarias respecto de lo radical, que no es otra cosa, que la propia vida de cada ser humano. En *El tema de nuestro tiempo* (1923) Ortega afirma: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital»⁴. Esta relación entre el yo y su circunstancia no tiene un estatuto metafísico previo, anterior o fuera de ella, sino que es lo metafísicamente primario. El acto de conciencia es, efectivamente, condición de realidad, pero esto no significa privilegiar al sujeto, no debemos caer de nuevo subjetivismo moderno. La realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida. Ortega, como podemos ver, ha puesto a la vida humana, con toda su complejidad, en el centro de la filosofía. Por este motivo, la filosofía de Ortega, como la filosofía de otros pensadores contemporáneos⁵, ha tomado al ser humano como su principal objeto de estudio. La filosofía tiende a convertirse en una antropología de alcance radical. Cada uno a su modo, los miembros de la Escuela de Madrid siguen esta inspiración.

Este trabajo pretende estudiar la obra de Julián Marías, en especial su libro *Antropología metafísica*, y de este modo dar cuenta la profundidad de su propuesta. Se va a leer la obra de Marías, no tanto desde la filosofía de Ortega, sino desde el pensamiento de Leonardo Polo. La razón en la que me apoyo para realizar este ensayo de lectura, dejando aparte mi propio interés y sintonía con la obra de Polo, es que, por un lado, me ha parecido descubrir una cierta, digamos, heterodoxia en el pensamiento de Marías respecto de su maestro Ortega, y creo que esta se puede rastrear hasta Zubiri (1898-1983). Además, estimo que se puede valorar muy positivamente la antropología de Marías, si la acercamos a la propuesta por Polo. Considero que merece la pena un estudio conjunto de estos dos pensadores.

2. La figura de Julián Marías

Julián Marías Aguilera nació en Valladolid el 17 de junio de 1914 en el seno de una familia de clase media acomodada. Inició los estudios de filosofía en la Universidad Central de Madrid en donde impartían clase profesores de la talla de Ortega, Zubiri o Morente (1886-1942). Durante la Guerra Civil permaneció en Madrid como secretario de Julián Besteiro (1870-1940), miembro destacado del PSOE, escribiendo para *Hora de España*, *Blanco y Negro* y el *ABC* republicano. Durante los últimos momentos de la guerra colaboró con el Comité Nacional de Defensa preparando la rendición de la II República a las tropas de Franco. Inmediatamente después de la contienda fue detenido y estuvo en la cárcel entre los meses de mayo y agosto de 1939. Se casó con Dolores Franco (1912-1977) al poco tiempo de terminar la guerra, con la que fue padre de cinco hijos. El matrimonio lo celebró Manuel García Morente, que poco antes se había ordenado sacerdote.

Marías se dedicó profesionalmente a la tarea de escribir, y ha sido un prolífico escritor, tanto de libros filosóficos como de crítica literaria, histórica, cine, actualidad política,

3 «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus* es, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, esta: salvar las apariencias, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea». ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas, I*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 322.

4 ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas, III*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 178.

5 Los autores que debemos mencionar que se ocupan sobre todo del ser humano desde la radicalidad filosófica podemos mencionar entre otros a Max Scheler (1874-1928), Martin Buber (1878-1965), Romano Guardini (1885-1968), Martin Heidegger (1889-1976), Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Emmanuel Mounier (1905-1950), Hannah Arendt (1906-1975), etc.



memorias, viajes, etc. Debido a que después de la guerra no fue admitido como profesor universitario, organizó una academia en Madrid, Aula Nueva. Posteriormente, su labor como profesor la llevó a cabo en el extranjero, impartiendo cursos, sobre todo en EE. UU y en Hispanoamérica. En 1948 fundó, junto a su admirado Ortega, el Instituto de Humanidades. Fue director de la Fundación de Estudios Sociológicos y de la revista *Cuenta y Razón*. En 1964 ingresó en la Real Academia de la Lengua Española. Tras la muerte del general Franco, Marías apostó claramente por una transición a la democracia liderada por la monarquía. Fue nombrado por el rey Juan Carlos I como miembro del Senado en las Cortes Constituyentes. Marías tuvo una destacada participación en la transición por su crítica al término *nacionalidades* y al papel que se le dejaba al rey en la Constitución de 1978, un papel político desprovisto de funciones y más bien retórico⁶. Entre 1980 y 1984 fue catedrático de la UNED. Ha sido el único español miembro del Consejo Internacional Pontificio para la Cultura entre 1982 y 1992. El papa San Juan Pablo II (1920-2005) le distinguió con una singular amistad y aprecio⁷. En 1990 ingresó en la Academia de Bellas Artes de San Fernando por sus numerosos artículos sobre cine. Se le otorgó el Premio Príncipe de Asturias en 1996. Marías siguió escribiendo hasta poco antes de su muerte ocurrida en Madrid, el 16 de diciembre de 2005.

La abundantísima obra de Marías se puede clasificar, si seguimos el criterio del profesor Urbano Ferrer, de la siguiente manera. En un primer lugar, tenemos los libros vinculados expresamente a la exposición del raciovitalismo orteguiano, como *Introducción a la Filosofía* (1947), *Idea de la Metafísica* (1953), *Ortega. Circunstancia y vocación* (1960), completado este último con *Ortega. Las trayectorias* (1983)⁸. En segundo lugar, podemos agrupar los libros que tratan sobre la historia de la filosofía, su primer libro *Historia de la Filosofía* (1941), al que se añadieron algunas monografías, como *La filosofía del P. Gratry* (1942), su tesis doctoral, *Miguel de Unamuno* (1943), *Biografía de la filosofía* (1954) o *La Escuela de Madrid* (1959). En tercer lugar, encontramos las obras que siguen el programa de Ortega sobre el método histórico de las generaciones, aplicado tanto al conocimiento de la realidad social –*La estructura social (Teoría y método)* (1955)–, como a la sucesión de las corrientes literarias en España –*Literatura y generaciones* (1975)–. En cuarto lugar, se agrupan las obras más originales y creativas de Marías centradas en la antropología filosófica: *Antropología metafísica* (1970), *La mujer en el siglo XX* (1980), *Breve tratado de la ilusión* (1984), *La mujer y su sombra* (1986), *La felicidad humana* (1987), *Mapa del mundo personal* (1993), *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida* (1995) o *Persona* (1996). Como afirma Urbano Ferrer, estos son libros que aportan una notable contribución al redescubrimiento de la persona en el siglo XX. En quinto lugar, tenemos una serie de ensayos histórico-literarios que llevan a la práctica el método de la razón histórico-biográfica: *Los españoles* (1962), *la España posible en tiempos de Carlos III* (1963), *España inteligible. Razón histórica de la España* (1985), *Ser español* (1987) y *Cervantes clave española* (1990), *España ante la historia y ante sí misma* (1996). A todo esto habría que añadir sus asiduas colaboraciones en diarios nacionales, sus páginas de cine, su colección de artículos histórico-políticos sobre la realidad española, constituidos por *La España real* (1974), *La devolución de España* (1977), *España en nuestras manos* (1978), *Cinco años de España* (1981) y *La libertad en juego* (1986) o sus traducciones de clásicos de la filosofía, como la *Ética a Nicómaco*, la *Política* de Aristóteles⁹, *Sobre la felicidad* de Séneca, *Discurso de Metafísica* de Leibniz o las obras de Dilthey *Introducción a las Ciencias del Espíritu* y *Teoría de las concepciones del mundo*¹⁰.

6 CARPINTERO, H., *Julián Marías. Una vida en la verdad*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 28.

7 CARPINTERO, H., o. c., p. 29.

8 Sobre Ortega Marías escribió dos pequeñas obras en defensa de su pensamiento: *Ortega y tres antípodas* (1950) y *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega* (1950).

9 Estos dos tratados de Aristóteles fueron traducidos en colaboración con María Araujo (1913-1990).

10 FERRER, U., «Julián Marías», en Fernández Labastida, Francisco-Mercado, Juan Andrés, (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2012/voces/marias/Marias.html>. Juan Padilla



Modestamente creo que se puede añadir un último criterio de clasificación de su obra que está referido a sus escritos sobre Dios y el cristianismo: *San Anselmo o el insensato* (1944), *Problemas del cristianismo* (1979), *Sobre el cristianismo* (1997) o *La perspectiva cristiana* (1999).

Antes de continuar debemos señalar que, posiblemente, el punto de encuentro entre Marías y Polo lo podamos encontrar en Zubiri. En efecto, Marías y Zubiri tuvieron una relación filosófica intensa de profesor y alumno, que llegó incluso a la amistad personal. En sus memorias Marías afirma que el curso que recibió de Zubiri en 1931-1932 fue su primera experiencia filosófica en sentido estricto, aunque reconoce que fueron las lecturas de la obra de Ortega en el bachillerato las que consolidaron su interés por el pensamiento orteguiano¹¹. Marías publicó en el diario *ABC* un artículo titulado «El joven Zubiri», en el que resume, desde su particular punto de vista, quién fue Zubiri durante los años treinta, cuando impartía clase en la Universidad Central como catedrático de Historia de la Filosofía¹². Marías reconoce que tuvo una gran amistad, que los apuntes que tomaba de sus clases con gran dificultad, Zubiri se los pedía, para nunca más verlos, pues tenía la manía de no devolverlos.

Después de la guerra Zubiri, desde Barcelona, le dirigió la tesis doctoral a Marías sobre Gratry (1805-1872), esta tesis llevaba por título *La filosofía del P. Gratry*. Zubiri no acudió al acto de defensa de la tesis doctoral. Para desgracia del doctorando su tesis fue suspendida por el tribunal en 1942 por razones muy alejadas del rigor filosófico. Parece que, una vez concluida la contienda, Marías estaba mal considerado por haber sido secretario de Julián Besteiro. En definitiva, le suspendieron la tesis y le cerraron las puertas a la docencia universitaria¹³. A partir de este momento, Marías estuvo más claramente vinculado a la figura de Ortega, quedando Zubiri relegado a un segundo plano, a pesar de que, a veces, se le consideró discípulo de Zubiri¹⁴. Interpreto que Marías siguió valorando la primera obra de Zubiri *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) como un libro excepcional y no reparó demasiado en las publicaciones posteriores como *Sobre la esencia* (1962), que consideró que era demasiado críptica¹⁵, o la trilogía capital de *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). Marías insinúa que el magisterio de Zubiri le había ayudado a conservar su fe¹⁶.

No existe constancia de que Polo conociera a Marías personalmente o que se leyeran mutuamente. No creo que Marías pudiera apreciar en su hondura la filosofía de Polo debido a que sus primeros libros se ocupaban de una temática francamente alejada de los intereses de Marías. El propio estilo expositivo de Polo en sus primeras obras está en las antípodas de la manera de ejercer Marías como escritor, al buscar el rigor y la amenidad a partes iguales. Polo sí conocía al detalle la obra de Zubiri y admiraba su rigor intelectual, pese a que su propuesta metodológica basada en la superación del límite mental, lo había conducido por derroteros filosóficos muy diferentes.

en su obra *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 154-173, propone una clasificación cronológica. Me decanto por la de Urbano por ser más sintética y resumida aunque la amplió un poco.

11 MARIAS, J., *Una vida presente*, p. 97.

12 «A lo largo de los años he tenido discrepancias filosóficas con Zubiri y algunas decepciones personales, pero mi recuerdo vuelve siempre a aquellos años de juventud, de los que tengo viva nostalgia. Zubiri era un hombre de extraordinario talento, de conocimientos que me atrevo a calificar de excesivos, porque de nada se debe abusar». MARIAS, J., «El joven Zubiri», en *Entre dos siglos*, Editorial Alianza, Madrid, 2002, p. 521.

13 MARIAS, J., *Un vida presente*, p. 239. En 1951 por iniciativa del sacerdote Juan Zaragüeta (1883-1974), nuevo decano de la Facultad de Filosofía, Julián Marías presenta su tesis sobre Gratry y obtiene el título de doctor. Esto está narrado en Marías, J., *Un vida presente*, pp. 284-285.

14 MARIAS, J., *Un vida presente*, p. 256.

15 COROMINAS, J., -VICENS, J. A., *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PCC, 2008, p. 63.

16 MARIAS, J., *Una vida presente*, p. 806.



3. *Un libro de madurez: Antropología metafísica*

Para Marías *Antropología metafísica* tiene un peso específico en su producción filosófica, llegando a afirmar que aquí logró su propio nivel intelectual; un libro que brotó desde su misma experiencia personal y que, por esta razón, está lleno de metáforas¹⁷. Marías quería que se leyera de manera continuada, dramática, pese a la dificultad de la materia tratada. El propósito del libro está en exponer una visión de la realidad humana como un ser personal, evitando cualquier tendencia que fomente una visión *cosificante* del ser humano¹⁸. Esta obra le abre el camino hacia otras publicaciones en el que trata al ser humano de manera novedosa y creativa¹⁹.

Antropología metafísica es un libro poco académico, carece de notas a pie de página, ni de índice de autores citados, ni de materias; está escrito con gran placer literario, queriendo evitar cualquier tipo de erudición²⁰. Una obra que solo se puede confeccionar desde la madurez de la vida, al estar saturado de la experiencia de su propia vida. Marías pretende que el lector logre una comprensión desde sí mismo, que ponga en juego sus propios recursos intelectuales y personales. No está dirigido a especialistas en la materia y, sin embargo, no es un libro de mera divulgación filosófica. Marías introduce una perspectiva propia y personal, y esto le libera de la presión que ejercía la filosofía de su maestro, dominada por los propios prejuicios de Ortega. Dicho esto, sin embargo, Marías considera que se debe ir más allá de la exposición de los aspectos personales de una vida singular, debe tener en cuenta cierta universalidad²¹.

4. *La filosofía como visión responsable*

Marías aprovecha la ocasión para exponer en este libro su propia idea sobre la filosofía y la labor propia de los filósofos, aquellos hombres que, ante todo, están preocupados sinceramente con dar cuenta de la realidad²². Los filósofos no se contentan con poco, son inconformes, y quieren ir más allá de las apariencias y acceder a lo real, al fundamento de las cosas. Por eso los filósofos viven en cierto modo desubicados, pues no se contentan con transitar por los lugares comunes y de consenso que existen en toda sociedad; deben aprender a vivir desde sí mismos²³. La filosofía es, por lo tanto, una actividad humana

17 «En este libro encuentro, más que en otros, la realización de lo que he llamado *el sistema metafórico*, porque cada metáfora desencadena o dispara otras que se van añadiendo y que se iluminan mutuamente, del mismo modo que los conceptos se sostienen recíprocamente y descubren, a la vez que justifican, su verdad». MARIAS, J., *Una vida presente*, p. 542.

18 «La primera, lo que significaba el adjetivo *metafísica* del título, era distinguir lo que es *el hombre*, tema de la antropología, de la realidad radical que es *mi vida*, pero no separarlo de esta, sino, al contrario, verlo *desde ella*, como realidad radicada. La segunda, introducir una serie de categorías y conceptos personales, capaces de aprehender este tipo de realidad sin confundirla con la de las cosas». MARIAS, J., *Una vida presente*, p. 542.

19 «La *Antropología metafísica* significó algo así como una divisoria de las aguas. Fue posible en un momento preciso de mi vida, reobró sobre su pasado y lo puso a otra luz, abrió perspectivas que hasta entonces no eran posibles». MARIAS, J., *Una vida presente*, p. 547.

20 MARIAS, J., *Una vida presente*, p. 543.

21 MARIAS, J., *Una vida presente*, p. 544.

22 «El filósofo es un hombre inquieto e inquietante. Tiene, claro es, una enorme audacia; su riesgo permanente e ineludible es la soberbia; pero esta se cura solo con que el filósofo siga siéndolo, con que acepte su condición y su destino hasta sus últimas consecuencias; entonces desemboca en la más radical humildad, en la única verdadera humildad: aceptar la realidad». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Editorial Alianza, Madrid, 1987, p. 20.

23 «La filosofía aparece, así, como una forma radical de nacimiento, como un desgarramiento de la placenta originaria que es la sociedad tradicional, para vivir a la intemperie y –de un modo nunca dado hasta entonces– *desde uno mismo*. Lo decisivo es que la verdad filosófica no consiste solo en el momento de la *alétheia*, el descubrimiento o patentización y, por tanto, la visión; requiere al mismo tiempo el afianzamiento o posesión de esa realidad vista; la filosofía es descubrir y ver, poner de manifiesto; si una filosofía no es visual, deja de ser filosofía –o es la filosofía de otros–; pero no basta con ver: hace falta además *dar cuenta* de eso que se ve, dar razón de sus conexiones. Por eso propuse hace algún tiempo una *definición*



novedosa, que pretende lograr una visión radical de las cosas, desvelar su realidad, dar cuenta y justificar esa visión; todo filósofo debe tener una visión responsable de las cosas y de sí mismo.

En opinión de Marías, los primeros filósofos se vieron obligados a establecer una distinción entre dos mundos, por un lado, un principio de las cosas y, por otro lado, las cosas principiadas. Esta distinción también se la puede entender como la diferencia entre lo patente y lo latente²⁴. Marías reconoce que la filosofía comienza distinguiendo entre estos dos mundos, uno patente y otro latente, que, si seguimos a Platón, uno sería el mundo sensible y el otro, el mundo inteligible. Pero, pese a esta distinción, ambos coinciden en ser parte de mi único mundo. Esta consideración de que ambos mundos son en el fondo el mundo, se fundamenta en que el mundo existe por el hombre, y ha sido el mismo hombre que, por diversos motivos, ha establecido esta distinción²⁵. Este mundo tiene una estructura, un orden, pero esta estructura del mundo, en gran medida, depende de mi propia vida²⁶. En este punto es en donde podemos percibir la influencia del pensamiento de Ortega. La filosofía no puede reducirse a mera contemplación de lo que acontece. Esta actitud típicamente griega no es suficiente, porque lo radical, que es la meta de toda la filosofía, no es el ser, sino la vida humana, la vida de cada uno.

Además, para Marías es crucial la experiencia de Dios del pueblo judío, tan alejada de la griega. Para estudiar al ser humano este rodeo necesario para acercarnos con solvencia a la noción de persona. En efecto, la religión ha distinguido dos mundos, movida por la experiencia vital de la muerte. La divinidad es el ámbito de la inmortalidad y, por el contrario, el ámbito humano está dominado por la muerte. «La caducidad que amenaza a todo lo real, incluido el hombre, se detiene precisamente ante los dioses»²⁷. La experiencia religiosa griega es desconcertante. Pese a que consideraba que la política estaba sacralizada, y que lo divino se repartía entre las diversas actividades humanas: el poder, el amor, la guerra, la artesanía, etc., los filósofos griegos tendieron a despersonalizar a los mismos dioses. Buscaron una divinidad, digamos, mucho más abstracta y vinculada, más bien, a la actividad pura del pensar²⁸, no enredada con estas actividades humanas.

Marías considera oportuno realizar un acercamiento a la noción de persona desde el horizonte que crea la tradición bíblica más que desde la filosofía griega. Los griegos carecían de la noción de creación *ex nihilo*, que es una propuesta de la religión judía. La realidad no está amenazada radicalmente por el movimiento, como afirmaban los filósofos griegos; existe un nivel de radicalidad más profundo: el ser está amenazado por la nada,

de la filosofía: *la visión responsable*». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, pp. 22-23.

24 «La noción de verdad como descubrimiento se funda en la distinción entre patencia y latencia, apariencia y realidad: se trata de traer lo latente a la patencia. La filosofía aparece afectada desde su raíz por la dualidad entre parecer y ser, y gira sobre la instancia o recurso a lo que *verdaderamente es* (*περί της ἀληθείας ἡ θεωρία*, *peri tés aletheías he theoría*, según una de las definiciones aristotélicas de la metafísica). Esto significa la escisión de lo real en *dos mundos*». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 26.

25 «El mundo es siempre *mi* mundo, el mundo *de alguien*. Y entonces resulta que, por mucho que se distinga entre mundo sensible y mundo inteligible o mundo exterior y mundo interior, en cuanto mundo los dos son uno: *el mío*. Yo soy el que unifica y *mundifica* a la vez los dos mundos». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 27.

26 «Yo estoy en *este* mundo y en el *otro*: el que anticipo, proyecto, imagino, el que no está ahí, el de mañana; y este, el de mis proyectos, ese mundo irreal en el cual soy *yo*, es el que confiere su mundanidad, su carácter de *mundo*, a este mundo material y presente, que sin el yo futurizo no lo sería». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 28.

27 MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 30.

28 «Ese teísmo consiste, por lo pronto, en una *despersonalización*, cuyo primer síntoma es la pérdida de los nombres de los dioses: su único precipitado es el sustantivo *θεός*, *theós* (por supuesto con minúscula) y en general con artículo: *ho theós*). Será menester un largo y apasionante recorrido hasta que esta palabra se convierta en un nombre propio: *Theós*, Dios. Podemos decir que se trata por lo pronto de un teísmo irreligioso, impío; la religión queda sacrificada ¿a qué? Un hombre moderno propendería a responder: a la razón. Un griego quizá hubiera usado la palabra *lógos*, que ciertamente quiere decir razón, pero puede traducirse de otras muchas maneras, algunas más originarias; yo diría que la religión queda sacrificada a la coherencia (este es, por lo demás, el peligro de toda teología). Dicho con otros términos, se pasa de los dioses a Dios, pero es el Dios abstracto. Es lo que quería decir Pascal cuando hablaba de *le Dieu des philosophes*, contraponiéndolo al Dios de Abraham, Isaac y Jacob». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, pp. 32-33.



y es Dios quién la ha traído a la existencia²⁹. Estas nociones tienen grandes posibilidades en el campo de la antropología. Si pensamos la nada, la nada ya es en el pensamiento, y esto nos pone sobre aviso de que la nada es una categoría que pertenece más bien a la vida humana que al campo de la metafísica. El hombre es el único ser intramundano que se cuestiona la nada, que considera esa posibilidad de que la nada sea real en su propia vida individual.

Marías, sin embargo, es más optimista que otros filósofos existencialistas que han tomado el grave asunto de la nada como *leitmotiv* de su filosofía. Considera que la noción de persona como un ser absolutamente único e irreplicable solo tiene sentido desde el horizonte de la creación³⁰. Esto significa que la noción de persona solo adquiere su sentido más pleno desde el horizonte del Dios de Israel. Es oportuno destacar que la noción de persona vista desde el horizonte de la Biblia modifica necesariamente la noción de vida como realidad radical, tal y como la entiende Ortega. Por esta razón debemos interpretar a Marías como un pensador original, que emprende un camino intelectual propio, y que le llevará a una visión de la realidad diferente que la de su maestro. En este sentido se puede establecer una clara relación entre Marías y Polo. En efecto, Polo, inspirándose en la distinción tomista entre ser y esencia, de clara raigambre bíblica, considera que se debe elaborar una antropología trascendental en la cual la persona tenga un peso propio similar al que presenta el ser del mundo físico como fruto de la acción creadora de Dios.

5. La persona no es una cosa

La definición de Boecio (480-524): *persona est rationalis naturae individua substantia* posibilita el deslizamiento de la indagación sobre el ser humano en un sentido claramente insuficiente, como si fuera una cosa más de la naturaleza, pero con una mayor dignidad. La metafísica clásica, construida sobre el sustancialismo aristotélico, aporta poca luz sobre la realidad personal del hombre. Marías cree que los recursos que posee la metafísica clásica no son aptos para dilucidar la realidad personal de una manera satisfactoria. Quizá sea mejor llevar a cabo una indagación fenomenológica más humilde, tal y como se manifiesta la persona humana³¹.

Marías, lo mismo que Ortega y Zubiri, fue crítico con los presupuestos metafísicos del pensamiento escolástico, un pensamiento que, desde su punto de vista, hacía una lectura rígida y dogmática de Aristóteles. En todo caso, el sustancialismo de la filosofía de Aristóteles nos lleva hacia una concepción de la persona similar a la de cosa, y este es el más grave peligro que debemos sortear. Por lo tanto, el objetivo que se propone Marías es entender la noción de persona desde sí misma; debemos darle vueltas, una y otra vez, hasta que se empiece a manifestar toda la riqueza que esconde su propio ser.

A su modo, Polo también es un crítico con la noción aristotélica de sustancia. La mismidad del pensamiento objetivo se enreda en la consideración misma de esta noción de

29 «La realidad cristiana está amenazada por la nada. Y a la tesis *ex nihilo nihil fit* –de la nada, nada se hace– corresponde la tesis *ex nihilo omne ens qua ens fit* –de la nada se hace todo ente en cuanto ente–, precisamente cuando se introduce la infinita potencia creadora de Dios». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 37.

30 «Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical *novedad*, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar *creación*. Quiero decir que, prescindiendo momentáneamente del *creador*, la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales. La persona como tal se deriva de la *nada* de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como *creada*, nos resulta literalmente inexplicable o bien aparece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 39.

31 «Quizá es mejor proceder desde la presencia, fenomenológicamente, a reserva de poner y quitar *luego* para poder llegar a *otras* personas y pensarlas desde la única que nos es manifiesta: por lo pronto, no conocemos más personas que las humanas: yo, tú». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 42.



sustancia. Por lo pronto, el ser de la persona humana trasciende el presente. La persona debe ser considerada como algo más profundo, más llena de riqueza que la propia noción de sustancia, pues esta se entiende como lo que está ante nuestra mente al haber sido pensada, como una mismidad. Por el contrario, la persona parece que tiene que ver más propiamente con el futuro, con los proyectos vitales³². En todo caso, la propuesta de Polo es más profunda que la de Marías debido a que el método empleado por Polo de detectar el límite metal y estar en condiciones de superarlo, le permite alcanzar el ser personal de un modo más neto.

Marías establece la distinción entre *persona* y *yo*. La *persona* es la realidad de cada ser humano en sentido metafísico; el *yo* es la realización biográfica de la persona que abarca, tanto los proyectos vitales, como el enriquecimiento personal adquirido a lo largo de su vida³³. Desde mi punto de vista, este enriquecimiento personal consiste en una disponibilidad lograda para la acción, que se puede vincular con la *areté* aristotélica. En todo caso, esta distinción se asemeja a la establecida por Zubiri entre *personeidad* y *personalidad*. En efecto, Zubiri suele emplear la palabra *personeidad* para referirse al carácter estructural del ser humano como persona. De esta manera el ser humano, siendo desde su propia constitución metafísica una realidad abierta, puede constituirse, desde sí mismo, de manera diversa a lo largo de su vida. El resultado de esta constitución biográfica es lo que Zubiri denomina *personalidad*³⁴. Desde otros presupuestos filosóficos, Polo también reconoce que el ser humano tiene una composición más bien dual, por un lado, su ser personal y, por otro lado, su esencia, que estaría formada por todo un conjunto de potencias abiertas a su ejercicio y su subsiguiente crecimiento.

Para Marías quién soy yo es algo siempre problemático. Una definición del ser humano como la que propone Aristóteles según el género y la diferencia específica dice sobre el qué de algo, pero no dice *quién soy yo*, ni quiénes son las personas con las que convivo. Para Marías las preguntas más pertinentes que debemos hacernos son: ¿quién soy yo? ¿qué va ser de mí? Esto pone de manifiesto que lo más radical de nuestro ser se da en forma de proyecto vital que tiene que ver intensamente con el futuro. Marías utiliza la sugerente expresión: *la persona futuriza*. En esta línea podemos encontrar una cierta convergencia entre la antropología filosófica de Marías y la antropología trascendental de Polo. En efecto, Polo considera que la persona está abierta al futuro de un modo tal radical, estructural, que no tiene por qué obturarse de una manera definitiva. Si profundizamos un poco más sobre esta cuestión podremos advertir que para Polo el futuro se incardina en el mismo ser del hombre. No se contenta con decir que el ser humano proyecta al vivir, sino que está abierto de modo tal radical que no desfuturiza el futuro, *el ser personal no*

32 «Cuando decimos que se está haciendo, podemos fácilmente entenderlo mal; bien en el sentido de que la persona todavía no esté hecha, o bien de que lo buscado sea su resultado. No es así: la persona es ya, está hecha como persona, y por otra parte no interesa su acabamiento o resultado. Su ser actual es estarse haciendo, mejor, estar viniendo. Toda relación estrictamente personal –amistad, amor– lo prueba: en ella el estar es un seguir estando, hecho de duración y primariamente de futuro, un constante estar yendo y viniendo; sobre todo, un ir a estar. La relación personal, en cuanto es verdaderamente personal y no cosificada, es siempre víspera del gozo, aun en la presencia o la posesión más plenas». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 43.

33 «En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy el mismo pero nunca lo mismo. Pero hay que agregar algo que he dicho muchas veces, pero suele olvidarse: el yo pasado no es yo, sino circunstancia con la que me encuentro; es decir, con la que yo –proyectivo y futurizo– me encuentro cuando voy a vivir. Y no bastaría la mera sucesión para que hubiera mismidad: hace falta esa anticipación de mí mismo, ese ser ya el que no soy, la futurición o menesterosidad intrínseca. El hombre puede poseerse a lo largo de toda su vida y ser el mismo porque no se posee íntegramente en ningún momento de ella». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, pp. 43-44.

34 «Personeidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque solo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personeidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi propio mí, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad. Persona es el suyo de la esencia abierta. Es un carácter trascendental. Por esto es imposible que una esencia intelectual no sea persona en la forma que fuere (por propia condición o por asunción, etc.); lo imposible es que pudiera existir una esencia intelectual que no fuera persona, que careciera simpliciter de personeidad». ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Nueva Edición, Editorial Alianza, 2008, p. 505.



es, sino que será³⁵.

Marías recuerda dos grandes metáforas de la filosofía para explicar cómo se conoce la realidad. Por un lado, está el realismo, que entiende por conocimiento la mera impresión en el alma de lo real. Por otro lado, está el idealismo, que entiende a los objetos del conocimiento como contenidos de conciencia. Ambas metáforas deben ser superadas por una interpretación mucho más radical. En efecto, en ambas interpretaciones se prioriza el presente frente al futuro. Si la persona es una realidad que futuriza, que es programática y proyectiva, se debe a que lo más radical no son las cosas, ni su autoconciencia, sino su vida concreta y personal. Marías, como otros pensadores del siglo XX, admira la aventura filosófica iniciada por Brentano (1838-1917) y Husserl (1859-1938), una aventura filosófica que busca un saber objetivo purgado de toda influencia subjetivista y psicologista. Sin embargo, cree que este camino iniciado por la fenomenología debe ser reconducido hacia la vida; la objetividad es más bien algo abstracto al compararla con la realidad concreta de cada vida humana³⁶. Sin embargo, la vida no es lo radical para Zubiri, la inteligencia humana parte de un supuesto más básico y primordial: la actualización de lo real. El hombre, desde el comienzo de su conocer, está instalado en lo real, y esto le posibilita tener experiencia de la vida.

El camino recorrido por Polo es diferente al notar que el pensamiento humano suele ejercerse, en cierto modo, de manera insuficiente. El objeto actualizado por la inteligencia es intencional respecto a lo real, dejando al margen la dinámica propia de lo real. Por esta razón, la inteligencia debe realizar el esfuerzo de ir más allá de la presencia mental y acceder a los principios constituyentes de lo real. Este acceso se logra por medio de la superación del límite mental gracias a los hábitos intelectuales y se modula de cuatro modos diferentes: la advertencia de los primeros principios y el conocimiento del universo físico; alcanzar el ser personal y su manifestación esencial³⁷.

En todo caso, Marías insiste que la noción de vida humana debe ser puesta en el centro de nuestras consideraciones. Se debe tener cuidado de no precipitar nuestra comprensión del asunto introduciendo conceptos teóricos alejados de la experiencia de la vida; estas consideraciones teóricas pueden ser de carácter filosófico o científico, pero siempre son un tipo de interpretación secundaria respecto de lo primario que nos llevan a una consideración de la persona humana como cosa³⁸. Algunos seguidores de Marías han

35 «El carácter de *además* significa *no acabar de ser*. Para ilustrar gráficamente esta tesis, he acudido a la siguiente fórmula: *el ser personal no es, sino que será*. La carencia de réplica de la co-existencia justifica dicha descripción. Para precisar que la carencia de réplica no anula la coexistencia se apela a la libertad. No acabar de ser equivale a la primera descripción de la libertad trascendental que propongo: la capacidad, inmediatamente activa, de no desfuturizar el futuro. Sin duda, el *será* requiere excluir la desfuturización. En otro caso, por ejemplo, si el futuro pasa a ser presente, se trataría de un futuro particular, de manera que el futuro seguiría siéndolo en tanto que todavía no ha pasado a ser presente. Ahora bien, esto es la formulación de una idea general. El no acabar nunca de objetivar es característico de la prosecución operativa generalizante. Sin embargo, “no acabar nunca de objetivar” se distingue de “no acabar de ser”». POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 267.

36 «La experiencia de la vida, homólogo no-teórico de la razón vital, alvéolo dentro del cual esta funciona, *subsuelo de la filosofía* –permítanse estas anticipaciones, ya inteligibles, de tesis cuyo sentido pleno no podrá aparecer hasta más adelante, en virtud del sistematismo de la filosofía– hace posible el planteamiento efectivo del problema. Solo ahora podemos preguntarnos de frente por la vida humana». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 51.

37 «¿Qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas 1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es *la existencia extramental*. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es *la esencia extramental*. 3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar “lo que es-además”. Se trata ahora de *la existencia humana*. 4) Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no-sí-mismo*. Es el tema de *la esencia humana*». POLO, L., *El acceso al ser*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. II, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 294-295.

38 «Mi vida es –para recoger la fórmula usada en mi *Idea de la Metafísica*– la organización real de la realidad, a diferencia de cualquier otra organización interpretativa o teórica. En forma infinitiva –vivir–, como gerundio –viviendo–, más rigurosamente en forma personal –yo vivo–, la vida se descubre como acontecimiento y, con mayor precisión, *quehacer*, denominación que envuelve cuatro notas esenciales: personalidad, dinamismo, forzosidad, circunstancialidad; es decir, lo que yo tengo que hacer aquí y ahora. Pero esta vida no está dada, ni siquiera como posibilidad, sino que ha de ser imaginada, anticipada e inventada por mí en cada instante. Es lo que corresponde al carácter *viviente* que antes



llegado a decir que *extra vita, nulla realitas*³⁹. Sin embargo, la tesis de que la vida humana sea la realidad radical no implica que Marías se alinee con los filósofos partidarios del irracionalismo filosófico. La razón humana no es algo extrínseco a la vida personal, sino que, por el contrario, es un factor estructural de la misma vida humana. Una vida ajena a la razón es inviable. Porque la vida real y concreta de cada uno es siempre una organización real de la realidad⁴⁰. Y, sobre esta realidad, el ser humano elabora de manera diversa las posibles interpretaciones de su vida. En efecto, en cuanto pasamos a hablar de la vida en general del hombre se está ya en el nivel de la interpretación, en el nivel de la teoría. Una interpretación que será, más o menos, verdadera, pero que, en el fondo, es una interpretación de cada vida individual, que es lo radical.

Como antes hemos mencionado, la noción de persona se muestra mejor si está más referida al futuro que al presente, pero también es crucial destacar la importancia del pasado a la hora de entender las posibilidades que la persona cuenta para ser. En efecto, las diversas interpretaciones que los hombres ensayan para vivir son necesarias, todo hombre y toda comunidad humana proyectan diversas maneras de orientarse en la propia existencia. Y no solo inventamos interpretaciones, sino que contamos ya con las interpelaciones que otros seres humanos han llevado a cabo. Este *a priori* debemos entenderlo correctamente. No es un *a priori* simplemente porque exista antes de cada uno, sino que es un *a priori* porque necesariamente tenemos que contar con él para hacer nuestra vida. Esto abre un campo de comprensión extremadamente rico al entrar en juego nuestro pasado común, el mundo compartido con otros seres humanos –lo social– junto con el futuro al que todos nos tenemos que enfrentar, con todos sus peligros y oportunidades⁴¹. Una vida que no parte de la nada, sino que surge, necesariamente, de una circunstancia histórica concreta que se proyecta hacia el futuro.

Marías subraya en este libro la diferencia que existe entre la aparición de la concepción que el hombre tiene de sí mismo, que es una interpretación casi tan antigua como su propio ser, y la noción filosófica de la vida como realidad radical, que se debe a la madurez filosófica de su maestro Ortega. La idea de hombre es propiamente una interpretación, que podemos rastrear su génesis histórica, como otros muchos conceptos filosóficos. Una interpretación que ha tendido al *cosismo* y que, como venimos diciendo, debemos rectificar. Una de las últimas ideas de hombre que ha estado vigente en el siglo XX es la que ha aportado la ciencia. Esta visión pretende conocer al ser humano como si fuera un ente más del mundo, como una roca, una planta o un animal. Pero esto, tomado en serio, es radicalmente imposible, por la sencilla razón de que la propia actividad científica se lleva a cabo desde nuestra propia vida. La misma ciencia es uno de los múltiples quehaceres posibles que el hombre encuentra para vivir⁴². Si queremos rectificar estas interpretaciones, tenemos que alcanzar la estructura misma de la vida humana.

descubrimos como condición de la persona». Marías, J., *Antropología metafísica*, pp. 55-56.

39 Carpintero, H, o. c., p. 89.

40 «Frente a toda teoría –ente, ser, universo, todo de la realidad, etc.– mi vida es la organización real de la realidad. El sentido de la realidad pende de su hallazgo originario, viviendo; no es ser, ni estar, sino *vivir*, en forma personal: *yo vivo*». Marías, J., *Antropología metafísica*, p. 59.

41 «La fórmula más sencilla y exacta sería esta: *yo tengo que hacer mi vida con las cosas*. Es decir: a) la vida *no* está hecha; b) *tengo* que hacerla; c) no puedo hacerla *solo*, sino con algo que me trasciende: las cosas; d) antes que hacer algo tengo que poseer *ya* en cierto modo esa realidad (apriorismo de la vida humana); e) esta es *proyecto* o futurición; f) hay que imaginarla previamente o *previvirla*». Marías, J., *Antropología metafísica*, p. 61.

42 «Pero si cambio de perspectiva y hablo desde *mi vida*, ya nada de esto tiene sentido; quiero decir que mi vida no está en el cosmos, sino al revés: el cosmos es algo que yo encuentro *en mi vida*, es una realidad radicada y, más concretamente, una interpretación; y lo mismo podría decirse del organismo y de la biología entera. El hombre está en el cosmos, pero mi vida no se reduce a ese cosmos, sino que lo engloba y envuelve con otras realidades y *conmigo*». Marías, J., *Antropología metafísica*, p. 69.



6. La estructura empírica de la vida humana

La noción de estructura empírica de la vida humana la emplea Marías para designar su propio pensamiento antropológico y diferenciarlo, tanto de su maestro Ortega, como de Heidegger⁴³. Marías establece una diferencia entre la estructura analítica y la estructura empírica, ambas nociones están referidas a la vida humana, a la vida particular, efectiva de cada ser humano. La estructura analítica tiene como fin establecer los elementos esenciales de la vida humana sin los cuales esta no sería posible. La estructura analítica es una interpretación, por lo tanto, es una teoría de la vida humana, que nace de la misma vida, pero que pretende descubrir sus elementos necesarios y universales. Esta necesidad la convierte en una metafísica⁴⁴. En opinión de Marías esta estructura analítica ha sido descubierta con rigor y originalidad por Ortega, sin embargo, la realidad singular de cada hombre no se puede desvelar completamente desde esta estructura analítica. En definitiva, la estructura analítica estaría compuesta por aquellos requisitos que hacen posible la vida, que formarían una estructura previa y necesaria para que pueda haber vida. Los elementos que la integran son las categorías de la vida, y podríamos mencionar las siguientes: circunstancialidad, perspectivismo, mundanidad, temporalidad, dinamismo, personalismo, etc., todas ellas en la línea del pensamiento orteguiano⁴⁵.

Marías nos propone otro nivel de acercamiento al ser humano menos necesario y general, y que, desde su punto de vista, nos aportará una luz nueva, más ajuntada a la realidad histórica y particular de la persona humana. Este nuevo método lo denomina estructura empírica⁴⁶. Los elementos abstractos o genéricos que configuran la estructura analítica de la vida humana se concretan históricamente formando la estructura empírica, que tiene un nivel de abstracción menor y que, por esta razón, nos ayuda a interpretar un poco mejor esa realidad radical que es la vida humana. Esta estructura empírica es de carácter más bien fáctico⁴⁷. Por medio de la estructura empírica se logrará desvelar el carácter personal de cada ser humano, nos permitirá establecer con mucha más riqueza el carácter dramático de cada vida personal. Marías, a partir de este momento, va a ir realizando este análisis empírico de la vida humana atendiendo al carácter circunstancial e histórico de cada vida.

La instalación de la persona humana significa que todo individuo vive en un contexto,

43 «Se pensará probablemente en una doctrina que en su mismo título tiene algunas semejanzas: la *Daseinsanalytik* o, más rigurosamente, *existenziale Analytik des Daseins*, de Heidegger. Apuntaré sumariamente algunas semejanzas y diferencias: a) ambas teorías corresponden al mismo «estrato» o nivel; b) usan la descripción fenomenológica -sin recurrir forzosamente a la reducción o *epokhé-*; c) la *Daseinsanalytik* no usa la razón vital, desconocida de Heidegger y de toda otra filosofía que las orteguianas; d) *Dasein* -el existir- no es «vida humana» (yo y mi circunstancia), sino el modo de ser (*Seinsweise*) de ese ente que somos nosotros; e) mientras la *Daseinsanalytik* es *propedéutica* de la metafísica, que estudiará *el sentido del ser en general (der Sinn des Seins überhaupt)*, la teoría de la vida humana, que es la realidad radical, es ya la metafísica». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, pp. 71-72.

44 «La vida humana tiene una estructura que descubro por *análisis de mi vida*. El resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica; insisto en que no es una realidad -la realidad es *mi vida*, cada vida-, sino una teoría o interpretación, pero está obtenida desde la realidad; y su contenido son los *requisitos*, las condiciones sin las cuales no es posible mi vida, y por tanto han de encontrarse en cada una. Es una estructura necesaria y *por tanto* universal; es *a priori* respecto de cada vida, pero derivada del análisis de la realidad, en modo alguno una construcción apriorística». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 71.

45 CARPINTERO, H., o. c., p. 83.

46 «La estructura empírica, pues, no es un *requisito* -o un conjunto de requisitos- de la vida humana, *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles. Pero pertenece *de hecho* a las vidas humanas en las cuales *empíricamente* la descubro. No solo de hecho, sino además de una manera *estable* -lo cual no significa, sin embargo, que sea permanente-; y por ser así, también a la estructura empírica le pertenece un cierto apriorismo; pero no respecto a cada una de las vidas *posibles*, sino respecto a las muchas *reales* que encuentro en mi experiencia. La vida humana es *así*, aunque en principio pudiera no serlo. Y ese *así* no tiene un mero carácter fáctico, sino estructural y configurador. Lo cual significa que *la vida*, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios, *sine quibus non*, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es un ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 75.

47 CARPINTERO, H., o. c., p. 84.



en una circunstancia. No se puede vivir sin referencia a esta circunstancia que le ha tocado en suerte y esta circunstancia vital la debemos entender como una circunstancia estructurada. Esta estructura en la que la vida personal se realiza tiene la forma concreta de biografía, que debe tener en cuenta su pasado, su presente y, sobre todo, su futuro. La instalación biografía es una categoría empírica fundamental para Marías, que nos fuerza a pensar el ser humano desde la acción. El ser humano está instalado de forma dinámica en la vida, está abierto al futuro⁴⁸. Esta instalación, por ser personal, es unitaria, pero, a su vez, compleja, al estar abierta a toda una pluralidad de elementos –espaciales, físicos, biológicos, sociales, históricos, etc.–. Desde la estructura empírica de la vida humana la categoría de instalación da lugar a un sinfín de consideraciones sobre la persona humana. Pero cada una de estas consideraciones, si el que las lleva a cabo es lo suficientemente perspicaz, pueden alcanzar un carácter ejemplar o modélico de lo que es la persona humana y sus circunstancias⁴⁹.

Marías insiste que las diversas formas en el que toda persona humana está instalada tienen siempre una naturaleza dinámica. Esto es algo evidente, pues hemos dejado atrás el pensamiento de Parménides (530 a. C.-470 a. C.). Este carácter dinámico tiene que ser considerado desde la misma vida humana, y esto significa que la vida necesariamente nos lanza hacia el futuro en forma de proyectos vitales. El ser humano necesariamente vive abierto al futuro desde su instalación en el presente. Este estar abierto al futuro no debe entenderse desde el punto de vista de nuestra dimensión material, como le ocurre a todos los seres físicos⁵⁰. Se debe advertir que la vida humana presenta una estructura dinámica en forma de vector, que sería la manera de ver la instalación de la persona desde los quehaceres que esta lleva a cabo. El hombre es un ser que se ve obligado a desear, elegir o buscar bienes, que no son meras cosas, sino que son los asuntos que le preocupa⁵¹. Toda la realidad en la que vivimos –nuestra circunstancia– presenta un cierto sesgo, están vinculadas con la persona, según el proyecto vital que se vaya estableciendo a lo largo de la vida⁵².

48 «Podríamos decir que ningún proyecto humano es *primero* o inicial, o con otras palabras, que la vida humana nunca empieza en cero. A eso llamo *instalación*. No puedo vivir hacia adelante más que *desde* una manera previa de estar –previa respecto a *cada* proyecto y *cada* hacer– en la cual *estoy instalado*. Por supuesto estamos lejos de toda realidad estática; no puedo simplemente estar, sino que tengo que *hacer* algo, incluso –y quizá principalmente– para seguir instalado; en español –lengua más interesante filosóficamente de lo que muchos piensan– no se dice simplemente *rester* o *bleiben*, sino *quedarse*; esa forma reflexiva revela su carácter activo; para seguir instalado tengo que quedarme, hacer algo conmigo mismo, volver sobre mí mismo para reinstalarme. Lo humano puede ser quiescente, nunca estático». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 81.

49 «Desde estas diferentes formas de vida, desde estas estructuras biográficas del *estar*, apoyándose en ellas, avanza el hombre en diversas direcciones, *hace* lo que ha proyectado, despliega el dramático dinamismo que llamamos vivir. No basta con la mera *circunstancialidad* de la vida humana; no es suficiente decir que el hombre *está en el mundo*; hay que ver cómo está, cómo tiene que estar o puede estar. Ahora podemos entender lo más importante, lo que antes no hubiera sido plenamente inteligible: la instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 85.

50 «La vida se hace hacia adelante; el hecho de que acontece, su temporalidad, le marca esa dirección y ese avance en que la futurición consiste. Pero no se la puede identificar con la mera fluencia temporal, tampoco es simplemente un *proceso*; el transcurso del tiempo me lleva ciertamente hacia adelante, pero en cada instante *estoy*, lo cual no quiere decir que esté quieto, sino que, sin pararme, *estoy instalado*. Precisamente la anticipación del futuro *en el presente*, la retención en él del pasado, son las condiciones que me permiten *estar*. Ni soy solo presente, ni solo futuro: soy futurizo, y esa *presencia* del futuro y del pasado hace que esté instalado en el tiempo, y no simplemente lo *cruce*. La instalación es la que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente, *esté lanzado*». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, pp. 86-87.

51 «El deseo es algo estrictamente personal y no una debilidad de nuestro carácter. El deseo es abarcador y envolvente, quizá *irresponsable* –aunque habría que preguntarse ante qué tribunal responde–; pero es la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando es con autenticidad. Gracias al deseo mana fontalmente la vida del hombre y no es una máquina de optar, de juzgar, de decidir. Los hombres quieren muchas cosas que no desean, que, una vez logradas o realizadas, los dejan vacíos, porque falta esa radical orientación vectorial en que la operación de vivir consiste, aquella que nos lleva a lo que deseamos». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 90.

52 «El sesgo es el modo de ser de las cosas cuando son realidades vividas desde una estructura vectorial. Es además la versión dinámica del *aspecto*: quiero decir, la manera que tienen de *volverse* cuando la perspectiva en que se las encuentra no es simplemente *perspectiva*, relación intencional o visual, sino una presión activa y orientada, un comportamiento ejecutivo respecto a ellas. Las cosas toman un sesgo –siempre dramático– cuando se las asaetea con las flechas vectoriales de los proyectos biográficos». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 91.



Marías se pregunta por el significado que presenta el mundo desde la estructura empírica de la vida humana. Aquí mundo no tiene el mismo significado que lo tiene para la filosofía, que es un mundo visto desde la teoría y la razón, y, muchas veces, impregnado por lo intemporal. Por el contrario, para la estructura empírica de la vida, para esta original antropología metafísica que Marías está elaborando, mundo es la circunstancia en la que vive la persona, algo concreto que podemos experimentar. Marías destaca que la existencia del mundo pasa inexorablemente por la dimensión corporal que todo ser humano posee. El mundo no es solo lo que está ante la inteligencia, como llegó a pensar Parménides; partiendo desde su propio cuerpo, el mundo es con lo que cada uno de los hombres se relaciona. El mundo físico que nos propone los libros de ciencia no es el mundo en su sentido más primario, sino una abstracción elaborada desde el método científico. Mundanidad, instalación, carácter vectorial son diferentes elementos básicos de la estructura empírica de la vida humana⁵³ que siempre presupone un cuerpo humano.

Este método ensayado por Marías nos va a proporcionar todo un conjunto de nuevas perspectivas para acercarnos desde nuestra condición corporal y sexuada; nos va a dar una interpretación del rostro humano, de ser humano como hombre y como mujer, del amor, de la búsqueda de la felicidad y del sentido de la muerte. Como ya decía Zubiri, el cuerpo y el alma no son dos naturalezas separadas, sino dos elementos diferenciados de una misma estructura real. Debido a lo manida de la palabra *alma*, Zubiri la sustituye por *psique*⁵⁴. La distinción tradicional entre alma y cuerpo es, como poco, una abstracción. Esto no significa que no se pueden diferenciar, pero, si ponemos a cada una por su lado, le faltaría la clausura cíclica propia de toda realidad.

Polo, por su parte, considera que se debe prestar atención a la exclusiva especificidad del cuerpo humano. Nuestra peculiar condición anatómica posibilita a los seres humanos la creación de una tecnología compleja y abierta; una estructura anatómica que se caracteriza por ser bípeda, con unas manos que se pueden entender como instrumento de instrumentos, un cerebro complejo, un aparato fonador que posibilita un lenguaje complejo y abierto, etc. Del mismo modo se debe prestar atención a la condición sexuada de la persona, cuya anatomía y fisiología es sorprendente; adquiere sentido pleno, si la empezamos vincular al carácter personal del ser humano. Marías, con gran sensibilidad por su parte, hace hincapié en este carácter sexuado del ser humano, un carácter que muchas veces los filósofos lo han pasado por alto, como si fuera tan solo un peaje que se debiera pagar por nuestra condición de mamíferos⁵⁵.

Para Marías el mismo cuerpo humano nos proporciona un sistema de orientación en el mundo. Estamos instalados en el mundo *por* y *desde* el propio cuerpo⁵⁶. A esto debemos

53 «El carácter de ámbito consiste en que el mundo hace posible toda *instalación*; la mundanidad es la instalación radical, aquella que pertenece a la vida humana, y que empíricamente se articula en la serie de las diversas instalaciones. Y, paralelamente, todas las trayectorias vectoriales de mi vida se trazan en el ámbito de esa mundanidad, y están condicionadas por ella, lo mismo que las figuras geométricas están condicionadas por el espacio en que se encuentran –por ejemplo, euclidiano o no-. El mundo está, ciertamente, lleno de cosas, y gran parte de estas son físicas, reducibles a átomos, protones, electrones, mesones, etc., pero no son la realidad primaria, sino que son halladas desde mis instalaciones, a lo largo mis proyecciones vectoriales, recubiertas por interpretaciones sociales anteriores a su condición física, ya que hasta su carácter *natural* es una interpretación relativamente reciente, si se tiene en cuenta la duración del hombre. Y al decir que esas cosas son *reducibles* a sus elementos físicos, se entiende que hay que reducirlas, que solo se llega a esas *realidades* en virtud de operaciones humanas fundadas en innumerables y siempre discutibles supuestos». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, pp. 94-95.

54 CASTILLO DE CORTÁZAR, B., «La persona desde el punto de vista trascendental: Zubiri y Polo», en *Studia Poliana*, nº 17, (2015), p. 76.

55 En publicaciones posteriores Marías va a ir desgranado de una manera más exhaustiva todos estos aspectos, centrándose en la estructura empírica de la vida humana. Podemos destacar los siguientes libros: *La mujer en el siglo XX* (1980), *La mujer y su sombra* (1986), *La felicidad humana* (1987), *La educación sentimental* (1992), etc.

56 «Hay un centro -yo- ligeramente excéntrico, ya que estoy orientado *hacia adelante* y el *detrás* queda preterido. El sistema de las *valoraciones espaciales* (o de orientación), tan curioso en la historia humana, depende de la estructura corpórea: lo *alto* frente a lo *bajo*, lo *delantero* respecto a lo *trasero* o *retrasado* –raíz del progresismo–, hasta lo *derecho* frente a lo *izquierdo*, lo *diestro* y lo *siniestro*. Imagínese hasta qué punto intervienen en la valoración y en las relaciones



sumarle que la apertura de la persona al mundo pasa inexorablemente por su cuerpo, por sus órganos sensoriales. Por esta razón la interpretación de Zubiri del conocimiento humano como inteligencia sentiente es tan relevante. La realidad está actualizada en cada acto de aprehensión sensible, por esto, el hombre no tiene que esperar a realizar otro tipo de acto de conocer para abrirse a lo real. Desde el comienzo está instalado con su cuerpo, no solo en un mundo de utilidades, dificultades, posibilidades, etc., sino que está instalado en la realidad como tal. Y desde esta realidad se abre al mundo, y puede contar con este mundo para su vida, que es percibida también como una vida real, un mundo que se presenta desde los propios sentidos corporales⁵⁷.

Por su parte Polo da una importancia más relativa al cuerpo, reconoce su singularidad propia, abierta intrínsecamente a las potencias inmateriales de la esencia del hombre y, en última instancia, al ser personal. Sin embargo, Polo insiste en la inmortalidad del alma y en la inmaterialidad de la inteligencia y de la voluntad. Polo, a diferencia de Zubiri, no necesita echar mano de su fe cristiana a la hora de abrir al hombre a la esperanza más allá de la finitud que la muerte representa. Es sabido que Zubiri tenía serias dudas de la inmortalidad del alma humana⁵⁸.

7. Los límites de la existencia humana

Marías le dedica los dos últimos capítulos de su obra *Antropología metafísica* a indagar sobre el sentido de la muerte. El ser humano vive su mortalidad como una realidad⁵⁹. La muerte puede vivirse, por lo tanto, de manera diversa. Cada hombre puede alojar a la muerte en su propia biografía, y esta es una actitud posible. También puede soslayar la muerte, y que acontezca como si fuera una sorpresa. Es evidente que la primera actitud es la que responde mejor al carácter personal de la vida humana. Pero la integración de la muerte propia en mi biografía no significa que se haya esclarecido su misterio. A esto se debe añadir el sentido que el amor personal da a la existencia de la persona amada. El amor es, entre otras cosas, la profunda afirmación de que la amada no puede morir. «La muerte personal es enteramente ininteligible desde la biología, porque yo soy absolutamente irreductible a mi cuerpo –tan absolutamente como soy corpóreo»⁶⁰. La muerte de los seres humanos no puede significar, sin más, la destrucción del cuerpo, porque la muerte se presenta como una amenaza completa a mi realidad personal. Las dos preguntas que Marías ha planteado como fundamentales para la antropología –¿qué será de mí? y ¿quién soy yo?– adquieren una seriedad insuperable desde esta perspectiva. Marías afirma que, de manera intuitiva, se nos presenta a nuestra conciencia imposibilidad de la aniquilación completa. Somos conscientes de que la muerte es una posibilidad que en algún momento se hará efectiva, como lo ha sido en otras muchas personas que han muerto a nuestro alrededor, pero esto no nos lleva a la certeza de que nuestro ser más profundo sea aniquilado. No se compagina del todo bien con la realidad finita de nuestra existencia corporal que nuestra vida esté intrínsecamente abierta al futuro⁶¹. La esperanza

personales las estructuras corpóreas que condicionan el amor físico o la operación de amamantar al hijo: esas estructuras les dan una significación biográfica que podría ser bien distinta». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, pp. 117-118.

57 «La manera real de estar «en» y «con» la realidad, de «estar en el mundo», es lo que llamamos sensibilidad; gracias a ella me encuentro y encuentro las cosas que están conmigo. Esa sensibilidad es primariamente transparencia: «a través» de mi cuerpo estoy en y con las demás cosas, en y con él en la medida en que es también una cosa. En cuanto cosa, el cuerpo es «opaco»; en cuanto cuerpo sensible, es un medio «transparente» que me inserta en el mundo». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 100-101.

58 COROMINAS, J.,- VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Editorial Taurus, Madrid, 2006, p. 661.

59 «Mortalidad no es solo que se puede morir, sino además que se tiene que morir. La combinación de ambos puntos de vista –se puede morir en cualquier momento, se tiene que morir alguna vez– es la efectiva mortalidad del hombre, expresada inmejorablemente en la vieja fórmula *mors certa, hora incerta*». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 211.

60 MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 216.

61 «La persona humana aparece como criatura, de realidad recibida pero nueva e irreductible, menesterosa e



va a ser uno de los itinerarios filosóficos por los cuales se puede abrir la persona a la existencia de Dios.

Debemos añadir a todo lo dicho que la persona está inserta en este mundo en una cierta ambigüedad. Los hombres aspiramos a la felicidad, al bien supremo, pero esta meta parece como algo imposible, pese a que nunca podemos dejar de dirigirnos hacia ella. Marías viene a decir que la felicidad es un *imposible necesario*. Siempre estamos amenazados por el fracaso en la vida, por la pérdida de nuestros bienes, de lo que nos hace feliz. Además, al ser nuestra vida proyección, nunca se nos presentara como una vida terminada y plena. Marías afirma que lo que nos lleva a la felicidad no está en el disfrute del bien, sino en un tipo de actividad personal que no es de carácter posesivo y, por lo tanto, de carácter conclusivo y final. La actividad abierta al futuro por excelencia es la efusión, el amor, el decir sí a la realidad, a las personas, una actividad que nace de lo más íntimo de nuestra realidad personal⁶². La gran amenaza que se cierne sobre nuestra existencia es que tomemos la realidad personal como si fuera un objeto o una cosa. Esto nos lleva a vivir de una manera despersonalizada, que es una de las posibilidades más terrible de nuestra existencia.

8. La persona

La noción de persona está presente en toda su obra, pese a reconocer que la realidad radical es la vida humana y asumir el raciovitalismo de Ortega. Los temas como el conocimiento, la condición corporal y sexuada, el rostro humano, el amor, la felicidad y el sentido de la muerte están expuestos desde la realidad personal del ser humano. Esta realidad personal tiene un carácter de principio; la vida humana es tan radical, no porque sea vida, sino porque es una vida personal.

La noción de persona de Marías presupone, de algún modo, una concepción metafísica y, en este sentido, puede vincularse con la propuesta de Zubiri, cuya filosofía tiene un alcance claramente metafísico desde la aparición de su libro *Sobre la esencia* en 1962. Zubiri pretende ser radical, metafísico y realista, y, por esta razón, su antropología debe ser leída desde este nivel de radicalidad.

Si prestamos atención a la noción de Zubiri de persona, la realidad humana está concebida como una realidad *suya*, un absoluto relativo corporal, una sustantividad con inteligencia sentiente. «El primer momento de la verdad es, pues, ser actualización de las cosas en la inteligencia»⁶³. El hombre es una realidad *suya* cuyo carácter formal es la *suidad*. La realidad humana, desde su misma estructura metafísica, está abierta a sí misma y al resto

indigente, consignada a una estructura empírica cerrada y volcada a la mortalidad, pero consistente en espera incesante: un proyecto perdurable que lucha con la muerte. *Lo que yo soy es mortal, pero quién yo soy* consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es la realidad radical». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 222.

62 «Creo que, frente a la metáfora de la posesión, habría que intentar otra de signo distinto: la efusión. Mediante ella, nos derramamos, nos vertemos hacia algo o alguien. Es nuestra interioridad, en el grado superlativo nuestra intimidad, lo que se derrama; es lo que tenemos o somos, nuestro haber o sustancia. Y esto nos llevaría a la paradoja de la *posesión efusiva*. Sin efusión no se puede poseer lo que se *tiene*, como no se puede morder si no se tienen dientes. No hay más modo de *posesión* de una persona que su inclusión en la textura de nuestra propia vida, que se vierte sobre ella y la envuelve; si puedo hacer a otra persona *mía* es porque, en virtud de la efusión, la he incorporado a mi vida, me he hecho previamente *suyo*. Esta es la fórmula de la felicidad. Cuando me proyecto a mí mismo efusivamente sobre la realidad –y primariamente sobre la realidad personal–, doy efectividad a mi yo como pretensión y lo hago henchirse de realidad. Al decirle *sí* a esa realidad y recibir su respuesta, siento que se supera su condición azarosa, precisamente porque me es absolutamente necesaria, y esa necesidad viene de que en ese azar me elijo a mí mismo y llego plenamente a ser. De ahí la complacencia que sobreviene y es el halo sentimental de esa relación metafísica que llamamos amor. En ese *sí* incondicional, absoluto, libre e inexorable, efusivo y por ello posesivo, hecho de donación, gozoso e indiferente a cualquier dolor secundario, todo afirmación y complacencia, consiste la felicidad». MARIAS, J., *Antropología metafísica*, p. 208.

63 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, p. 114.



de la realidad, ya que es capaz de actualizar lo real como real.

Al ser humano no le queda más remedio que vivir y para ello, primero es agente de sus acciones, y toda acción está ejecutada por el sistema entero de todas sus notas, que es la realidad personal. El hombre ejecuta acciones respecto de una circunstancia, pero esas acciones son elegidas libremente; es autor de ellas y, en consecuencia, se convierte en una realidad fruto de un conjunto de opciones vitales. Si el hombre es un ser relativamente absoluto, lo es porque su vida es resultado de sus acciones. El hombre existe frente a la realidad, es independiente de ella, pero no absolutamente, pues debe contar con lo real como real para vivir; es una realidad *suya*, una realidad abierta a la propia realidad a través de la inteligencia sentiente. El hombre para ser tiene que contar con las cosas como realidades, y este contar con las cosas no es una opción entre otras; quiéralo o no, debe contar con la realidad para ser. En efecto, el hombre es formalmente persona en cuanto que aprehende, actúa y vive en la realidad. El hombre aprovecha las posibilidades reales para utilizarlas en su provecho y construir todo un sistema de realidades que funciona tanto como medios y como fines. La vida humana es la que propiamente le da su sentido⁶⁴.

Por todo lo expuesto del pensamiento de Marías invita a una apertura de su pensamiento a la metafísica; su filosofía, al querer depender de Ortega, insiste en su interpretación de que la realidad radical es la vida humana. Mi interpretación estriba en que esto último no es suficiente, porque el ser humano, la realidad radical, si se quiere seguir usando ese término, no es otra que la persona. Existe la vida, en el sentido de Ortega, porque el ser humano es, sobre todo, una realidad personal. Pero esto significa introducir la metafísica en un sentido que estimo que su maestro Ortega no estaría demasiado cómodo. No creo que se le haga traición al pensamiento de Marías, si somos más permeables a las consideraciones de carácter metafísico.

La noción de persona de Polo también está en la línea de la metafísica. Polo, sin embargo, no suele utilizar esta expresión de *metafísica*, que la reserva para el estudio del ser del universo, y prefiere hablar de antropología trascendental. El acceso que emprende para alcanzar lo que realmente somos está basado en la detección del límite mental y su capacidad de abandonarlo. Si Zubiri parte de su personal noción de inteligencia sentiente para ir perfilando su antropología metafísica, Polo se centra en el pensamiento objetivo, prestando atención al acto intelectual que lo hace posible. Polo insiste que el ser humano es *además* que el pensamiento objetivo que ejerce. Este carácter de *además* es la heurística que emplea para alcanzar el ser único que cada hombre es y mostrar las potencias inmateriales con las que cuenta. «Alcanzar la co-existencia humana exige la renuncia a la pretensión de pensarla, es decir, de encontrarla en el objeto o como objeto»⁶⁵. En el ámbito de la antropología Polo está haciendo suya la distinción real entre esencia y esse que aparece en el pensamiento de Tomás de Aquino (1224-1274)⁶⁶. Como ya se han mencionado es posible encontrar un cierto paralelismo entre las dualidades propuestas por Marías entre *yo* y *persona* y las de Zubiri entre *personalidad* y *personidad* con la distinción poliana entre *esencia personal* y *ser personal*, nuestro acto de ser y nuestras manifestaciones.

9. Conclusiones finales

Como se ha pretendido mostrar la antropología de Julián Marías asume las nociones

64 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, p. 105.

65 POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 26.

66 POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 31.



metafísicas de Zubiri de forma implícita. En efecto, el filósofo donostiarra se ha acercado al problema del hombre desde una consideración estrictamente metafísica y realista. El ser humano como realidad es una sustantividad formada por un sistema de notas. Esta sustantividad tiene una esencia que posee la capacidad de actualizar lo real como real: una inteligencia sentiente. El hombre como ser en el mundo, como un ser real, está abierto al resto de realidades de una manera propia y particular, es una realidad abierta a lo real como real. Los demás seres están abiertos a lo real, pero de un modo menos radical. Esta apertura a lo real que posibilita la inteligencia sentiente es, desde mi propia interpretación, la base para entender el resto de su antropología filosófica. La realidad humana es apertura a lo real *qua* real. Por ejemplo, el hombre no está encerrado en un sistema de referencias vitales, no se puede contentar con un mundo formado por *cosas-sentido*. Todo lo contrario, desde un principio, el hombre aprehende lo real por el mero ejercicio de su inteligencia, y, posteriormente, se pone en búsqueda de lo que es en verdad la realidad. La misma realidad aprendida sentientemente lo lanza hacia el fundamento de las cosas, le suscita que inicie una búsqueda de los principios de las cosas.

Zubiri tiene una idea muy rica y compleja de ser humano. El hombre es una realidad personal cuyo carácter formal es *suidad*. El modo de ser de la persona le posibilita poseerse a sí misma por estar estructuralmente abierta. Además, Zubiri entiende por *yo* el ser en el mundo real de esta realidad personal. Este *yo* presenta las dimensiones de individual, social e histórico, que describirlas de manera pormenorizada nos llevaría por otros derroteros. En todo caso, el ser humano es, primero, agente de sus acciones, toda acción está ejecutada por el sistema entero que conforma su realidad, con todas sus notas, aunque algunas queden, digamos, como en un estado de latencia. Segundo, el hombre no es solo agente, sino actor de una vida. La persona es, en cierto modo, el gran personaje de su vida. Pues bien, Zubiri no se puede contentar con esta descripción de la vida humana, e insiste, en tercer lugar, que el hombre no es solo agente y actor de su vida, sino que es creador de sí mismo, al menos parcialmente. El hombre ejecuta acciones respecto de una circunstancia, pero esas acciones son elegidas libremente, es autor de ellas y, en consecuencia, es una realidad fruto de un conjunto de opciones vitales. Si el hombre es un ser relativamente absoluto, lo es porque su vida es resultado de sus propias acciones. El hombre existe frente a la realidad, es independiente de ella, pero no absolutamente, pues debe contar necesariamente con lo real para vivir. Este contar con las cosas no es una opción entre otras. El ser humano, quiéralo o no, parte de la realidad, tanto de la suya como la de las demás cosas le rodean. Los hombres estamos con las cosas, y la misión de las cosas es hacernos estar en la realidad. En efecto, el hombre aprehende, actúa y vive *en la realidad*. Pero, además, este estar en la realidad tiene carácter de *apoyo*. Y como se apoya esencialmente en la realidad para ser lo que es, este apoyo tiene el carácter concreto de fundamento.

Como se ha pretendido mostrar, Marías como Zubiri tienen una concepción del ser humano radicalmente abierta. Marías presta más atención a la diversa operatividad humana, siempre relacionada con su circunstancia histórica, dándole más juego a la hora de expresar lo que es el ser humano en su vida concreta. De este modo puede bajar el nivel teórico desde la analítica de la existencia humana a una consideración más concreta. Cuando Marías se refiere a la estructura empírica está haciendo hincapié en el carácter personal y circunstancial que cada ser humano es. Toda consideración del ser humano debe pasar al nivel de la estructura empírica al ser siempre la persona un ser concreto y único. Si nos demoramos demasiado en consideraciones de carácter más bien teórico perderemos, más pronto que tarde, el pulso a la existencia humana al alejarnos de su carácter más personal.

Desde un principio, el proyecto filosófico de Polo pretende ser de carácter metafísico, y



en este sentido estaría más en la línea del planteamiento de Zubiri que de cualquier otro autor español de la época. Sin embargo, Polo elabora una antropología muy personal, inspirándose en la distinción real entre esencia y ser que llevó a cabo Tomás de Aquino. Polo logra desarrollar toda su propuesta basada en esta distinción gracias a su descubrimiento del límite en el pensamiento objetivo. Este método le posibilita abrir una consideración de la realidad y del ser humano extremadamente original gracias al ejercicio de los hábitos intelectuales. Considero que las preocupaciones de Zubiri iban por otros derroteros, sin embargo, pese a que el método empleado por Polo está alejado del propio de Zubiri, la temática descubierta es similar. Posiblemente esto haya sido posible al realizar ambos lecturas de los mismos autores, especialmente, de Heidegger, y por compartir una misma fe religiosa: el cristianismo.

Al referirse Polo a la antropología filosófica como antropología trascendental pretende destacar el carácter propio del ser humano, que lo diferencia, en lo más radical, del mundo que le rodea. Esto nos puede parecer paradójico pues, si algo se ha ido consolidando en el siglo XXI a la hora de concebir al ser humano, es su origen natural. Las diversas teorías evolucionistas han logrado imponer una manera de considerar a nuestra especie como una realidad surgida de los procesos naturales que conforma el mundo. Zubiri, Marías y Polo tienen en cuenta las aportaciones de la antropología física y cultural, pero consideran que es mejor abrirse de forma más radical a la existencia humana y prestar más atención a lo que somos. Inspirándose en la distinción real de Tomás de Aquino, Polo considera que el ser humano es *además* del universo. Si este carácter se llega a alcanzar, caemos en la cuenta de que el ser humano, cada uno de nosotros, es un ser originario y no derivado, en lo más radical de su ser, de los diversos procesos biológicos. De una manera implícita la antropología de Zubiri participaría de esta visión del ser humano. El ser humano no se agota en ser una realidad intramundana, sino que es *otra* realidad⁶⁷.

Del mismo modo que Marías y Zubiri encontraron insuficiente la clásica definición de Boecio de persona, Polo busca un acceso a la realidad personal con su antropología trascendental que no haga de esta un mero ente intramundano. Los logros teóricos de metafísica clásica no arrojan demasiada luz sobre la persona y Polo quiere estar a la altura de los retos lanzados por la filosofía moderna y contemporánea sobre lo más genuino del hombre: la libertad. Polo considera que su descubrimiento metodológico de detectar el límite mental e ir más allá es especialmente fecundo en el campo de la antropología filosófica. El conocimiento puede proseguir, no solo en atención a la realidad que pretende objetivar, sino en consideración al acto mismo de conocer. En efecto, la operación es ejercida por alguien, que como Polo suele referirse, es *además* de ella. La persona no se agota en ejercer el conocimiento objetivo, ya que esta presenta una riqueza muy superior. El acceso a este carácter de *además* trasciende el pensamiento objetivo y Polo se lo encomienda al conocimiento habitual. En la filosofía de Polo los hábitos intelectuales son una de sus claves teóricas. Es oportuno señalar que esta noción presenta un papel mucho más crucial en su filosofía que en la tradición tomista. En la escolástica los hábitos intelectuales tienden a difuminarse ante la genuina actividad del conocimiento objetivo. La actividad de la inteligencia se nota fundamentalmente en la operación cognoscitiva y no precisamente en los hábitos, que quedan como una especie de memoria intelectual más bien latente. Quizá, por esta razón, ni Marías ni Zubiri se toman muy en serio el conocimiento habitual, pese a la importancia que indudablemente tiene, si somos capaces de prestarle la suficiente atención.

Polo caracteriza a la persona humana como un ser originariamente novedoso, activo, libre, con inteligencia personal y con amor donal. A la persona se accede gracias al hábito

67 CASTILLA DE CORTAZAR, B., «Noción de persona y antropología trascendental», p. 97.



de la sabiduría por el que se alcanza su realidad. Es importante advertir que acceder a la realidad personal no puede tematizarse objetivamente. Una investigación sobre el hombre que no trascienda la tematización intencional del objeto no se logra distinguirlo del resto de las cosas que forman este mundo y esto provoca una antropología prematura⁶⁸. Decir, como afirma reiteradamente Marías, que la persona es, sobre todo, apertura respecto al futuro implica ir más allá del pensamiento objetivo, que siempre es fruto de un ejercicio de una actualización intemporal. Una persona concebida como algo intemporal es una contradicción en sus términos. La persona como tal está volcada hacia el futuro de una manera eminente. Marías detecta que la persona está vinculada estructuralmente al futuro, y esto lo describe maravillosamente bien. Marías es capaz de expresarse en español de una manera magistral. Sin embargo, el método empleado no logra zafarse del todo del pensamiento objetivo que tiende a la cosificación. En este sentido, la aportación de Polo es pertinente. La lucha contra el límite del pensamiento objetivo da su rendimiento máximo en el campo de la antropología filosófica. La persona posee el futuro sin desfuturizarlo; la persona es abierta intrínsecamente.

La distinción entre ser personal y su esencia la entiende Polo como una dualidad en que lo activo es la persona, pero esta debe crecer libremente, ser más. Esto se logra en este mundo gracias a la esencia humana, que respecto al ser personal presenta un carácter menos activo. La esencia, en efecto, es la dimensión humana de las potencias inmateriales y, en la medida de que estas se van ejerciendo se logra su crecimiento. La esencia humana, tal y como la entiende Polo, estaría tanto en la línea de los conceptos de *persona* de Zubiri y como de *yo* de Marías, que más arriba se han mencionado. En los tres pensadores españoles, las nociones de *persona*, *yo* y *esencia humana* de los autores que estamos estudiando son manifestaciones de algo mucho más radical.

Para terminar este estudio quisiera, aunque sea brevemente, mencionar dos aspectos negativos que, en opinión de Marías, se dan en la existencia humana. El primer aspecto negativo es la limitación de vida humana debida a nuestra condición de mortales. El otro aspecto negativo no es algo que de hecho se dé, sino que solo es posible: la despersonalización de nuestro propio ser. En ambos casos podemos caer en el pesimismo. No fue el caso de Marías, tampoco de Zubiri y de Polo. Los tres tuvieron un vivo interés por todo aquello que pertenece a la dimensión religiosa de la vida humana. No pretendo aquí entrar en este complejo asunto. Sin embargo, creo que es obligado dejar constancia de que la noción de persona se forma históricamente en un contexto cristiano. Estos pensadores vivieron su fe desde posiciones muy distintas y dejaron constancia en su obra de un continuo diálogo entre la fe y la razón. La muerte como la posibilidad más cierta no les angustió más de lo estrictamente necesario; no la convirtieron en eje central de su trabajo filosófico como muchos existencialistas. Afrontaron la vida desde una situación existencial de fondo muy optimista y esperanzadora, y que esta fue posible gracias a su fe en la resurrección de los muertos profesada por la fe cristiana.

Antonio R. Miñón Sáenz

Iles Nuestra Señora De La Cabeza. Andújar (Jaén)

ORCID: 0000-0002-4179-5159

antoniominon@hotmail.com

68 Piá, S., *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, p.173.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985. (Traducción: María Araujo y Julián Marías).
- Carpintero, H., «Un discipulado filosófico: Zubiri y Marías», en Nicolás, J. A., -Barroso, O., (eds.), *Balance y perspectiva de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2006, pp. 65-79.
- Carpintero, H., *Julián Marías. Un vida en la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Castilla de Cortázar, B., «Noción de persona y antropología trascendental», en *Miscelánea poliana*, nº 40 (2013), pp. 62-94.
- Castilla de Cortázar, B., «La persona desde el punto de vista trascendental: Zubiri y Polo», en *Studia Poliana*, nº 17, (2015), pp. 73-100.
- Corazón, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011.
- Corominas, J.,- Vicens, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Editorial Taurus, Madrid, 2006.
- Corominas, J., -Vicens, J. A., *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PCC, 2008.
- Ferrer, U., «La estructura de la vida colectiva», en Cañas, J. L. - Burgos, J. M., *El vuelo de Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid 2009, pp. 205-218.
- Ferrer, U., «Julián Marías», en Fernández Labastida, Francisco-Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2012/voces/marias/Marias.html>
- Ferrer, U., *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*, Editorial Plaza y Valdés, Madrid, 2010.
- Ferrer, U., «El anclaje antropológico de la ética: dos contribuciones relevantes», en *Studia Poliana*, nº. 17, (2015), pp. 191-207.
- González, E., «La vida como realidad radical en el pensamiento de Julián Marías», en *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 12, supl. Diciembre de 2016, pp. 97-123.
- Gracia, D., *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Labor, Barcelona, 1986.
- Gracia, D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Editorial Triacastela, Madrid, 2017.
- Llano, A., «Subjetivismo y realidad en los cien últimos años de filosofía española», en *Anuario Filosófico*, nº 31, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 305-324.
- Marías, J., *La Escuela de Madrid*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1959.
- Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Marías, J., *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.



- Marías, J., *Un vida presente. Memorias*, Editorial Páginas de Espuma, Madrid, 2008.
- Marías, J., «El joven Zubiri», en *Entre dos siglos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 521-524.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del quijote, Obras Completas, Tomo I*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo, Obras Completas, Tomo III*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Padilla, J., *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Piá, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- Polo, L., *El acceso al ser*, en *Obras Completas, Serie A, vol. II*, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Polo, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas, Serie A, vol. X*, Eunsa, Pamplona, 2016.
- Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, en *Obras Completas, Serie A, vol. XI*, Eunsa, Pamplona, 2018.
- Polo, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas, Serie A, vol. XV*, Eunsa, Pamplona, 2016.
- Polo, L., *Conferencias y textos breves*, en *Obras Completas, Serie B, vol. XXXVIII*, Eunsa, Pamplona, 2023.
- Sellés, J. F., «Luces y sombras en tres versiones distintas de la intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías», San Martín, J.,-Domingo Moratalla, T., (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 271-182.
- Sellés, J. F., *La filosofía en su historia. Síntesis y revisión crítica desde una concepción poliana*, Editorial Sínderesis, Madrid, 2020.
- Vilarroig, J., «Antropología del hombre mortal y morituro. A propósito de la muerte en Julián Marías», en *Pensamiento*, vol. 76 (2020), núm. 291, pp. 1173-1183.
- Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Zubiri, X., *Sobre la esencia. Nueva Edición*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO Y METAFÍSICA DEL PUDOR EN LEONARDO POLO Y KAROL WOJTYLA. DOS ACCESOS DIFERENTES Y COMPLEMENTARIOS

APPROXIMATION TO THE MEANING AND METAPHYSICS OF MODE IN LEONARDO POLO AND KAROL WOJTYLA. TWO DIFFERENT AND COMPLEMENTARY ACCESSES

HERNÁNDEZ URIGÜEN, RAFAEL

Resumen: Este trabajo se propone profundizar en la verdad y conveniencia del pudor analizando dos textos fundamentales: La conferencia de Leonardo Polo sobre el sentido del pudor, pronunciada en 1989¹, y las páginas dedicadas por Karol Wojtyla al análisis metafísico de este sentimiento humano en su libro *Amor y responsabilidad* publicado por primera vez en el año 1960².

Palabras clave: Pudor, intimidad, vanidad, madurez, persona, esperanza, amor.

Abstract: This article intends to delve into the truth and convenience of modesty by analyzing two fundamental texts: Leonardo Polo's conference on the sense of modesty, delivered in 1989, and the pages dedicated by Karol Wojtyla to the metaphysical analysis of this human feeling in his book *Love and responsibility* published for the first time in the year 1960.

Key words: modesty, intimacy, vanity, maturity, person, hope, love.

Planteamiento

La estructura de estas páginas se articula en tres apartados y una conclusión: 1) Una introducción general al tratamiento del pudor en la obra publicada de Polo. 2) La exposición sintética y el análisis de su texto. 3) Una introducción y análisis del texto sobre la metafísica del pudor de Karol Wojtyla, san Juan Pablo II. Finalmente, concluyendo, una comparación sintética de los dos autores en el tratamiento del mismo tema, resaltando los acuerdos fundamentales en sus planteamientos y diferencias enriquecedoras que ayudan a comprender la belleza y necesidad del pudor, de manera especial en nuestra época

1. Introducción al tratamiento del pudor en la obra filosófica de Leonardo Polo

El término “pudor” aparece en la *Obras Completas* de Leonardo Polo disponible mientras se redactan estas líneas (enero de 2022) en cinco de sus libros: a) *Persona y libertad*³. En este texto se refiere al “pudor sacro hacia el mundo” mantenido por los griegos que se pierde por la nueva visión de la mecánica racional. b) *Epistemología, creación y divinidad*⁴. Al explicar la bienaventuranza sobre la limpieza de corazón menciona la conveniencia del

1 Cf. Polo, L., “El significado del pudor”, en *Escritos menores, (1991-2000)*, en *Obras Completas*, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, 2017.

2 Cf. Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2016. Su estudio sobre el pudor ocupa el Capítulo 3: “La Persona y la castidad” (pp., 175-244) en su sección II bajo el título “Metafísica del pudor”, pp., 213 -234.

3 Cf. Polo, L., *Persona y Libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX Eunsa, Pamplona, 2017, p. 110.

4 Cf. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 303-304.



pudor y la modestia, señalando el importante papel de los críticos que trabajan en los medios de comunicación si saben difundir la relación estrecha entre el bien y la belleza. c) *La persona humana y su crecimiento*. Resalta la importancia del decoro como virtud que permite el autocontrol de la expresión y el gesto, y el discernimiento de lo que atañe al dominio público y lo que sólo conviene al ámbito privado, y lo relaciona con el pudor⁵. e) *Introducción a la filosofía*. Dentro de esta obra critica al “resabiado” a quien considera incapaz de aspirar a la verdad. Con una imagen sugerente afirma que “la verdad no es mujer fácil; la verdad es muy pudorosa y sólo se entrega a sus grandes amadores⁶”. La dificultad de la verdad, viene a decir, recuerda a los que aspiran a ella las propias limitaciones incompatibles con una actitud vanidosa⁷.

Mientras en las cuatro obras citadas Leonardo Polo utiliza la palabra “pudor”, solo se refiere a este término propiamente en dos de ellas: al hablar de la limpieza de corazón en una y en la otra del decoro. En las demás usa el término como imagen analógica (la visión del mundo griega, y la aspiración a la verdad por quienes desean dedicarse a la filosofía).

Finalmente, existe un texto largo monotemático, *El significado del pudor*, que analiza esta pasión o sentimiento de la persona humana y se editó en el volumen segundo *Escritos menores (1991-2000)*⁸. Se trata de la transcripción de la conferencia que nuestro autor pronunció en la Universidad de Piura (Perú) el año 1989⁹. La riqueza de este texto, según mi parecer, estriba en que ofrece un análisis completo, o al menos suficiente, para abordar el pudor desde el método filosófico, con el valor añadido de la sencillez coloquial y el análisis de situaciones reconocibles e incluso constatables de los entonces oyentes y ahora lectores.

Aunque Polo pronunciara la conferencia en 1989, dirigida personas de un continente y país determinado, su argumentación filosófica sigue vigente, porque el discurso es filosófico, válidamente universal y expone la verdad de esta pasión o sentimiento humano apoyándose en filósofos concretos: Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Kierkegaard y, genéricamente, en los personalistas.

Sólo en una ocasión, y muy al caso, utiliza modismos propios de Latinoamérica con un ejemplo que expresa bien el deseo superficial de ‘ser otro’ que tanto despersonaliza: «¿Por qué no sería yo ese ricachón que va todos los días en carro... y yo, que gano pocos intis... ¡querría ser otro!»¹⁰. Esos modismos y la referencia a la moneda nacional no restan universalidad a su discurso, ya que ejemplifican la desesperanza que supone la pretensión de ‘ser otro’, idea que le sugiere su conocimiento de Kierkegaard. Tampoco el otro ejemplo refiriéndose a las posibles aspiraciones de las jóvenes: “como dirían las señoritas: «ojalá yo fuese como Marilyn Monroe»”¹¹, a pesar de resultar ya anacrónico en 1989, aunque la actriz norteamericana gozará siempre de fama universal, sigue siendo válido si se traslada a cualquier otra de la actualidad.

Quizá, pensando en los parámetros culturales de nuestro siglo XXI, algunos de los ejemplos

5 Polo, L. *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. p.103.

6 Cf. Polo, L., *Introducción a la Filosofía* en *Obras Completas*, serie A, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 26.

7 *Idemz*

8 Polo, L., “El significado del pudor”, en *Escritos menores, (1991-2000)*, en *Obras Completas*, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, 2017, pp. 45-54.

9 En la presentación del vol., Juan A. García Gonzalez y Rafael Reyna Fortes, señalan: “Es el texto transcrito de dos cintas que grabaron una conferencia en la Universidad de Piura impartida por Polo en 1989, y que fue publicada y que fue publicada en Perú como el número 35 de la Colección Algarrobo. Universidad de Piura, Piura, 1991, 37 págs.”. Cfr. Ob. cit., p. 12. El texto de la conferencia se encuentra disponible también en la página IEFPL (Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo). <https://www.leonardopolo.net/el-significado-del-pudor/>

10 Cf. Polo, L., *Ibid.*, p. 53.

11 *Idem*



referidos a las mujeres convendría contextualizarlos para evitar malinterpretaciones desde los ambientes más sensibles al lenguaje ‘políticamente correcto’: “Las jovencitas muchas veces son vanidosas, a veces más que los jovencitos. Basta observar con qué cuidado se arreglan y cuánto tiempo dedican a ello. Mejor sería que la vanidad femenina disminuyera un poco. No es necesario que exageren, que estén tan pendientes de sí mismas. Un feminismo coherente tendría que señalar este punto: conviene hacerse más racional”¹².

De todas formas, todo el texto es muy equilibrado y resalta la conveniencia de vivir el pudor tanto para las mujeres como para los hombres, y propone equilibradamente ejemplos de vanidad masculinos y femeninos. Pasemos a analizar su estructura y contenidos más reseñables.

2. Estructura, argumentación, y desarrollo. Cómo fundamenta y justifica Polo filosóficamente el pudor

La conferencia fue transcrita y publicada con la estructura de una introducción y seis apartados. Polo señala que se puede enfocar el tema de “varias maneras”¹³, y señala tres: 1) Aristóteles y Santo Tomás no consideran el pudor como virtud sino como sentimiento y pasión del alma. Su falta se denomina ‘desvergüenza’, y el pudor, afirma Polo, “se confunde con el sentimiento de vergüenza”¹⁴. 2) La propuesta personalista, que considera el pudor como característica propia de la persona humana, y el impudor una ‘disminución’ de su personalidad. Se considera ‘salvaguarda de la intimidad’. La existencia de la persona no es meramente pública¹⁵. 3) Finalmente, Polo se refiere a los detractores del pudor que lo consideran un ‘prejuicio injustificado’, una mera convención cultural de la que hay que liberarse¹⁶. Nuestro autor critica esta última teoría relativista y señala que aunque las formas de vivir el pudor varíen en las diversas culturas éste está presente en todas.

A continuación argumenta ofreciendo las claves para entender el pudor y señala: 1) El hombre es un ser personal, y pierde el pudor “por despersonalización” o “porque se debilita el sentido de ser persona”¹⁷. 2) Nuestra época está caracterizada por una crisis manifestada en la “disgregación de la unidad biográfica” y en “la segmentación de la acción”¹⁸. 3) Estas patologías dificultan al hombre percibir su carácter personal y debilitan su sentido del pudor.

En su conclusión acentúa el carácter personal del pudor en el ser humano contraponiéndolo al comportamiento meramente instintivo de los animales que, al no ser personas, no son ni *pudorosos* ni *impúdicos*. Inmediatamente señala que el ser humano muestra pudor y vergüenza por su carácter personal, por lo que la desvergüenza “obedece a una pérdida de la intimidad”¹⁹. Sin duda estas son las claves con las que Polo afronta los seis apartados siguientes que se enumeran a continuación e intentaré analizar detenidamente: a) *El sentimiento del pudor*. b) *El pudor y la intimidad*. c) *Madurez humana y expresión personal*. d) *Impudor y desesperanza*. e) *El yo: esperanza de ser persona*. f) *Pudor y amor personal*.

El estilo coloquial de la argumentación combina descripciones muy cercanas al método fenomenológico, pero siempre desde la hondura de su antropología trascendental

12 Cf. Polo, L., Ob. cit., p. 47.

13 *Ibid.*, p. 45.

14 *Idem*

15 *Idem*

16 *Idem*

17 *Idem*

18 *Idem*

19 *Ibid.*, pp. 45-46.



aligerada, sin duda, por una intención pedagógica y divulgativa, y si su análisis sobre el pudor comienza citando a Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, a partir del apartado cuatro y hasta el final su inspiración es Soren Kierkegaard, cuando aborda las consecuencias corrosivas del impudor sobre la virtud de la esperanza.

a) *El sentimiento del pudor*²⁰.

Vergüenza ante el propio descontrol racional. Fundamentándose en Aristóteles, Polo se propone “describir la dimensión sentimental del pudor y la sensación que se experimenta cuando el pudor es atacado²¹” y afronta el sentimiento de vergüenza, señalando que conforme la persona va envejeciendo disminuye esta reacción, mientras que en los adolescentes se muestra con intensidad porque, por su proceso de crecimiento en sus diversas funciones, aunque es consciente de su ‘yo’, no controla bien sus movimientos. Al sentirse centro de la atención se sonroja. Señala Polo que Aristóteles define la vergüenza se suscita en el ser humano cuando experimenta que la razón no controla su expresión corpórea, lo que le hace sentirse ridículo ante los demás. Señala Polo que es un sentimiento negativo, porque el hombre se considera a sí mismo “inhábil, culpable, o incapaz²²”. Lo describe así: “sentimiento que se refleja la verificación de que uno no se ha sabido controlar racionalmente”²³. Dos ejemplos ofrece nuestro autor: Cuando uno se deja llevar por la ira, o se excede con el alcohol, después siente vergüenza, porque se ha dejado llevar más por los impulsos, de modo semejante a los instintos animales, que por el dominio de la razón. Señala. “El borracho pierde la razón”²⁴.

La vanidad: Pretensión de superar la vergüenza abandonando el pudor. A partir de este momento, Polo inicia una argumentación original: explica las actitudes vanidosas a partir del sentimiento de vergüenza, del miedo a no ser aceptado o a fracasar, siempre relacionado con los demás, con el sentirse considerado socialmente. La persona vanidosa busca el aprecio de los otros, pero de manera irracional, impudorosa, que Polo describe así: “al enfatizar un disvalor se suele provocar una reacción contraria. Por ejemplo la burla”²⁵ (en este apartado se refiere a que las jóvenes han de evitar ser exageradas en su arreglo personal)²⁶.

Vanidad, procacidad, consumismo, cosificación alienante de las personas. El análisis de nuestro autor señala el itinerario de la vanidad que, como “desarreglo espiritual”²⁷, puede llevar a la procacidad, como deseo irracional de hacerse valer cayendo en la “impudicia, es decir, en la magnificación de algún rasgo humano aislado que se considera atractivo”²⁸. Una referencia a la incontinencia varonil en el personaje literario Don Juan Tenorio lleva a Polo a compararlo con el “consumidor que se aburre y procura renovar el objeto de su deseo insaciado, sin advertir la crueldad que su inconstancia implica”²⁹. Polo ve en este itinerario la causa de la cosificación, de la alienación y de la pérdida de libertad: “La superficialidad sin freno comporta la extensión de la cosificación que afecta al mismo que con su mariposear la implanta. En el joven consumista de la sociedad occidental, los rasgos reaparecen; por ejemplo, en el que coloca su arrogancia en el uso de la motocicleta”³⁰.

Su análisis de la vanidad exhibicionista se sintetiza en esta frase: “De esta manera se

20 Cf. Polo, L., op. cit., pp. 47-49.

21 *Ibid.* p.46

22 *Idem*

23 *Idem*

24 *Idem*

25 *Ibid.*, p. 47.

26 *Idem*

27 *Idem*

28 *Idem.*

29 *Idem.*

30 *Idem*



consume la pérdida de la racionalidad: todo el ser humano está como alienado, proyectado en aquello que se exhibe, y se transforma en un mero objeto para reclamar la atención. El éxito de esta peculiar cosificación del hombre es degradante por contagio: estropea las relaciones humanas, porque los que se sienten atraídos por el exhibicionismo se cosifican también”³¹. Esta consideración lleva a una profunda crítica de la sociedad de consumo: “Todo se publica porque todo se vende, es decir, porque todo se entiende desde la idea del tráfico, de lo intercambiable. Así se desencadena la exhibición de excelencias aparentes, reforzadas por asociaciones fáciles que sugieren otras satisfacciones. Se crea así un clima de exhibicionismo excitante, perverso por lo mismo que es falso. Este tipo de promesas se utilizan publicitariamente, provocando una mezcla de roles sociales sumamente desconcertantes, de perfiles desdibujados. La publicidad acude con bastante frecuencia a lo procaz porque está concentrada en reclamar la atención”³².

Sin duda, su análisis mantiene una vigencia actual, ya que todas las patologías señaladas por nuestro autor en 1989 se han multiplicado por el desarrollo de los medios informáticos, las redes sociales con sus perfiles, en los reclamos publicitarios. Incluso los mundos artificiales de las telenovelas de aquella década “en que los acontecimientos de la vida aparecen idealizados en ambientes y personajes estúpidamente brillantes”³³, aparecen actualmente y con otra estética en muchas de las “series”, el formato con más éxito cinematográfico de este siglo XXI.

Resulta fascinante hasta dónde consigue Polo desarrollar los planteamientos de Aristóteles, y que sintetiza, no sin humildad, con esta frase con la que cierra el apartado: “Más o menos esto es lo que se puede sacar de lo que dice Aristóteles acerca de la vergüenza y de la vanidad”³⁴.

b) El pudor y la intimidad, y c) Madurez humana y expresión personal.

El análisis abordado del pudor como salvaguarda de la intimidad da un paso más en lo que supone su importancia para la identidad y crecimiento de la persona y su expresión madura que es una de sus consecuencias, por lo que me ha parecido reunir en este apartado el contenido de los números 2 y 3 de la Conferencia pronunciada en Piura. En ellos subyacen nociones nucleares de antropología trascendental, la aportación quizá más relevante de Leonardo Polo a la historia de la filosofía junto con su teoría del conocimiento.

Comienza Polo señalando que el vanidoso pendiente de su aprobación pública “desconfía de su propia intimidad”³⁵, la desconoce y desconfía de ella. Recordando a Aristóteles, dice que perder el pudor es indicativo de descontrol racional sobre algo nuestro o sobre el otorgamiento personal. Como telón de fondo el ‘ver-yo’ o el ‘querer-yo’ en terminología poliana implícita, quedan dañados o desdibujados al separarse de la verdad personal.

31 *Ibid.*, p. 48.

32 *Ibid.*, p. 49.

33 *Ibid.* p. 48

34 *Idem*

35 *Ibid.* p. 49. Leonardo Polo define así la intimidad en su antropología: “La intimidad de la persona es más radical que la inmanencia cognoscitiva; por eso hay que abandonar el límite mental para alcanzarla. Asimismo, es más radical que la virtud, en dualidad con la cual la naturaleza del hombre llega a ser esencia. Ahora bien, la intimidad no es un ámbito cerrado, sino abierto hacia dentro en tanto que la persona es donal. En cambio, tanto la inmanencia operativa como la virtud pueden llamarse modos de tener. El tener humano refrendado por el dar, es libremente aportante. En ese sentido, la esencia del hombre se describe como *disponer*. Se suele hablar de intimidad para designar lo que acontece en cada uno y de lo que sólo él es testigo. En este sentido, lo que se piensa es íntimo mientras no se comunique. Con todo, la intimidad se distingue de la inmanencia por ser trascendental. La inmanencia es característica de la vida desde sus funciones inferiores hasta las más altas, que son las operaciones intelectuales. Sin embargo, en ninguno de sus niveles la inmanencia comporta independencia, porque siempre requiere alguna aportación previa. Desde la función inmanente más imperfecta –pero ya vital y, por tanto, con rasgos posesivos–, que es la nutrición, hasta el inicio de las operaciones inmanentes intelectuales, se requiere un aporte precedente”. Polo, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 237.



Lo expresa así: “El que está dispuesto precisamente a ofrecerse a cualquier evento, a exponerse ante cualquiera; el que no discrimina su expresividad o -dicho de otra manera- quien no discrimina ante quien está dispuesto a ponerse él mismo de manifiesto, a ése le falta centro personal. Se dispersa”³⁶. Con una imagen expresiva define al incontinente como quien “transforma el propio ser en un escaparate”³⁷. Expresa Polo que esa disponibilidad poniendo en boca del impúdico: “aquí estoy para cualquier éxito. Me alquilo”³⁸. Exhibirse es cosificarse, tanto en el caso de la mujer como del hombre, ya que todo ser humano es persona, y la persona es intimidad: “no un ser desintegrado que vive arrojado a la superficie y dispersado en una polifacética colección de brillos”³⁹.

Resulta sugestiva la distinción poliana entre belleza y ‘brillo’: “Lo brillante es la destrucción de lo bello”⁴⁰. Relaciona la belleza con la madurez y la madurez con la integración o armonía de las “distintas acciones, distintos aspectos o capacidades”⁴¹. Una persona madura en negativo: “no se proyecta de una manera desmesurada en una sola dirección: No se hipertrofia ni se desencaja”⁴². Podríamos decir con otro lenguaje que la persona madura no es unidimensional ni desintegrada. La cosificación, señalará poco después tiene su origen aquí.

Por el contrario, la persona madura manifiesta su expresividad de manera más intensa que otra inmadura porque, explica Polo, su intimidad integrada es más rica por ser capaz de conjugar cada dimensión de su ser con las demás, la pluralidad con la unidad personal. Si no se lo propone o consigue cada dimensión que acentúe desvinculada, desintegrada de las demás deja de ser suya y por tanto ya no es humana. Presenta el ejemplo de la mujer que se identifica con su atractivo sexual, la cual de algún modo estaría pregonando “yo no soy más que sexo”⁴³, falsedad manifiesta, porque ella es persona, y añade nuestro autor: “por tanto el sexo le pertenece, si se une al amor, a la fidelidad, a la generación”⁴⁴. El otro ejemplo gráfico que ofrece Polo es de un imaginario filósofo que se definiera únicamente como “una gran cabeza pensante”⁴⁵. Solo un maniático confunde su dialéctica con su vida entera: “sería un maniático. La cosificación del filósofo es una ridícula hinchazón”⁴⁶.

Ejemplifica nuestro autor describiendo gráficamente la expresión española “pisar con garbo” aplicada a las mujeres que saben caminar armónicamente con un “andar pudoroso: Una mujer pudorosa pues lo natural en el ser humano es el pudor (...) la persona es un ser que se manifiesta, que se expresa, pero no se exhibe”⁴⁷.

Se puede afirmar que las reflexiones anteriores sobre la importancia de que la persona posea una rica intimidad conectan el apartado 2 con el 3. Polo define la manifestación, y la expresión personal, como “un otorgamiento desde un centro”⁴⁸. La antropología de Polo está sintetizada, de algún modo, al llegar a este punto de su discurso con este argumento: Maduración humana es integración de las distintas dimensiones del hombre en la persona. Conforme va logrando esa integración al actuar hacia otros el ser humano se expresa personalmente y por tanto lo que dice o hace “tiene significado. No es algo

36 *Idem*
 37 *Idem*
 38 *Idem*
 39 *Idem*
 40 *Idem*
 41 *Idem*
 42 *Ibid.*, p. 50.
 43 *Idem*
 44 *Idem*
 45 *Idem*
 46 *Idem*
 47 *Idem*
 48 *Ibid.*, p. 51.



trivial, que se acaba o que se consume en sí mismo”⁴⁹.

El núcleo de la argumentación poliana puede encontrarse en esta afirmación: “Una persona nunca se consume en lo que da, sino que siempre es más. Es, digamos así, como una fuente que mana, pero no se agota. El que se exhibe es una especie de catarata instantánea. Que el ser humano sea persona quiere decir que es eterno, que no se puede acabar. El que se exhibe quisiera, por así decirlo, emplearse entero en un instante; después queda vacío”⁵⁰. El “*además*” de la persona, su eternidad, quizá pueda decirse que constituye la razón y fundamento del pudor.

El impudor, la reducción del ser humano a “sólo sexo” el ‘*sex appeal*’ o el ser ‘*sexy*’, expresiones tan difundidas como ‘valores’ en la subcultura de los medios y lenguaje popular, aunque Polo no se refiera a ellas expresamente en este texto, despersonalizan a la mujer y al hombre hasta “vaciarlos”⁵¹. Como afirma Polo: “Si una mujer es sólo sexo, no es ni siquiera un animal. ¿Detrás de eso qué hay? Nada. Cuando se le agoten sus artilugios sexuales: ‘fané y descangayada’ como dice el viejo tango”⁵².

Concluye destacando que “normalmente lo bello es lo que viene de la intimidad y trae consigo capacidad de reunión”⁵³. Por el contrario, la vanidad, el vivir “hacia fuera”, la desmesura, el exhibicionismo no son actitudes bellas sino vergonzosas. Se demuestra así que la vergüenza y la vanidad están interrelacionadas, y que pueden ocasionar que el hombre se aliene o “aleje de su condición de persona”⁵⁴. Finalmente, Polo explica que la licenciosidad y la incontinencia surgen de la falta de pudor, lo mismo que la gula, y en otro orden de cosas, el exhibicionismo como fingimiento de enfermedad, con el propósito de suscitar compasión, entre ellas la histeria⁵⁵.

d) Pudor y esperanza (Impudor y desesperanza, y e) El yo: esperanza de ser persona)

Como el apartado 4 y 5 abordan la relación estrecha entre pudor y esperanza merece la pena analizarse en un solo bloque. Polo se inspira a partir de este momento en Soren Kierkegaard, y sintetiza el análisis sobre la desesperanza del filósofo danés que ya había expuesto en su libro *Hegel y el posthegelianismo*⁵⁶. Mientras que en los análisis anteriores Aristóteles y Santo Tomás sirven para entender el pudor y la vergüenza como sentimientos consecuencia de la falta de control racional, Polo ahonda desde Kierkegaard en algo más grave y profundo: la posibilidad de que el ser humano renuncie a ser persona, y ahí radica la desesperanza. Madurar e integrarse son tareas, objetivos, que brotan del núcleo personal humano. Si las manifestaciones psíquicas y corporales se consideran imposibles de integrar desde lo más hondo de la persona, el pudor termina siendo visto como algo meramente convencional, un tabú a eliminar. Esa renuncia a ser persona es la

49 *Idem.*

50 *Idem*

51 *Idem*

52 *Idem* Para quienes no estén familiarizados con estos términos el Diccionario de la RAE los define así: *Descangayar*: *Descoyuntar, descomponer, desmadejar*; *Fané*: *adj. coloq. Dicho de una persona: Cansada o desmejorada*

53 *Idem*

54 *Idem.*

55 *Idem*

56 Cf. Polo, L., *Hegel y el Posthegelianismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VIII, Eunsa, Pamplona, 2018. En su introducción al tema afirmaba: “Kierkegaard concede gran importancia a la conciencia de la desesperación. Conviene enunciar los niveles de la desesperación según la conciencia como criterio. El primero es la desesperación inconsciente: no tener conciencia de ser un yo; el segundo, la desesperación consciente, el cual a su vez se divide en dos: la desesperación consciente débil y la desesperación consciente correctamente entendida o fuerte. Aquélla –o conciencia de la desesperación más imperfecta– tiene tres modalidades, que son: en primer lugar, querer ser otro; en segundo lugar, no querer ser nadie; en tercer lugar, no querer ser uno mismo –en esta última se recogen las dos modalidades anteriores–. Después se alcanza un grado de lucidez con el cual se descubre en su fondo la desesperación, la raíz enferma. Este descubrimiento es existencial, y por ende, la identificación del yo con la desesperación: querer ser yo desesperadamente”. p. 157.



desesperación⁵⁷. Para Polo sólo hay una alternativa: “o uno es persona y puede madurar como tal o uno desespera de ser persona; cree que no lo puede ser, o que no puede madurar, que es constitutivamente inmaduro. Aristóteles también habla de un incontinente que lo es constitutivamente”⁵⁸. Siguiendo a Kierkegaard en su análisis sobre esa renuncia a ser persona, Polo presenta dos tipos de desesperación:

1) La de *quien quiere ser otro*, por ejemplo, la chica que desea ser una actriz determinada o quien desea ser aquél otro hombre rico que dispone de un buen coche y gran fortuna. Nuestro autor encuentra la causa de esta desesperación en un rechazo de sí mismo que expresa así: “Esto quiere decir que uno no espera nada humano de sí. En el fondo hay como un odio al ser quién soy. Ese «yo» que soy no me gusta, querría ser otro del que soy”⁵⁹. Las imitaciones, modelos sociales y modas condicionan a estos ‘desesperados’ incapaces de criterio propio y condicionados por los modelos que otros diseñan, y como señala Polo, deseos de que les den “la vida hecha: vivir de los prestigios fabricados, de los modelos que otros elaboran”⁶⁰. Para nuestro autor esto supone una cosificación del ser humano, una patología de dependencia absoluta de los demás, una alienación que anula la posesión de criterios propios. Sin duda, este análisis dibuja nítidamente los rasgos de nuestra sociedad de masas. Me vienen a la cabeza, por ejemplo, las imitaciones entre adolescentes y jóvenes en los peinados que lucen las estrellas del deporte, las prendas de vestir *grunch...*

2) Desesperanza máxima: *No querer ser nadie/ querer ser ninguno*. El análisis de la desesperanza para quienes rechazan el pudor toca fondo, según Polo, cuando la persona renuncia a su yo identificándose exclusivamente por sus funciones, sus roles sociales o profesionales. En palabras de nuestro autor: “se define exclusivamente según su situación social. Eso quiere decir que esa persona carece de integridad y, por lo tanto, que no puede madurar”⁶¹. La vergüenza que experimenta una persona así, que se deja condicionar por las apariencias de sus condicionamientos sociales, se manifiesta en falsas justificaciones y renunciadas a la libertad con frases hechas del tipo: “¿Por qué? ‘Porque la sociedad me ha hecho así’. ¿Por qué? ‘Por el puesto que tengo en la sociedad...’”⁶².

Concluye Polo este análisis sobre el impudor y desesperación ofreciendo las razones por las que merece la pena ser pudorosos con esta frase sintética: “la esperanza consiste en alcanzar a madurar. Ese es el gran proyecto vital del ser humano: Ser yo mismo, pero yo mismo cada vez mejor, de tal manera que todo lo que soy está reunido en mí mismo, y así pueda manifestarme con mayor intensidad”⁶³. Pienso que aquí se encuentra la clave de arco para entender el discurso de Polo sobre el pudor, que traduzco con mis palabras: Al ser humano que tiende a la plenitud le ataña un proyecto vital: tender a la propia identidad del yo, “ser yo mismo”, pero creciendo en virtudes que permiten la integridad e integración de todas las dimensiones desde el centro personal (intimidad rica y creciente). Esa integridad e integración virtuosas permiten que mi yo se manifieste en su verdad más

57 Cf. Polo, L., “El significado del pudor”, op. cit, p. 52.

58 *Ibid.*, pp. 52-53.

59 *Ibid.* p. 53

60 *Idem*

61 *Idem*

62 *Idem*. Cf también: Polo, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016. Después de referirse a la predilección divina sobre la persona humana, y la correspondiente respuesta como “dilección”, diagnostica este tema del pesimismo y la desesperanza con estas palabras: “Hoy reina el pesimismo acerca del ser humano. Se trata de una disconformidad consigo debida a motivos de escasa monta. Por eso, cuando se dice que nuestra cultura es una cultura de muerte, conviene añadir que lo es por desprecio al hombre, y no tan sólo a los demás, sino a uno mismo. El desprecio a uno mismo no está justificado si cada quién es persona, pues se apoya en el hecho de ganar poco dinero, o en sentirse un ser gregario que vive abrumado en una ciudad multitudinaria. Ello contribuye a que muchos hombres sean poco ambiciosos: su *intention* y su esperanza están por los suelos”. pp. 490-491.

63 Cf. Polo, L., “El significado del pudor”, op. cit, p. 54.



genuina y auténtica. El “yo mismo” se hace más comprensible y se expresa mejor en su irrepitibilidad personal única.

f) Una “terapia” para recuperar la esperanza personal. Pudor y amor personal

En el sexto apartado de su conferencia, Leonardo Polo parece como si ofreciera una *terapia* para recuperar la esperanza de ser persona desde el amor humano. Sin duda subyacen algunas consecuencias de su antropología desde conceptos como la coexistencia y el “querer yo”. El problema que se le plantea al impúdico cuando desea amar y ser amado radica en su vacuidad: ha renunciado a su yo, de algún modo no quiere ser persona. En el amor hay una entrega interpersonal, por lo que quien no tiene pudor, nada puede entregar de su persona.

Polo describe el amor con esta frase: “el amor es aquello que le hace a un ser humano decir «yo no puedo existir más que donde estás tú». Pero si tú no tienes un yo, si tú eres una nada interior, si no eres persona, ¿Cómo te puedo amar? y viceversa, ¿Cómo me vas amar tú?”⁶⁴. El argumento es nítido: si uno de los “amantes” no es persona, no tiene “un yo”, podríamos decir (uso palabras mías) “no ha lugar al amor”, “no hay dónde amar”. Por tanto, si el impúdico, la impúdica, pretenden ser amados, han de comprometerse a buscar la ayuda de su amante con esta fórmula que nuestro autor propone: “Yo no puedo existir más que donde existas tú; pero si tú no quieres ser un «yo», ¿Qué hago? Lo único que puedo hacer es ayudarte a construir un «yo», desvelar tu personalidad. Eso es amar”⁶⁵.

Me parece grandiosa esta propuesta que sana de raíz las enfermedades del impudor desde el amor, ya que quien ayuda a construir un yo considerando a su amado/a persona lo hace desde un respeto incondicionado hacia la libertad de la otra persona, para acompañarle a “desvelar” su personalidad. Sin duda, con la expresión de Polo, “Eso es amar”⁶⁶. Sin duda ese amar está fundamentado y encuentra todo su sentido, finalmente, en el Amor de Dios, como señala Polo en su *Antropología trascendental*⁶⁷.

64 *Idem*

65 *Idem*

66 *Idem*. El trasfondo antropológico de este análisis, y la posibilidad de ayuda a la persona que se ha despersonalizado por el impudor, encuentra su fundamento en Polo, L. *Antropología trascendental*, op. cit. Al tratar del “crecimiento del querer, donde se considera la fidelidad como una “actividad de promoción”: “El acto voluntario no puede ser constituido simplemente para quedarse en él. En tanto que el acto voluntario tiene intención de otro es menester aumentarlo. Aquí está el meollo de la curvatura: querer lo otro no basta; es menester *querer-querer-más*. *Querer-querer-más* se corresponde con querer que sea real más bien. Y para que sea real más otro, en tanto que el acto es intencional respecto de otro, es imprescindible querer-querer-más. Ésta es la esencia de la fidelidad, a saber, una actividad de promoción. El amor promueve lo otro según una intención no sólo de otro, sino de más querer, o sea, reforzando la intención. De este modo, la constitución del acto voluntario es coherente con el carácter de *además*. Debido a su estructura donal, la persona no puede conformarse con un querer detenido”. p. 485. Sobre la aceptación de la ayuda amorosa Polo la considera, de algún modo imprescindible para que la donación no se frustre: “En suma, al alcanzar el ser personal se entiende la trascendentalidad del ser según su carácter puramente abierto. La persona humana es co-acto de ser por-que equivale a dar y porque dar sin aceptación no tiene sentido. El carácter de *además* equivale al aceptar y al dar creados. Insisto, debe quedar claro que aceptar no es menos que dar. Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, sólo porque Dios se digna aceptarlo, el dar creado no se frustra. La profundidad trascendental del dar es inagotable, y permite sentar una serie de tesis”. *Ibid.*, p. 249.

67 “Sin la búsqueda personal de Dios, la esencia humana no sería relevante. De acuerdo con el carácter de *además*, la persona sabe en esperanza que el encuentro esencial no es definitivo, sino que en la medida en que la búsqueda se abisma en la réplica, la esencia será traspasada por el intelecto personal. Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro esencial sería un fracaso, que la persona no puede justificar. Esta observación vale también para el amor y para la vida. Según la futuridad de la libertad trascendental, el amor está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte. Sin la búsqueda personal de Dios, la esencia humana no sería relevante. De acuerdo con el carácter de *además*, la persona sabe en esperanza que el encuentro esencial no es definitivo, sino que en la medida en que la búsqueda se abisma en la réplica, la esencia será traspasada por el intelecto personal. Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro esencial sería un fracaso, que la persona no puede justificar. Esta observación vale también para el amor y para la vida. Según la futuridad de la libertad trascendental, el amor está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte”. *Ibid.* p. 356.



3. *Metafísica del pudor. La aportación de Karol Wojtyła, san Juan Pablo II*

Al principio de este trabajo se ha señalado el propósito de exponer analíticamente cómo abordó Karol Wojtyła su enseñanza sobre el pudor en la obra *Amor y responsabilidad*. Recordábamos que su “metafísica del pudor” ocupa veintiún páginas del capítulo 3 titulado “La persona y la castidad”⁶⁸. Ya el título delimita el ámbito del estudio a las virtudes referidas a la sexualidad y amor humanos, aunque comprobaremos que su perspectiva metafísica engloba, de algún modo, lo que el pudor significa desde una antropología trascendental.

El capítulo se divide en tres apartados: 1) *El fenómeno del pudor sexual y su interpretación*; 2) *La ley de la absorción de la vergüenza por el amor* y finalmente 3) *El problema del impudor*.

Mientras que en el análisis sobre Polo anteriormente expuesto descubríamos los nombres de tres filósofos: Aristóteles, San Tomás, Kierkegaard y el genérico *filósofos personalistas*, Wojtyła sólo nombra a Max Scheler y a Franciszek Sawicki⁶⁹, sin referencias bibliográficas. A continuación seguiré el mismo método de análisis que he utilizado con el texto de Polo comentando brevemente el *iter* de la argumentación.

a) *El pudor sexual como fenómeno. Su interpretación.*

Para entender por qué Wojtyła se detiene en este largo análisis conviene releer estas palabras suyas sobre el sentido personalista del amor matrimonial: “La noción del amor matrimonial es importante para determinar las normas de toda ética sexual. En el orden objetivo entre el sexo y la persona existe una vinculación enteramente particular, a la cual responde, en el orden de la conciencia, el sentimiento del derecho a la propiedad del «yo» (analizaremos este problema en el capítulo 3 «Metafísica del pudor»). Por consiguiente, no cabe tratar de un abandono sexual que no tuviese la significación de un don de la persona ni entrase, de una manera u otra, en la órbita de las exigencias que tenemos derecho a imponer al amor esponsal. Estas exigencias se derivan de la norma personalista”⁷⁰.

Esta norma personalista vertebrada todo su análisis mientras expone el fenómeno con el siguiente esquema: 1) El fenómeno del pudor, especialmente el sexual, ha sido estudiado en los últimos tiempos por varios filósofos, entre los que cita expresamente a Scheler y Sawicki. 2) El pudor manifiesta la tendencia a disimular *hechos exteriores* o *estados interiores*. 3) Constituiría una simplificación considerar que sólo se oculta lo que consideramos como un mal, porque con frecuencia sentimos “vergüenza” del bien cuando realizamos una buena acción que, por diversas razones, no deseamos que se conozca (se me ocurre personalmente comentar que la humildad puede ser el motivo de este ocultamiento). El pudor, afirma Wojtyła, no se refiere al bien considerado en sí mismo, sino “al hecho de exteriorizarse lo que debería permanecer oculto”⁷¹, ya que esa exteriorización se experimenta como un mal. 4) Finalmente recuerda que aparece el pudor “cuando lo que por su naturaleza o destino debería quedar en lo interior”⁷².

A continuación, nuestro autor, muestra que “el pudor está expresamente ligado la persona” sin discutir que un fenómeno semejante aparezca en el mundo animal. En los

68 Cf. la nota 2.

69 Filósofo personalista polaco (1877-1952).

70 Cf. Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, op. cit., pp. 123-124.

71 *Ibid.* p. 21

72 *Idem*



animales la reacción análoga al pudor es simple miedo ante un mal inminente. Mientras en el ser humano, como se ha dicho antes, la vergüenza nace del temor a que “el mundo” conozca lo que debe permanecer oculto. La necesidad de ocultar valores o hechos se explica porque “la persona posee una interioridad que es propia únicamente de ella”⁷³. En esa vida interior, propia del ser humano, radica el fenómeno del pudor, muy distinto a las reacciones temerosas de los animales, porque, como recalca Wojtyla, el pudor “está ligado a la persona y al desarrollo de su personalidad”⁷⁴.

El pudor sexual. A partir de este momento, nuestro autor centra su estudio expresamente en el pudor sexual afirmando: “Lo que aquí nos interesa es el pudor sexual. Sus manifestaciones se refieren al cuerpo; en cierta medida se trata sencillamente de pudor del cuerpo respecto de las partes y los órganos que determinan el sexo. Los seres humanos tienen una tendencia casi general a disimularlos a los ojos de los demás, y sobre todo a los de las personas del otro sexo. Así se explica en gran medida la necesidad de cubrir la desnudez”⁷⁵. La argumentación de Wojtyla se estructura en las siguientes tesis:

1ª) Los seres humanos, en general, tienden a ocultar ante la mirada de los demás, especialmente la de las personas de distinto sexo, las partes del cuerpo relacionadas con sus órganos sexuales. De todas formas, hay culturas, especialmente las tribus y poblaciones de zonas calurosas que practican la desnudez y ésta no es percibida como reclamo erótico, ya que se entiende sólo como defensa ante las altas temperaturas ambientales. Incluso en estas culturas, muchas veces se cubren los órganos genitales o los fenotipos característicos de cada sexo con algún tipo de prenda para resaltar los valores sexuales mismos y motivar la atracción erótica. Así, concluye, Wojtyla, que aunque el temor se dé unido al pudor no hay que identificarlo con él, es sólo un elemento relativo y marginal respecto a nuestro tema. “Todo lo que puede constatarse es que la tendencia a disimular el cuerpo y sus partes sexuales va asociada con el pudor pero no constituye su esencia”⁷⁶.

2ª) De todas formas ocultar los valores sexuales se encuentra en la esencia del pudor, sobre todo, cuando el ser humano percibe estos valores como “objeto de placer”. Los niños, que no perciben estos valores sexuales, generalmente no ven la necesidad de ocultar su cuerpo, y sólo comienzan a cubrirlo cuando relacionan la desnudez con la sexualidad. Wojtyla descarta que esta aparición del pudor venga impuesta “desde fuera” como resultado de una imposición cultural: “para ellos el pudor no es algo que se les imponga desde fuera, sino más bien una necesidad interior de su personalidad naciente”⁷⁷.

3ª) Wojtyla advierte una diferencia constatable en el modo como el pudor y la vergüenza se forman y crecen en las mujeres respecto a los hombres. La mujer en su estructura psíquica siente más la afectividad respecto del cuerpo, mientras que el hombre percibe el cuerpo femenino de manera más sensual como objeto de placer. Llega a decir que en las mujeres “la afectividad supera a la sensualidad”. La mujer es más sensible a los valores de la persona, y percibe la dimensión psíquica y física del hombre “en el plano psíquico”. Nuestro autor explica así porqué se considera a la mujer más “casta” que al hombre, aunque aclara que nada tiene que ver esta diferencia de percepción con la virtud de la castidad. Es más, como la mujer no percibe la sensualidad con la virulencia del hombre al contemplar su cuerpo, no experimenta la necesidad de ocultar su cuerpo al que no considera objeto de placer. En la educación del pudor femenino, Wojtyla recomienda que las mujeres conozcan bien la psique de los hombres⁷⁸.

73 *Ibid.* p. 214

74 *Ídem*

75 *Ibid.*, pp.214-215.

76 *Ibid.*, p. 215

77 *Ibid.*, pp. 215-216

78 *Ibid.*, pp. 216-217.



En el hombre el nacimiento de la pudicia frente a los valores de la mujer radica en la vergüenza que experimenta al reaccionar con sensualidad ante el cuerpo y los valores sexuales femeninos. El hombre siente vergüenza entonces ante la reacción de su cuerpo, pero, señala Wojtyla que también el varón teme que la mujer reaccione también del mismo modo ante el suyo “de forma incompatible con el valor del hombre en cuanto persona”⁷⁹.

4^a) Wojtyla da un paso más para profundizar en el pudor vinculándolo con la “naturaleza de la persona”. Sin duda, estas reflexiones marcarán los siguientes desarrollos en el desvelamiento de su verdad. La persona “es dueña de sí misma”⁸⁰, afirma, y sólo Dios tiene “derecho de propiedad”⁸¹ sobre ella. La libertad, la pertenencia propia, su independencia, el “derecho de autodeterminación de la persona”, exigen que sólo ella misma se entregue “en propiedad” a otra “por amor”. La expresión de “intransferibilidad” e “inviolabilidad de la persona” es, para Wojtyla, precisamente el pudor, y en la base se encuentra su “vida interior”⁸². Termina afirmando que solamente la persona “puede tener vergüenza, porque solo ella puede ser por naturaleza objeto de gozo (en la dos acepciones de este término)”⁸³. Y concluye considerando el pudor sexual como una “revelación del carácter supratiliterario de la persona, tanto del hombre como de la mujer”⁸⁴. Sin duda, nuestro autor afronta todo este tema, como los demás, desde la luz de la norma personalista que ofrece las claves.

Para Wojtyla, las descripciones fenomenológicas del pudor no bastan, “sino que es indispensable una interpretación metafísica”⁸⁵. Se trata, en definitiva, de enfocar este fenómeno considerando “la verdad entera de la persona, es decir, tratamos de definir el ser”⁸⁶. Llega a decir que “no hay otro modo de explicar definitivamente el pudor sexual”⁸⁷. El estudio de nuestro autor define como “objeto directo” del pudor los valores sexuales y el indirecto “la persona y la actitud adoptada para con ella por la otra persona”⁸⁸.

El pudor, en definitiva, permite excluir la actitud utilitarista sobre el ser personal -“más bien pasiva en la mujer, más bien activa en el hombre”⁸⁹- señala, disimulando los valores sexuales inherentes a la persona. Como es habitual en Wojtyla, en este estudio como en los demás, tiene en cuenta siempre las características más propias del “ser femenino” distinguiéndolas de las del “ser masculino”, para el tratamiento ético de la relacionalidad interpersonal. También resalta el fundamento metafísico de sus estudios éticos cuando, por encima de interpretaciones culturalistas, ve en el pudor “una tendencia natural y espontánea”, lo que le lleva a concluir: “el orden moral se halla estrechamente ligado al orden óntico. La ética sexual tiene sus raíces en las leyes de la naturaleza”⁹⁰.

Sin duda, las aportaciones de nuestro autor al fundamento metafísico de la moral estuvieron presentes después, como Romano Pontífice, a lo largo de todo su magisterio, pero no olvidemos que esta “metafísica del pudor” se publica a comienzos de los años 60 del siglo pasado. Hasta aquí, el análisis del pudor como reacción a ocultar los valores sexuales para protegerlos de las reacciones utilitaristas (no mostrar), que dará paso a una consideración del mismo “positiva”, como actitud capaz de “provocar el amor”: al encubrir los valores sexuales, se revela el valor de la persona considerada en sí misma: la persona

79 *Íbid.*, pp. 217-218

80 *Ibid.*, p. 217

81 *Ibid.*, pp. 217-218

82 *Ibid.*, p. 218

83 *Idem*

84 *Idem*

85 *Idem*

86 *Ídem*

87 *Ídem*

88 *Ídem*

89 *Ídem.*

90 *Ibid.*, p. 219



es mucho más que un objeto de placer, por lo tanto alguien inviolable. Analicemos la tesis de Wojtyla:

El pudor “no es una huida frente al amor sino un medio para llegar a él”⁹¹. Cuando la persona “huye” ante las reacciones limitadas al atractivo de los valores sexuales, desea provocar el amor auténtico poniendo en primer lugar el valor de su propia persona y el de la ajena. Para Wojtyla, el pudor revela entonces el valor de la persona no de manera abstracta, teórica, sino “viva y concreta” en relación con sus valores sexuales, mostrando la superioridad de la persona⁹². Como ejemplo de este sentimiento de inviolabilidad personal ofrece la expresión “no me toques”, frecuente en boca de la mujer; y en la del hombre: “yo no puedo tocarla”, expresiones que expresan también la necesidad de moderar los deseos interiores: “ella no puede ser un objeto de placer”⁹³. El temor al “contacto”, en estas circunstancias (se sobreentiende que no se está refiriendo a la licitud de los contactos físicos dentro del matrimonio), según nuestro autor, caracteriza a las personas que verdaderamente se aman. Insiste que expresa indirectamente “el valor de la persona misma”⁹⁴.

5ª) En quinto lugar, Wojtyla presenta las razones por las que la vergüenza natural aparece ante los actos físicos que acompañan al encuentro amoroso entre la mujer y el hombre, evitando la mirada de terceros. La unión sexual entre el hombre y la mujer va acompañada de placer y gozo compartidos en un contexto de amor mutuo que evita la vergüenza entre los cónyuges. No hay razón para avergonzarse, porque manifiestan precisamente el amor mutuo que afirma el valor de la persona. (En el siguiente apartado, Wojtyla desarrollará su tesis sobre la absorción de la vergüenza por parte del amor). Pero sólo las dos personas que se unen amorosamente conocen las “razones” de esta unión corpórea interpersonal gozosa. Los espectadores no están capacitados para captar la “interioridad” de esas manifestaciones externas y quedarían en una percepción superficial. Para proteger el valor intangible de la persona importa mucho el pudor que disimula el acto sexual. Además, añade que los seres humanos sentimos vergüenza de lo que nos sucede y no podemos controlar con nuestra voluntad (recordemos la explicación aristotélica y tomista sobre el origen de la vergüenza). Pasiones explosivas, movimientos fisiológicos no controlados o inadecuados en tal o cual contexto, nos avergüenzan. Explica nuestro autor finalmente que esa vergüenza supone una confirmación del “carácter espiritual de la interioridad de la persona, que ve un cierto ‘mal’ en todo aquello que no es enteramente, racional, espiritual”⁹⁵. El pudor preserva, por tanto, la verdad y el bien del acto sexual amoroso. Se podría decir, en otras palabras, que permite considerar sus manifestaciones corpóreo-sexuales como un bien.

Pasemos al apartado 2 en el que Wojtyla expone el papel del amor para superar la vergüenza en el encuentro físico sexual entre los esposos (se sobreentiende). En mi opinión es una tesis original, y sugerente, que reafirma la licitud y la santidad incluso del gozo afectivo sexual en el contexto matrimonial, y que desmonta cualquier planteamiento maniqueo o puritano.

b) Qué significa en K. Wojtyla “la ley de la absorción de la vergüenza por el amor

Wojtyla, explica que absorber el pudor no significa eliminarlo, y define nítidamente qué alcance tiene el término “absorción”: “Que el amor absorba la vergüenza sexual no significa que la destruya, sino todo lo contrario: fortifica el sentimiento de pudor, porque

91 ídem.
92 ídem.
93 *Ibid.*, p. 220.
94 *ídem*
95 *Ibid.*, pp. 220-221



no se realiza plenamente más que respetándolo del modo más profundo. La palabra «absorción» significa únicamente que el amor utiliza los elementos del pudor sexual y especialmente la conciencia de la justa proporción entre el valor de la persona y los valores del sexo, proporción que el pudor revela al hombre y a la mujer como natural y espontáneamente sentida. Si no se atiende a esto, la conciencia de tal proporción puede desaparecer en perjuicio de las personas y su amor”⁹⁶.

Esa “justa proporción” entre los valores del sexo y los de la persona protege a la persona del utilitarismo de ser considerada como “objeto” de placer. Como “lo esencial en el amor es la afirmación de la persona”, en palabras de Wojtyla, la voluntad de quien ama verdaderamente “desarma” el pudor como defensa, porque la dignidad personal ya no se encuentra amenazada, y esto sólo sucede “en la medida en que la persona amada también ama y, más importante aún, está dispuesta a darse por amor”⁹⁷. Recuérdese la importancia que concede nuestro autor a la libertad y autonomía de la persona que sólo es propiedad de Dios, y que se dona libérrimamente a quien le ama, pero nunca como “cosa poseída”.

Así se resalta también la “pudicia conyugal”. Esta aportación de Wojtyla corrige un falso planteamiento no siempre bien entendido por algunos en la moral católica sobre el “derecho al cuerpo” en las relaciones matrimoniales. Este párrafo lo explica suficientemente: “La ley de la absorción de la vergüenza por el amor nos explica psicológicamente el problema de la castidad o, más exactamente, de la pudicia conyugal. Es un hecho que las relaciones sexuales de los esposos no son sencillamente una forma de impudor que se hace legal gracias al acto del matrimonio, sino que, por el contrario, son conformes a las exigencias interiores del pudor (a menos que los mismos esposos no lo hagan impúdico por su manera de realizarlas)”⁹⁸.

Cuando la afirmación de la persona es firme, y la voluntad persevera en su propósito, el verdadero amor no siente vergüenza de las reacciones que acompañan al gozo sexual porque la voluntad sigue orientada hacia el bien de la persona como su fin principal; en palabras de Wojtyla: “La afirmación del valor de la persona impregna todas las reacciones sensuales y afectivas que tienen relación con los valores sexuales hasta el punto de que la voluntad ya no está amenazada por una orientación hacia el placer, incompatible con la actitud que debe guardarse respecto de la persona. Por el contrario, esta orientación influye en la voluntad, de modo que el valor de la persona es aprehendido no solo de una manera abstracta, sino también experimentado en profundidad. En ese momento, el amor alcanza su plenitud psicológica y la absorción de la vergüenza se realiza de manera totalmente admisible. La mujer y el hombre pueden constituir «una sola carne», según las palabras del *Génesis* (2, 24) con las que el Creador ha definido la esencia del matrimonio, y esta unidad no será en modo alguno una forma de impudor, sino antes bien la realización más completa de la unión de las personas que se deriva de un amor matrimonial recíproco”⁹⁹.

Sin duda conviene entender bien que no todo “sentimiento de amor” absorbe lícitamente el pudor, aclara Wojtyla, que critica las pretensiones que consideran cualquier sentimiento de amor como justificación para las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer. No se trata de cualquier sentimiento de amor, sino del “verdadero amor de voluntad”, que

96 *Ibid.*, pp. 222-223.

97 *Ibid.*, p. 223.

98 *Ibid.*, pp. 223-224. Este planteamiento, en mi opinión, podría desarrollarse en la actualidad para iluminar críticamente la subcultura de la profusión de “juegos eróticos” dirigidos incluso a las relaciones conyugales bajo la promesa de sacar el “máximo rendimiento de placer”. Sin duda se encuentran muy lejos y son totalmente contrarios a la norma personalista. Suponen una visión instrumental de la persona que contradice su dignidad intangible.

99 *Ibid.*, p. 225



implica, en sus palabras, “una elección recíproca de las personas fundada en una profunda afirmación de su valor y tendente a su unión duradera en el matrimonio, con una actitud, al mismo tiempo, clara y definida respecto del problema de la procreación. El amor de las personas posee, y es necesario que así sea, un aspecto claramente objetivo. En cuanto emoción afectiva, muchas veces no tiene más que un carácter subjetivo y es inmaduro desde el punto de vista ético. Hemos dicho y repetido varias veces que en este terreno no ha de confundirse utilización de materiales con creación ni identificar el amor con aventuras eróticas”¹⁰⁰.

Termina remarcando que en las uniones eróticas “siempre hay una forma de impudor”, por lo que ante las dificultades interiores de personas que tienden a ser menos púdicas y las externas, influencias de estilos de vida, etc., en definitiva, de las presiones que podrían relativizar el verdadero sentido del pudor, Wojtyła considera “indispensable la educación del pudor sexual, estrechamente ligada a la educación del amor”, teniendo en cuenta la ley de la absorción que lo hace “verdadero y aceptable”¹⁰¹.

c) Impudor, pudibundez, desnudez, vestido, pornografía, límites en la representación del cuerpo y su sexualidad en la obra de arte.

Bajo el título “el problema del impudor”, en su apartado 3, Wojtyła aborda los seis temas que dan título a este último apartado de nuestro análisis. De manera sencilla y clara explica que “impudor” expresa la “negación” del pudor, o sencillamente, la “falta de pudor”. Pienso que toda su exposición conserva una actualidad incontestable ante la plaga del erotismo y la pornografía acentuados desde que se extendió el uso de *Internet* y proliferaron los dispositivos digitales. Sintetizo sus tesis brevemente.

1ª) Sin duda ante situaciones que consideramos impúdicas hay factores que influyen en esta percepción como las disposiciones interiores, las distintas sensibilidades que llevan a reaccionar más o menos sensualmente ante la presencia de un valor sexual. La cultura ética de cada persona, su visión del mundo. También, como ya había señalado antes, los diversos condicionamientos exteriores: “clima”, “costumbres”, “hábitos”¹⁰², pero importa mucho resaltar los elementos comunes que definen el pudor de una manera fundamentada y no como algo relativo. Por lo tanto, Wojtyła vuelve a recordar que el pudor esconde los valores sexuales para que su acentuación no encubra “el valor de la persona”¹⁰³: la persona no permite ser objeto de placer ni desde las intenciones, ni utilizada de este modo en los actos, pues “la persona quiere ser objeto de amor”¹⁰⁴. Es decir, el pudor, en definitiva, resalta el valor de la persona en sí misma considerada. Podríamos decir con otras palabras que el pudor cubre una de las dimensiones de la persona (la externa sexual) para iluminar la interna personal. Pero nuestro autor añade un detalle: que el pudor no los disimula totalmente, “ya que al querer ser objeto de amor, ha de dejarlos visibles en la medida que el amor los necesita para nacer y existir”¹⁰⁵. Como el pudor, en palabras de Wojtyła, manifiesta la justa proporción entre los valores sexuales y el valor y dignidad de la persona, se me ocurre que si ha de dejarlos visibles “en la medida que el amor los necesita para nacer y existir”, podríamos amar con un cierto arte pudoroso que sabe armoniosamente ocultar prudencialmente valores sexuales para desvelar a la persona misma, y desvelar prudencial y proporcionalmente valores sexuales para despertar el amor incondicional que la persona oculta en lo más hondo de su espíritu. Pienso que es un camino para profundizar en el pudor sin caer en el puritanismo. Este planteamiento,

100 *Ibid.*, p. 226

101 *Ibid.*, pp. 226-227

102 *Ibid.*, pp. 227-228

103 *Ibid.*, p. 228

104 *Ídem*

105 *Ídem*



señala Wojtyła, da luz sobre lo que denomina “pudor del cuerpo” y “pudor de los actos de amor”, y vuelve a recordar: “sólo el amor es capaz de absorber verdaderamente ambas formas de pudor”¹⁰⁶.

2ª) La impudicia exterior lleva a no avergonzarse de mostrar los valores sexuales dejándose percibir como mero instrumento placentero, y la impudicia interior permite voluntariamente no oponerse a las reacciones y actos en los que se considera a la otra persona como mero objeto de placer. Pero Wojtyła señala que hay una tercera actitud: la “pudibundez y afectación del pudor”, pues quien interiormente se deja llevar por una visión erotizada de las personas y externamente muestra “desinterés por lo sexual” en sus aspectos y valores más naturales, es una especie de hipocresía. Como señala Wojtyła, no siempre se esconde tras ella una visión del sexo hipócrita, sino más bien, podríamos denominar, reductivista, ya que, para ellos, “todo lo que se refiere al sexo no puede ser más que objeto de gozo, que el sexo no puede por menos que ofrecer ocasiones de placer pero jamás abre camino al amor”¹⁰⁷. Sin duda, añade nuestro autor esta percepción del sexo no concuerda con la visión del *Génesis* ni mucho menos del *Evangelio*; es un maniqueísmo. Jesucristo identifica el deseo interior hacia la mujer como objeto sexual con el adulterio en el corazón. Wojtyła señala que “la pudibundez está ligada con frecuencia, incluso generalmente, al impudor de las intenciones”¹⁰⁸. Resalta también que para juzgar si una situación es pudorosa, conviene tener en cuenta la percepción interior diferente que de ella tienen los hombres o las mujeres, las percepciones, en ocasiones distorsionadas u obsesivas de algunos hombres ante la corporeidad femenina, aunque objetivamente no haya signos de impudicia por parte de la mujer. Pero señala con realismo que “es necesario el pudor del cuerpo, porque el impudor de los actos de amor es posible”¹⁰⁹ y “la posibilidad del impudor es, en realidad, más grande”¹¹⁰.

3ª) Afronta la relación del pudor con el vestido, teniendo en cuenta que incluso el vestido, como ha señalado al principio de su estudio, al referirse a algunas tribus que practican el nudismo a causa de las altas temperaturas atmosféricas y que resaltan los valores sexuales cubriendo parcialmente sus órganos, pero recuerda este criterio: “No hay en el vestir nada impúdico más que aquello que, al subrayar el sexo, contribuye claramente a encubrir el valor más esencial de la persona. Al impedir la reacción hacia la persona en cuanto objeto posible de amor (en virtud de su valor de persona) provoca inevitablemente una reacción hacia esa misma persona en cuanto objeto posible de gozo a causa de su sexo”¹¹¹. Señala finalmente que, aunque las cuestiones sobre el vestido constituyen siempre un problema social, dependen de los individuos y de las costumbres (“sanas o malsanas”) y de las sociedades; hay que considerarlas no sólo desde la perspectiva estética sino desde la ética. En toda la filosofía y la teología de Juan Pablo II, así resulta gráfica esta consideración realista que brota de su corazón: “Pero ¡ay!, el ser humano no es tan perfecto como para que la visión del cuerpo de su congénere, sobre todo si es del sexo opuesto, no despierte en él más que una inocente complacencia y un amor inocente. Lo que en realidad provoca es concupiscencia”¹¹².

4ª) La breve reflexión de nuestro autor sobre la desnudez parcial o total resulta particularmente luminosa porque recuerda que no debe identificarse con el impudor: “Existen circunstancias en que la desnudez no es impúdica”¹¹³, afirma con rotundidad,

106 Ídem

107 *Ibid.*, p. 229

108 *Ibid.*, p. 230. Por eso resulta tan definitiva en la educación del pudor una pedagogía capaz de deserotizar la mirada, los pensamientos y los afectos.

109 Ídem

110 *Ibid.*, p. 231

111 Ídem

112 *Ibid.*, p. 232

113 Ídem.



ya que sólo quien la contempla queriendo considerar a la persona como objeto de gozo, aunque lo haga sólo con un acto interno él sólo, comete ese acto impúdico, no la persona desnuda. La desnudez, afirma Wojtyla, sólo es negativa cuando oculta el valor de la persona, cuando acentúa la sexualidad de forma tan desproporcionada o desmesurada que impide ver a la persona como tal. De todas formas, el sabio realismo de Wojtyla recuerda la necesidad de “un esfuerzo interno real a fin de evitar la adopción de una actitud impúdica ante un cuerpo desnudo”¹¹⁴.

5ª) La reflexión de nuestro autor sobre la funcionalidad del vestido y su adecuación a los diversos contextos, el deporte, la desnudez parcial o total para los reconocimientos médicos, la proporción de sus medidas con la temperatura ambiental... supera cualquier planteamiento puritano con estos dos principios: “Para calificar desde el punto de vista ético una manera de vestirse, hay que tomar en consideración la función que cumple un vestido determinado. No cabe tener por impúdica la desnudez parcial del cuerpo si esta cumple una función objetiva. Por el contrario, el empleo de un vestido que descubre el cuerpo sin razón objetiva es impúdico, y así debe estimárselo. No es contrario al pudor nadar en bañador, pero lo es llevarlo por la calle o de paseo”¹¹⁵.

6ª) La desnudez y la representación del amor entre el hombre y la mujer son temas artísticos lícitos. La pornografía es tratada por nuestro autor contraponiéndola a la licitud artística en la representación del cuerpo humano desnudo y de los actos amorosos entre el hombre y la mujer “tales como son en realidad”, porque el arte ha de responder a la verdad total de la persona. El principio ético lo formula en negativo: “no es justo que esta parte oculte el conjunto”, y diagnóstica: “y esto es lo que a menudo sucede en el arte”¹¹⁶.

7ª) Así explica breve y profundamente la génesis de la pornografía que define con precisión: “se trata de poner en la representación del cuerpo humano y el amor el acento en el sexo a fin de provocar en el lector o el espectador la convicción de que los valores sexuales son el único objeto del amor por ser los únicos valores de la persona”¹¹⁷. Su análisis es particularmente profundo, porque la pornografía, al resaltar unilateralmente la dimensión sexual del ser humano, “destruye la imagen integral del amor (...) Ahora bien, el arte debe ser verdadero, y la verdad del ser humano es que se trata de una persona”¹¹⁸.

Finalmente, una aguda y profunda reflexión sobre las consecuencias de la pornografía resultan casi profética si la leemos mirando a la profusión de esta lacra. Por poner un ejemplo se me ocurre la influencia que tiene *Instagram* y sus funciones para retocar las imágenes resaltando y exagerando las dimensiones sexuales de la mujer o del hombre. La expresa en tres afirmaciones que podríamos considerar breves tesis: a) El arte es pornografía cuando tiende a deformar la sexualidad, ya que así “deforma la imagen de la realidad”¹¹⁹. b) La pornografía es una tendencia, no sólo un error o falta¹²⁰. c) “Cuando se le atribuyen las prerrogativas de la belleza artística a una imagen deformada, hay una gran probabilidad de que llame la atención del que la contempla y, por tanto, se fije en su conciencia y en su voluntad”¹²¹; y aceptar la imagen deformada de la realidad es una “gran predisposición” de nuestra voluntad. Estas tres consideraciones con las que concluye la metafísica del pudor relacionando la “gran predisposición” de la voluntad humana para aceptar la mentira a través de imágenes deformadas de la realidad arrojan luz sobre la fuerza y aceptación de la pornografía y, sin duda, de los sensacionalismos, *fake news*,

114 *Ibid.*, pp. 232-233

115 *Ibid.*, p. 233

116 *Ibid.*, p. 234

117 *Ibid.*, p.130

118 Ídem

119 Ídem

120 Ídem

121 Ídem



reality shows, en el momento cultural de este primer cuarto de siglo.

A continuación pasaré a exponer, sucintamente, las semejanzas y diferencias convergentes de Polo y Wojtyla en el tratamiento antropológico del pudor expresado en los dos textos que ocupan este estudio y así este trabajo se cerrará con algunas conclusiones abiertas.

Conclusiones

Sentido y metafísica del pudor: Polo y Wojtyla diferentes y complementarios para comprenderlo.

a) *Las aportaciones de Polo al sentido del pudor*. Como hemos señalado en la Primera Parte del trabajo, son:

1. Para Polo el pudor nace del miedo al descontrol racional y voluntario de las reacciones corporales, afectivas y sensibles de la persona humana que provoca vergüenza.
2. Ese miedo de no ser aceptado puede provocar otra reacción irracional que es la vanidad.
3. La vanidad lleva a vivir hacia fuera de tal manera que se desconoce la propia intimidad; son individuos faltos de centro personal y, por tanto, dispersos.
4. La vanidad es un manifestarse que se expresa en brillo, y no en verdadera belleza. Polo llega a afirmar que “Lo brillante es la destrucción de lo bello”, y que puede llevar a actitudes ridículas ante los espectadores.
5. La vanidad se expresa en exageraciones de los aspectos de la persona descomunicados de los demás, y que la cosifican. Estas manifestaciones vanidosas pueden derivar al impudor sexual y a la procacidad. Responden a personalidades inmaduras que no han sabido o querido integrar desde su intimidad las diversas dimensiones esenciales del ser humano.
6. Mientras que, por el contrario, la belleza es la expresión de personalidades que integran sus distintas dimensiones relacionándolas, y esta es la manera de que sean suyas, armonizadas desde su propio centro personal.
7. Ese centro permite la “expresión personal” que, para Polo, es un “otorgamiento desde el centro” cuando el individuo consigue la integración y se manifiesta ante los otros manifestando contenidos significativos. Para Polo, ser persona quiere decir “ser eterno”; por lo tanto, al darse no se agota. Sostienen este planteamiento, como hemos recordado, la percepción de la persona humana que Polo expone en su *Antropología trascendental*.
8. Si no se busca esa integración desde el centro, esa madurez, Polo, siguiendo el análisis de Kierkegaard, advierte del peligro de la desesperanza que es la enfermedad de quien “desespera de ser persona”. Se trata de “un odio a ser quien soy”. Esta patología nace de “querer ser otro”, e incluso de “no querer ser nadie” o “querer ser ninguno”. Esa alienación cosifica reduciendo las manifestaciones del yo a roles sociales y funciones.
9. De ahí la necesidad de volver al pudor que permite regresar a la intimidad y proponerse ser uno mismo: “yo mismo cada vez mejor”. Por tanto, si el impudor lleva a la desesperación, el pudor favorece la esperanza.

10. Finalmente Polo relaciona el pudor con el amor que es el camino para recuperar la



esperanza de ser persona y disponer de contenido interior que entregar al otro. Amar es “no poder existir más que donde existe el otro”, afirma, pero para eso el “tú” ha de proponerse ser un “yo”. Amar, para Polo, es la oferta de una ayuda por parte de quien ama, a la persona amada “para construir un ‘yo’”; se trata de un acompañamiento para que la persona humana “desvele su personalidad”. En definitiva, sólo desde el amor en su dimensión humana y divina se explica el sentido del pudor. Polo, en definitiva, expone más que suficientemente la verdad sobre el pudor, y además de una manera completa, rigurosa, divulgativa y práctica, con el valor añadido de sintetizarlo en el ámbito de una conferencia.

b) Las aportaciones de Karol Wojtyła en su metafísica del pudor

Karol Wojtyła, quien llegaría a ser Papa y reconocido como san Juan Pablo II, afronta el tema del pudor desarrollándolo como capítulo, “Amor y sexualidad” de un libro, y en relación con la castidad matrimonial. Esta es una primera diferencia a resaltar respecto al planteamiento de Polo¹²².

1. Nuestro autor, recuerda al principio de su texto a los filósofos M. Scheler, y F. Sawicki, y sin duda en la primera parte de su análisis están presentes planteamientos fenomenológicos y siempre personalistas.

2. Al igual que Polo sitúa el pudor como fenómeno humano, universal, diferente a lo que se podría considerar como tal en los animales. En los animales, explica Wojtyła, lo que aparece como pudor no es más que el miedo instintivo ante el peligro. Este análisis no se encuentra en Polo, por lo que supone una aportación complementaria. El resto de la descripción tiene abundantes semejanzas con Polo en lo que se refiere a la desnudez en algunas tribus y civilizaciones que por las altas temperaturas de sus climas no ven en la desnudez más que una defensa ante el calor.

3. De manera semejante a Polo, Wojtyła señala las diferencias en el modo de experimentar el pudor por parte de las mujeres y de los hombres a causa de su percepción de los valores sexuales, más vinculados a la psique y afectividad en la sensibilidad femenina, y más tendente a la reacción sensual en los varones. Señala también Wojtyła que el nacimiento del pudor en los niños y adolescentes nace de una necesidad interna y no tanto de las convenciones culturo-sociales. El hombre experimenta el pudor más que la mujer respecto a su propio cuerpo porque relaciona más estrechamente los valores sexuales con el cuerpo como objeto posible de placer, y teme que la mujer reaccione ante su cuerpo de la misma manera y no quiere tratarla como objeto de posesión placentera, ni ser él mismo considerado de esa manera atentatoria contra la dignidad personal.

4. Así, Wojtyła considera el pudor como un voluntario ocultamiento de los valores sexuales que impidan descubrir el valor intangible de la persona; y en positivo, como una revelación indirecta de la dignidad personal fijando la atención en la riqueza de su intimidad, e incluso dirigiendo hacia ella proporcional y prudentemente los valores sexuales que en la atracción mutua despiertan el verdadero amor. Este aspecto no está desarrollado por Polo, aunque sí se esboza cuando se refiere, por ejemplo, a la elegancia en el caminar de las mujeres que “pisan con garbo”.

5. Al analizar desde estas perspectivas la unión amorosa conyugal, nuestro autor considera que no es ético exponerlo a miradas ajenas, ya que se trata de un encuentro lleno de riqueza también en sus manifestaciones físicas y sexuales que sólo expresan su verdad en

¹²² Para profundizar de una manera completa que excedería el propósito y extensión de este artículo, la articulación del pudor en Polo con respecto a la virtud de la castidad o pureza, Cf: SELLÉS DAUDER, J.F, *33 virtudes humanas en Polo*, EUNSA, Pamplona, 2020, pp., 94-107



la pudorosa intimidad donde ni el hombre ni la mujer sienten vergüenza porque incluso las manifestaciones fisiológicas están integradas en el amor fiel y comprometido y, por tanto, incluidas en la firme voluntad de amarse. Es lo que denominaré absorción del pudor por el amor.

6. En ese amor el valor de la persona es afirmado también en el encuentro sexual, por lo que los cónyuges no temen que esas manifestaciones sensibles, oculten el valor de sus personas que voluntariamente forman “una sola carne” cumpliendo la voluntad de Dios revelada en el libro del *Génesis*.

7. Para conseguir ésta absorción se necesita educar en el amor y tener en cuenta la presencia de la concupiscencia sin ingenuidades naturalistas, ayudando a crecer en la virtud de la castidad y poniendo el acento en la necesidad de purificar el corazón para evitar el impudor interno. Desde estos planteamientos se aborda la patología de la pudibundez o “afectación del pudor”, muy frecuente entre los impudorosos internos que rechazan externamente cualquier referencia a la sexualidad, pero desde dentro consiente en considerar objeto de placer a la persona del otro sexo incluso obsesivamente y erotizan la visión del cuerpo sin descubrir sus dimensiones personales. La ética cristiana juega un papel importante desde el *Evangelio* para resaltar la pureza de corazón. Las aportaciones de Wojtyla no aparecen en la conferencia de Polo, pero enriquecen su concepción de la intimidad personal como fuente y origen del verdadero pudor.

8. Quizá pueda relacionarse la “absorción del pudor por el amor” con el papel que Polo atribuye al amor para redimir a la persona impudorosa acompañándole a reconstruir su yo, a desvelar su personalidad. Wojtyla, por su parte, no menciona la relación entre pudor y esperanza que es hilo argumental de Polo fundamentado en Kierkegaard.

9. Finalmente el análisis de Wojtyla aclara que no es pertinente confundir desnudez con impudor, ya que hay contextos en que aligerar la vestimenta por motivos de calor, deporte, o de exploraciones médicas no significan intento de reclamo sexual, y expone una reflexión ética sobre la licitud de las representaciones del cuerpo e incluso de los actos amorosos humanos en el arte contraponiéndolo al falseamiento de la pornografía que reduce la persona a sus valores sexuales ocultando los demás y ocultando la verdad personal. Esta tendencia, resulta particularmente nociva afirma nuestro autor, porque difundir una imagen deformada de la persona, llama su atención, y despierta en los que la contemplan la “predisposición de la voluntad a aceptar una imagen deformada de la realidad”. En definitiva, podríamos decir que fomenta la difusión de la mentira sobre quién es el hombre. En este análisis Polo coincide, de algún modo, cuando describe el impudor de los vanidosos como manifestaciones unilaterales y reductivistas de la persona, aunque Wojtyla traza líneas de argumentación para resituar el desnudo y la verdad total del amor humano, incluso sus manifestaciones corporales en el arte desde unos parámetros éticos que preserven e incluso manifiesten en toda su belleza la verdad sobre la persona humana.

Queda abierto un camino de futuros desarrollos para continuar investigando posibles enriquecimientos filosóficos con estudios que permitan un diálogo póstumo entre la *Antropología trascendental* de Leonardo Polo, y la *Teología del cuerpo* de Karol Wojtyla, san Juan Pablo II.

Bibliografía

Polo, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016.

Polo, L., “El significado del pudor”, en *Escritos menores, (1991-2000)*, en *Obras Completas*, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, 2017.

Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A , vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015.

Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VIII, Eunsa, Pamplona, 2018.

Polo, L., *Introducción a la Filosofía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015.

Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015.

Polo, L., *Persona y Libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX, Eunsa, Pamplona, 2017.

Sellés, J.F. , *33 virtudes humanas en Polo*, Eunsa, Pamplona, 2020.

Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2016.



CRECIMIENTO DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES CON LAS VIRTUDES TEOLOGALES SEGÚN LEONARDO POLO

GROWTH OF PERSONAL TRANSCENDENTALS WITH THE THEOLOGICAL VIRTUES
ACCORDING TO LEONARDO POLO

BENARO, LORENA ELIANA

Resumen: Para Leonardo Polo la persona es lo más novedoso e irreducible, desbordante, es un además, que crece de cara a Dios, dotada de cuatro trascendentales personales que tienen como tema al Dios pluripersonal, trascendentales que desbordan al recibir de la mano de Dios las virtudes infusas por el don del santo Bautismo.

Palabras clave: persona, Leonardo Polo, trascendentales personales, virtud, elevación.

Abstract: For Leonardo Polo the person is the most novel and irreducible, overflowing, it is an addition, which grows in the face of God, endowed with four personal transcendentals that have as their subject the pluripersonal God, transcendentals that overflow when receiving from the hand of God the virtues infused by the gift of Holy Baptism.

Key words: person, Leonardo Polo, personal transcendental, virtue and elevation.

Planteamiento.

Este trabajo referido a las obras de Leonardo Polo pretende recorrer con su mirada qué es la persona, los trascendentales que la conforman, la vinculación de estos con las virtudes teologales y cómo crecen dichos trascendentales con tales virtudes.

1. Persona y trascendentales

Según Leonardo Polo la persona es la perfección más alta del ser humano, el acto de ser único e irrepetible que actualiza cada naturaleza humana y el poder libre que posibilita desarrollarla en un crecimiento irrestricto. “Persona es cada quien y cada quién, es además, es intimidad”¹.

¿Cómo es posible alcanzar ese cada quien al que se refiere Polo? En primer lugar, ese cada quien se alcanza teniendo en cuenta que cada persona es distinta a la común naturaleza humana. Aunque todos compartimos la misma condición de hombres, sabemos que somos distintos unos de otros, este notar que somos distintos, que soy otra persona se alcanza con un conocer personal, que es solidario a la propia persona como ser cognoscente. Lo otro que debemos tener en cuenta bajo la luz poliana es que somos novedosos e irreductibles².

¹ Polo L., *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX, Pamplona, Eunsa, 2017, p. 132.

² Cfr. Sellés J.F., *Antropología para inconformes*, p. 10. “La inidentidad del ser creado, la diversidad de sus trascendentales, no es defecto, imperfección o indigencia; en último término, porque no hay criatura sin creador. Justamente los trascendentales expresan la inmensa riqueza del ser creado, en especial de la persona humana; los trascendentales son perfecciones puras de un acto de ser intenso”. García González, J.A., *Notas y Glosas sobre la creación y los trascendentales (a propósito de la antropología poliana)*, Miscelánea Poliana, serie de filosofía nº 11(2007), p 2y 3.



La persona, al ser abierta, no posee el sentido completo de su ser, por lo que no podrá alcanzarlo en las realidades impersonales, ni en la nada, sino que tenderá a buscarlo en las personas creadas, pero estas tampoco lo tienen, ya que ni siquiera poseen el suyo. Solo Dios, el creador de todas las personas puede revelar el sentido personal de un hombre si este lo busca con su conocimiento personal, lo acepta con su amor personal y vive libremente con su coexistencia libre en Dios. Citando a Leonardo Polo cabe decir que “el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida”³, es decir, la intimidad de la persona humana está abierta a Dios; consecuentemente el que le da la espalda renuncia a la búsqueda de su sentido personal. Pero aunque el hombre reniegue del Dios personal, Dios no trunca la comunicación natural con la persona humana, pues interrumpirla significaría que esa persona humana dejaría de serlo⁴.

La auténtica sabiduría humana es alcanzar de la persona como abierta a una persona distinta que dé entero sentido a su ser personal, como indica el profesor Sellés: “a nivel de núcleo personal o de intimidad humana uno es coexistente, y también pura apertura, libertad; coexistente con los demás y con Dios, y libre respecto o para ellos. Esa coexistencia y esa radical libertad es, además, personalmente cognoscitiva y amante. No es que la persona tenga esas facetas, sino que las es. En efecto, cada persona es coexistencia, libertad, conocer y amar. Esos radicales íntimos conforman el ser personal. Cada uno de ellos se convierte con los demás hasta el punto de que uno no puede darse sin los otros. Es decir, ninguno puede faltarle a una persona para ser persona. Pero la conversión entre ellos no es completa, porque esos radicales se distinguen realmente entre sí, y, como es sabido, toda distinción real es jerárquica”⁵.

Por tanto, cada quién es una coexistencia, libertad, un conocer y amar personal distinto a los demás, lo cual se manifiesta en que cada individuo se reconoce como una persona singular, novedosa e irreplicable. Este conocimiento es natural y no proviene de un don divino como la fe otorgado a unos pocos, ni tampoco de la formación educativa⁶. Es así que el acto de ser personal humano se distingue realmente de la esencia inmaterial del hombre, como así también de su naturaleza corpórea, de sus actos, de sus manifestaciones, del universo. Siendo también distinto de Dios, es en la intimidad personal donde hay que buscar la imagen de cada persona creada con Dios; y no sólo con un Dios personal, sino con un Dios pluripersonal⁷.

Cada persona es apertura personal, lo que indica que requiere al menos de otra persona que pueda aceptar el ofrecimiento personal que uno es, pues una persona no se limita a ser, sino que es con: “la persona es un añadido de ser”⁸.

3 Polo, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 357.

4 Cfr. Sellés J.F., *Antropología de la intimidad*, p. 92.

5 Sellés J.F., *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012, p. 11. “Esse como persona creada significa existir en apertura hacia lo demás (co-existir): la persona humana está de suyo abierta hacia el universo físico, hacia las demás personas y hacia Dios. Eso es lo que significa co-existir: existir hacia lo demás. Por eso co-existir también significa existir-con, ser-con. En efecto, el modo del esse de la persona humana equivale a la co-existencia porque el ser humano existe-con otros actos de ser, a saber: con la persistencia, con otras co-existencias, y con el Origen. En cambio, el acto de ser del universo físico no es un ser abierto, por la sencilla razón de que no es persona: si ser como persona significa ser como apertura (co-existir), el ser de universo no co-existe con otros actos de ser. Pía Tarazona, S., en *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Málaga: Universidad, 2003; 350 pp

6 Cfr. Sellés J.F., *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1ª ed. 2013, p. 90. “Es el carácter adverbial del además, que «cumple todas las condiciones de la no contradicción, pero no como persistencia, sino como añadiéndose constantemente «Ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre». «Además significa intimidad..., acompañar, es el ser-con, la coexistencia». Además y coexistencia son dos modos de expresar el carácter propio del ser del hombre. «La persona es un yo con yo, un yo consigo». Por tanto, es intimidad, un puro sobrar que se abre hacia dentro y que no da lugar a términos polares sujeto-objeto.” Yepes Stork, R., en *Congreso sobre Polo*, 5.XI.93. La antropología trascendental de Leonardo Polo (R. Yepes)

7 Cfr. Sellés J.F., *Antropología para inconformes*, ed. cit., p. 90.

8 *Ibid.*, p. 11.



2. *Transcendentales personales.*

Leonardo Polo ha desarrollado la antropología trascendental, que es el estudio del ser personal humano como superior y distinto del ser que estudia la metafísica. “Esa antropología consiste en un saber que estudia ante todo el *quien* del hombre: la *persona* humana; el espíritu que cada uno es. Este saber trasciende a los anteriores, descubre la índole íntima del ser personal, e investiga la apertura de la persona humana a la trascendencia. Por estos motivos se podría llamar trascendental. Pero se le llama así específicamente porque alcanza los trascendentales personales, es decir, esos rasgos propios que caracterizan a toda persona por ser persona (sea humana, angélica o divina)”⁹.

En palabras de Leonardo Polo, la persona como coexistencia es una intimidad abierta y a la vez una novedad radical aportada¹⁰. La intimidad es lo que define estrictamente la persona. Admitiendo que ser y existir coinciden, que acto de ser significa existencia, entonces ser-con o co-ser es coexistir. El hombre no existe, sino que co-existe. El con es inherente al acto de ser personal, a la persona. Si se pierde el con, se deja de ser persona; el infierno equivale a perder el ser personal, la intimidad¹¹.

Según Leonardo Polo, “la libertad es ser-con en intimidad”¹². La libertad personal tiene como referencia al ser personal divino, y tal referencia no es tendencial, porque Dios es más íntimo a ella que ella misma y, por tanto, distinto de ella, por lo que esta libertad no es autorreferencial. Además, no es temática, porque no es cognoscitiva, sino inferior al conocer personal, y solo vinculada al conocer personal se puede decir temática; es así que Polo la llama libertad de destinación, porque se destina al tema conocido por el conocer personal, tema que es Dios: “la libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa”¹³. Es manifiesto que para Polo hay una diferencia entre la libertad de la esencia del hombre y la libertad trascendental que es personal. Esto indica que “la libertad esencial no es persona”¹⁴, ya que no lo son la sindéresis, la inteligencia y la voluntad, porque no son nativamente libres; menos aún lo es el cuerpo humano, que está condicionado a las funciones vegetativas cuya actividad está al margen de la libertad humana. Tampoco es libertad personal lo que comúnmente conocemos como libre albedrío, porque este es el dominio sobre los propios actos y está en el ámbito del *tener* y no del *ser*.

Para Polo “se busca hacia adentro, no hacia afuera, puesto que el intelecto personal no es

9 *Ibid.*, p. 140. “El aporte de Leonardo Polo es dar un paso más allá en la propuesta tomista de la relación ser esencia... y decir que a la persona humana le corresponden ese ser personal o ser persona humana y la esencia de la persona humana, y que al igual que los anteriores “le corresponden también trascendentales, que se han de añadir a los descubiertos por la filosofía tradicional”. Arango Peláez, J.A., *En el planteamiento poliano ¿Cómo se propone la vida humana en su relación con el ser personal? Algunas implicaciones para la educación actual*, Mercurio Peruano, Piura 530 (2017), p.70.

10 Cfr. Polo, L., *El hombre en la historia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII, Pamplona, Eunsa, 2019, p. 135. “¿Qué quiere decir “trascendental”? Polo al comienzo de sus escritos nos explica que no se refiere a que es “muy importante”, ni tampoco que “trasciende” a la realidad. Quiere decir que va más allá del plano físico, que trasciende y atiende a la intimidad del hombre, a su “persona”. Habla del plano personal del ser humano: “En el cristianismo el ser humano no sólo es naturaleza, sino también persona; y la persona alude al ser. El hombre es un ser personal, Ser persona no es physis, ni tampoco es el ser del que trata la metafísica... A mi modo de ver, el estudio del hombre como ser personal pertenece también a la filosofía. Y ésta es la antropología trascendental que propongo, la cual, según pienso, no es la metafísica ¿Por qué? Porque metafísico significa lo transfísico: lo que está más allá de lo físico”. Anchondo Pavón, E., *La persona humana según Leonardo Polo y los estados del corazón de la persona en la peshita*, Revista de Estudios filosóficos polianos, enero junio 2023, revista nº 11, p.79.

11 Cfr. Sellés J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 82.

12 Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 147. “Polo describe la libertad personal como la ‘no desfuturización del futuro’, lo cual significa que la actividad del espíritu se destina activamente a un futuro tal que no pueda devenir pasado. Tal activa destinación está vinculada al conocer personal que busca el destinatario.” Sellés, J.F., Alonso Bastarache, G.A., *Si la fidelidad es solo una virtud o algo más según Leonardo Polo*, Cauriensa, Cáceres 17 (2022), p.572.

13 Polo, L., *Antropología trascendental*, I, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 269.

14 Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 73.



una luz iluminante sino una luz transparente”¹⁵, es decir, no alberga dentro ningún tema que no sea traslúcido; por ende, al referirnos a intimidad, nos referimos a la transparencia: “transparencia equivale a co-acto, es decir, a intimidad”¹⁶. Es así que la intimidad personal humana solo puede tener a Dios por tema, porque Dios es transparencia, mientras que los demás temas no son enteramente transparentes. Por ello solo Dios puede iluminar la transparencia personal humana, y al hacerlo la vuelve cada vez más traslúcida, es decir, el conocer personal humano está abierto a conocer a la persona que, siendo conocer, le puede indicar quién es como conocer¹⁷.

Polo considera que “la persona es aquel ser tan alto que todo lo que hace tiene el sentido de una aportación”¹⁸, es decir, es capaz de dar sin perder o aniquilarse, ya que es un ser donal, indicando que la persona es más que un bien y que un querer, es desbordante y ama gratuitamente. El amar donal es el carácter donal de la persona, por tanto, no puede ser de la voluntad, porque ésta, por ser potencia, es carente¹⁹.

Bajo esta concepción, el ser personal es amoroso, fuego incesante de amor; es por esto que puede realizar el bien, mejor dicho, el amor es condición de posibilidad del bien, podemos añadir bien porque somos más que el bien, no nos reducimos a él, el amor es libre y lucido don de sí. Es libre porque en el amor personal no hay necesidad, no hay un sentirse inexorablemente atraído por un bien que fuerce la tendencia (como le sucede a la voluntad). El amor es con luz, porque la sabiduría asiste, o mejor, es un amor sabio o un saber amante. Amar es salir de sí: darse. Amor personal es la afirmación personal de la persona amante a la persona amada²⁰.

3. Elevación.

El ser humano es elevable porque su acto de ser personal es creciente en orden a Dios; ese crecer es ir a más en perfección. “Para el cristiano es más todavía, porque sabe que hay todavía un mayor crecimiento para el hombre: es el crecimiento de su persona, que la eleva definitivamente por encima de cualquier interpretación individualista y la libera del egoísmo. Este crecimiento es, como todos, relativo a una unidad. Pero ahora se trata de la Unidad suprema, es decir, de Dios. Lo característico del crecimiento del ser personal desde Dios es que está establecido, justamente, según un mandamiento (‘amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con todas tus fuerzas, con toda tu mente, y a Él sólo servirás’. *Mat.*, 12, 4). Esto es, por cierto, pedir al hombre que sea capaz de lo más alto. No es un mandamiento constrictivo, puesto que está en la línea según la cual el hombre se abre y crece. El desamor a Dios, inutiliza al hombre como ser personal, porque ‘servir a Él sólo’ quiere decir que el hombre no es una inutilidad transcendental”²¹.

Esto indica que Dios no se ha conformado con crear al hombre, sino que lo ha elevado, siendo la clave de la creación que crezca en perfección “a Dios no le interesa solo crear, sino crear criaturas perfectibles. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la criatura humana”²². Todo lo que Dios ha creado es para ser elevado, no solo en los actos de ser,

15 Sellés, J.F., *Apuntes del Curso superior en la filosofía de Leonardo Polo 2023-24, Antropología I*, módulo, 5 textos, p. 41.

16 Polo, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 224.

17 Cfr. Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 84.

18 Polo, L., *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 262.

19 Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 84.

20 Cfr. Sellés, J.F., *Antropología para inconformes*, ed. cit., p. 418.

21 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 62.

22 Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII; Pamplona, Eunsa, 2015, p. 251.



sino también en las esencias, indicando que Dios añade perfección sobre perfección²³.

Es un don gratuito añadido a la creación, entendiéndose como nueva creación. La elevación del hombre es “el adentramiento del hombre en Dios no es una evolución desde un término creado hasta un término divino, sino, valga la palabra, una invasión de Dios”²⁴. Es decir, Dios abre la puerta de su intimidad a la criatura²⁵, y como en esa intimidad una de las Personas divinas es el Hijo, esta asume al hombre²⁶, de modo que la criatura es hija en el Hijo. Se trata de una divinización o de una inclusión en el Hijo²⁷.

¿Cómo llegamos a ser hijos en el Hijo? Todos nosotros somos hijos naturales de Dios, pero al ser bautizados somos sobrenaturalmente hijos adoptivos de Dios, siendo esta filiación elevación de la primera; por tanto, “por el bautismo, en sus diversas formas (de agua, de sangre o de deseo) somos elevados. Al incluirnos en la Segunda Persona, como parte del cuerpo místico, esta elevación es proseguida por el Espíritu Santo. El hombre puede recibir muchas gracias, pero en la Eucaristía recibe al Autor de las gracias. Cuando alguien come un alimento, éste se transforma en él, pero en la Eucaristía sucede al revés: nos transformamos en Cristo. Esta transformación se puede entender como un modo de asumir”²⁸. Por tanto el cristiano, al ser hombre Cristo “cumple obras de resonancia eterna”²⁹. Se trata, por tanto, de vivir la vida del Hijo en la medida en que cada hijo de Dios sea capaz. “Según esa vida el hombre es salvo y fuera de ella Dios es inasequible”³⁰.

Debemos procurar cada día parecernos más al Hijo, ya que es nuestro modelo perfecto, por cumplir la perfecta filiación, y así el Padre, al vernos, vea la imagen de su Hijo. “Que Cristo esté en nosotros significa que nosotros contamos para el Padre. La venida de Cristo nos adentra en Dios, es nuestro renacer”³¹.

4. Virtudes infusas.

Las virtudes infusas son de diverso orden, por un lado están las teologales que miran a Dios, y elevan el acto de ser personal, ya que la persona humana es coexistente con el Dios personal; las virtudes morales miran a diversas dimensiones propias y ajenas, elevan diversas dimensiones de la esencia del hombre. Polo defiende que las virtudes teologales son elevaciones de los distintos trascendentales del acto de ser personal humano, lo cual supone un vuelco por elevación de los planteamientos clásicos. Talez virtudes tienen por tema directo al Dios personal. Es así que la elevación de cada uno de los trascendentales se lleva a cabo por medio de un don gratuito de estas virtudes también de un modo jerárquico. Atendamos a ellas.

a) *La fe sobrenatural*. Para Leonardo Polo, “el conocimiento divino lo ejerceremos, en cierto modo, en el Cielo (aquí lo ejerceremos de una manera muy especial que es la fe). Pero, en cualquier caso, se trata de un orden que está por encima de la naturaleza humana”³², es decir, la fe es un conocimiento sobrenatural que Dios nos regala sin que lo merezcamos, no es un conocimiento natural porque desborda nuestro alcance cognoscitivo. Se le

23 Cfr. Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 219.

24 Polo, L., *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., p. 371.

25 Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 252.

26 Cfr. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed. cit. p. 302.

27 Cfr. Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 220.

28 Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed. cit., p. 302.

29 Polo, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., p. 365.

30 Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed- cit., p. 211.

31 Polo, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., p. 374.

32 Polo, L., *Curso teoría del conocimiento*, I, en *Obras Completas*, Serie A, vol IV, pamplona, Eunsa, 2015, p. 27.



puede llamar conocimiento divino no solo porque su origen es Dios, sino también porque es su tema. Esta virtud eleva el trascendental personal conocer. Con ella conocemos más a Dios que si no la tenemos, somos más con ella que sin ella; por tanto, la persona que tiene fe es más que la que no la tienen, solo por puro don divino: “la fe no es un saber que el hombre pueda posibilitar de suyo... exige una iniciativa divina”³³.

La fe sobrenatural, al elevar sobrenaturalmente el conocer natural de la persona, es un conocimiento superior al de la razón: “la fe es superior a la razón, pero es dada al ser racional, pues no es subjetivamente divina, sino humana”³⁴. Polo afirma que, “para dejarse penetrar por la fe, la inteligencia humana debe activarse al máximo *-intellectus quaerens fidem-*, porque en modo alguno la fe supone la pasividad del intelecto, sino que se abre paso en él dotándole de su máxima capacidad de expansión (la gracia perfecciona a la naturaleza)”³⁵. Es así que con la fe sobrenatural no vamos a saber más sobre distintas realidades, sino que sabemos más como la persona que somos del Dios personal, por eso se la llama virtud teologal, que es propia del nivel personal no del nivel racional ni el propio de los hábitos innatos. “Hay que añadir que si la fe sobrenatural es un conocer coherente con el de la fe natural, también éste sobrepasa dicho límite: la fe es una dimensión de la intelección humana con la que ésta va más allá de su limitación y se abre más allá de lo que objetivamente se conoce... El descubrimiento de que siempre podemos rebasar cualquier límite cognoscitivo permite alcanzar la intelección personal como búsqueda de Dios, es decir, como fe intelectual, fe que está abierta al Dios pluripersonal”³⁶.

Por ser personal, la fe está segura de lo que conoce: “no es opinión, sino saber atrevido, que va más allá de lo que se sabe según presencia; una confianza en la verdad, un saber valiente en la medida en que se sobrepasa a sí mismo. El *sapere aude*, tal como lo entiende Agustín de Hipona, a saber, como un amor a la razón mayor que el temor a errar, es lo propio de la fe intelectual, porque ésta, a pesar de carecer de la comprobación propia del conocimiento empírico, supera el temor de caer en el vacío por amor a la verdad”. La seguridad es personal. La decisión y la duda son voluntarias³⁷.

Se puede afirmar que cada persona es fe natural; por ello, para la fe sobrenatural se necesita la natural, la cual no se pierde, pero mientras se vive se puede oscurecer; a diferencia de la sobrenatural que es otorgada por Dios y si se puede perder.

b) La esperanza sobrenatural. Así como en la fe, la esperanza sobrenatural se asienta sobre la esperanza natural, que cuenta con un límite inexorable que no puede trascender: la muerte, si se la refiere al espacio; pero si la referimos al tiempo pasa el límite, ya que el alma es inmortal. La coexistencia libre personal, según don Leonardo Polo, es elevada por la virtud teologal de la esperanza. La esperanza sobrenatural es la elevación de la coexistencia personal referente a ese Dios revelado y la culminación de ella es la unión definitiva con él. “Pues bien, como el Cielo, la vida íntima con Dios, no es un requerimiento

33 Polo, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., p. 38.

34 Polo, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., p. 223.

35 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 318. “Pero el crecimiento de fe y razón no cesa ahí. Estimulada desde esta mejor intelección, la fe vuelve a tomar protagonismo sobre la intelección y la incita a prestar mayor atención a los datos revelados para encontrar nuevas indicaciones acerca del propio dar. La revelación cristiana no acaba en el desnudo dato de que el dar es divino, antes bien muestra a quien lo busca un núcleo del dar aún más profundo y preciso. Ese núcleo es decisivo, tan hondo y distinto que no puede ser entendido ni explicado suficientemente con palabras humanas, pues se trata de un ingrediente del misterio oculto desde los siglos eternos a toda criatura y que sólo se nos ha revelado en la cruz de Cristo. La muerte libremente aceptada y querida por Cristo, como entrega de la vida de su humanidad al Padre hasta el extremo de morir en una cruz, nos ha revelado que el misterio de la divinidad es la entrega o el dar sin reservas: lo que hace que el dar supremo sea de Dios, o sea, inigualable, es que su dar es sin reservas. Que enuncie yo con palabras el misterio divino no quiere decir que lo comprenda, pero sí que se puede llegar a entender desde la revelación cristiana. Falgueras Salinas, I., *Aclaraciones sobre y desde el dar*, Miscelánea Poliana, revista de prepublicaciones del Instituto de estudios filosóficos Leonardo Polo, serie de filosofía nº9 (2006), p.6 y 7.

36 Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 258.

37 Cfr. *Ibid.*, p. 259.



de la persona humana, sino el mayor regalo posible de Dios al hombre, para anhelarlo, la esperanza natural es elevada por la sobrenatural”³⁸.

En palabras de Leonardo Polo: “la cumbre de la esperanza es la correspondencia: amar como uno es amado”³⁹, por tanto, la esperanza nace del amor en quien ama y busca el amor, es decir, la aceptación de quien ama y si se busca es porque se conoce y se anhela conocer y se conoce en la medida en que se ama. “Si la coexistencia del hombre no apuntara a Dios, su libertad sería muy escasa”⁴⁰. Se puede afirmar que la esperanza sobrenatural es la elevación de la libertad personal, porque ésta no se comprende sin futuro, salta el tiempo; no se puede ver como una realidad temporal, sino como una novedad pura respecto del cosmos, que está diseñada para corresponderse con el ser divino donde apunta la libertad personal elevada.

c) *La caridad sobrenatural*. La caridad se denomina virtud teologal porque su tema directo es Dios. Con todo, dado que Dios está abierto directamente a las demás personas creadas, la caridad humana se refiere a ellas desde Dios y dado que el hombre está abierto a las realidades intramundanas, derivadamente se puede decir que su caridad también se refiere a ellas⁴¹.

Eleva el amor personal que es la dimensión superior del acto de ser personal humano. Para Leonardo Polo, “el hombre cristiano persigue la felicidad perfecta, la cual no es posible sin el respaldo del amor de caridad”⁴², por tanto, la caridad ha de ser triádica como el amor personal al que eleva; considerando que el amor personal posee dos dimensiones jerárquicamente distintas, el aceptar y el dar, el don está a nivel de la esencia del hombre. La primera dimensión del amor personal, que es el aceptar, lo es respecto de personas; lo primero que se acepta es el amor de Dios; la segunda dimensión es el dar, y es referida al darse antes que a dar obras; se trata de la entrega personal y también se refiere a las personas, por lo que aceptar y dar se refieren a las Personas Divinas; estos dos requieren el don, el amor personal humano se va a concretar en obras, lo que la caridad logra es su unión; es por eso que la caridad es el vínculo de unidad. Si Dios no fuera caridad no nos la infundiría. Él es la referencia a la nuestra, es la caridad a la que nos encaminamos, porque solo él puede colmar nuestro amor personal elevado, así lo indicaba don Leonardo vinculando el amor divino con su justicia y su conocimiento respecto de los hombres. “Mientras vivimos podemos crecer en caridad: en tanto que el hombre se perfecciona en el tiempo, no pierde el tiempo. El radical cristiano mira el tiempo, desde la persona, como rescate y como urgencia de la caridad. Solo así el hombre habita en el tiempo, que no es morada permanente”⁴³.

Conclusiones.

Las virtudes teologales ayudan al crecimiento de cada uno de los trascendentales personales de un modo desbordante; es así como la fe es la elevación del conocimiento personal haciendo que la persona sea cada vez más esa persona que está llamada a ser; la esperanza lo es de la libertad personal que hace que la persona mire el futuro que la espera, futuro metahistórico hasta la culminación de su destino en el Dios pluripersonal revelado; y la caridad lo es del amar personal que es la dimensión superior del acto de ser

38 *Ibid.*, p. 286.

39 Polo, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 191, nota 1.

40 Polo, L., *Artículos y conferencias*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXX, Pamplona, Eunsa, 2022, p. 282.

41 Cfr. Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 306.

42 Polo, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., p. 474.

43 Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit. p. 307.



humano, siendo esta virtud la más alta de todas porque nos asemeja a Dios que es amor.

Citando al profesor Sellés cabe terminar indicando que “es sabido que en la revelación cristiana Dios manda amar al hombre; más aún, es claro que el resumen del cristianismo es el deber de amar a Dios y al prójimo. Se impera, porque el acto de ser personal –el amar trascendental, el intelecto personal, la libertad coexistente– se deben manifestar en la esencia inmaterial del hombre y en su naturaleza corpórea: “el amor se impera porque es el despliegue mismo de la libertad. Las obras del amor son fecundas, y alientan la continuación de la naturaleza”⁴⁴.

Lorena Eliana Benaro

Universidad de Navarra

lbenaro@alumni.unav.es

Bibliografía

Polo, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015

Ayudar a crecer, pro manuscrito

La persona humana y su crecimiento, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplina, Eunsa, 2015.

Epistemología, creación y divinidad, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII; Pamplona, Eunsa, 2015.

Sellés, J.F., *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012.

Teología para inconformes, Madrid, Rialp, 2024.

Antropología de la intimidad, Madrid, Rialp, 1ª ed., 2013.

Apuntes del Curso superior en la filosofía de Leonardo Polo 2023-24, *Antropología*,

44 Sellés, J.F., *Teología para inconformes*, ed. cit., p. 305.



LA IMAGINACIÓN: NATURALEZA FORMAL ORGÁNICA Y RELACIONES CON EL INTELLECTO HUMANO, SEGÚN LEONARDO POLO

*THE IMAGINATION: ITS FORMAL ORGANIC NATURE, AND ITS RELATIONSHIPS
WITH THE HUMAN INTELLECT, ACCORDING TO LEONARDO POLO*

NARBONA, JUAN

RESUMEN: La actividad imaginativa es el engarce entre los actos sensoriales y los intelectivos. La imaginación fue descrita por Aristóteles y Tomás de Aquino como facultad reproductora proporcional de sus objetos, las imágenes o fantasmas, en acto intencional. Se estudia aquí el carácter del objeto formal imaginado y cómo éste se incorpora desde el *sobrante formal* de la fantasía a la facultad intelectual, según el aristotelismo y Leonardo Polo. Se da aquí una especial importancia al soporte biológico de la imaginación, y a la noción poliana del *sobrante formal* del órgano para acoger las formas o especies impresas.

Palabras-clave: imaginación, fantasía, fantasma, sobrante formal

SUMMARY: Imaginative activity is the link between sensory and intellectual acts. Imagination was described by Aristotle and Thomas Aquinas as a reproductive and proportional faculty of its objects, the images, or phantasms, in intentional act. The character of the formal imagined object and how it is incorporated from the *formal surplus* of the phantasy into the intellectual faculty, according to Aristotelianism and Leonardo Polo, are studied here. Special importance is given here to the biological support of the imagination, and to the Polian notion of the *formal surplus* of the organ to receive the printed forms or species, and make them available to the intellect.

Key-words: imagination, phantasy, phantasm, formal surplus.

Planteamiento.

La imaginación (o fantasía) es encrucijada entre la actividad sensorial y la intelectual. Aquí se quiere comentar el carácter formal de las imágenes, la naturaleza orgánica de la potencia imaginativa, y su manera de relacionarse con el intelecto agente -potencia inmaterial- para que éste destaque los *abstractos*, como operación incoativa del conocimiento que permite generar los objetos universales y los correspondientes conceptos. Los abstractos son la base temática de las operaciones intelectuales, y el intelecto agente dirige la prosecución ilimitada de la inteligencia. No son muchos los autores que se han ocupado en averiguar la naturaleza de la fantasía y de su papel básico en la vida cognoscitiva y volitiva. Leonardo Polo concede a esta facultad representativa una importancia mayor entre las facultades sensoriales internas, destacando su naturaleza orgánica y su peculiar relación con el intelecto, facultad inmaterial.

1. Imaginación como potencia sensorial intermedia entre el sentido y el intelecto.

La operación propia de la fantasía consiste en *retener, reiterándolas y esquematizándolas*, las formas plurisensoriales (especies retenidas), desde el sensorio común. Polo explica,



La *universidad de Novales*, que la fantasía es '*motus factus a sensu secundum actum*' (un movimiento hecho por el sensorio común en cuanto que está en acto). Por una parte, no hay operación imaginativa sin las formas percibidas en acto del sensorio común. Por otra parte, no hay imaginación en acto sin la posesión de sus formas, los *fantasmas*. Ni pueden darse la memoria, la cogitativa ni el conocimiento intelectual sin los *abstractos* que el intelecto agente destaca al iluminar los fantasmas. Por otra parte, la imaginación se subordina a la voluntad; podemos imaginar libremente, con independencia de la verdad o el error, y podemos suprimir volitivamente un determinado objeto de la fantasía.

Mediante el *sensorio común* se integran las percepciones de los sentidos externos. La operación del sensorio común da lugar a un *acto de conciencia perceptiva*. Así, el individuo *siente que ve, que toca, que oye...* de manera implícita, a no ser que, en ocasiones, se haga un especial esfuerzo atencional para percibir dicho acto en sí: 'me desperté, pero *no veía nada*', o 'claro que *oigo algo, aunque no sé qué ruido es éste*'.

Escribe Polo: «El ver y lo visto son unitarios, pero el ver no es visible. (...) La sensibilidad no es interna o externa porque sea interior al cuerpo o se refiera a cosas exteriores. Se llama *interna* porque actualiza, conoce, algo del orden del sentido, esto es, un acto (...) que se siente de una manera vaga, o '*per modum communem*', como dice la tradición aristotélica medieval. (...) Por eso se utiliza la palabra "sentir" y no la que en cada caso designa el acto (de ver, de oír etc.)». ¹

Las formas integradas de la realidad -objetos propios de la fantasía- son los *fantasmas*, o *imágenes*, procedentes de la distinción y la unificación formales operadas por el sensorio. La fantasía constituye, de manera todavía muy imperfecta, el contenido de las imágenes según *esquemas o reglas* de unidad y de asociación.² Ocasionalmente, lo imaginado puede ser una *elaboración primaria* de la fantasía, sin referencia a nada percibido (fantasía 'pura'), pero, en la mayoría de las veces, tal elaboración supuestamente gratuita utiliza huellas remotas de la memoria o tendencias mediadas por la cogitativa.

«La retención imaginativa de ninguna manera es un depósito o almacenamiento inerte. (...) Llamamos a los objetos de la imaginación, a las imágenes, *re-objetivaciones*, que no son simple reposición de los objetos de los niveles inferiores. (...) Entre los perceptos y las imágenes media la constitución orgánica de la imaginación (...) La *especie*, como forma inmaterial, es orgánicamente retenida -*species retenta*- si, y sólo si tiene que ver con la forma natural del órgano (...). La forma natural de la imaginación es mucho más *sobrante* [ver en el apartado 2 la noción poliana de *sobrante formal*] que la de los niveles inferiores, pues es forma antes de la constitución por retención. (...) La retención formal es, en rigor, *el crecimiento de la función de la forma natural* respecto del órgano». ³ La retención presupone *la inmutación* de la forma natural de la imaginación por la *especie impresa*, o mejor, *especie retenida*.

«La forma natural es forma, tanto si el órgano no es inmutado como si lo es (...). El *motus (a sensu)* es una *passio formalis*; su equivalente en el órgano es el *thesaurus*. (...) La noción de recepción o *passio* formal indica el cambio de la impresionabilidad a la plasticidad. El órgano es, así, más vivo [...]». ⁴

A diferencia de los objetos de la percepción, que *presentan* las formas de la realidad, los objetos de la imaginación *representan* reiterativa y esquemáticamente sus formas en la conciencia de quien imagina. No somos conscientes de la constitución de los fantasmas

1 Polo, L. *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo I, 3ª ed., 2006, EUNSA, Pamplona, Cfr., 263-264.

2 Polo, L. *Lecciones de psicología clásica*, EUNSA, Pamplona, 2009, Cfr. 189-192.

3 Polo, L. *Curso de Teoría*, tomo I, ob. cit., cfr. 290.

4 Polo, L. ob.cd., 290.



ni del acto del intelecto agente que destaca el objeto de la imaginación. Lo cierto es que los actos del intelecto agente intervienen en la constitución de los objetos, de los conceptos y de las relaciones lógicas que se establezcan entre ellos.

La imaginación es la *facultad estrictamente formal* de la sensibilidad intermedia, y la imagen es *proporcional* a la realidad; no la representa tal cual, sino con matices que destacan los rasgos sobresalientes de lo real. Una cosa vista, oída etc., lo es con todos sus rasgos: sensibles propios y comunes, escorzos, ausencias, presencias y las referencias espacio-temporales (sensibles *per accidens*). Pero la imagen proporcional de tal cosa ha perdido variaciones y detalles; así, en la imaginación sólo queda su *esquema*. Éste es la fijación de los rasgos formales sobresalientes, válidos para representar muchas cosas de la misma naturaleza.⁵ Mediante la imaginación «se conoce formalmente, o sea, proporcionalmente, con lo que se rechaza el simplismo de que la imagen sea un objeto sensorial vuelto a objetivar. Más bien, la re-objetivación indica que *se ha desentrañado algo*, lo cual es una proporción que no resbala al percepto, sino al mismo esquema imaginado». ⁶ La unidad de la imagen no es la de la cosa extramental, sino la de la propia imagen, en su esquema.

Pero la imaginación humana no siempre funciona constructivamente con arreglo a moldes rígidos. Pueden entrar en juego intereses afectivos o tendenciales; entonces, quien imagina se las arregla para componer según leyes autorreguladas que no son espaciales ni cuantitativas (combinar colores, sabores o aromas, por ejemplo). Los esquemas constituidos por la imaginación no son representaciones nítidas de lo percibido por los sentidos. Tales esquemas son '*a posteriori*' de la posesión inmanente de los fantasmas; esta tesis es contraria a la kantiana ⁷, que propone la existencia '*a priori*' de dichos esquemas; ésta es una de las más notables diferencias entre las propuestas aristotélico-tomistas y las del racionalismo subjetivista kantiano.

Las imágenes de la fantasía no son formas de lo real, sino *formas posibles*, y, dado que el ámbito de lo posible es mucho más amplio que el de lo real, la fantasía -y los demás sentidos internos superiores- '*conocen*' más que los sentidos externos. ⁸ La *proporcionalidad* imaginativa hace posibles la visión y la audición en perspectiva ⁹ (por ejemplo: la profundidad de un paisaje o de un camino rectilíneo según se aleja en nuestro campo visual; y el movimiento de aproximación y alejamiento de un vehículo ruidoso que pasa a nuestras espaldas -efecto Doppler-). Pero propiamente, el conocimiento de la perspectiva corresponde al intelecto, con los datos complejos -*estado de cosas*- proporcionados por la imaginación.

Como todo tipo de conocimiento, la imagen siempre es *en acto*, (imagino y he imaginado), como tal representación de algo. La representación imaginativa de objetos y de sus relaciones es paso obligado para los actos intelectivos y volitivos. Mediante la representación imaginativa, el *objeto* (*ob-jectum*: puesto ahí ante la potencia imaginativa) es poseído formalmente. Hay representaciones con objetos simples y también las hay cuyo objeto es muy complejo: los estados de cosas, las relaciones entre objetos, los saberes, las creencias, y los símbolos que los seres humanos utilizamos.

La imaginación de objetos desde la realidad debe concordar con los rasgos sensibles unificados de la cosa. Pero podemos imaginar objetos compuestos, con una parte referida intencionalmente a lo real y con otra puramente fantástica e irreal, como una cabecita

5 Polo, L. *Ibid.*, 280.

6 Castañeda, D.H., "Introducción a los objetos de la imaginación en Leonardo Polo." *Estudios Filosóficos Polianos*, 2019 (6), 21-38.

7 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, Cfr: I, 1, (1) y 1, 2 (1).

8 Sellés, J. F. y Gallardo, F., *Manual de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 2019, 38.

9 Sellés, J. y Gallardo, F., *Ibid.*, 39.



infantil con alas, al modo en que representaban a los 'angelitos' los artistas barrocos. También nos es posible generar objetos de fantasía sin ninguna referencia en la realidad, pero que prestan un importante servicio no sólo a la matemática y a la filosofía, sino también a la invención artística, literaria, técnica etc. La riqueza y la variedad de las relaciones establecidas entre personas humanas, o entre el *viator* humano y los seres sobrenaturales, dependen grandemente de la facultad imaginativa.

Si careciéramos de imaginación estaríamos en una vida sensitiva discontinua, que es lo que parece sucederles a los animales de escala muy inferior. Los animales superiores no racionales tienen imaginación y memoria de realidades accesibles a su naturaleza carente de capacidad abstractiva; pero no tienen fantasía en el sentido de capacidad representativa desde sí mismos sin referencia a la realidad material. Consiguientemente, los animales no inventan, sólo reproducen las conductas de su especie desde su estimativa y sus instintos, conductas eventualmente modificadas en cada individuo por aprendizajes proporcionados a sus capacidades.¹⁰

2. *Epigénesis orgánica de la potencia imaginativa.*

Se ha señalado que la imaginación es una *potencia orgánica*. En biología se llama *epigénesis* a lo que ocurre '*por encima*' de la *dotación genética* recibida de los padres del viviente, es decir, a la añadidura de factores para el desarrollo orgánico temprano sobre las formas que están originalmente presentes en el código genético ya desde la fase unicelular de cada cigoto. Este código brinda unas señales químicas que inducen la multiplicación celular embrionaria, y las células resultantes señalan, a su vez, el modo de prosecución diferenciadora de las líneas celulares hasta la formación de los distintos tejidos y órganos. Además de esta *epigénesis intrínseca* temprana actúan *factores extrínsecos*: aporte nutricional, elementos químicos básicos del medio y, más tarde, señales experienciales.^{11, 12}

Según Polo, que tiene bien en cuenta tal proceso de desarrollo corpóreo, «la constitución del órgano de la imaginación es (...) *un crecimiento orgánico*, al recibir y retener la especie». Tal especie es formal y se hace parte del órgano de la facultad de la imaginación, en lo que este autor llama su *sobrante formal*.

«El órgano de la imaginación consiste en circuitos neuronales repartidos en todo el encéfalo (...) Tales circuitos no están de antemano animados, [pero, en estricto sentido, sí lo están, al formar parte del viviente, aunque inicialmente carezcan de inmutación formal]. Son tales circuitos como prefiguraciones estructurales que permiten un funcionamiento ulterior que es formal de suyo (...). El órgano de la imaginación nace imperfecto y se va constituyendo más completamente en la medida en que su propia forma natural va integrando otras formas en su *sobrante* (...) Cuando esas conexiones son establecidas de modo actual, un movimiento vital se ha implantado».¹³

Es especialmente original y esclarecedora la noción poliana de *sobrante formal* para explicar cómo los órganos, de composición hilemórfica, pueden acoger y apropiarse las formas venidas del exterior (sentidos externos) o de otro órgano (sentidos internos). Esto da cuenta de la capacidad de los órganos nerviosos para integrar lo formal (especie

10 Polo, L., *Lecciones de psicología clásica, ob. cit.*, 190.

11 López Moratalla, N., *La dinámica de la evolución humana. Más con menos*, EUNSA, Pamplona, 2007, *Cfr.*, pp. 59-61.

12 Güell, F., *El estatuto biológico y ontológico del embrión humano*. Peter Lang International Academic Publishers, Berna, 2013, *Cfr.* pp. 479-481.

13 Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo I, *ob. cit.*, p. 284.



impresa) con lo formal del órgano -unión *forma-forma*-, que posibilita el conocimiento por parte de nuestra naturaleza inmaterial, es decir, de la facultad intelectual y su prosecución operativa, mediante procesos de *inhibición* en el cerebro. Debido a esto se puede decir que nuestro organismo es '*hiperformalizado*'.¹⁴ La unión de la forma del objeto con el órgano es más intensa que la de la forma de lo real con su materia.

Escribe Polo: «Empleamos el término *afección* para destacar *la causa material*, así el órgano es afectado en cuanto es material. Cuando decimos *estímulo* ponemos el acento en la *causa eficiente*. Lo que se recibe es una forma: la *especie impresa*, que viene por vía de la *causa formal*.¹⁵ (...) La forma natural del órgano es *potencial* en tanto que recibe en su *sobrante formal* la excitación, depurándola. Y para esto es precisa la *inhibición neural*, que formaliza». ¹⁶ La inhibición trabaja de fuera a dentro -en el cerebro- a favor de la *forma*, destacándola.

Merleau-Ponty dice que el *cuerpo vivido* es 'un objeto que no me deja', y que está siempre 'interpretándose a sí mismo'.¹⁷ Tanto la percepción de los sensibles como también las *especies formales* de la imaginación, de la memoria y de la estimativa, construyen y después conservan sus trazas orgánicas en lo que la neurociencia actual considera *registros biológicos*, constituidos por reforzamiento duradero de determinados circuitos neuronales en las estructuras encefálicas. Estas asambleas neuronales permanecen latentes, pero pueden ser reclutadas para traer representaciones a la conciencia -fantasía, o memoria a largo plazo-, y se modifican al engarzarse con otros circuitos. Las estructuras cerebrales integradoras constan de fascículos de prolongaciones neuronales que se proyectan sobre las áreas corticales homolaterales y sobre las homólogas heterolaterales.¹⁸ Con la corteza cerebral, en la constitución de estos sistemas neurofuncionales complejos también participan ciertas estructuras subcorticales situadas en la cara interna e inferior de los hemisferios, como el *prosencefalo basal* (hipocampos, núcleos septales y *accumbentes*, circuito mámo-talámico), la corteza cingulada frontal y temporo-parietal, así como los ganglios basales (estriado-pálido). El sistema del *¿dónde y cuándo?*, en la región parietal postero-superior, identifica los rasgos sensibles del objeto representado en sus diversos aspectos espaciales y secuenciales (vuelo de un pájaro, frase escuchada etc.). Mediante el sistema del *¿qué?*, en el que participan fundamentalmente las áreas temporales y frontales de reconocimiento eidético, se identifica la naturaleza o el sentido del objeto imaginado.¹⁹ La Resonancia Magnética funcional (RMf) es hoy el método más fiable para la investigación neurocognitiva en sujetos típicos y también para realizar evaluaciones previas y posteriores a intervenciones neuroquirúrgicas, así como en el estudio de procesos de recuperación funcional neurológica tras una lesión adquirida. Se ha descrito la existencia de las llamadas *Default Mode Network (DMN)*²⁰ y *Central Core Network (CCN)*²¹ que implican extensas redes de estructuras cerebrales que se activan cuando el sujeto no percibe estímulos sensibles ni realiza acciones motrices. La DMN se activa, en cambio, cuando el sujeto imagina lo muy reciente, lo pasado o lo futuro o cuando enlaza imágenes mentales para constituir estados de cosas. La DMN incluye las circunvoluciones frontal inferior, orbitaria y parietal postero-superior, la corteza cingulada anterior y posterior, la segunda circunvolución temporal, los hipocampos y otras estructuras del

14 Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo II, 1989, EUNSA, Pamplona, p. 231.

15 Polo, L., *Ob. cit.*, 45.

16 Polo, L., *Ibid.*, 46-50.

17 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, *Cfr.*, 106 y 175.

18 Carlson, N. R. y Birkett, M. A. *Fisiología de la conducta*, 12ª ed., Nueva York, 2018. *Cfr.* 86-97.

19 Abraham, A., "The imaginative brain", *Human Brain Mapping*, 2016 (37), *cfr.* pp. 4197-4211.

20 CARROL, J. "Imagination, the Brain's Default Mode Network, and imaginative verbal artifacts", en: Joseph Carroll, Mathias Clasen y Emelie Jonsson (eds.), *Evolutionary Perspectives on Imaginative Culture*, Nueva York: Springer International Publishing, 2020, pp. 31-51.

21 Beaty, R. E., Thakral, P. P., Madore, K. P., Benedek, M., Schacter, D. L. "Core Network contributions to remembering the past, imagining the future, and thinking creatively", *Journal of Cognitive Neuroscience*, 2018 (30), *Cfr.*, 1939-1951.



llamado *prosenéfalo basal*.

3. Relación de la fantasía con las demás potencias.

Según el axioma C de la teoría del conocimiento poliana, la facultad intelectual, que es *inmaterial*, no es inmutada por ninguna especie física, *i. e.*, por el objeto de la imaginación, insito en el *sobrante* de esta facultad. Entonces, ¿cómo llega la inteligencia a la imagen?

De las formas de la imaginación (fantasmas), el *intelecto agente* destaca (eleva, extrae) los *abstractos* -acto incoativo de la potencia intelectual- y los suministra al *intelecto posible*, o *pasivo*. La facultad intelectual se denomina *posible* o *pasiva* en cuanto que recibe los abstractos gracias al acto del intelecto agente; pero pasa a ser *activa* cuando, a partir de los abstractos, forma sus *objetos* y prosigue sus operaciones, con el concurso del intelecto agente.

Siendo el abstracto un universal, es necesaria otra operación para concretar *el objeto particular* del intelecto. Éste se obtiene mediante la '*conversio ad phantasmata*', descrita por Aristóteles y por Tomás de Aquino²². Polo considera la conversión a los fantasmas «no como un regreso [a las imágenes], sino como una *objetivación* de las formas poseídas por el intelecto agente, que *se retrae* hacia las formas de la imaginación; (...) a eso se le llama *dependencia objetiva*. (...) El abstracto se convierte a la imagen según una "*apriorización*" neta, según *una retracción al acto de los inteligibles en acto*, abstraídos de la fantasía²³ Si el intelecto agente conoce formas universales, la conversión al fantasma permite conocer lo particular.²⁴ Lo pensado es *lo presente*, pero la presencia mental sólo aparece como un conocer simultáneo a la operación inmanente.»

La explicación clásica y escolástica de los actos perceptivos hacia la imaginación es coherente con los descubrimientos empíricos de la neuropsicología y de la neurociencia cognitiva contemporáneas. La percepción implica un registro sensorial fugaz retenido a muy corto plazo (unos milisegundos). El movimiento desde el sentido común hacia la imaginación supone integrar la percepción de los objetos sensibles, reiterándolos proporcionalmente, para constituir los fantasmas. Éstos, a su vez, se articulan con los inmediatamente anteriores o posteriores en el tiempo interno, dando lugar a una representación de imagen más compleja. Esta laboriosa actividad a muy corto plazo es llamada en neuropsicología cognitiva '*working memory*' (memoria "de trabajo", 'activa' u 'operativa').²⁵

Afirma Polo: «Hay gente -y no hace falta que sea muy inteligente, basta con que sea muy imaginativa-, que resuelve como un cerebro electrónico: sumas y multiplicaciones; son cosas de la imaginación. Y hay otra gente que no se les da nada bien sumar y, en cambio, se les da muy bien combinar colores. De manera que hay tipos de imaginación. Con todo, tener mucha imaginación puede ser perfectamente compatible con ser poco listo. Son simples especializaciones».²⁶ En efecto, cabe admitir que existen individuos con capacidades imaginativas y/o memorísticas asombrosamente dispares respecto a su capacidad intelectual, pero son raras excepciones; hay que decir, en cambio, que la imaginación y la memoria van, por lo general, al servicio del intelecto, de manera equilibrada.

22 Tomás de Aquino. *Summa theologiae*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, q84, a7, resp.

23 Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo II, *ob. cit.*, Cfr., pp. 294-230.

24 Polo, L., *obr. cit.*, Cfr., 297-300.

25 Baddley, A. D., "Recent developments in working memory" *Current Opinion in Neurobiology*, 1988 (8). 234-238.

26 Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo I, *ob. cit.*, 192.



Nuestro autor matiza en otro lugar: «En rigor, las diferencias de inteligencia son diferencias de imaginación, porque la inteligencia es abstractiva a partir de imágenes (si no hay tales imágenes el entendimiento no puede abstraer). La inteligencia toma los abstractos de la imaginación y los universaliza. Todos los hombres somos inteligentes, pero no todos tenemos una imaginación del mismo rango y, dada la dependencia indicada, tampoco funcionalmente tenemos la misma inteligencia». ²⁷

La comparecencia de objetos figurativos y de estados de cosas en un estado imperfecto de conciencia que ocurre durante cierta fase del dormir (fase 'paradójica' de la actividad hípica) es *ensoñación*, o '*sueño*'. Tales representaciones serían fantásticas primariamente, o conectadas con contenidos de la memoria y de la estimativa. No es el dormir un estado pasivo uniforme del organismo, sino una actividad natural distinta de la que ocurre en el estado de vigilia, con ciclos que se repiten. Los estudios en humanos han mostrado que hay una secuencia de sueño superficial, de sueño profundo y de sueño 'paradójico'. Esta secuencia se reitera —hasta cuatro o cinco veces en el adulto— a lo largo de un periodo prolongado de sueño nocturno. Es precisamente en la fase 'paradójica' donde la conciencia, aunque no está conectada con el entorno, es escenario de tales representaciones, que pueden poseer cierto enlace argumental y matices afectivos. En muchas ocasiones, quien sueña 'advierde' la irrealidad o la absurdidad temática de la ensoñación, pero otras veces ésta es coherente y 'razonablemente realista'. El impacto de las ensoñaciones hípicas en la memoria declarativa es, por lo general, mucho más bajo que el de las vivencias durante la vigilia.²⁸ La ensoñación del dormido se parece mucho a la del que 'sueña despierto', a la del que es inspirado literaria o artísticamente y a la del que recibe una falsa 'revelación' de naturaleza alucinatoria o delirante.

La operación de la *memoria a largo plazo* consiste en registrar imágenes pretéritas -desde unos segundos hasta muchos años atrás- que se pueden traer a la conciencia volviéndolas a presentar *como pasadas* (recuerdo, reminiscencia) para la operación cognoscitiva en curso. La *memoria* es, pues, imaginación de objetos pretéritos con intención de pasados, cuando los rememora concomitantemente al *sentido del tiempo* transcurrido. La memoria se nutre de la imaginación, de la cogitativa y del entendimiento. Así conserva, a corto o a largo plazo, las representaciones que más adelante aflorarán en la conciencia presente. Se llama *memoria intelectual* a la de los saberes adquiridos mediante la operación del intelecto en un tiempo ya pasado; se le considera exclusiva de la persona humana.

La *imaginación prospectiva*, cuyos objetos son intencionales *hacia el futuro*, es la que se relaciona con los temas y motivos para el propósito, la decisión y la acción voluntaria. La fantasía es fecunda para inventar, construir piezas literarias o plásticas y alimentar las relaciones entre personas.

La fantasía *puede ocasionar equívocos*, como cualquier otra potencia sensorial, a diferencia del intelecto, que siempre está confrontando la verdad o el error de lo que conoce. La fantasía, ha sido calificada negativamente, tomada como "distracción vana", por autores como Pascal ²⁹ y Voltaire ³⁰. En efecto, el pensamiento fantástico puede incurrir en errores; éstos no siempre son debidos propiamente a la fantasía sino al juicio. Fabro, refiriéndose a la falibilidad de la fantasía en cuanto a su objeto y a los juicios éticos

27 Polo, L., *Ibidem*, 296.

28 Guyton, A. C. y Hall, J. E., *Tratado de fisiología médica*, 9ª edición, McGraw-Hill e Interamericana, Madrid, 1999, 825-828.

29 Pascal, B., *Pensées*, Gallimard, París, 1960. Cfr. nº 104, p. 1116. Este autor califica la imaginación como «*maîtresse d'erreur et de fausseté*». A buen seguro, tal apreciación sólo la refería a la imaginación vaga, débil y sin proyecto de búsqueda de la verdad ni de un propósito de acción.

30 Por su parte, Voltaire llegó a llamar «*la folle du logis*» a la imaginación, en su *Dictionnaire philosophique*, I, 513. París: Werdet et Lequien, fils, 1829. Esta expresión volteriana ha sido erróneamente atribuida a Malebranche y a Sta. Teresa de Jesús, pero no se halla entre los escritos de estos autores.



derivados, escribe: “La fantasía, incluso condicionando a todo conocimiento perfecto y a toda actividad organizada, por sí misma prescinde tanto de la verdad del conocer como de la moralidad del actuar, porque la verdad y la moralidad constituyen propiamente el movimiento de la conciencia [ética]: ella exige, por consiguiente, un juicio de valor (...) de trascendencia y de posición definitiva del objeto; mientras que la operación propia de la fantasía está en la dirección de la inmanencia del objeto, de su posición primordial y todavía problemática”.³¹ Pero el papel continuado de la imaginación en el discurso mental coherente supera con creces el posible inconveniente de la dispersión estéril: tal dispersión deriva más bien de un defecto de atención y de ponderación por la cogitativa con el intelecto. Sin imaginación, los objetos de la percepción nos aparecerían como inconexos e incomprensibles.

La *prosecución operativa ilimitada* de la inteligencia necesita los actos del intelecto agente y de la sensibilidad intermedia, para abastecerse temáticamente. La *memoria* y a la *cogitativa*, a diferencia de la imaginación, no son potencias formales, sino que asumen intencionalmente el pasado y el futuro, respectivamente, asociándolos al objeto imaginado. Estas dos potencias intermedias tienen su fuente en la imaginación y, a su vez, la retroalimentan. Así, una imagen posee su contenido propio y le importa de una u otra manera al cognoscente -cogitativa- cuando éste la incluye en su *conciencia intelectual*. Tales potencias intermedias siguen interactuando con la inteligencia durante su prosecución operativa y, por ende, con la voluntad, a través de la *sindéresis*.

4. Imaginación y simbolismo.

La *actividad simbólica* de los humanos supone una doble representación imaginativa. De una parte, hay que imaginar el *significante*; de otra, inseparable de la anterior, es preciso imaginar su *significado*. El significante y su(s) significado(s) constituyen una unidad, y no hay uno sin el otro de los componentes del *símbolo* (σύμβολον: acuerdo, convención). El mejor paradigma de las capacidades simbólicas en el hombre es el *lenguaje articulado*, con sus relaciones léxico-semánticas, sus reglas gramaticales, y el uso cognitivo y pragmático que se haga de este código: *ilocución* (qué quiero decir), *locución* (lo que digo), y *perlocución* (el efecto que mi discurso obtiene sobre la conducta del oyente). Husserl ha destacado el carácter *transeúnte* del significado de los signos y símbolos, frente al carácter *inmanente* de las propias formas significantes. Una imagen representa algo por sí misma, a la manera de *carácter de imagen inmanente*. Y la misma imagen puede representar también algo distinto de ella, a la manera de *carácter de imagen transeúnte*, o remitente.³²

La conciencia signitativa e interpretativa ya fue descrita, principalmente en lo tocante al lenguaje, por Aristóteles en *De interpretatione*³³. El estagirita define las palabras como símbolos de las “afecciones del alma” -experiencias mentales a partir de las cosas-. Los símbolos hablados y escritos difieren entre idiomas, aunque se refieran a iguales experiencias mentales: los significados. Los sustantivos y los verbos en sí mismos no implican verdad o falsedad, pero éstas subyacen al enunciado confrontado con la realidad. Cualquier secuencia sonora articulada no es palabra; si caprichosamente, yo dijese: ‘marñepa’, o ‘forgandillo’, que no tienen ningún significado en lengua alguna, tales cadenas sonoras articuladas serían sendos *logotomas* o pseudopalabras cuya representación

31 Fabro, C., *L'Anima*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (It.) 2005, Cfr. 48-49.

32 Husserl, E., *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. (traducción del alemán del volumen XXIII de la serie *Hua* por J. F. Pestureau, R. Kasis y M. Richir, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2002, Cfr. § 16.

33 Aristóteles. *Sobre la interpretación* (Περὶ Ἑρμηνείας), Losada, Buenos Aires, 2009. 16, a3-8 y 23, a32-33. Boecio redactó la versión latina: *De interpretatione*.



sensorial -de apariencia castellana se quedaría en ellas mismas, y no simbolizarían nada.

34

Una buena manera de expandir la eficacia representativa del lenguaje es el uso de *metáforas*. Tanto el lenguaje ordinario como la prosa literaria y, sobre todo, la poesía, están sembrados de usos metafóricos. Según C.S. Lewis³⁵, la metáfora no es algo decorativo ('flor de retórica') sino que interviene fuertemente en las funciones cognitiva y heurística del lenguaje, componentes sustanciales de la semántica. Otras actividades simbólicas se basan en sistemas convencionales de señales o de signos no articulados, pero mucho menos flexibles e informativos: gestos, actitudes corporales e indicadores figurativos -p. ej., flechas, colores (semáforo), banderas-. Los códigos más elaborados, como el lenguaje y la mayoría de las señales de tráfico, son arbitrariamente convenidos, sin semejanza con lo que significan. Pero ciertas señales, por ejemplo, los gestos de amenaza o de asombro, y las onomatopeyas, son menos convencionales y poseen una cierta similitud sensorial con el estado de cosas que representan o señalan.

Conclusiones:

1. El espíritu humano, engarzado en su cuerpo, atesora especies intelectuales en forma de *hábitos*, que lo enriquecen y lo hacen crecer. Con este fin es de principal importancia *educar la imaginación* proporcional y asociativa, fuente para el intelecto, que implica enseñar el gusto por la verdad, el interés, la diferenciación de lo subjetivo frente a lo necesario, y la capacidad de soñar, de hacer proyectos de vida.³⁶ Los *hábitos* son disposiciones permanentes del alma, adquiridas por el ejercicio de actos; los hábitos buenos intelectivos y volitivos facilitan a su vez la adquisición y el *crecimiento* del conocimiento y de la conducta virtuosa.³⁷
2. La *fantasía, o imaginación*, retiene, reitera, asocia y esquematiza las imágenes o fantasmas. Es una facultad necesaria para que, a partir de los fantasmas, el intelecto destaque los abstractos y los maneje en la prosecución operativa del conocimiento.
3. La imaginación es una *facultad orgánica*. La noción poliana de *sobrante formal* es sumamente útil para tratar de comprender las relaciones *forma-forma* que se establecen entre la forma imaginada y el sobrante formal de la fantasía.
4. Los filósofos racionalistas y empiristas obviaron el *intelecto agente*, descubierto por Aristóteles y Sto. Tomás. Por su parte, Polo y otros pensadores realistas contemporáneos recuperan esta noción, que es central para explicar las relaciones entre la sensibilidad intermedia, de naturaleza orgánica, y el intelecto inmaterial, mediante la *abstracción* y la *conversión al fantasma*, así como para la prosecución operativa de la inteligencia.

Juan NARBONA

Universidad de Navarra. Pamplona. España

e-mail: jnarbona@unav.es

34 Lamíquiz, V. *Lingüística española*, 3ª edición. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1975, Cfr. 73-83.

35 Smith, L. H., Jr. C.S. Lewis and the making of metaphor, en: P. J. Schakel P: y C. A. Huttar, *Word and story in C.S. Lewis*, University of Missouri Press, Columbia y Londres, 1991, Cfr. 11-28.

36 Polo, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones filosóficas de la educación*, EUNSA, Pamplona, 2006, cfr. cap. V: Educar la imaginación para educar la inteligencia, Cfr. pp. 153-177.

37 Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1999, cfr., pp. 40-61.



LA EPISTEMOLOGÍA DE LEONARDO POLO COMO FUNDAMENTO DE UNA NUEVA MARIOLOGÍA CORREDENTORA

THE EPISTEMOLOGY OF LEONARDO POLO AS A FOUNDATION OF A NEW CO-REDEMPATORY MARIOLOGY

AGUILERA PASCUAL, DOMINGO

RESUMEN: La mariología anterior al Concilio vaticano II planteó tanto el tema de la Mediación como el de la Corredención de María, desde una perspectiva teológica dual: Maternidad-Calvario. La Antropología Trascendental de Polo permite iluminar y fundamentar una nueva perspectiva teológica de la Corredención de María, desde la persona que acepta.

Palabras clave: Leonardo Polo, unión personal, esclavitud, asumir, aceptar personal.

ABSTRACT: Mariology prior to the Second Vatican Council raised both the issue of Mediation and the Co-Redemption of Mary, from a dual theological perspective, Motherhood-Calvary. Polo's Transcendental Anthropology allows us to illuminate and found a new theological perspective of the Co-Redemption of Mary, from the person as an acceptance.

Keywords: Leonardo Polo, personal union, slavery, to assume, personal acceptance.

Planteamiento

En los años anteriores al Concilio Vaticano II los teólogos marianos plantearon al Papa Pío XI la posibilidad de declarar como dogma la Mediación primaria de María y su papel como Corredentora.

Fueron varias las causas que llevaron a que esta propuesta no prosperase e incluso que el propio Concilio cerrase, aparentemente, la puerta a esta propuesta. Pero la razón principal, a mi modo de ver, es que no hay un fundamento claro de estas dos realidades al presentarlo desde una mariología centrada en unos hechos desposeídos de una cristología que avanza, como la propuesta por Benedicto XVI en la persona de Cristo como Hijo del Padre, y que debe seguir desarrollándose. Polo aporta un fundamento sólido para que en el futuro próximo esto sea una realidad y María sea honrada como Corredentora.

Combinando la Antropología de Polo con lo escrito sobre María en su Epistemología, es posible fundamentar que María fue Corredentora. A ello dedicaremos las siguientes páginas.

Los movimientos mariológicos anteriores al Concilio Vaticano II

En los comienzos del siglo XX hay una gran actividad teológica tanto en Bruselas como en España, que tratan sobre la mediación de María.¹

¹ REQUENA, F. M., *María medianera en la espiritualidad de los años veinte en España*, Scripta de María, serie II, n. I,



El movimiento mariano tendente a una definición de un dogma sobre la mediación universal de María comienza en 1915 con el envío a la Santa Sede de peticiones en este sentido, donde recientemente se han encontrado las del cardenal Mercier.²

El cardenal Mercier (1851-1926) jugó un papel nuclear en este movimiento. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María en 1854 abrió las puertas a otros que estaban latentes esperando su futura declaración, como fue el de la Asunción de la Madre de Dios en cuerpo y alma a la gloria celestial en 1950 por Pío XII.

Toda esta actividad era patente en los primeros años del siglo XX, donde ya había muchos teólogos divididos, en relación a esta propuesta de la mediación universal, focalizando la causa en la unión de María con su Hijo en la Cruz unos y en su misión de Madre de Dios en la Iglesia, otros.

El famoso mariólogo alemán Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), propone como novedad en las cuestiones introductorias de su libro, el “carácter personal” de la Madre de Dios, señalándola como “primer principio y proponiendo como culminación de los privilegios marianos, la cooperación de María en la Redención.

A juicio de Scheeben, “la mediación Universal de María en el orden de la gracia es consecuencia lógica de la especial misión que incumbe a la Madre de Dios en la Iglesia”³.

Cuando el Papa Pío XI constituyó a finales de 1922 tres comisiones - en Roma, Bélgica y España, respectivamente- para estudiar una definición dogmática de la mediación universal de María, el cardenal Mercier lleno de alegría declaró “que nunca había sentido en su vida un gozo espiritual tan profundo”.⁴

Pío XI instituye la fiesta de “María, Medianera de todas las gracias” el 21 de enero de 1921 y manda que se celebre cada 31 de mayo. Actualmente se celebra el 8 de mayo en España y en distintas fechas en otros países, por no estar incluida en el calendario universal.

Pero cuando comenzaron los trabajos de las tres comisiones subió la tensión en los diálogos ecuménicos con los anglicanos, promovidos por el propio cardenal Mercier. Y cuando se llegó al Primado Papal se rompieron los diálogos, de tal forma que Pío XI prohibió que los católicos participasen en conferencias ecuménicas entre no católicos en la encíclica *Mortalium Animas* de 1928.

Como resumen de la doctrina de Mercier podemos apuntar que él “basa la Mediación Universal en la maternidad divina de María, que alcanza con su maternidad espiritual a todos los componentes del Cuerpo Místico de la Iglesia. María participa en la mediación única de Cristo como una causa “moral”, por cuanto Dios hizo depender la Redención de que la Virgen asintiese al anuncio del ángel. Además, añade que esto lo ratificó en la Cruz. “La mediación universal de María es una consecuencia muy relevante de su divina maternidad, su Inmaculada Concepción, su santidad perfecta y, no en último lugar, su participación en el sacrificio redentor del Calvario”⁵.

Contra esta propuesta hubo algunas objeciones como las del cardenal Billot (1846-1931) que rechazaba el título de Corredentora: “porque sería imposible atribuir a María cualquier participación en la obra redentora por lo que se refiere a los méritos adquiridos para ella.

2004.

² HAUKE, M., *Definición dogmática de la mediación universal de María. Iniciativas del cardenal Mercier y sus reflejos en España*, Scripta de María, serie II, número II, 2005.

³ SCHEEBEN, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik, III, Friburgo de B. 1833*, pp.455-629

⁴ HAUKE M. OBRA CITADA. p.321.

⁵ *Ibid.* p.332



Igual que no podemos nosotros contribuir a nuestra redención, tampoco pudo hacerlo María, que fue, si bien de modo más sublime, redimida como nosotros”.⁶

Según Manfred Hauke, “se formaron, antes del Concilio, tres corrientes para explicar el papel de María en la Redención objetiva:

La primera sostiene que en modo alguno existe una cooperación inmediata, sino sólo una cooperación remota, que surgió cuando María dijo “sí” a la Encarnación.

La mayoría sostenía que hubo una cooperación activa inmediata. Por ejemplo, Karl Rahner declaró, después de mantener otra tesis:” Existe una cooperación verdadera y, en cierto sentido que se deberá precisar más, realmente inmediata en la Redención objetiva”.

La tercera vía sostenía que sólo hubo una cooperación inmediata *receptiva* en María cuando asumió junto a la Cruz los frutos de la Redención”⁷.

Este fue un período turbulento, con dos guerras mundiales, en el que Pio XII, en el año 1950, proclamó solemnemente el dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos y se desplazó, en el tiempo, la cuestión de la Mediación y Corredención de María.

La doctrina mariológica en el Concilio Vaticano II

El Concilio proclama, al respecto, que “por este motivo, la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora. Lo cual, sin embargo, ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador”⁸. Es el momento en el cual se está hablando de un nuevo ecumenismo con las otras confesiones, especialmente con los anglicanos y los luteranos. La Iglesia mira con más intensidad a la Sagrada Escritura para encontrar nuevas luces que puedan coincidir con una base común y se abandonan cuestiones teológicas que se han desarrollado para potenciar la devoción popular y que pueden aportar muy poco, o nada, a este nuevo camino ecuménico.

En este sentido la Constitución *Lumen Gentium* está plagada de referencias a María y deja claro que, “María fue predestinada desde toda la eternidad cual Madre de Dios junto con la Encarnación del Verbo por designio de la divina Providencia”⁹ y así “hace de la colaboración con Jesucristo el primer principio de la mariología del Vaticano II”¹⁰.

El Concilio aportó algunas novedades mariológicas como la nueva advocación mariana de Hija de Sión, enlazando así, como Mujer, con la tradición judía. “Ella sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de Él la salvación. Finalmente, con ella misma, Hija excelsa de Sión, tras la prolongada espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se instaura la nueva economía, al tomar de ella la naturaleza humana el Hijo de Dios, a fin de librar al hombre del pecado mediante los misterios de su humanidad”¹¹.

En definitiva, con este nuevo enfoque hacia el Antiguo Testamento y la colaboración con

6 *Ibid.* p.340

7 *Ibid.* p.349

8 L. G. n. 62.

9 L. G. n. 61.

10 LLAMAS, E., OCD, “La cooperación de María a la salvación. Nueva perspectiva después del Vaticano II”, Scripta de María Serie I, 1979 II. (El padre Llamas era el Presidente de la Sociedad Mariológica de España en los años 70).

11 L. G. 55. II. *Función de la Santísima Virgen en la economía de la salvación.*



Jesucristo se supera la anterior controversia que había llegado a límites nunca pensados, siendo una ocasión de disputas, incluso agrias, sin profundizar ni avanzar en el hondo contenido de esta prerrogativa.

Una propuesta personalista

Con el pontificado de Juan Pablo II la mariología toma un nuevo impulso. Podríamos decir que es el envoltorio en el que el Pontífice envuelve todas sus propuestas: Totus Tuus, la encíclica “Redemptoris Mater”, la carta apostólica “Rosarium Virginis” y la introducción de los misterios luminosos del Rosario, marcan los hitos marianos de su pontificado.

Es en Polonia donde aparece una propuesta de mariología personalista representada por el profesor C. S. Bartnik. Según su opinión “después de la mariología de tipo platónico, biográfico, eulógico, de privilegios y simbólico, ha llegado el tiempo de la mariología personalista. ¿En qué consiste su especificidad? Bartnik cree que “es una mariología de la historia de la salvación de tipo personal y relacional, que habla de María como una persona-relación hacia Cristo y su Padre, hacia el Espíritu Santo, hacia la Iglesia y la humanidad entera”¹².

Define persona como “una dialéctica vinculación del ser, de alguna manera absoluto en sí, con la existencia en la forma de relación “para” y “hacia”¹³.

Y continua Janusz preguntándose de qué está compuesta esta mariología. “El punto de partida es la persona de María como una Persona concreta, autónoma, siendo en sí misma su fin (auto-teleológica) y explicándose por sí misma (*hipostasis, prosopon, persona*)”¹⁴.

En la iglesia polaca no hubo un terremoto mariológico tan profundo como en el resto de Europa, especialmente en Alemania, permaneciendo la corriente tradicionalista como mayoritaria, por lo que esta propuesta fue bien recibida al estar en sintonía con el papa Juan Pablo II.

La aportación de Benedicto XVI

Joseph Ratzinger nace el año 1927 en Baviera, en unos tiempos difíciles donde el paro, los impuestos y las indemnizaciones de la I guerra mundial hacían de la pobreza una compañera de todo el pueblo alemán. Es en Baviera donde había una piedad mariana bastante “barroca”, sostenida por las apariciones marianas en ese siglo, que tenía como lema “por María hacia Jesús”. Pero cuando Josef Ratzinger llega a la facultad, comienza a introducirse en otro movimiento, llamado litúrgico, que tenía como lema “por Cristo al Padre”. El primer movimiento parece oscurecer el papel de la Santísima Trinidad como primigenio, resaltando la unión de María con Jesús que excluye a los protestantes y el segundo movimiento pone a la Santísima Trinidad como centro de la teología que puede englobar a los luteranos.

El movimiento litúrgico proponía una piedad orientada estrictamente según la Escritura, mientras que el otro condensaba la tradición clásica de la Edad Media y de la Moderna y era más popular.

Como ejemplo de esa situación, cuando se solicitó la opinión de todas las facultades

12 LEKAN. J, *Mariología Personalista, Scripta de María, serie II, n. VIII, año 2011, P.274*

13 LEKAN. J, *obra citada p.274*

14 *Ibid. p. 274*



de teología sobre el dogma de la Asunción de María, la facultad de teología del joven Ratzinger emitió un voto negativo.

Joseph Ratzinger se alejó de su primera corriente tradicionalista y se centró en las Sagradas Escrituras.

En 1975 el entonces cardenal Ratzinger imparte tres conferencias en Puggberg en las que abunda en la base escriturística de la mariología¹⁵. En ellas sostiene que “por un lado, da la impresión de que la mariología sea un duplicado de forma breve de un tratado de cristología, que surge a partir de motivos irracionales; y más todavía que recoge el eco de antiguos modelos de historia de las religiones (...) Por otro lado, se reclama la generosidad en las manifestaciones de piedad”¹⁶. Estas conferencias se encuentran en el libro “La hija de Sión. Meditaciones sobre los dogmas marianos de la fe de la Iglesia”.

Aquí Ratzinger supera el Antiguo Testamento y pasa a considerar los dos testamentos como una unidad esencial. Otro punto a resaltar de estas conferencias es la remisión al papel de la mujer en el Antiguo Testamento, donde ya menciona a María como Hija de Sión, que ya vimos cómo se incorporó a la Lumen Gentium por influencia del cardenal Frings y del propio Ratzinger. El papel de la mujer en la Iglesia es resaltado por Ratzinger desde los primeros versículos del Génesis, así como las distintas mujeres que jugaron un papel determinante en la historia de la salvación, para culminar en María.

Propone a Eva como la tentadora y la dadora de vida a la vez. Escribía Ratzinger en esos discursos “La mujer, que ofrece el fruto de la muerte, y cuya misión está unida a la muerte, es también la guardiana de la vida y la antítesis de la muerte”¹⁷, llegando a afirmar que la figura femenina es algo esencial a la fe porque, sin la mujer, “llevaría a una concepción solitaria de la actividad de Dios, la cual transforma la criatura en una máscara y que, por tanto, desconoce el Dios de la Biblia”¹⁸. Aquí aparece una “similitud” con Polo cuando este afirma que la persona no puede ser sola¹⁹ y una gran diferencia en cuanto al ser coexistente que veremos más adelante.

Ratzinger denunciaba en una publicación del año 1980 “*Consideraciones sobre el puesto de la mariología y de la piedad mariana en el conjunto de la fe y de la teología*” la reducción postconciliar que había llevado a un biblicismo unilateral, que a su vez derivará en un mero historicismo, no dejando así espacio alguno para el dinamismo de la fe”²⁰.

Siendo ya Romano Pontífice, Joseph Ratzinger, volvió a Altötting, en su Baviera natal. En la homilía se refirió a María como intercesora por su “atención maternal”²¹ en las bodas de Caná. “La relación más profunda que tienen Jesús y María es este doble “sí”, gracias a cuya coincidencia se realizó la encarnación. Con su respuesta nuestro Señor alude a este punto de su profundísima unidad. A él remite a su Madre. Ahí, en este común “sí” a la voluntad del Padre, se encuentra la solución”²².

Hay una clara evolución del joven Josef Ratzinger que descubre su vocación sacerdotal

15 BLANCO, P., “*María en los escritos de Joseph Ratzinger*”. Scripta de María, serie II, n.V, año 2008, p. 317.

16 *Ibid.* p. 317.

17 *Ibid.* p. 318.

18 *Ibid.* p. 319.

19 POLO, L., “*Antropología Trascendental*” Tomo XV, La persona y el yo, p. 239. “En primer lugar, como la persona humana no es única, parece que si *cada quién* equivale al yo, habría que admitir la distinción *yo-tú*, ... Estas palabras son usadas en el lenguaje ordinario, y a ellas apela la llamada filosofía personalista, de la que, como dije, se distingue el planteamiento propuesto (por mí).

20 Cfr. J. RATZINGER - H. U. von BALTASAR, *María, Iglesia naciente*, pp. 16-17.

21 “Homilía en la plaza del santuario” (Altötting, 11-9-2006), <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/trav-els/2006/outside/documents/germania.html>

22 “Homilía en la plaza del santuario” (Altötting, 11-9-2006)



en ese santuario y que más tarde, siendo el teólogo del Concilio con más influencia en la mariología de la Constitución *Lumen Gentium*, habla de la “mediación materna” de María en ese mismo santuario como Romano Pontífice.

En este recorrido de casi 100 años, hemos visto los distintos enfoques de la teología mariana sobre la consideración de la Virgen María como Medianera y Corredentora, siendo el fundamento de estos privilegios para la mayoría la Maternidad²³, para otros la Cruz, y, en algunos casos de personalistas, con un significado de este concepto muy distinto del de Polo, ser la Madre de la Iglesia. La evolución de Benedicto XVI en su última fase nos deja una ventana abierta.

La cuestión que nos queda pendiente de resolver es, si María recibe de Cristo la redención o si la recibe junto con Él.

Epistemología de Leonardo Polo

Para entender bien lo que dice Polo sobre María comenzaré por su novedosa propuesta sobre la humanidad de Cristo, dado que María no se puede entender sin su Hijo.

En el capítulo VII de su obra “Epistemología, Creación y Divinidad”²⁴, ya en su mismo comienzo, plantea su discrepancia sobre la común creencia de una naturaleza humana de Cristo creada: “Digamos, ante todo, que la humanidad de Cristo es perfecta, o que Él es perfecto hombre. Respecto de esto se suele sostener que la humanidad de Cristo es creada. Pero esta apreciación no me parece acertada. Desde luego, la humanidad de Cristo es una realidad viviente inmiscible con la esencia divina, pero no parece que el Señor pueda incluirse entre los hombres creados, si es que para ser hombre hace falta persona creada. Por eso su humanidad tampoco se equipara sin más a la esencia de una persona humana, porque él personalmente es la segunda Persona de la Santísima Trinidad”²⁵. Polo, cómo veremos a continuación, propone una novedad respecto de la mayoría de los pensadores cristianos, que partiendo de lo tradicional, va abriendo así una vía muy interesante para la teología.

Lo que propone Polo es que la humanidad de Cristo no es creada, sino asumida por la segunda Persona, por lo que además de ser verdadera humanidad es la unión más adecuada para presentarnos a una persona divina.

“Esta distinción justifica, a mi entender, que la humanidad del Señor es real exclusivamente en tanto que humanidad de la segunda Persona de la Trinidad. Pero desde luego no le faltan las propiedades de la esencia humana, se ha de destacar que la humanidad de Cristo es perfecta, santísima; que no cabe hablar en Él de persona humana, y que Cristo carece de padre humano”²⁶.

23 Ibañez, J. *La cooperación de María en el misterio de la salvación. Su valor corredentivo*, SCRIPTA DE MARIA, serie II, n. XIV, año 2017. El autor realiza un estudio profundo sobre el mérito de condigno y de congruo, añadiendo mérito social, mérito individual para concluir con la Maternidad divino-espiritual y su mérito corredentivo de condigno, como base para los teólogos y completado con el magisterio de todos los Papas hasta Benedicto XVI.

24 POLO L., EPISTEMOLOGÍA, CREACIÓN Y DIVINIDAD, serie A, vol. XXVII.

25 POLO L., Obra citada, p. 219

26 POLO L., Obra citada, p. 219. La afirmación de Polo “Cristo carece de padre humano” es cierta en el sentido de que uno sólo es su Padre. Sin embargo, en el sentido de paternidad, que Polo la entiende como un Don, san José sí pudo llamar, con toda propiedad, hijo a Jesús, al ser esta paternidad propuesta por Dios Padre a través del ángel que le dice: “Tú le pondrás por nombre Jesús” y ser aceptada por José.



“Por eso el acto de ser no es razón suficiente de la esencia, sino que la distinción real entre acto de ser y esencia humana creados exige el concurso divino. En el caso de Cristo dicho concurso es innecesario por carencia de acto de ser creado. La noción de distinción real entre *actus essendi* y *essentia* no es válida en cristología si, como digo, no conviene hablar de distinción real, sino de *unión*”²⁷.

“Conviene tener en cuenta que en la humanidad de Cristo lo natural está enteramente elevado al nivel sobrenatural. He aquí una razón más para sostener que dicha humanidad es asumida sin necesidad de creación”²⁸.

Esta propuesta de unión en vez de creación, simplifica e ilumina la cuestión de la humanidad de Cristo, al afirmar “En Cristo no puede haber distinción real, puesto que no es criatura”²⁹. De tal forma que en su obrar no hay obras meramente humanas, como si fuese una dualidad. Hay un obrar humano que es divino, en el que nunca hubo pecado, ni mancha, sino un mostrar al Padre.

Con este esquema de unión hipostática aplicada a la Encarnación, nos dice que “María Santísima debe ser entendida no sólo como autora de la humanidad, sino también como *theotókos*. No significa ningún detrimento para la maternidad divina, sino más bien todo lo contrario, sostener que la naturaleza humana del Señor no es creada, sino exclusivamente asumida. Esta propuesta es coherente con la intervención del Espíritu Santo en la maternidad divina”³⁰.

“La Virgen concibió a Cristo sin intervención de varón, sino por el Espíritu Santo, que es su Esposo. Ella es Parthenos y, por lo tanto, es Virgen Madre. Concibe, pero por el Espíritu: *ex Maria in Spiritu*. Por lo tanto, lo que nacerá de Ella es el Santo. Por eso se puede decir que *María se ignora a sí misma*³¹, que es la inocencia absoluta; y por tanto, en Ella es válido el dormiens eckhartiano. Es la pureza absoluta libre de conatos equivocados. Es la pura transparencia”³².

Una consideración previa

Antes de llegar a alguna conclusión tenemos que plantearnos si la Redención es un conjunto de actos o sólo un acto considerado en sí mismo. Para ello hay que considerar si la Creación fue un acto o fueron varios, según cada día, como se recoge en el Génesis. Es claro que para Dios los dos son, cada uno, un solo acto divino, dado que en el Ser no hay tiempo, aunque se manifieste en una sucesión temporal en el universo.

La Redención, como acto divino es único, se desarrolla en el tiempo comenzando con la Concepción Inmaculada de María, continuando con distintas manifestaciones como el Casamiento, Encarnación, Nacimiento, etc, que culminarán en la Cruz y Resurrección y se cierra con la venida del Espíritu Santo.

Es la aparición de un orden nuevo, el orden del Espíritu Santo, donde ya el hombre está redimido, volviendo a restablecer el orden primitivo que el hombre no aceptó. Por lo tanto, podríamos denominarla una re-creación.

27 *Ibid.* p. 220

28 *Ibid.* p. 230

29 *Ibid.* p. 221

30 *Ibid.* p.236

31 Las cursivas son añadidas por el autor

32 *Ibid.* p. 245.



Para llevar a cabo el acto redentor, ¿La colaboración de María fue simplemente mediática o necesaria? Si fuera simplemente mediática María sería una pieza más, como san José o san Juan Bautista, etc., ¿Fue así?

Hay que hacer notar que en María hay una intervención divina antes de ser concebida por Joaquín y Ana y es que su esencia no ha conocido el pecado ni las consecuencias del mismo. Está “llena de gracia” como indica el ángel³³. María se turbó fundamentalmente porque el ángel le dice lo que sólo Ella y su Padre Dios conocen. Nadie puede conocer su más profunda intimidad personal, por lo que, sin duda, el ángel Gabriel trae un mensaje de Dios, porque como indica Polo, “se suele hablar de intimidad para designar lo que acontece en cada uno y de lo que sólo él es testigo”³⁴.

Al acto de ser-con de María le corresponde una esencia creada perfecta, sin mancha alguna, que la capacita para ser la futura Madre de Dios. Recibirá en su seno al Espíritu Santo para engendrar la humanidad de Cristo. Dicha humanidad, siendo perfectamente humana, es superior a todos los humanos. Por ejemplo, Polo afirma que la esencia humana de Cristo no tuvo los hábitos innatos, puesto que no le eran necesarios ni convenientes para “activar” a la misma.

María esclava del Señor

Para el pueblo judío los nombres son muy importantes. Yahvé, al comienzo del Génesis, se refiere al hombre creado como “hombre” y este puso el nombre a la mujer: la llamó Eva “Esta sí es hueso de mis huesos, y carne de mi carne” se la llamará mujer, porque del varón fue hecha”³⁵. En el Paraíso Adán puso nombre a los animales y a las plantas, tomando posesión de ellos.

En los evangelios son innumerables las veces que se pregunta por el nombre: el ángel ordena a José que tome posesión del hijo concebido en el seno de su esposa por obra del Espíritu Santo y “le pondrás por nombre Jesús”³⁶. El propio Jesús dice de sí mismo que “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”³⁷ pero Él mismo hace una pregunta a sus discípulos “Y vosotros ¿quién decís que soy yo? Respondió Simón Pedro: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo. Jesús le respondió: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Juan, porque no te ha revelado eso ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos”³⁸. Todo esto nos indica que nadie puede entrar en la intimidad personal sino sólo Dios, como hemos visto en el anterior apartado.

El conocimiento personal del acto de ser-con del hombre, sólo hace referencia a Dios, no puede hacer referencia a otro ser inferior, “porque el intelecto personal no es una luz iluminante, sino una luz transparente”³⁹. En el caso de María nadie la pregunta tú quién eres, sin embargo, ella se declara a sí misma dos veces “esclava”. Esta expresión siempre se ha considerado como una declaración de su humildad, pero en las Escrituras el nombre, tiene el carácter de identidad personal.

El esclavo no tiene personalidad jurídica ni puede tomar decisiones, se anula su personalidad. Por la Antropología Trascendental de Polo sabemos que los trascendentales personales son tres: el co-ser o libertad trascendental, el conocer personal y el amar personal el cual se dualiza en *donar* y *aceptar*, siendo de estos dos el *aceptar* el superior,

33 El ángel le dijo “Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo” (Lc, 1, 28).

34 Polo, L., *Antropología Trascendental*, Tomo XV, p. 237

35 Gn, 1, 22.

36 Mt, 1, 21.

37 Jn, 14, 6

38 Mt, 16, 15-17

39 Polo, L., *Antropología Trascendental*, Tomo XV, p. 245



según Polo⁴⁰

María, concebida sin pecado original, tenía una beatitud primigenia como Adán y Eva, que hablaban con Dios cara a cara. Su conocer era nítido y sin engaño al no tener el límite mental en su naturaleza como consecuencia del pecado original. Por lo tanto, en su manifestación no puede haber confusión ni mentira. No puede ser interpretado sino en su sentido más profundo de persona.

Según Polo, la libertad trascendental es la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud⁴¹, que se identifica con el co-ser, de tal forma que el crecimiento de la persona es crecer en libertad, conocer y amar. Si María dice que Ella es la esclava del Señor nos dice que toda su intimidad personal se identifica con la persona de su Hijo, que es divina. No cabe mayor identificación personal, que no sería posible sin el concurso directo del Espíritu Santo. Por lo tanto, María fue completamente libre para aceptar lo que Dios la pide

De otra forma María mentiría sobre sí misma, con una falsa humildad, porque Ella sabe que es la “Llena de gracia”, lo que equivale a ser la máxima amplitud personal.

María no pronuncia directamente la palabra “Hágase”, sino que antes dice “he aquí la esclava del Señor”⁴² que es una expresión similar a la que dirá su Hijo en el huerto de los Olivos, implorando a su Padre: “Mi alma está triste hasta la muerte... Pero no se haga mi voluntad sino la tuya”⁴³.

Si María simplemente hubiese pronunciado el “Hágase” dejando hacer, sin decir nada más, podríamos suponer que Ella era un buen instrumento, pero no tendríamos la certeza de su cooperación personal.

Si el argumento para definir a María como Inmaculada Concepción fue el famoso “Convenía, Dios podía hacerlo, lo hizo”. El argumento del Si de la esclava, que es la identificación personal con la persona de su Hijo, es completo ontológicamente.

María aceptó ser la hija de Dios Padre, desde el primer instante de su concepción. Lo hizo en el Espíritu Santo al cual aceptó como su vivir. María actuó con plena libertad personal todos los instantes de su vida. María fue un continuo SI, lo que se tradujo en un continuo “*aceptar*”.

Benedicto XVI vislumbró que, “en este común “sí”, a la voluntad del Padre, mutuo de la Madre y del Hijo, se encuentra la solución”, pasando a un plano personal lo que se discutía en un plano esencial sin llegar a ninguna solución.

En María, el Espíritu Santo pudo formar esa *humanidad* que Dios Hijo pudo *asumir* sin merma de su esencia divina.

¿Se podría haber redimido la humanidad, según los planes del Creador de entregar a su Hijo a la muerte, sin María como cooperadora personal necesaria?

Para concluir, vamos a hacerlo con unas palabras de Polo donde afirma, entre otras cosas, que María es corredentora “La participación en la muerte de Cristo es máxima en su Madre, que puede decirse que murió con su Hijo en la cruz, y cuyo sacrificio es más perfecto

40 Obra citada, p. 229 -278

41 Obra citada, p. 275

42 Lc, 1, 38

43 Mt, 26, 38 -39



que el de Abraham, pues lo que se pidió a este patriarca no se le permitió ejecutarlo. En cambio, la Virgen entregó a Dios más que su vida, y ese sacrificio fue aceptado. Por eso se puede decir que María es corredentora de la humanidad. Si el cuerpo de Cristo perdió la visión beatífica, el alma de María perdió la luz de su Hijo. Por eso la Asunción de María a los Cielos es un dogma sumamente esclarecedor”⁴⁴.

Epílogo

Podemos afirmar que María es redimida con Cristo, en el Espíritu Santo, y por lo tanto es Co-redentora necesaria, por las siguientes razones:

La humanidad de Cristo no es creada, sino que es asumida por el Hijo.

Dicha humanidad es una humanidad superior a la humanidad creada, por estar unida a una persona divina y no poder confundirse ni mezclarse con su esencia divina.

Esa humanidad es asumida, por el Hijo, de María en el momento del Fiat al ángel. “*María se ignora a sí misma*”⁴⁵.

Antes de aceptar la voluntad de Dios Padre con el “Hágase en mí según tu palabra” nos muestra cómo recibe esa embajada: como lo que Ella es, *su esclava*, y con ello nos muestra que su identificación personal con la voluntad de su Hijo no es esencial sino personal, lo que sólo puede ser en el Espíritu Santo.

Esa identificación es singular y única. Una persona sin libertad personal no es persona, es una esclava. Una persona llena de gracia, es la máxima expresión personal. Esta aparente contradicción sólo se puede resolver por una identificación personal plena con su “réplica”. Siendo María la “réplica” humana de Cristo.

Si María es la Nueva Eva, la Mujer del Protoevangelio, y a su vez la que está a la derecha del Rey, en el Apocalipsis, entonces podríamos concluir que es la persona escogida por Dios Padre para hacer la Redención acompañando a su Hijo como Mujer y como Madre.

Y así fue.

Madrid a 13 junio de 2024

44 *Ibid.* p. 275.

45 Polo, ver Nota 32



LOS TRES RADICALES HUMANOS EN LA ECONOMÍA propuestos por Leonardo Polo y su repercusión en la actividad empresarial

GARCÍA KIHN, M.A.

Resumen: Los radicales humanos en la economía propuestos por Polo recogen las tres grandes corrientes del pensamiento que han conformado culturalmente a Occidente. Estos se sustentan en visiones antropológicas distintas, basadas en la importancia concedida a una de las dimensiones que conforman al hombre. La actividad económica conviene repensarla a partir de la incorporación ordenada de dichos radicales. Para facilitar su aplicabilidad en el trabajo y la empresa, se proponen dos especificaciones relacionadas con los crecimientos y afanes humanos; también se hace referencia a las motivaciones humanas de Pérez-López. Este será el primero de varios artículos para desarrollar sobre esta temática.

Palabras clave: radicales económicos, motivaciones humanas, afanes humanos, crecimientos humanos, Leonardo Polo.

Summary: The human radicals in the economy proposed by Polo collect the three currents of thought that have culturally shaped the West. These are based on different anthropological visions, based on the importance given to one of the dimensions that make up man. Economic activity should be rethought on the basis on the orderly incorporation of these radicals. To facilitate its applicability in work and business, two specifications related to human growth and pursuits are proposed; reference is also made to Pérez-López's human motivations. This will be the first of several articles to develop on this topic.

Key words: economic radicals, human motivations, human desires, human growth, Leonardo Polo.

Planteamiento.

La antropología trascendental, desarrollada por Leonardo Polo, enfatiza que “el hombre es un ser sistémico”¹; con esto se refiere a que las dimensiones que lo conforman se encuentran vinculadas entre sí². Esa vinculación se manifiesta en las demás realidades de la vida, siendo el actuar del hombre una de ellas. Por eso, la actividad económica y empresarial, si está bien encaminada, también reflejará las notas de la constitución humana.

En esto reside el aporte de los tres radicales propuestos por Polo para la economía, a los que denomina radicales porque son realidades importantes en la vida del hombre: no accesorias ni superfluas³. Los radicales, enunciándolos en orden de aparición en la historia son el griego o clásico, el cristiano o personal y el moderno o principio del resultado. También apunta que a estos “hay que considerarlos compatibles y no prescindir de ninguno de ellos, sino ordenarlos”⁴.

1 Polo, L., *El hombre en la historia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII, Pamplona, Eunsa, 2019, p. 249. “Todo en el hombre es sistémico”. *Ibid.*, 326.

2 “El cuerpo está unido al alma, y la sustancia humana a la persona”. Polo, L., *Lecciones de ética*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 220.

3 “En tanto que en cada uno de estos elementos se acentúa una de las dimensiones del ser humano se les da una importancia primordial sobre los demás y, por eso, se puede decir que esa dimensión adquiere un carácter fundamental o radical”. Polo, L., *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Pamplona, Eunsa, 2015, 257.

4 Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 259. En otro lugar indica: “Estos tres radicales no son incompatibles y en nuestra situación histórica es patente que no se puede prescindir de ninguna de esas versiones. La clave de la compatibil-



En este trabajo se buscará establecer la relación existente entre los radicales humanos en la economía, las dimensiones, los afanes y los crecimientos humanos; a partir de su correspondencia se propondrán dos especificaciones que buscan favorecer la comprensión de la visión de Polo -lo que no pretende ser una continuación ni un hallazgo, sino una manera de explicación que facilite su entendimiento y aplicación en la empresa y el trabajo.

1. Antropología de los radicales humanos.

Lo primero que debe señalarse es que cada uno de los radicales se fundamentan en una visión antropológica distinta, es decir, manifiestan una comprensión propia acerca del hombre.

El último en aparecer en la historia, el radical moderno es el que ejerce más influencia en la actualidad. El hombre desde esta concepción es considerado como un ser que necesita completarse⁵, a tal grado que es un ser empobrecido que adquiere su altura a partir de la generación del resultado de sus propias acciones⁶. Por eso, Polo indica que la visión antropológica en la que se apoya es bastante pesimista, pues considera al hombre incapaz del ejercicio de actos virtuosos a partir de su propia naturaleza, por estar totalmente corrompida⁷; por ello el hombre necesita adscribirse bienes que subsanen su estado inicial.

El radical clásico deriva del pensamiento helénico y es el primero en desarrollarse en la historia. Polo lo llama radical clásico o griego. El fundamento antropológico griego es optimista, pues considera que el hombre puede desarrollar las potencias de su esencia inmaterial -inteligencia y voluntad- mediante los hábitos y virtudes desarrollados a partir de sus propias operaciones: el hombre “es un principio que es perfeccionable por sus propias operaciones y, por lo tanto, es un principio creciente, no un principio fijo”⁸.

Según este radical, el hombre ya es antes de actuar -es decir, no necesita del resultado para sustentar su propio valor⁹, como lo propugna el moderno-. Asimismo, el radical griego reconoce el efecto de la misma acción en su autor, lo cual dota de un valor intrínseco a la acción misma. La ejecución de la acción da lugar a un crecimiento o decrecimiento en el hombre -más específicamente, en sus facultades esenciales-, según la moralidad de la misma acción y no de su resultado¹⁰. Una acción moralmente buena genera un crecimiento en los hábitos de la esencia del hombre, tanto en la razón práctica de la inteligencia como en la voluntad: el hombre desarrolla su prudencia al ejercer adecuadamente los actos de su razón práctica; desarrolla virtudes morales en su voluntad en la medida que los actos

idad es una ordenación de acuerdo con su profundidad relativa”. Polo, L., *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX, Pamplona, Eunsa, 2017, p. 202.

5 “La Filosofía Moderna, que ignora el logro griego del hábito, y el cristiano del núcleo radical humano -la persona-, comprende al hombre en su inicio como vacío, la nada, la indeterminación absoluta; es completamente miserable, como advierte Lutero”. Solomiewicz, A., “El hombre es persona: el descubrimiento filosófico de la radicalidad personal según Leonardo Polo”, en *Estudios Filosóficos Polianos*, n. 3 (2016) 34.

6 “El moderno no pone el vivir en el acto de vivir, sino en el producto del acto y entonces, ese producto, en tanto que es recuperable, llena el vacío primario. El hombre es un ser necesitante”. Polo, L., *Cursos y seminarios*, I, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXI, Pamplona, Eunsa, 2022, p. 279. En otro trabajo añade: “Si el hombre consiste en su dinamismo, el hombre sólo se consuma como un producto recuperado: el hombre es hecho por el hombre y antes de ser hecho no era nada”. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 192.

7 Cfr. Polo, L., *Lecciones de ética*, ed. cit., p. 116.

8 Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XX, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 130.

9 “Para el clásico, el hombre ya es antes de actuar, y porque es ya puede actuar”. Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 262. “Eso que se ha producido debe tener un antecedente que sea su causa y la causa es anterior al efecto”. Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 181.

10 “El hombre es esencia porque el primer o la principal víctima de su actuación es él mismo: es un sistema dinámico”. Polo, L., *Lecciones de ética*, ed. cit., p. 205.



de querer que ejerce son buenos.

Por último, el radical cristiano se centra en el descubrimiento del hombre como persona¹¹, es decir, un ser que ostenta la capacidad donal¹² y relacional¹³. Así, la acción se refiere al don ofrecido a otras personas y no al bien en sí mismo, como sostiene el radical griego. El radical cristiano presupone la virtud pero la supera en cuanto que vincula la acción con la persona¹⁴. Desde este punto de vista, la acción manifiesta a la persona y, por lo tanto, es la persona el origen de la acción.

Si en el radical moderno el hombre es comprendido como un vacío, como un ser necesitante que carece de valor antes de adscribirse los resultados de sus actos; en el griego, se le considera como un ser potencial y perfectible: capaz de crecer; desde el radical cristiano, el hombre se considera efusivo, capaz de dar de sí. Como se puede observar, a medida que la concepción del hombre se eleva, la concepción de la libertad humana también. Esto es uno de los aportes polianos más importantes y que, a mi modo de ver, establecen la posibilidad de solución a la complejidad que presenta la modernidad.

2. Aportes y alcances de los radicales.

El radical moderno aporta a la civilización occidental el reconocimiento y la valoración de la capacidad productiva del hombre¹⁵: el hombre es capaz de ejercer en el entorno cambios significativos a partir de su actuación. Por eso, es un ser que transforma su entorno¹⁶ y no se adapta necesariamente a los ciclos naturales¹⁷. Como se mencionó al inicio, este radical es el que tiene mayor influencia en el mundo de la empresa actualmente y, bajo su influencia, la búsqueda del resultado económico es magnificada.

Si bien la búsqueda del resultado económico es en sí misma correcta, al exagerar su importancia lleva a efectos inconvenientes para el propio hombre¹⁸, pues no le permite la búsqueda de fines más altos, acordes a su elevada dignidad humana, limitándolo a lo sensible y, en la mayoría de los casos, a enfocarse únicamente en el corto plazo. De esta forma, convierte en fin último lo que debería ser un medio en orden a otros fines superiores y, este desorden, desemboca en una especie de idolatría ante los bienes materiales y el poder que aportan al actuar humano¹⁹.

Desde el radical griego se ofrece una visión más alta de la naturaleza humana que la que permite el moderno: considera que el actuar humano es libre porque el hombre es capaz de establecer un hiato en la acción, que le permite reconocer bienes más altos y dirigirse

11 “La persona es un descubrimiento cristiano”. Polo, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 236. Cfr. también: *Itinerario hacia la antropología trascendental* (II), en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXIX, Pamplona, Eunsa, 2021, p. 513. Cfr. también: Solomiewicz, A., “El hombre es persona: el descubrimiento filosófico de la radicalidad personal según Leonardo Polo”, ed.cit., 32.

12 “El hombre es un ser otorgante, aportante”. Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 136. “La persona es el ser donal”. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 157.

13 “Si hay un don hay un receptor. Si el don se da, alguien lo recibe”. Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 498.

14 “La actividad de la persona, en cuanto manifestativa de sí en forma de aportación medial, no es sospechosa, sino lo que podemos llamar generosidad ontológica”. Polo, L., *Cursos y seminarios*, I, ed. cit., p. 159.

15 “Hay un tercer radical, otra gran mutación histórica, que es el descubrimiento de la gran capacidad productiva del hombre: el hombre es un ser que puede progresar construyendo, produciendo”. Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 258.

16 “En el hombre es patente su gran capacidad productiva”. Solomiewicz, A., “El hombre es persona: el descubrimiento filosófico de la radicalidad personal según Leonardo Polo”, ed.cit., 31.

17 “La capacidad productiva del hombre es patente y en estos momentos vivimos en un mundo suscitado por la actividad humana”. Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 179.

18 Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 277.

19 Cfr. Polo, L., *Escritos menores (1951-1990)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IX, Pamplona, Eunsa, 2017, p. 98.



a ellos voluntariamente²⁰. Por eso, el hombre no actúa por una tendencia irrefrenable ni por instinto²¹, como puede llegar a sostenerse desde el radical moderno.

El actuar humano está llamado a responder a su altura debida y, por eso, le es conveniente actuar prudentemente para que, a partir del ejercicio de acciones virtuosas, genere un crecimiento en las propias facultades de la esencia humana que dieron origen a su actuar. Desde el radical griego el hombre está llamado a actuar conforme a su naturaleza; la cual es previa a sus operaciones. Sin embargo, al considerar solo la naturaleza humana y no la dimensión personal, no reconoce la capacidad humana de generar novedades a partir de su intimidad personal. El aporte no lo agota²² porque la persona es efusiva²³, activa en sí misma.

El radical cristiano es el más alto según la propuesta de Polo²⁴. Este radical se vincula a la persona, a su intimidad. La persona humana, al ser libre, puede ofrecer dones que no existían antes; y eso porque, como Polo sostiene, la persona es novedad, un *novum*. Con ello, aunque reconoce la validez de la causalidad, la supera²⁵ al dar lugar a la innovación. Si el actuar del hombre no está determinado a partir del instinto ni está contenido en su naturaleza, los dones ofrecidos deben ser libres y, a partir de ello, ostentan un carácter amoroso²⁶ y constituyen una manifestación de la persona²⁷.

Se puede decir más específicamente que los productos y servicios ofrecidos están llamados a concebirse y constituirse en dones para otros hombres: para otra persona. Por esta razón, respecto del don ofrecido su aceptación es el acto más propio, no así su recepción. La aceptación remite más a quien ofrece el don, mientras que la recepción lo hace más al don mismo y a su materialidad²⁸.

El radical cristiano remite al acto de ser, a la persona²⁹ y por eso su radicalidad es mayor que los otros dos. El griego remite a la esencia del hombre, la cual depende de la persona y, por lo tanto, es inferior a ella, pero superior al cuerpo; por lo que el radical griego se propone como superior al moderno. Este último, al referirse a la capacidad productiva y a la realidad necesitante presente en la corporeidad³⁰, ostenta el menor grado de radicalidad. Con esto, se propone que el radical cristiano está llamado a regir sobre los otros dos, sin anularlos, sino encaminándolos a su mayor esplendor.

A partir de lo anterior se puede comprender la jerarquización entre los tres radicales propuesta por Polo. Esta se basa en la vinculación de cada uno de ellos con una de las dimensiones humanas. Al quedar vinculados con el hombre por esa remitencia a sus

20 "La inteligencia se describe como la capacidad de abrir un hiato entre el motivo y la acción, hiato que se emplea en la planificación". *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 336.

21 Polo cita a Gehlen cuando dice que "el hombre tiene unos instintos muy débiles". Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 93.

22 "La vida no es sólo el despliegue de unas potencialidades, sino la efusión de una liberalidad, de un centro o radicalidad que al ser un novum aporta, no sólo pasa de potencia a acto, sino más: crece en su actividad, actúa cada vez más". Polo, L., *Cursos y seminarios (II)*, ed. cit., p. 278.

23 "Es efusiva, porque la efusión de sí mismo es un modo de relación donde la aportación no es determinada por una necesidad previa: es libre". Solomiewicz, A., "El hombre es persona: el descubrimiento filosófico de la radicalidad personal según Leonardo Polo", ed.cit., 33.

24 "El radical clásico, que es más profundo que el moderno, pero no suficientemente radical o menos radical que el cristiano". Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 202.

25 Cfr. Muñoz, J.J., "Antropogénesis y trascendencia: el enfoque personalista de Polo y Zubiri", en *Studia Poliana*, n. 17 (2015) 141.

26 "La libertad no es de carácter fundamental, la libertad es de carácter donal". *Ibid.*, 175.

27 "La persona humana se manifiesta, pero la manifestación no es la persona". Polo, L., *Conversaciones con Leonardo Polo*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIII, Pamplona, Eunsa, 2022, p. 594.

28 "Aceptar no es recibir; recibir es pasivo y se reciben cosas; aceptar, en cambio, es sumamente activo y se aceptan personas" Rodríguez, A. & Costa, A., "La familia desde el amar personal", en *Studia Poliana*, n.20 (2018) 232.

29 "El radical cristiano es la persona". Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 227.

30 "Aunque el hombre no sea pura indeterminación, tiene necesidades, y si no produjera se moriría". Polo, L., *Ibid.*, p. 182.



dimensiones, los radicales humanos deben estar ordenados sistémicamente, es decir, debe reconocerse la superioridad de uno sobre los demás y la conveniencia del inferior para el ejercicio del superior.

Por eso, la superioridad del radical cristiano no anula ni al griego ni al moderno. Despreciarlos correspondería a una visión antropológica equivocada, pues implicaría la poca valoración ya sea de la esencia del hombre o de la naturaleza corpórea, según sea el caso. Esto manifestaría una falta de aceptación respecto la existencia propia según ha sido recibida, la que fácilmente podría llevar a la ‘pretensión de sí’ o, si se quiere decir de otra manera, a procurar constituirse según los propios designios. De ahí que Polo manifieste su desacuerdo con la pretendida ‘autorrealización’³¹ o, como se dice más comúnmente ahora, la ‘autoinvención’.

La complementariedad sistémica de los radicales también se puede explicar a partir del modo en que el hombre ostenta el acto de ser personal: desde que el hombre no posee a tal grado su propio acto de ser que le permita disponer de él, necesita de las otras dimensiones humanas para constituir el don que manifiesta su amor y, con ello, completar la estructura donal de este³². Así, la superioridad del radical cristiano no lleva a anular o minusvalorar los otros radicales, sino a disponer de lo inferior según lo superior; a su vez, lo superior ilumina y guía a los radicales de menor altura.

3. Los crecimientos y afanes humanos enunciados por Polo.

La economía es a la empresa lo que esta es al trabajo humano: la economía encuentra su base en las empresas así como las empresas la encuentran en el trabajo que se realiza en y desde ellas. El trabajo, a su vez, remite a la acción humana, la que, al final de cuentas, queda vinculada con el hombre y las dimensiones que lo conforman. En estas vinculaciones se basa la propuesta de relacionar los radicales humanos con los crecimientos y afanes propuestos por Polo. En cuanto a los crecimientos, Polo destaca la ‘hiperformalización’ y la ‘hiperfinalización’; y en cuanto a los afanes, propone el ‘posesivo’ y el ‘efusivo’. Atendamos a esto.

La ‘hiperformalización’ es un tipo de crecimiento que fortalece la dimensión que dio lugar a la acción³³. Dicho crecimiento “amplía el ámbito de lo posible: hace posible lo que en el estadio anterior no era posible. (...) No un aumento de recursos, sino la innovación del principio de los actos”³⁴. Este tipo de crecimiento ocurre tanto en la naturaleza corpórea³⁵ como en la esencia inmaterial del hombre, aunque en grado distinto.

La corporeidad presenta este crecimiento a través del proceso evolutivo; mientras que en la esencia puede darse tanto en la voluntad³⁶ como en la inteligencia³⁷. En el caso de la hiperformalización de las facultades esenciales, el proceso ocurre en un tiempo mucho

31 “El hombre es un ser trascendental, por lo cual la clave de la vida humana no está en la autorrealización o autohacerse (la persona no depende radicalmente de lo inferior a ella), sino de su autotranscenderse (relacionándose con Dios y creciendo así en la dependencia de Él)”. Solomiewicz, A., “El hombre es persona: el descubrimiento filosófico de la radicalidad personal según Leonardo Polo”, ed.cit., 36.

32 “El hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia”. Polo, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., p. 251.

33 “La virtud siempre prepara para la próxima actuación, lo denomina Polo la hiperformalización, que amplía el horizonte de la posibilidad”. Fernández, M.S., “Ética del cuidado en Leonardo Polo”, en *Studia Poliana*, n. 24 (2022) 98.

34 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 246. Cfr. también: Castillo, G., “Planteamiento poliano de la constitución y desarrollo de la vida humana” en *Studia Poliana*, n.24 (2022) 98.

35 “La evolución sería la hiperformalización en el nivel de crecimiento orgánico”. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento (IV)*, en *Obras Completas, Serie A, vol. VII*, Pamplona, Eunsa, 2019, p. 243.

36 “La virtud es una hiperformalización”. Polo, L., *Lecciones de ética*, ed. cit., p. 120.

37 Cfr. Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 224.



más corto, es más intenso³⁸ y depende del actor mismo; se concreta en el desarrollo de los hábitos o virtudes, ya sean intelectuales o voluntarias. Este crecimiento se vincula estrechamente con el radical clásico.

El otro crecimiento que Polo destaca es la ‘hiperfinalización’. Este crecimiento queda vinculado al aporte cristiano³⁹ y consiste en la elevación cada vez mayor de la finalidad de la acción. Esto es posible a partir de la repercusión de la libertad distintiva del acto de ser personal en la esencia del hombre⁴⁰. Es decir, arranca de la persona y puede alcanzar la destinación amorosa o la disposición personal de vincularse a Dios. En un grado menor, también se puede concretar en la apertura a los demás hombres⁴¹. En ambos casos, se dirige a alguien y, por eso, “requiere trascender de la idea de finalidad”⁴².

En cuanto a los afanes humanos, Polo también indica la existencia de dos: el ‘posesivo’ y el ‘efusivo’. El primero de ellos se vincula con el cuerpo, mientras que el efusivo con la persona. Al igual que en las dimensiones humanas, entre estos afanes se presenta una fuerte vinculación y están llamados a establecer una jerarquía entre ellos. Polo indica que “solo desde el afán efusivo se puede controlar el deseo posesivo”⁴³. Este control conviene al hombre para que la radicalidad de la persona –que es efusiva– rija y temple su tendencia apropiativa; lo cual le permite mantener activa la ‘operosidad del amor’, esto es “un tipo de generosidad que desliga el otorgamiento respecto del tener como condición previa, pues al recaer sobre el actuar humano, lo eleva y le presta su índole misma”⁴⁴, la cual es aportante o donal.

De la misma manera que afirma la validez de cada uno de los tres radicales, aunque ostenten distintos grados de radicalidad, Polo valora la capacidad posesiva del hombre, porque las posesiones materiales le permiten desplegar la potencialidad de su cuerpo⁴⁵ a través de las acciones de carácter productivo, ya que “el hombre es *homo faber* precisamente porque tiene según su cuerpo”⁴⁶.

La capacidad posesiva al quedar templada por la virtud permite al hombre el ejercicio de la efusividad personal que impulsa a una mayor producción, porque la inventiva no se concreta en el disponer de lo material⁴⁷ sino en la efusividad personal. Esto es posible porque la actuación virtuosa permite una mayor repercusión de la persona en la acción⁴⁸.

Polo, siguiendo a los griegos, reconoce tres niveles de posesión en el hombre: la material,

38 “Las operaciones inmanentes dan lugar a la hiperformalización, la cual posibilita un crecimiento irrestricto”. Castillo, G., “El incremento de la filosofía sobre lo intemporal y lo temporal”, en *Studia Poliana*, n. 5 (2003) 116.

39 Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 249. “Al considerar la persona desde la libertad de destinación se alude implícitamente a una referencia oculta en los radicales clásico y moderno”. Altarejos, F., “La coexistencia, fundamento antropológico de la solidaridad”, en *Studia Poliana*, n. 8 (2006) 147.

40 Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 83.

41 “El hombre como ser que da de sí se propone metas superiores a las que permite la relación medio-fin o tendencia-objetivo. (...) La hiperteología arranca de la persona. Dicho plus de finalidad suele enfocarse con el concepto de sobrenaturalidad, que pertenece a la teología. Aquí lo llamo destinación. (...) La donación no es mera beneficencia, sino que implica una intención dignificante que se concentra en la ideal del prójimo”. Polo, L., *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 66. Cfr. también: *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 60.

42 Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 228.

43 Polo, L., *Artículos y conferencias*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXX, Pamplona, Eunsa, 2022, p. 481. “Solo desde el afán efusivo se puede controlar el deseo posesivo”. *Ibid.*

44 Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 231. Cfr. también: pp. 413 y 416.

45 “El hombre es capaz de tener según su cuerpo (...). Para que el cuerpo humano sea capaz de mantener una relación de pertenencia con cosas, es necesario que comporte cierta potencialidad y no esté enteramente acabado”. Polo, L., *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 154.

46 Polo, L., *Artículos y conferencias*, ed. cit., p. 329.

47 “Es sumamente importante que el deseo no deje sepultado el afán efusivo. Por eso hace falta la virtud que ponga el poseer en subordinación al aportar”. *Ibid.*, p. 479.

48 Cfr. Posada, A., “Congruencia metódico-temática de la antropología trascendental”, en *Studia Poliana*, n. 10 (2008) 150.



la inmanente⁴⁹ y la habitual⁵⁰. La primera se corresponde con su corporeidad; mientras que los niveles superiores del tener se refieren a las facultades de la inteligencia y la voluntad: la inmanente, a los actos de estas potencias, la habitual, a sus hábitos-virtudes. Ahora bien, cuando Polo habla de la necesidad de templar –ordenar o controlar– el afán posesivo se refiere exclusivamente al primer nivel de posesión, es decir, se refiere únicamente a bienes materiales, al prestigio y al deseo de acceder a cargos dentro de la empresa, pues nunca indica que sea conveniente controlar la posesión de hábitos.

El otro tipo de afán explicitado por Polo es el ‘efusivo’, al que describe como “el afán de crear, afán de inventar”⁵¹. Este afán remite a la persona⁵², la cual es capaz de dar a los demás desde su intimidad⁵³. Por ser un actuar que manifiesta su intimidad personal, se puede afirmar que no solo da dones, sino que se da a través de los dones ofrecidos a los demás⁵⁴. “El hombre trabaja porque es un ser personal, y la dimensión más profunda de ser personal es la efusividad”⁵⁵. Basado en ello, se puede afirmar que la primacía del afán efusivo sobre el posesivo también se aplica en el ámbito de la empresa; lo cual se concreta en la superioridad del servicio⁵⁶ que presta a la sociedad sobre el beneficio económico⁵⁷.

Desde lo indicado, se puede señalar que el radical cristiano se corresponde con la dimensión personal, el afán efusivo y la hiperfinalización. El radical griego encuentra correspondencia con la dimensión esencial humana y la hiperformalización. Por último, el radical moderno se corresponde con la corporeidad humana y el afán posesivo.

En el caso del radical griego no se propone un afán humano asociado al mismo; mientras que en el moderno, si hay un afán humano pero no hay un crecimiento. Sin embargo, en el *corpus* poliano se encuentran referencias suficientes para proponer dos especificaciones que permitirían presentar triadas en estos ámbitos, en vez de dualidades, con el fin de facilitar la comprensión y aplicabilidad de la propuesta poliana en el trabajo, la empresa y la economía.

Estas posibles especificaciones serían el ‘afán perfectivo’, como correspondiente a la esencia del hombre, y la ‘hipersustentación’, como crecimiento referido a la naturaleza corpórea del hombre.

4. Sustentación de los dos conceptos de especificación propuestos.

Para sustentar la conveniencia de enunciar el afán perfectivo, se hará referencia a tres aspectos indicados por Polo: la capacidad de crecimiento irrestricto en su esencia⁵⁸,

49 “El segundo nivel es la posesión inmanente, característica de las operaciones cognitivas”. Polo, *La esencia del hombre*, ed. cit., p. 50.

50 “... del tercer nivel posesivo del hombre, que es el hábito, la virtud”. Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 216.

51 *Ibíd.*, p. 416.

52 “La persona añade a la naturaleza la dimensión efusiva”. Polo, L., *Lecciones de ética*, ed. cit., p. 212.

53 “El cristianismo ha puesto de manifiesto que el hombre no se define únicamente como ser capaz de tener, sino especialmente, como alguien capaz de dar, cuyas aportaciones proceden de su intimidad, que es lo característico de la persona”. Scalzo, G. & Moreno, A., “La lógica del don en las relaciones humanas”, en *Studia Poliana*, n. 24 (2022) 144.

54 “Una persona única sería la tragedia pura, pues su efusividad se dirigiría a la nada”. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 278.

55 Polo, L., *Escritos menores (1991-2000)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVI, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 20.

56 “El rendimiento de la apertura se llama servicio”. Martino, S., “La universidad como institución al servicio de la sociedad. La clave de la extensión universitaria”, en *Estudios Filosóficos Polianos*, n. 6 (2019) 54.

57 “¿Cuál es el control efusivo del beneficio económico? El servicio a la sociedad”. Polo, L., *Artículos y conferencias*, ed. cit., p. 481.

58 Sobre el efecto de los actos en la facultad que le dio origen se dice que “es lo que de cibernéticos tienen los actos humanos, según lo cual cada acto que ‘sale’ del sujeto ‘regresa’ a él proporcionándole una nueva configuración. En este sentido se plantea el crecimiento intrínseco del ser humano”. Castillo, G., “El incremento de la filosofía sobre lo intemporal y lo temporal”, ed.cit., 120.



la capacidad de perfeccionamiento mediante la adquisición de hábitos intelectuales y virtudes de la voluntad y el deseo voluntario.

Polo indica que “el hombre es capaz de crecimiento irrestricto, un ser que nunca acaba de crecer”⁵⁹ en sus dos facultades. También lo explica diciendo que “el hombre es un ser llamado a un desarrollo, a un crecimiento irrestricto”⁶⁰. Es decir, el hombre puede crecer sin coto en hábitos en ambas facultades de su esencia: nunca será completamente virtuoso, sino que está abierto a adquirir o, mejor dicho, a desarrollar virtudes en mayor grado⁶¹.

Polo indica que “el hombre es intrínsecamente perfectible y el único equilibrio que le conviene es dinámico, tendencial, no estático”⁶². Por eso indica que “frente al crecimiento irrestricto uno pudiera alegar el anhelo del descanso. Pero esta idea del descanso responde a una tradición bastante antigua que conviene rectificar”⁶³. Entonces, si al hombre no le conviene anhelar tal tipo de descanso, se puede afirmar que el hombre debe anhelar el crecimiento en su esencia. Como “crecimiento y el perfeccionamiento son lo mismo”⁶⁴, a este anhelo se le puede denominar *afán perfectivo*. Este afán correspondería a la dimensión esencial y se correspondería con la hiperformalización⁶⁵ y con el radical griego.

El cuerpo no se hiperformaliza con la posesión de bienes, sino con la evolución, como ya se aludió. Pero este crecimiento no le es debido a su propio actuar; por lo tanto, no es bueno considerarlo una finalidad de la acción. El cuidado del cuerpo se podría considerar como la conservación de la capacidad de disponer del mismo, lo cual le permite al hombre continuar su actuación productiva.

La relación que establece el hombre con las cosas al poseerlas es importante⁶⁶, no superflua⁶⁷; pero tal importancia tampoco implica que lleguen a ser asumidas, a constituirse en él: el hombre se adscribe cosas pero no llegan a ser parte de él. Polo indica que “la primera capacidad de tener del hombre es corpórea porque el hombre no tiene un cuerpo terminado”⁶⁸. Así pues, los bienes materiales potencian la actividad corpórea del hombre, son medios y no un fin último en sí mismos. Estos medios están al servicio del hombre que es una persona con cuerpo y, por lo tanto, establece una relación con los bienes poseídos en busca de la supervivencia y la aportación de dones a los demás. Como estamos en un plano inferior al personal, los bienes deben estar disponibles para que la persona se manifieste a través del uso que haga de ellos.

Teniendo en cuenta la importancia que tienen las posesiones materiales para el cuerpo, se puede establecer que los bienes económicos también son importantes para el trabajo y la empresa. Polo lo indica claramente cuando dice que “dentro de los límites prudenciales

59 Polo, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015, pp. 97-98. Cfr. también: *La esencia del hombre*, ed. cit., p. 143.

60 Polo, L., *Escritos menores (II)*, ed. cit., p. 163. Polo considera que esa capacidad de crecimiento en las facultades esenciales continúa después de la muerte. Cfr. Polo, L., *La esencia del hombre*, ed. cit., p. 310.

61 “Las virtudes no se adquieren desde fuera. Nadie puede hacer virtuoso a otro, sino que uno se hace virtuoso por el feedback de su actividad, por la repercusión de sus propios actos inmanentes sobre sus principios operativos, es decir, sobre sus potencias” Polo, L., *Cursos y seminarios*, ed. cit., p. 65.

62 Polo, L., *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 102.

63 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, p. 313.

64 *Ibíd.*, p. 311.

65 “El hombre es aquel que perfeccionando se perfecciona. El rendimiento perfectivo de su operar no sólo es transitivo, sino que redundando en perfección para el operar y su propio principio. Es la noción de virtud”. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 307.

66 “El hombre tiene un cuerpo tal que puede adscribirse, establecer relación de pertenencia con cosas”. Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 80.

67 “Un cuerpo animal no posee nada, sólo el cuerpo humano posee en sentido propio”. Polo, L., *Lecciones de ética*, ed. cit., p. 218.

68 Polo, L., *Escritos menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 299.



(...) la maximalización del beneficio es por completo legítima. La crítica de principio a la maximalización es inaceptable porque es una tontería⁶⁹. Así el afán posesivo, si se temple, es bueno porque ofrecerá recursos que potencian el actuar humano futuro. A partir de ello, se propone la *hipersustentación* como crecimiento vinculado al afán posesivo, al radical moderno y la dimensión corpórea humana.

Reflexiones finales.

Como ya se ha descrito, los principales radicales humanos destacados en la historia del pensamiento occidental se vinculan con cada una de las dimensiones humanas, las cuales, a su vez, se corresponden con afanes y crecimientos específicos. Estas triadas también encuentran correspondencia con la propuesta de las motivaciones desarrollada por Pérez-López, quien propone la vigencia de tres tipos de motivación que dan lugar a la actuación en el hombre. Estas son la 'extrínseca', la 'intrínseca' y la 'trascendente'. Así, la actuación a partir del radical moderno responde a la motivación extrínseca⁷⁰ y al cuidado de la corporeidad humana mediante la generación de recursos económicos, que permiten al hombre la adquisición de bienes materiales necesarios para su sustento y la constitución de dones futuros.

La motivación intrínseca se corresponde con la actuación del hombre según el radical griego⁷¹ y se vincula con las facultades de la esencia del hombre y el afán perfectivo. El hombre está llamado a actuar conforme a su naturaleza y desarrollar hábitos positivos que fortalezcan aún más estas potencias esenciales, permitiéndole realizar en el futuro actuaciones mejores y de mayor altura⁷².

Por último, la motivación trascendente⁷³ favorece la actuación efusiva del hombre, correspondiéndose con el radical cristiano⁷⁴ y la dimensión del acto de ser personal. Así el hombre está llamado a realizar sus actuaciones de tal manera que fortalezca sus facultades por el desarrollo de virtudes, pero trasciende este crecimiento y busca constituir bienes dignos y dignificantes para el prójimo⁷⁵: se excede en la búsqueda del bien para destinar dicho bien a alguien. Desde el radical cristiano, ese alguien es un prójimo y, si se quiere alcanzar la altura debida, se destinarán a Dios.

Los radicales en la economía corresponden a la realidad humana y, por lo tanto, son susceptibles de ser aplicadas al trabajo y a la empresa; hacerlo así, favorece la correspondencia de la actividad económica con la grandeza humana y, de esta forma, adquiere su sentido pleno. Polo lo afirma con claridad cuando afirma que "el hombre tiene una tendencia a poseer, pero ésta hay que controlarla. Desde el punto de vista del fin, si se enfoca en el fin posesivo, el fin de la empresa es el beneficio; desde el punto de vista de la efusividad, el fin es el servicio a la sociedad"⁷⁶. A esto podríamos agregar que

69 Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 186.

70 "No quiere decir que no pueda actuarse por motivación extrínseca, porque el radical moderno no es falso". Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 222.

71 "La motivación intrínseca sin el radical clásico no se puede sentar". *Ibid.*, p. 220.

72 "En su dimensión espiritual también el hombre es un ser creciente, con una doble diferencia respecto del organismo: que ese crecimiento es irrestricto. (...) Crecer como ser humano implica aumento de la capacidad de acción". Polo, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., p. 400.

73 La palabra 'trascendente' utilizada inicialmente por Juan Antonio Pérez-López para describir la motivación más alta, la sustituyó por 'externa' para distinguir el alcance de la acción. Cfr. Rospigliosi, J., *Lo externo y lo trascendente*, pro manuscrito.

74 "La motivación trascendente se descubre desde el radical cristiano". Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 223.

75 "El prójimo no es el destinatario de la acción tan sólo. La donación mira ante todo a la dignificación y excluye la posibilidad de que los demás no sean dignificables". Soto, M.J., "La 'imago dei' como autoconocimiento y la libertad", en *Studia Poliana*, n. 15 (2013) 189.

76 Polo, L., *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 416.



si la finalidad se mira desde el afán perfectivo, la finalidad es la formación de quienes trabajan en la empresa⁷⁷.

En cierto modo, los crecimientos pueden ser entendidos como la medida del tiempo. El tiempo histórico tendría que ver con la dimensión corporal del hombre; el tiempo esencial con la hiperformalización y el tiempo personal con la réplica del hombre en Dios⁷⁸. Así pues, conviene al hombre que cada crecimiento se refiera al del nivel superior a él; de esta manera, aunque se gaste tiempo en las dimensiones inferiores, las ganancias en la dimensión superior son más valiosas y, por eso, lo justifican⁷⁹.

El valor del trabajo y de la empresa radica en su contribución a que el hombre conserve su vida, alcance su altura debida y pueda realizar acciones que manifiesten la destinación asumida. Vista así la cuestión, la labor del empresario adquiere una nueva perspectiva: asume la conveniencia –y no solo necesidad– de generar bienes económicos para potenciar trabajo futuro⁸⁰, porque a partir de tales actuaciones contribuye al desarrollo propio y el de los demás⁸¹, a la vez que da lugar a la constitución de dones dirigidos a otras personas.

Ahora bien, si la persona es el origen de la acción y esta puede manifestarse con mayor amplitud en la medida que haya desarrollado virtudes, el hombre podrá realizar más acciones en cuanto sea más efusivo y más virtuoso; por lo tanto, a la pregunta si conviene económicamente actuar bien, se podría contestar que el hombre podrá mejorar su desempeño y, por lo tanto, sienta las bases para un mayor desarrollo de la empresa en el corto y largo plazo.

Marco Antonio García Kihn

Universidad del Istmo

magarcia@unis.edu.gt

77 “Para un directivo es importante formar a sus hombres”. Polo, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., p. 373.

78 Cfr. Vargas, A., “El crecimiento del ser personal”, en *Studia Poliana*, n. 21 (2019) 148 y 149.

79 Cfr. Falgueras Salinas, I. & Falgueras Sorauren, I., “La dualización productiva normal: precisiones y ampliación”, en *Studia Poliana*, n. 22 (2020) 168 y 169.

80 “¿Qué es el dinero para la empresa? El trabajo potencial: se vende para seguir trabajando; el beneficio de empresa es el trabajo del futuro, y quien se lo gaste de otra manera no es empresario”. Polo, L., *El hombre en la historia*, ed.cit., 359.

81 Cfr. Castillo, G., “Planteamiento antropológico del dinero y la inversión según Polo”, en *Studia Poliana*, n. 22 (2020) 127.



APUNTES SOBRE EL PLANTEAMIENTO ANTROPOLÓGICO DEL DINERO Y LA INVERSIÓN SEGÚN LEONARDO POLO ¹

NOTES ON THE ANTHROPOLOGICAL APPROACH TO MONEY AND INVESTMENT ACCORDING TO LEONARDO POLO

DRA. CASTILLO CÓRDOVA, GENARA

Resumen: La filosofía de Polo puede ayudar a entender el fundamento antropológico del dinero y su inversión. Como es sabido, tradicionalmente la inversión del dinero conlleva que una cantidad limitada de éste se ponga a disposición de otras personas, de una empresa, o de un conjunto de acciones, con la finalidad de incrementar esas ganancias o generar más beneficios. En el presente artículo, a partir de la noción de dinero en Polo se ve la inversión con su enfoque antropológico. Desde ese aporte se abren perspectivas para entender de manera novedosa el capital y el capitalismo actual.

Palabras clave: Dinero, Inversión, Capitalismo, Leonardo Polo.

Abstract: Polo's philosophy can help to understand the foundation Anthropology of money and its investment. Traditionally, the investment of money implies that a limited amount of it is made available to other people, a company, or a set of actions, in order to increase those gains or generate more profits. In this article, from the notion of money in L. Polo you see the investment with its anthropological approach. From this contribution there are open perspectives to understand capital and Capitalism in a novel way.

Keywords: Money, Investment, Capitalism, Leonardo Polo.

1. INTRODUCCIÓN

Como es sabido, la relación del dinero con la inversión es algo a lo que actualmente se le da mucha importancia. Así, por ejemplo, en muchos ambientes académicos empresariales se constituyen centros de redes de inversionistas Ángeles, que buscan conectar a las empresas con alto potencial de desarrollo con inversionistas dispuestos a invertir en ellas, ofreciéndose servicios de dealflow² de calidad y prefiltrado, reuniones, foros, etc., y ante esos avances los filósofos nos podemos preguntar acerca de los fundamentos antropológicos de esas actividades.

Y cuando nos adentramos a la filosofía del dinero, nos encontramos que existen pocas publicaciones acerca de la filosofía del dinero³, según Leonardo Polo la esencia del dinero es un asunto poco estudiado, quizá por lo que como diremos al finalizar el artículo los filósofos no nos hemos acercado lo suficiente a las ciencias no sólo las económicas y empresariales sino a las ciencias en general.

Por ello en el presente artículo indagaremos sobre cómo entiende Leonardo Polo el dinero y la inversión, preguntándonos por su planteamiento antropológico, para no

¹ Reproducimos este Artículo publicado en Studia Poliana 22 (2020), 119-131 por su vigencia, interés y claridad. Se han modificado algunas referencias porque las citas ya están en los textos de las Obras Completas de Leonardo Polo, Serie A, publicados con posterioridad a la publicación del trabajo. ISSN: 1139-6660

² Número de potenciales inversiones que un inversor revisa durante un determinado periodo de tiempo.

³ Quizá lo más conocido sea el libro de V. MATHIEU, Filosofía del dinero..., Rialp, Madrid, 1990. En los últimos años también es interesante el libro de J. M. RAMOS, ¿Qué es el dinero?, Eunsa, Pamplona, 2010.



condenarse a su mero uso técnico sino que podamos relacionarlos con la realidad y los fines propiamente humanos para a partir de ahí abrir dichas realidades a los retos actuales.

2. EL DINERO COMO HÁBITO PREDICAMENTAL

Empezaremos por dar los primeros pasos introduciéndonos en la esencia del dinero para descubrir sus claves antropológicas. En este sentido, junto con Leonardo Polo partimos de la consideración del dinero como un tipo de relación de posesión.

Según Polo “el dinero pertenece también a la categoría habitus, es un modo de establecer adscripciones”⁴. En este punto se ve cómo Polo sigue a la tradición aristotélica, ya que como es sabido, Aristóteles considera que, dentro de las categorías predicamentales, en las que están la sustancia y los accidentes, en lo que toca a estos últimos hay uno al que nos vamos a referir: el Hábito que es la novena categoría y que se refiere a las relaciones de adscripción o posesión de algo:

“Tener se dice en varios sentidos. En un sentido, según la propia naturaleza o según el propio impulso; por eso se dice que la fiebre tiene al hombre y los tiranos a las ciudades y al vestido, los que tienen puesto. En otro sentido, tener se dice de aquello en lo que algo está como en un receptáculo (...). En otro sentido, como el continente tiene las cosas contenidas; (...) y así también decimos que el todo tiene las partes. Todavía, lo que impide que algo se mueva u obre según su propio impulso se dice que lo tiene; por ejemplo, las columnas tienen los pesos superpuestos, y del modo que los poetas hacen que Atlante tenga el cielo (...); y en este sentido, también lo que mantiene unido se dice que tiene las cosas que mantiene unidas, porque, de lo contrario, cada una se separaría según su propio impulso. Y también ‘estar en algo’ se dice de modo semejante y consecuentemente a ‘tener’”⁵.

Por eso sostiene Polo: “Aristóteles establece nada menos que una categoría, el hábito predicamental, para aplicar la conexión del hombre con las cosas en cuanto que éstas se adscriben en virtud de su actividad; es el hábito predicamental, la novena categoría. En la Escolástica española, Sánchez Cedeño hizo unas interesantísimas ampliaciones. Si estas cosas se estudiaran a fondo se vería que para Aristóteles esto de los Krémata es una categoría. Por ejemplo; estar vestido, llevar en la mano un anillo, eso son relaciones del cuerpo humano con sustancias de manera que esa relación que es el habitus, adscribe una sustancia a la otra, como el vestido está adscrito al cuerpo”⁶.

Pero si esto es así, siguiendo el pensamiento clásico, si el ser humano puede adscribirse cosas, es porque tiene una precariedad constitutiva que tiene que remediar con dichas adscripciones que tiene que allegar desde fuera de él, de manera que incluso esa relación por ser extrínseca es evidentemente precaria: “Ésta es la primera característica que podríamos resaltar: si el hombre ejerce técnicas artesanales, técnicas agrícolas en general, si construye, si cría ganado, si produce, etc., todo eso es hábito predicamental, es decir, se trata de una indigencia que se remedia a sí misma por adscripción, por una relación de tenencia. Esta relación de tenencia está tanto en el hacer -puesto que el hábito predicamental fundamentalmente está en la mano, es manual-; como en la adscripción de la tenencia, en la que la más inmediata es el vestido”⁷.

4 L. POLO, (2023), *Obras Completas, Cursos y Seminarios II, Filosofía Política*, XXIV, Eunsa, Pamplona, 55.

5 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1022 b 4-15.

6 L. POLO, (2023) OC, XXXIV, ob.cit., 39

7 *Ibidem*, 41.



El dinero está también dentro del mundo de las adscripciones, comporta una relación de tenencia: “El dinero es *krémata*, no hay duda: se tiene en la mano, con lo cual se tiene un equivalente para todos los intercambios, esto está ya en la teoría del dinero, muy bella, hecha por Aristóteles en la *Política*”⁸.

Así pues, Leonardo Polo reconoce que, a lo largo del tiempo, en ese ámbito de las transacciones, el dinero al hacer “las veces de”, puede cumplir la función de ser medio de intercambio, para poseer otros bienes, todo lo cual se ha ido imponiendo progresivamente:

“A medida que los intercambios se han hecho más abundantes, el hombre ha creado el dinero, una realidad cuya esencia ha sido poco estudiada. El dinero es algo así como un saber a qué atenerse en las transacciones. Aristóteles lo define como el medio universal de transacción; el dinero hace las veces de; los bienes se intercambian a través del dinero. El dinero es la cosa con la cual el hombre universaliza sus comunicaciones transactivas estableciendo equivalencias valorativas”⁹.

Ahora bien, lo que desde el planteamiento clásico se resalta es que en ese mundo de relaciones, el dinero es un medio que remite, que no es absoluto, sino que se encuentra formando parte de un plexo medial, constituido por *khrématas* mediales:

“Según esto, el mundo habitable es el plexo de las referencias mediales. A las cosas mediales articuladas los griegos las llamaban *khrémata*, una palabra de su idioma proveniente del verbo *khrao*, que significa ‘tener en la mano’. Heidegger repite esta observación, que ya se encuentra en Aristóteles, quien a su vez la recoge de Protágoras, de quien arranca. Articulamos el mundo porque le comunicamos nuestro tenerlo. Las cosas se co-pertenecen en nuestro mundo. Hay una relación entre esta mesa y esta bandeja; entre esta bandeja y este vaso; entre la jarra y el agua. Todo esto constituye un plexo de referencias significativas que son el mundo habitable”¹⁰.

En esa línea, ni el dinero, ni ningún otro medio, puede remitirse a sí mismo de manera absoluta, de manera que, respecto del reparto del plexo, en concreto en lo que toca a la propiedad y a la titularidad sobre cualquiera de esos medios, tenemos que:

“La discusión de los criterios de reparto supone un título para re- clamar cosas como suyo. Sin embargo, ese título de ninguna manera es excluyente; no puede serlo debido a que el plexo es una totalidad. A cada hombre o a cada grupo se adscriben unas cuantas cosas; pero no hay que olvidar que esas cosas pertenecen al plexo: están en él y no son *khrémata* más que dentro de él. En consecuencia, la idea de propiedad privada absoluta es una contradicción”¹¹.

Y el criterio para remitir los medios es tener en cuenta la jerarquía de los diferentes niveles del tener, de modo que el dinero, la propiedad, etc., se deben subordinar a fines superiores, aquellos que ordene la naturaleza humana racional, con lo cual remite los bienes materiales al perfeccionamiento de la naturaleza humana delimitando claramente la actividad crematística.

Así, nuevamente, Polo recoge la tradición aristotélica en este punto ya que en la *Política* Aristóteles sostiene: “Resulta, pues, evidente que hay un arte adquisitivo natural propio de los que administran la casa y la ciudad, y por qué causa es así”¹². Hay otra clase de

8 *Ibidem*, 40

9 L. POLO, (2016, a) *Quién es el hombre...*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Eunsa, Pamplona, 82.

10 L. POLO, *Filosofía y Economía*, op. cit., 218.

11 L. POLO, *Filosofía y economía*, op. cit., 219-220.

12 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b 37 - 1257 a 1-5



arte adquisitivo que recibe generalmente el nombre –por lo demás justificado– de crematística, para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad. Muchos la consideran como idéntica a la antes mencionada, a causa de la proximidad entre ambas; sin embargo, no es la misma, si bien tampoco está lejos de ella. Una es natural y la otra no, sino más bien producto de cierta experiencia y técnica.

Efectivamente, lo natural es muy diferente de lo técnico. No es de extrañar que la *fisís* aristotélica que tiene su enclave fundamental en la vida (Aristóteles es considerado padre de la biología), lleve a vigilar atentamente a la crematística, especialmente porque ahí uno se adentra en un sendero en el que no hay límite alguno en la riqueza y propiedad, porque se entiende que es un “crecimiento” cuantitativo, numérico, y como recuerda Polo ya había advertido el estagirita que las matemáticas no consideran la causa final: “Es de notar que la matemática fue excluida por Aristóteles del estudio de la naturaleza por entender que no alcanza la consideración de la causa final, que es la razón imprescindible para la realidad de la naturaleza”¹³.

Así pues, a lo material o inerte, a lo productivo material sí le competaría la técnica y ahí sí cabe contar con las matemáticas, pero es importante reconocer que de cara a la naturaleza humana existe una jerarquía y aquel ámbito medial material tiene que subordinarse y servir al crecimiento o perfeccionamiento humano. Por tanto, en el marco de la antropología aristotélica, Polo considera que el dinero y la economía están en un nivel medial que debe subordinarse a otros superiores:

“No hay nada en el término de la conducta pragmática que no sea medio; así pues, el hombre tiene que ser capaz de enderezar su conducta hacia los niveles superiores. Esta tesis se deduce claramente de la antropología griega, y estimo que es atendible en el mundo de la empresa. La actividad empresarial consiste formalmente en la organización de actividades prácticas. ¿Puede desvincularse de su carácter de medio respecto de los niveles humanos superiores? ¿Es admisible la neutralidad teleológica de la actividad económica? La antropología griega dice que no, porque ello afecta a la definición del hombre. Si el hombre se empeña en desconocerla, actúa como un animal; más aún, peor que un animal, porque fuerza su propia naturaleza”¹⁴.

Es decir que, como desde el comienzo se expone en su obra *Filosofía y economía*, Polo advierte que las organizaciones humanas se diferencian si dan prioridad al tiempo o al espacio y que es mucho mejor que en lo que toca al ámbito económico se organicen las actividades humanas dando prioridad al tiempo, ya que la organización de éste permite el crecimiento ético¹⁵.

Tenemos entonces que en esa línea del uso adecuado, responsable, del dinero y de los bienes materiales está el enderezarlos a las tenencias del segundo nivel que son las cognoscitivas y a las del tercer nivel que son las virtudes éticas¹⁶.

Las posesiones intelectuales, a diferencia de las tenencias de primer nivel, entre las que están el dinero y los bienes materiales, son posesiones intrínsecas “El entendimiento entiende de modo inmanente (*intra se consideran*), no morando fuera (*extra se inspicendo*). No hay inspección de algo externo, sino posesión”¹⁷. Y más aún con los hábitos intelectuales se da un potente crecimiento en ese nivel, que no es material sino

13 L. POLO, *Filosofía y economía*, op. cit., 117.

14 *Ibidem*, 216.

15 Cfr. *Filosofía y economía*, op. cit., primera parte, sección primera.

16 Cfr. J. J. PADIAL, “La antropología del tener en Leonardo Polo”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n. 100, Eunsa, Pamplona, 2000.

17 *Curso de Teoría*, I, 78.



formal:

“El ámbito que comienza a abrirse es creciente por cuanto su comienzo también lo es. No es apropiado designar dicho crecimiento como dilatación, aunque la incluye. Se trata de un crecimiento formal, pues la potencia activa es sin duda una forma, aunque no fija, o no susceptible de aumento. En la tradición aristotélica, que ya se ocupó del tema, se entiende que las formas susceptibles de crecimiento o mengua son aquellas que tienen su especificación en virtud del fin a que se ordenan, es decir aquellas cuya unidad viene del fin. Tales formas pueden describirse como proyectos de coherencia formal por desarrollar”¹⁸.

Es importante concentrar la atención para no desviarse de la índole vital de este crecimiento propio de la naturaleza humana y que se corresponde con el desarrollo de la inteligencia y de la voluntad, a lo cual se subordinaría el primer nivel en el que se encuentra el dinero y los bienes materiales:

“Este desarrollo es algo más que una historia: es destinación, pues toda su energía estriba en su ir al fin. Sin ir al fin tales formas se desorganizan, lo cual implica que no son simplemente medios, y a la vez que en cada estadio perfecto pueden dar lugar a medios. En la tradición aristotélica los crecimientos formales de las potencias activas en cuanto tales se denominan hábitos o virtudes; el sujeto individual capaz de virtudes es el sujeto ético”¹⁹.

Así pues, este planteamiento es muy coherente con su preferencia de lo vital y su crecimiento. De ahí que la única manera de que el dinero entre al torrente circulatorio de la vida humana es subordinarlo a esos niveles de tenencia humanos que son superiores y en los cuales la vida conlleva una hiperformalización, una especie de retro alimentación, ya que perfecciona los principios de la acción²⁰.

Por eso la subordinación a los superiores niveles de tener, conlleva insertar lo inerte que es el dinero, en la dinámica vital, ahí está su fecundidad. En general, la vida recibida conlleva un gran proceso de hiperformalización. Éste se da desde el embrión humano hasta la madurez: “el hombre es optimable precisamente porque su energía ya está formalizada, y por tanto, lo ulterior es una hiperformalización del principio, una forma más alta: un hábito (...) Para los aristotélicos, insisto, el hombre es fundamentalmente un ser optimable. Tendrá todas las quiebras que se quiera y que no se niegan. Pero es menester verlo desde el punto de vista de su capacidad de perfección”²¹.

Por tanto, el estar vigilantes respecto de la crematística es algo que Polo destaca del planteamiento Aristotélico, para no llegar a considerarlo como el conectivo social más importante. Polo reconoce que desde la Grecia clásica la crematística, que alude a la posesión de riquezas, se propone como un elemento de organización social distinto a los conectivos tradicionales:

“En esta línea se da la prohibición de las grandes riquezas, prohibición de la acumulación, prohibición de lo que Aristóteles llamaba la crematística, el excesivo afán de los *krémata*. Control de los *krémata*, de la ley de los *krémata* que es el dinero. El dinero es la ley de

18 L. POLO, *Filosofía y economía, op. cit.*, 162

19 L. POLO, (2012), *Filosofía y economía, op. cit.*, 149

20 Cfr. G. CASTILLO, “Planteamiento poliano de la constitución y desarrollo de la vida humana”, en *Studia Poliana*, 2009, nº 11, 7-20.

21 L. POLO, (2016, a) *Presente y futuro*, en *Obras Completas, Vol X, Serie A*, Eunsa, Pamplona, 288-289.



las cosas intercambiables, por eso la ley debe ser subordinada a la política perfecta y ello quiere decir que no se puede dejar que se expande, que se establezca como política la crematística”²². Con todo, la pregunta seguiría pendiente: ¿es suficiente con la ordenación medial del dinero atendiendo a la virtud?, ¿hay algo más que haya que hacer con el dinero? Lo veremos a continuación con la inversión del dinero.

3. LA INVERSIÓN COMO CONVOCATORIA

Una vez planteado lo anterior: el dinero como hábito predicamental, medial y subordinado a los niveles de crecimiento propiamente humano que son el desarrollo de la inteligencia y de la voluntad, en clave vital y ético, según lo cual sí hay una constante retroalimentación, un perfeccionamiento de aquellas facultades o principios formales que potencian la acción, podemos adentrarnos el asunto de la inversión, ya que Polo se pregunta:

“¿Qué es el dinero? El dinero, en esencia, para un señor que manda es esto: aquello que cuando se tiene posibilita el trabajo, es decir, el dinero que se tiene o que se recibe es trabajo en potencia. Cuando el dinero se emplea en el trabajo tiene una rentabilidad, es decir, el dinero se repone en ese mismo momento. Por tanto, el dinero viene a ser trabajo en potencia”²³.

En esta concepción Polo recoge el aporte de Vittorio Mathieu, en su libro *Filosofía del dinero*, quien después de exponer agudas disquisiciones sobre la diferencia entre el consumo y la inversión, que va más allá de la fundamentación en los tipos de bienes o en las intenciones subjetivas del consumidor o inversor, llegando en definitiva a afirmar que: “el dinero desembolsado de la forma que sea para ‘hacer trabajar’, de manera que produzca de nuevo un trabajo potencial al menos equivalente, es el dinero gastado en *inversiones*”²⁴.

Con este nuevo planteamiento del dinero, Polo prosigue el planteamiento anterior, pero para esto tiene que ampliar el marco antropológico aristotélico, no sólo porque el trabajo no es algo que Aristóteles trate adecuadamente, sino porque el proceso de hiperformalización que lo vital conlleva, aún con toda su grandeza, si bien subordina el tener material al desarrollo de la inteligencia y de la voluntad, ese crecimiento irrestricto aún puede llevarse a una hondura más radical que es el ámbito de la persona humana que es capaz de destinar esos 3 niveles del tener y ponerlos al servicio de los demás a través del trabajo; lo cual va en la línea del “tener” para “dar”²⁵.

Para ello se requiere un marco antropológico que haga posible esa capacidad de convocatoria propia de la persona humana que al destinar el dinero a la inversión le dota al dinero de esa dinámica otorgante:

“El primer cometido del capital es convocar al trabajo, es hacer trabajar, pero bien entendido, de tal manera que ese dinero siempre se transforme en trabajo potencial, es decir, que asegure la supervivencia del trabajo. Ése es el sentido estricto de la palabra inversión. La inversión es aquella función del dinero según la cual del trabajo en

22 L. POLO, (2023), *Cursos y Seminarios II, Introducción a la Filosofía Política, Obras Completas*, Vol. XXXIV, op. cit. “Y eso es lo que explica que el hombre procure atesorar dinero, eso es lo que Aristóteles llama crematística que viene de los *chrémata*, la ley de los *chrémata* es el dinero, pero éste es una condición, en el intercambio está incluido como uno de los términos del silogismo condicional”, 131

23 L. POLO, (2012), *Filosofía y Economía*, XXV, , op.cit, 396

24 V. MATHIEU, *Filosofía del dinero...*, Rialp, Madrid, 172.

25 Cfr. L. POLO, (2012), “Tener, dar, esperar”, en *Filosofía y economía*, XXV, op.cit, 193-255



potencia se pasa al trabajo en acto, y del trabajo en acto se pasa otra vez al trabajo en potencia. Por eso, se puede decir que uno que manda es aquel que respecto del dinero no tiene la misma mentalidad de los procesos tecnológicos”²⁶.

No se trata sólo de un acto de generosidad, no es simplemente dar algo a alguien, sino que con ese don²⁷, el del trabajo humano se le ofrece a los demás un ámbito de perfeccionamiento, el de subordinar los 3 niveles del tener humano a favor de otros, es un trabajo que convoca más trabajo: “El que ve al dinero como un modo de convocar, de hacer posible que la gente trabaje, entonces se da cuenta del valor ético que tiene el trabajo. El dinero tiene valor ético si empleándolo se consigue que el trabajo en potencia se mantenga y aumente. Es decir que la capacidad de convocatoria para trabajar sea cada vez mayor”²⁸.

De esta manera se hace “justicia” al dinero que, tal como hemos advertido es un recurso que no está aislado sino dentro de un plexo medial, de manera que al destinársele para crear más trabajo se le ayuda a revelar su índole esencial: el ser trabajo en potencia. Se trata de ayudarlo -por decirlo así- a “dar juego”, a ser coherente con su condición de medio, a dar todo lo que puede de sí yendo más allá:

“Es una estructura que no solamente da de sí, sino que en virtud de su propia capacidad es capaz de reorganizarse y de seguir manteniéndose en orden a objetivos. ‘Estructura estructurante’, no estructura estructurada, sino una estructura que se reestructura; una estructura que es capaz de asumir las inversiones, el capital invertido humano o financiero y proseguir hacia adelante”²⁹.

Y como el ser personal es radicalmente libre, esa destinación que hace del dinero al trabajo lo realiza en apertura a otras personas e integrando todo el ámbito del tener, de manera que los hábitos adquiridos, especialmente las virtudes éticas, ayudan a usar de los medios adecuadamente:

“El disponer esencial es vertebrado por la libertad. Los hábitos adquiridos, así como las operaciones de la inteligencia, y los actos de la voluntad son modalidades dispositivas de la sindéresis. Se ha de señalar la dualidad de los modos de disponer con respecto a lo disponible interno o externo de la esencia humana”³⁰.

4. CONCLUSIÓN

En el presente artículo hemos tratado de realizar una primera introducción al tema del dinero y de la inversión, desde la filosofía poliana. Hemos partido de la noción de dinero como hábito predicamental para ver su índole de medio y como tal su subordinación a fines más altos, a niveles superiores de posesión, lo cual conlleva un marco antropológico como el de Aristóteles. A partir de ahí hemos visto que la noción definitiva que Polo da del dinero es la de trabajo en potencia, por lo que sale a la luz la índole del dinero en apertura, con la función de convocar a más y mejor trabajo y esto conlleva poner de

26 L. POLO, (2012), *Filosofía y economía*, op. cit., 410.

27 Cfr. J. F. SELLÉS, (2006), “El trabajo como don”, en *Revista Mercurio Peruano*, 519, 87-106.

28 L. POLO, (2012) *Filosofía y economía*, op. cit., 410.

29 *Ibidem*, 410-411

30 L. POLO, (2016, a), *Antropología Trascendental*, en *Obras Completas, Serie A, Vol XV*, Eunsa, Pamplona, 287. Y aclara: el acto voluntario llamado uso dispone de los medios y en cierto modo de los hábitos adquiridos. Esto último es una afirmación de Tomás de Aquino. No todos los hábitos son útiles en todas las coyunturas prácticas: por ejemplo, manteniendo incólume la virtud de la justicia conviene matizarla pues no es lo mismo tratar con personas que con mosquitos.



relieve la apertura personal, el valor de la persona humana.

En su calidad de ser una primera aproximación queda planteado el diálogo directo con la ciencia económica y una nueva formulación del capitalismo ya que desde el planteamiento de Polo se puede ver que con esa dinámica del dinero como trabajo en potencia, el capitalismo de élites pasaría a ser capitalismo de masas, lo cual comporta una nueva y más completa visión del capital, estudio que merece un artículo aparte en una posterior publicación.

Finalmente, al pertenecer al ámbito universitario o académico, el presente artículo se puede considerar como un intento de aportar a la interdisciplinariedad que es muy apreciada por Polo y a la que siempre invitaba a entrar, para dialogar con otras ciencias, de manera que vayamos más allá del ente en cuanto ente. Al respecto conviene recordar que Polo considera que “No se puede decir que haya un divorcio completo entre la ciencia y la filosofía, pues de los asuntos más profundos y básicos sólo puede hablarse dejando al margen lo que no es profundo, precisamente porque hacemos filosofía y o *sophia*. El camino de acercamiento a la verdad no se abriría si no se encontrara acceso a él desde lo que es más somero. La filosofía no sería nada si sólo fuese una ciencia de *noumenos* y no considerase también los fenómenos. Dejar los fenómenos para la ciencia positiva en una situación de dualidad con la filosofía es, en rigor, consentir en matar a la filosofía”³¹.

Actualmente se requiere de esa integración entre ciencia y filosofía por- que los asuntos que están en debate son decisivos para la vida humana y si no se plantean adecuadamente se podría dar una desintegración del ser humano. Hoy casi ningún asunto –no sólo económico, social, jurídico, educativo sino también biológico, médico– se puede afrontar desde una sola perspectiva y con un solo método. Ciertamente la realidad siempre ha sido compleja, ya que presenta diversos aspectos y niveles, tanto más si se trata de un ser vivo; pero actualmente la complejidad se ha hecho mayor todavía, precisamente por el gran desarrollo de la ciencia y de la técnica³².

Genara Castillo Córdova

Universidad de Piura

ORCID: 0000-0003-4543-8703

genara.castillo@udep.pe

31 Polo., L., (2015, a) *Introducción a la Filosofía, Obras Completas, Serie A, Vol. XII*, op.cit., 24.

32 En este sentido Polo es profundamente universitario: “¿Cuál es la misión de la Universidad? A mi modo de ver, la misión de la Universidad consiste en recuperar su unidad, es decir en volver a ser, Universidad, cosa, insisto, que progresivamente ha dejado de ser (...) Si los ingenieros no integran las humanidades, lo harán muy mal; y si los humanistas no saben de ingeniería, se quedan en las nubes. Hay que conseguir la unidad. Es lo que se llama interdisciplinariedad. Los filósofos y los humanistas en general han de ser capaces de entenderse con los empresarios y con los científicos”. L. POLO, “La institución universitaria”, en *Claves de la Universidad y del profesor universitario*, Introducción y notas de Silvia Carolina Martino, Colección Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2018.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1022 b 4-15. ARISTÓTELES, *Política*, 1256b 37 - 1257 a 1-5

CASTILLO, G., “Planteamiento poliano de la constitución y desarrollo de la vida humana”, en *Studia Poliana*, 11 (2009), 7-20.

MATHIEU, V., *Filosofía del dinero*, Rialp, Madrid, 1990.

PADIAL, J. J., “La antropología del tener según Leonardo Polo”, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

POLO, L., (2012), *Filosofía y Economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Eunsa, Pamplona.

(2015, a) *Introducción a la Filosofía*, Serie A, Vol XII

(2015, b), *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, en *Obras Completas*, Serie A, Vol. IV, Eunsa, Pamplona.

(2016, a), *Antropología Trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, Vol.XV, Eunsa, Pamplona.

(2016, b) *Presente y futuro-Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, Vol X, Serie A, Eunsa, Pamplona

(2023), *Cursos y Seminarios II, Introducción a la Filosofía Política*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIV, Eunsa, Pamplona.

SELLÉS, J. F., (2006), “El trabajo como don”, en *Revista Mercurio Peruano*, 519

Novedades sobre el Grupo Economía y Filosofía: Encuentros y Ponencias en la red. Audios de capítulos del Vol. XXV Obras Completas “Filosofía y Economía” en la red.

En la Página LeonardoPolo.ch, hay un Apartado en el que se están subiendo Algunos Encuentros y Exposiciones del Grupo Empresa Poliana, Filosofía y Empresa.

Para gestionar empresas, **necesitamos** *conocer a las personas*.

Porque la empresa *es trabajo con hombres libres*, no con máquinas. Se trata de **gestionar libertades**.

De ahí la importancia del **mando** y del **liderazgo**, y de tener una fundamentación profunda de *qué es la persona y su potencialidad*.

En este grupo se van tratando temas que tienen que ver con la empresa: antropología, ética, política, etc.

También se van agregando algunos capítulos del Vol. XXV de Filosofía y Economía de las Obras Completas para facilitar su accesibilidad.

Link: <https://leonardopolo.ch/empresa/>