


Thémata.

Revista de Filosofía

The background of the cover is a complex abstract graphic. It features a large, light-colored, curved shape that resembles a stylized letter 'C' or a bowl. This shape is filled with intricate patterns of black and blue lines. At the top, there are several thick, black, vertical lines that fan out. Below these, there are blue, curved lines that form a series of overlapping, rounded shapes, possibly representing a landscape or a series of steps. In the center, there are two blue, circular shapes that look like wheels or gears. At the bottom, there are more black and blue lines, including a series of concentric, curved lines that form a dark, rounded shape. The overall effect is one of dynamic, layered patterns and strong geometric forms.

64

segundo semestre
julio • diciembre 2021

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

64

segundo semestre
julio • diciembre 2021



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta

jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal

finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López

themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes

jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano

imurcia@us.es

Jesús de Garay

jgaray@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)

Dialnet (España)

Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)

Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)

Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)

DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)

Periodicals Index Online (Michigan, USA)

Index Copernicus World of Journals

Gale-Cengage Learning-Informe Académico

Academic Journal Database

DULCINEA

Google Scholar

Electra

Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

Bibliográficas nacionales

ISOC – Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus

ERIH PLUS Philosophy (2016)

REDIB

Latindex

MIAR

CIRC

DICE

Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Departamento de Metafísica y Corrientes

Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

e-mail: themata@us.es



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubia, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiál Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambronero, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 10 ***Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (I)***
Gabriel Insausti Herrero-Velarde
- 32 ***El obrar sigue al ser según Leonardo Polo***
Alberto Sánchez León
- 54 ***Human animal and the dynamic of becoming humans***
Juan Carlos Zavala Olalde
- 79 ***Virtudes y vicios epistémicos: una mirada desde la epistemología social a la información y la deliberación en medios digitales***
Tamara Jesús Chibey Rivas, Jorge Francisco Silva Silva
- 102 ***La bioética como restauración de la noción de saber práctico***
Alejandro González Gutiérrez
- 123 ***Del instrumentalismo a la teoría crítica de la tecnología: una lectura alternativa para la bioética de la revolución CRISPR/Cas***
Nahuel Pallitto, Iriel Surai Molina, Ariana Liotta
- 143 ***La estética de la existencia como salida al laberinto del poder en Foucault***
Javier Correa Román
- 165 ***Lo siniestro amenaza a todo lo viviente en las Carceri d'invensioni (1745-1760) de Giovanni Battista Piranesi***
Antonio Díaz Lucena
- 190 ***Retornar a la tragedia: Schiller***
Miguel Salmerón Infante

TRADUCCIONES

- 212 ***Ismael Boulliau, Nota breve sobre la opinión de Descartes acerca de la especie del alma impresa en el intelecto (1663)***
Pedro Redondo Reyes
- 220 ***Deconstrucción o biopolítica, de Roberto Esposito***
Julián Raúl Videla

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 233 **Montesó Ventura, Jorge. La perspectiva nostálgica. Sevilla: Ediciones Thémata, 2021, 302 pp.**
Ilene Glasser Martinez
- 237 **Rallo, Juan Ramón. Liberalismo. Los 10 principios básicos para un orden político liberal. Deusto: Barcelona, 2019, 271 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 242 **Marín, Higinio. Civismo y ciudadanía. Madrid: La huerta grande, 2019, 169 pp.**
Violante Toselli
- 245 **Rojas, Alejandro ed. New Realism in the World Picture Age. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2021, 439 pp.**
Andrés Vega Luque
- 248 **Burgos Cruz, Óscar Fernando coord. Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento. México: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019, 203 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 252 **González Ricoy, Íñigo y Jahel Queralt eds. Razones públicas: una introducción a la filosofía política. Barcelona: Ariel, 2021, 505 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 255 **Ortoli, Sven ed. Hors-Série "Tintin et le trésor de la philosophie", Philosophie magazine. Automne-hiver 2020-2021. Paris: Philo Éditions SAS et Bruxelles: Édition Moulinsart, 2020, 102 pp.**
Francisco López Cedeño
- 258 *Call for Papers Thémata* 65 (junio 2022): 'Los restos documentales del perpetrador: textos e imágenes'.
- 262 Política editorial.
- 265 Directrices para autores/as.

Estudios.



El obrar sigue al ser según Leonardo Polo.

Action follows being according
to Leonardo Polo.

Alberto Sánchez León¹

Universidad de Navarra, España

Recibido 8 noviembre 2020 · Aceptado 1 mayo 2021

Resumen

El viejo adagio medieval ‘el obrar sigue al ser’ posee una verdad muy profunda que a veces puede pasarnos desapercibida. Queremos ahondar en este refrán de la sabiduría popular desde la luz del pensamiento poliano, y rescatar del olvido la distinción real entre el acto de ser personal humano y la esencia del hombre.

Palabras claves: Persona, voluntad, Leonardo Polo, libertad

Abstract

The old medieval adage that action follows being contains a very profound truth, which at times could pass unnoticed. We want to examine this expression of popular wisdom more deeply in the light of the thought of Leonardo Polo and recover the real distinction of being and of human nature.

Keywords: person, will, Leonardo Polo, freedom

1. asanleo@gmail.com

1 • Una premisa de oro supuesta sin explotar: ‘Operari sequitur esse’

Es de todos conocido el viejo adagio medieval de que *el obrar sigue al ser*, ‘operare sequitur esse’. Pero, como en todo lo que se refiere al pensar humano, siempre se puede ahondar más. A mi modo de ver, este viejo adagio nos dice mucho más del partido que le hemos sacado a lo largo de la historia del pensamiento.

Si tenemos en cuenta que el ser del mundo es completamente diferente al ser de la persona humana, el obrar del mundo debe ser entonces totalmente diferente al obrar del hombre. Es más, no está claro que el mundo obre, o sea, que sea sujeto agente de acciones. Podríamos sostener que el mundo tiene un modo de ser, un comportamiento, una conducta, un movimiento, si cabe hablar así, que en nada tiene que ver con el comportamiento del hombre. Para el cristianismo y también para L. Polo lo común al mundo y al hombre es su condición creatural. Todo lo que no es el Creador es creado. Esta es la diferencia más radical que existe: creador-criatura. Pero si esto es lo común, lo que nos diferencia infinitamente del mundo es que somos libres. El mundo no lo es. El mundo no puede elegir qué quiere ser. El hombre sí. Esta diferencia respecto al mundo tiene muchas consecuencias tanto en el terreno filosófico como en el teológico.

Al no ser libre el mundo, su esquema de ‘comportamiento’ es el de causa-efecto, en el mundo animal si acaso el de estímulo-respuesta. En todo caso el mundo se puede explicar. De hecho, el ser del mundo, o, mejor, el acto de ser del mundo se analiza en las cuatro causas aristotélicas. Ellas explican el cosmos, el universo. Pero el hombre no es uni-verso¹, sino multi-verso, es

¹ Según un autor “Universum, de *unum* y de *verto* que significa “volver”, es el movimiento de todo en torno a su principio, algo así como “vuelta sobre lo uno. Marín, H., *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*, Nuevo Inicio, Granada 2020, p. 165. A mi modo de ver el hombre al superarse a sí mismo infinitamente, supera también al universo, y aunque ésta etimología es válida, no cabe en el hombre, puesto que el hombre se distingue del universo aun estando en él, habitándolo. Hay aquí un guiño filosófico de esta etimología con el concepto de *recapitulación* (anakephalalôsis) de San Ireneo de Lyon. La síntesis a su propia obra *Mundus*, de Higinio Marín me parece muy acertada al respecto: “Mundo se dice de muchas maneras y con muchos sentidos. Pero aquí mun-

complicado porque las causas aristotélicas –la material, formal, eficiente y final– no dan razón del cada quien que somos. El día que el hombre pudiera explicarse a sí mismo habríamos perdido al hombre, porque ese día se perdería la libertad. El hombre no se puede explicar, porque no obedece a este patrón causa-efecto. Se sale del modelo y rompe con el cosmos mejorándolo o empeorándolo (en ello estriba la cultura, en hacer mejor lo que ya es, lo que ya hay: el mundo; y la moral estriba en el arte de mejorarse). Esa salida de patrón es provocada por la libertad. El hombre, la persona humana, es libre. El universo no. Por eso, la ciencia experimental puede dar razones del cosmos, ‘comprenderlo’, explicarlo, abarcarlo, etc. Sin embargo, el hombre

do ha significado inicialmente lo que le ocurre al universo por la presencia del hombre. Así que descubrir qué es el mundo es tanto como comprender las formas y dimensiones de la presencia humana (...). De ahí que el mundo no sea el universo físico sino lo que al universo le ocurre por la existencia del hombre: la apertura de un *adentro* metafísico, que como se ha visto, es su habitabilidad (como el haber de su presencia y de su ausencia). Y en este sentido el mundo es lo tenido en el tener lugar el hombre: la totalidad de lo otro desde la interioridad del tenerse”. *Mundus*, pp. 461-462.

Por otro lado, la visión de Polo me parece interesante. Al universo esencializado por la mente, Polo lo llama ‘mundo’. Hay una dualidad: no se trata de que el mundo exista sólo en la mente, en cuanto conocido, sino que el hombre dispone del mundo gracias a su mente. El mundo no es una réplica simétrica del universo, pues en ese caso, el mundo sería también un ser sencillo, fundamento. El ser del universo está conectado al hombre, pero son distintos seres. El hombre se dualiza con el universo transformándolo en mundo. Fuera del hombre, el universo es un ser sencillo, lo que en metafísica clásica se llama ‘fundamento’. Gracias al hombre, sin embargo, el mundo es dual. Un universo al que se le ha añadido la persona humana. El hombre perfecciona el universo, según la dualidad del ser del hombre, transformándolo en mundo. Tal perfección, que Polo llama ‘mundo’, es del orden de la esencia del hombre. El hombre ‘dispone’ del universo gracias a su mundo. Aquí entra en escena la cultura, que es prolongación de la naturaleza (pero no de la naturaleza del universo, que es siempre sencilla, sino de la naturaleza que el hombre ha recibido de sus padres, naturaleza que deviene así, al crecer en el hombre, esencia del hombre, ‘vida’ del hombre y de la mujer, don que se puede ofrecer). El hombre está en el mundo habitándolo, y habitar es abrirse, es apertura. Mientras el hombre tiene mundo, el universo –todo lo que no es persona– es tenido por el mundo. La ética estriba justamente en esto, en no ser tenido por el mundo (Cfr., *Lecciones de Ética*, p. 49). Para otro modo de entender el mundo humano, cfr., Polo, L., *El perfil axiológico del hombre nuevo*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, pp. 316 y ss; Cfr., García González, J. A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*, Ideas y ediciones, 2019, pp. 37-38.

no es abarcable, explicable, ‘comprehensible’²... El hombre co-existe con el universo, pero no se queda en él exclusivamente, sale de él, lo trasciende, lo incluye. El hombre es inabarcable porque es capaz de superarse; ya lo decía Pascal con esa pluma llena de contradicciones, aforismos, aciertos e intuiciones: “*Conoce, pues, hombre soberbio, qué paradoja eres tú mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil: aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, y oíd a vuestro Señor cuál es vuestra condición verdadera, que ignoráis. Escuchad a Dios*”³.

Ahora bien, esto no significa que no haya ciencia en lo que se refiere al ámbito de lo estrictamente humano, concretamente, la ética y la antropología. Por supuesto que cabe una ciencia ética o antropológica, aunque no como ciencias experimentales, que siguen el patrón habitual de causa-efecto, pero sí son ciencias del espíritu.

Que el obrar sigue al ser significa dependencia. El obrar humano sigue al ser humano. “En esta dependencia tan básica -denunciada expresamente por K. Wojtyła en *Persona y acción*- no parecen reparar quienes se dedican a la ética. De modo que hoy no sólo es habitual la mera sensación de falta de fundamentación en esta disciplina filosófica, sino que también es usual el desconocimiento de su ‘secundarización’ respecto de dicha antropología. Cabe añadir que entre una y otra media la metafísica (...)”⁴. A veces, para una fundamentación de la ética se apela a la conciencia humana, pero no se cuida hasta qué punto es la ética humana⁵.

Con lo dicho, parece que hemos de ahondar de nuevo en el ser del hombre, una vez más. Y querríamos hacerlo con esta perspectiva de hacer una propuesta filosófica respecto a la fundamentación de una ética. La propuesta es la siguiente. No podemos fundamentar la ética en las virtudes, ni en la conciencia, ni en la metafísica, ni en la cosmología, sino en el propio

2 “El hombre es incapaz de autoaclaración completa porque el hombre es un ser creciente”. Polo, L., *El perfil axiológico del hombre nuevo*, op. cit., p. 332.

3 Pascal, B., *Pensamientos*, Ediciones Orbis, Barcelona 1985, p. 147. Es interesante saber que esta cita, tan famosa y tan manida, se encuentra en la conclusión de la segunda parte de sus pensamientos que se enmarca en el estudio del hombre con Dios, después de haber dibujado el paisaje en la primera parte del hombre sin Dios.

4 Sellés J. F., *Teología para inconformes. Claves teológicas de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2019, p. 21.

5 Cfr. Polo, L., *Lecciones de ética*, en OC, Serie A, vol., XI, Eunsa, Pamplona, p. 56.

hombre siguiendo fielmente este adagio medieval. He aquí el propósito de esta investigación.

Pero querría decir algo más. Si vamos a abordar lo dicho anteriormente con la ayuda del pensamiento luminoso de Leonardo Polo, quisiera decir entonces que la palabra fundamentación para hablar de la ética no es estrictamente apropiada. La ética no puede ser fundamento en el sentido metafísico de fundar. Es elogioso el esfuerzo de Polo por evitar todo lenguaje metafísico cuando hablamos del hombre, tanto para hablar de la ética como para hablar de la antropología. La razón es clara. El lenguaje metafísico puede explicar y hablar de un modo apropiado del mundo y de todo lo que no sea persona. Pero hablar del hombre con las categorías metafísicas es achicar la idea y la realidad de lo que somos. Polo es consciente y consecuente con ello, por eso mismo usa términos que no son metafísicos para hablar del hombre, como por ejemplo, ‘además’, el ‘alcanzar’, el *ver-yo*, el *querer-yo*, etc.

Cuando hablamos de antropología y ética hablamos de libertad. La libertad aparece en la esencia humana, interviene en procesos⁶, pero no es causa, no causa procesos, sino que el poder de la libertad, su eficacia consiste en poner fin, cerrar un futuro, anular un futuro y abrir otro. Por eso la libertad, como el amor, es creadora, pero no fundamento en sentido metafísico, porque no hay causación en los actos humanos y, por tanto, tampoco hay fundamentación⁷. “La libertad no funda; y si la libertad no funda, ¿caemos entonces en el determinismo? No, la libertad no funda, porque no le corresponde; no es lo suyo fundar: lo suyo es más bien otra cosa. Es decir, ciertamente hay algo que depende de la libertad: la libertad da lugar a algo que depende de ella. Pero ese depender de la libertad no es exactamente una causación, o una fundamentación, sino que es más bien la esencia del hombre”⁸.

6 Cfr., Polo, L., *Planteamiento de la Antropología Trascendental*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en OC, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, pp. 47 y ss.

7 Kant entendía la libertad como la *ratio essendi* de la ley moral, o sea, la entendía como causa, y con Kant casi la entera modernidad, “(...) Pues si la ley moral no estuviese en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es”. Kant, I., Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, Ed. Salamanca, 2002, p. 16. Polo la entiende, hablando de la libertad esencial, como capacidad de abrir o anular un futuro, poner fin.

8 Polo, L., *Planteamiento de la Antropología Trascendental*, op. cit., p. 47.

2 • La distinción real entre esencia y acto de ser en el ser humano

La distinción real tomista entre esencia y acto de ser ha sido muy estudiada, desarrollada y ampliada por Polo en la persona humana⁹. En su *Antropología trascendental* sostiene que para ser realistas no basta con la metafísica y propone investigar un sentido del ser distinto del ser principal. Ponemos el acento en un nuevo sentido del ser, pues *el ser se dice de muchas maneras*, y no todas ellas están de algún modo explotadas en la filosofía. Para ello hay que distinguir el ser humano del ser del universo. Al ser del universo le compete la metafísica (o la cosmología como una de las partes fundamentales de la metafísica¹⁰); sin embargo no es viable investigar al hombre sólo desde la metafísica, puesto que el ser del cosmos no es el ser de la persona. La persona *está* en el universo, lo habita, y al hacerlo *mejora* el mundo. Pues bien, cuando se hace esta distinción, entonces se descubren unos trascendentales que no corresponden al elenco propio de la metafísica tradicional, que servía, sirve y servirá para la entera realidad del cosmos, pero que no son del todo apropiados para el ser personal. Con lo cual, hay tanto una rectificación como

9 Esta distinción real de esencia y acto de ser sólo cabe en la persona humana, puesto que en Dios esencia y acto de ser se identifican. Por eso, mientras que en el hombre no cabe hablar estrictamente de identidad, puesto que no la hay, sí es adecuado hablar de ella en Dios, pues esencia y ser se identifican en Él. La identidad en Dios le viene por su simplicidad. Ahora bien, el hombre no es simple, es complejo y dual, partiendo de su principal dualidad, a saber, que su esencia es radicalmente distinta a su ser.

10 “La concausalidad predicamental es la analítica del principio de no contradicción. El principio de no contradicción tiene valor real, y no objetivo (como la formulación aristotélica del principio de no contradicción), entendido como el ser *-esse-* del universo. La analítica de este primer principio es justamente causal: un primer principio se analiza según causas. A su vez, las causas lo son *ad invicem*, precisamente por analizar un primer principio. La concausalidad cuádruple es el universo. El universo es la esencia *-essentia-* realmente distinta del ser *-esse-* no contradictorio. Es este análisis el que sin ser contradictorio (sino realmente distinto) admite oposiciones”. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento IV*, en OC, Serie A, vol. VII, Eunsa, Pamplona, 2019, p. 329. Cfr., también Polo, L., *La esencia del hombre*, en OC, Serie A, vol. XXIII, 2015, Eunsa, Pamplona, pp. 299 y ss.

una ampliación. Se rectifica la dirección de los trascendentales metafísicos reduciéndolos a los que son, o sea, son trascendentales para el ser del universo, pero no para el ser del hombre. Descubriendo o ampliando entonces unos trascendentales que son más apropiados para el ser personal y no para el ser del cosmos. Y estos trascendentales son: la libertad, la coexistencia, el intelecto agente y el amar donal.

El hombre no forma parte de la metafísica porque el hombre no es un ser principal. “Metafísico significa *transfísico*: lo que está más allá de lo físico o es primordial respecto de ello. Por eso, la filosofía primera –que es el título propiamente aristotélico– es el estudio del ser como principio; es decir, del sentido principal del ser. ¿Hay que considerar superada esta noción? No. La metafísica ha de seguir estudiando ese tema, del que no se debe decir que pertenezca al pasado o estar anticuado. El sentido principal del ser es innegable. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. Pero la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el estudio del ser no le incumbe sólo a ella, porque – tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo – estudia el ser como principio. Pero conviene estudiar un acto de ser distinto de éste: la persona. El ser como persona humana es también radical, pero –según propongo – dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio”¹¹.

Por eso la propuesta que presenta Polo es original. Respecto a la filosofía clásica o tradicional Polo sostiene que la antropología no puede ser una filosofía segunda, sino que es incluso de mayor rango que la metafísica, puesto que estudia una realidad más alta, una realidad que es libre. Por otro lado, la modernidad intenta hacer de la antropología una filosofía primera pero sin solucionar el puesto del hombre en el universo, pues la subjetividad, el sujeto humano es considerado como fundamento, es decir, se trata al sujeto con categorías propias de la metafísica clásica. “La persona –que es el gran tema de la *Antropología*– es superior a los temas metafísicos y, por lo tanto, su interpretación metafísica la degrada”¹². El problema del sub-

¹¹ Polo, L., *Antropología trascendental I*, en OC, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 105

¹² Polo, L., *Escritos menores (2001–2014)*, en OC, Serie A, vol., XXVI, Eunsa, Pamplona, 2018, p. 285.

jetivismo, propio de la modernidad, es que frena el proceso de maduración personal, es decir, el yo queda estancado sin llegar a su plenitud, que es la persona. Pero ese estancamiento, ese freno al desarrollo personal no deja de ser una tragedia. O peor aún, es la tragedia más triste de la antropología, pues el yo no pasa a la persona, el yo se queda en el *sí mismo*. “El intento de persistir como yo, como centro, anula el centro, que se desperdiga, desvanece y astilla en sus posesiones”¹³. Si no se llega a la persona entonces la filosofía se hace vieja, porque no considera lo realmente novedoso (la persona misma y sus acciones) y lo que hace nuevo o renueva el universo, pues “la persona es el *nuevo como renovum*”¹⁴. Esta es la tragedia: lo novedoso y joven se vuelve viejo porque no ha crecido. El yo no-personal es una esencia, un sujeto que no es capaz de salir. Un yo como aporía en sí mismo. Un yo que no crece, un yo que no llega a ser persona porque se ha enclaustrado en la subjetividad, un yo que no ejerce el acto libre del crecer. Un yo envejecido, atrapado en su esencia, un existente que no co-existe, un poder-ser que no quiere ser, una personalidad que no es acogida por el ser personal. En definitiva, un yo que se relaciona consigo mismo y que no es capaz de dualizarse ni por dentro ni por fuera.

El yo actúa, hace, posee un determinado comportamiento, varía y la persona es el ser que posibilita la acción, posibilita todo lo que en el hombre varía. La acción es temporal, la persona está por encima del tiempo, por eso es trascendental. El yo adopta formas en la vida, cambia; sin embargo la persona se mantiene ella misma a través de los cambios de la vida aunque ella misma crece, si bien es cierto que su crecimiento es muy distinto al crecimiento del yo. La persona es distinta de su esencia pero se manifiesta en ella. El yo, la esencia es la manifestación de la persona¹⁵. Y esa manifestación de la persona es libre.

Con tal distinción Polo hace del adagio metafísico un adagio antropológico. Lo amplía. Lo mejora. Lo sitúa en la ética siendo el ser del ser humano lo que hace que surja la ética. La ética sigue, surge, sale (palabras o conceptos para nada metafísicos) de modo natural del ser personal, pero de ningún

13 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en OC, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 28.

14 Polo, L., *Escritos menores (2001-2014)*, p. 290.

15 Polo, L., *Antropología trascendental II*, en OC, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 281.

modo se fundamenta. Con lo dicho se puede concluir que el adagio lo hace suyo Polo junto con la distinción ser-esencia, pero lo admite con la diferencia no pequeña de que no vale lo mismo para el ser creado del universo que para el ser humano también creado. El viejo adagio es elevado a otro ámbito, el de la antropología a través de la distinción real en el ser humano de esencia y acto de ser. Santo Tomás de Aquino entiende el *esse* del adagio no como ser personal, tal como lo entiende Polo, sino el ser de la metafísica¹⁶.

3 • Ser personal y esencia humana: el mapa humano que nos sitúa frente al mundo

La filosofía moderna focalizó su atención casi exclusivamente en el yo. El yo es lo central para los modernos. El yo piensa y es real como pensado. Sin embargo, el yo es, para Polo, el ápice de la esencia del hombre, pero no es la persona. Max Scheler ha sido, a mi juicio, uno de los filósofos que más ha arrojado luz a esta distinción que ahora ya no nos parece tan novedosa.

No se ha de suponer que la esencia humana y su naturaleza sean lo mismo. Para Polo la naturaleza humana está en la esencia del hombre pero no se agota en ella. La esencia incluye a la naturaleza. Lo que constituye la naturaleza del hombre es el cuerpo vivo, sus funciones y sus facultades, lo que hemos recibido de nuestros padres, nuestra herencia biológica. Polo distingue ampliamente entre el espíritu, el alma y el cuerpo, y a veces emplea para estos términos estos sinónimos respectivamente: acto de ser personal, esencia del hombre y naturaleza, respectivamente.

Lo difícil de estas distinciones no es hablar de cada uno sino, más bien, de cómo se conocen y de cómo se engarzan entre sí. Al propio yo, el alma, se le puede conocer desde diversas perspectivas. Polo apunta tres: el hábito de la *sindéresis* o conciencia, los símbolos ideales y la experiencia moral. El yo, ápice de la esencia humana, es inaccesible desde sí mismo. A esto se le ha llamado reflexión, pero para Polo la reflexión no es admisible porque incluiría objetivar el yo, pero el yo es inobjetivable, pero sí objetivador. Con lo cual al yo le pertenece objetivar todo lo que es inferior a él, pero no a él mismo.

¹⁶ Cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, OC, IV, p. 199.

Conocemos el yo en la medida en que ejercemos el hábito de la sindéresis¹⁷. Al yo, por tanto, se accede mediante un hábito innato que es la conciencia. Ejerciendo la conciencia se conoce el yo. Eso es la sabiduría para Polo, un saber de sí que no es reflexivo, sino un hábito innato. Este sería el modo más directo de acceso al yo. Pero hay otros modos indirectos de acceso al yo: los símbolos ideales y la experiencia moral.

Para Polo la conciencia como primera operación de la inteligencia es un símbolo, una faceta del *ver-yo*. La otra faceta del yo, el *querer-yo* es conocida también indirectamente a través de otro modo de conocer que es la experiencia moral. Es decir, la sindéresis se dualizada entre el *ver-yo* y el *querer-yo*. El *ver-yo* es la conciencia, y el *querer-yo* es la experiencia moral. La experiencia moral también es llamada conocimiento ‘por noticia’, o lo que una parte de la tradición ha llamado el conocimiento ‘por connaturalidad’. Así pues, si conocemos que somos prudentes, entonces podemos decir que conocemos indirectamente el yo. Y ese conocimiento que proporciona la prudencia no es objetivo. Por lo tanto, el yo nunca se objetiva cuando se le conoce, no se le conoce objetivamente sino *habitualmente*.

Visto muy sumariamente podemos decir que el yo activa las potencias de la inteligencia y la voluntad. Ese yo actúa como principio de operaciones, por eso mismo es muy afín al concepto clásico de alma. Aquí el yo y el alma coinciden. Pero no es lo mismo el alma humana que la persona humana. El yo es el ápice de la esencia humana, no la persona. El yo activa directamente las potencias, no la persona; por ello estamos hablando actos realmente distintos. El acto del yo no es el acto de la persona. Es acto, pero es muy inferior al acto de ser personal. El yo activa las potencias; es un hábito innato, el de la sindéresis. De la sindéresis nos ocuparemos más adelante, pero es claro que un hábito no es una persona, un tener no es un ser.

Hablemos un poco ahora de la naturaleza. El yo, dice Polo, está a caballo entre el espíritu y el cuerpo. Para Polo “la antropología versa, ante todo, sobre la cuestión de la naturaleza del hombre en tanto que esa naturaleza es diferente de cualquier otra”¹⁸. Y efectivamente el cuerpo humano es muy diferente de los demás cuerpos. El cuerpo humano vivificado con todo lo que

¹⁷ Cfr., Molina, F., *La sindéresis*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

¹⁸ Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, en OC, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, p. 103.

opera y puede, con sus facultades constituye la naturaleza humana, que es la 'vida recibida'.

El cuerpo es algo recibido, y el espíritu lo organiza. La relación entre cuerpo y espíritu es muy amplia. El cuerpo humano es vida, generada por los padres. Lo corpóreo procede de los padres, pero el hijo es el que desarrolla el cuerpo. De modo que el crecimiento no depende sólo de los padres.

El fin del cuerpo, lo que le da forma más alta que la recibida, es el alma. El alma es principio vital del cuerpo. El cuerpo es para el alma, para el yo, no al revés: "el yo ni es cuerpo ni es para el cuerpo, sino que el cuerpo es para el yo, para manifestar sensiblemente, en la medida de lo posible, el sentido del yo"¹⁹. El cuerpo manifiesta el alma. Hay una unidad, no funcionan cada cuál por separado al modo platónico. Hay armonía, pero esa armonía, unidad, se da de un modo subordinado. El cuerpo se subordina al alma. El alma es superior al cuerpo sencillamente porque es su vida, aunque no se agota en ello. Ese cuerpo vivificado pertenece a un alguien. Ese alguien es la persona, el espíritu, el acto de ser o el ser personal. El cuerpo es cuerpo de alguien. Y ese cuerpo vivificado por el alma, animado es lo que constituye la 'naturaleza humana'.

De este modo, y aunque sea a rasgos muy generales, podemos ya situar los niveles que componen el mapa humano: naturaleza, esencia y ser personal. La naturaleza humana, con todo lo que ello comporta y que no podemos abarcar aquí por razón de espacio, incluye los sentimientos sensibles, los sentidos internos y los externos, los apetitos sensitivos, las funciones locomotrices y las funciones vegetativas. Estas dimensiones se subordinan a la esencia del hombre, inteligencia y voluntad como potencias del yo, activadas por el hábito de la sindéresis que siendo ápice de la esencia humana es un hábito innato del ser personal. La esencia incluye la naturaleza. Y el ser personal distinto realmente de su esencia, y cuyos radicales personales son el amar personal, el intelecto personal, la libertad personal y la co-existencia personal. El apellido de todos los radicales de este nivel es 'personal', que es sinónimo aquí de 'trascendental', es decir perfecciones puras que son distintas de todas las personas.

¹⁹ Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, 2007, p. 211.

4 • Clave de la ética

4 • 1 • El 'lugar' de la ética

El tema de la ética es la conducta humana. El obrar *-operari-*, del hombre es el terreno donde la ética entra en juego. Aunque la dependencia de la ética respecto del ser personal es evidente, su terreno de juego está en la esencia del hombre: “la ética no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre”²⁰. No puede haber moral si no se tiene en cuenta la esencia del hombre.

La ética nos dice que el hombre es libre. La libertad hace posible la ética. Con lo cual, la libertad está en un nivel superior. Ese nivel superior al que pertenece la libertad es el ser personal. Persona y libertad coinciden, están en el mismo nivel trascendental o personal. Ahora bien, si ‘el obrar sigue al ser’, entonces parece que la esencia del hombre tiene que ser necesariamente libre. La conducta del hombre mejora o empeora su esencia. Podemos crecer o no.

Hay quienes han negado la existencia de la ética. Pero en esa negación ya están proponiendo una nueva ética, puesto que la negación es una valoración. Valorar algo, no valorarlo, negar o afirmar es ya evaluar... Esto es claro en Nietzsche. Nietzsche quiere abolir la ética, pero no deja de proponer una nueva frente a la moral invertida propia de los resentidos contra la vida.

Hemos dicho que la ética versa sobre la conducta humana, esto es, sobre sus acciones. La acción de la persona humana redundará en su esencia perfeccionándola o empeorándola. Y esto lo hace a través de hábitos y virtudes o vicios. La virtud es la capacidad del yo de perfeccionar sus potencias, a saber, inteligencia y la voluntad. Cuando estas potencias no crecen, es porque el yo no las desarrolla. Crece la potencia de la inteligencia gracias a los hábitos intelectuales, y crece la potencia de la voluntad gracias a las virtudes morales. Entonces, cabría preguntarse: ¿crece la esencia o la persona humana? Como la *sindéresis* es el ápice de la esencia del hombre, y la esencia es *de* la persona, a notad que crece la potencia, que está en la esencia, podemos alcanzar a conocer que la persona humana también es creciente. “Mejorar o empeorar algo de sí indica que la *persona* puede sacar partido de aquello que

²⁰ Polo, L., *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 253.

tiene a su disposición, y que, en consecuencia, ella es superior, a la par que es *irreductible* a eso”²¹. O sea, que crece la esencia porque ese crecimiento lo hace posible la persona. La persona tira del yo hacía arriba, y por tanto, también ella crece. Pero el lugar propio de la ética es la esencia del hombre, no su ser.

Dicho de otro modo, el crecimiento del yo no es posible sin el crecimiento personal. No tendría cabida crecer en el obrar, con virtudes, tanto morales como intelectuales, y no ser mejor persona. Al fin y al cabo, hay una unidad que no es incompatible con la dualidad humana. Crecer en virtudes no es crecer personalmente, sino esencialmente. Pero ese crecimiento de la esencia, del yo, del alma, que se da en el obrar, lo es en virtud de un acto superior que es trascendental. Lo inferior, y en este caso la esencia, no puede hacer crecer a lo superior, al acto personal.

Por tanto, queda claro que el lugar de la ética es el obrar, la conducta, es decir la esencia del hombre. La ética no es trascendental. No es personal sino esencial. Esto Polo lo aborda de muchas maneras. Por ejemplo, en un apartado de sus *Escritos menores*²² desarrolla la idea de que en el hombre el ‘dar’ y el ‘aceptar’ son personales o trascendentales, es decir, dimensiones del amar personal, pero el ‘amor’ humano, las manifestaciones amorosas, no es personal. La persona humana es capaz de amor. Y el amor humano son sus obras, su esencia. El amor humano que puede decirse que es el resultado o fruto (aquí entraría por ejemplo un regalo, como fruto del amor de los esposos) pertenece a la esencia humana. Tanto es así que Polo define el amor como “un acto de la voluntad que se goza en la verdad del otro que es radical porque consiste en su realidad personal”²³.

En Dios el amor es personal; en el hombre no. El ser humano es un don personal de Dios, pero los dones humanos no son personales, sino de su esencia. Dios ama al hombre. Ese amar de Dios es amor, que en Dios es una persona, la tercera de la Trinidad. El amor de Dios al hombre crea la persona humana, don que tiene que aceptarlo el hombre, pues sin aceptación ese don no se constituiría. Aceptar el don es aceptarse a sí mismo como criatura, como persona creada. El aceptarse es un acto libre, porque uno puede

²¹ Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, op. cit., p. 360.

²² Cfr. Polo, L., “Un tomista rebelde y continuador”, *Escritos menores* (1991-2000), en OC, pp. 207-216.

²³ Polo, L., “Los sentimientos humanos”, en *Escritos menores* (1991-2000), pp. 239-245.

no aceptarse. Esta es la ‘libertad nativa’, la libertad con la que se nace, pero todavía no es la ‘libertad de destinación’, que es la aceptación de Dios, o, mejor, el destinarse a ser aceptado por Dios. Mi libertad es amar a Dios tanto que mi amor sea aceptado por Dios. Para que Dios acepte mi amor, mis obras, el hombre tiene que hacerlo exclusivamente por amor. De modo que lo trascendental en el amor no viene del yo, sino del aceptar y del dar. Por eso, y esta sería una de las claves de la ética, el amor humano es una respuesta a todo lo que hemos recibido, una respuesta al don personal. En una palabra, responsabilidad. Responsabilidad viene de respuesta. La respuesta al amor de Dios es el amor humano. Amor con amor se paga, dice la sabiduría popular y que los santos tanto repiten. Pero la diferencia es infinita, pues el amor de Dios es infinito, y el amor humano, las obras, es muy limitado. Mi amor, mis obras (recordemos otro refrán popular: obras son amores), mi vida han de ser aceptadas por el infinito amor de Dios. Y se aceptan sólo cuando nuestro amor manifestado en las obras es un amor verdadero, pues la verdad siempre es querida por Dios, puesto que Él mismo es la Verdad.

El obrar humano manifiesta a la persona humana. Manifestar significa iluminar. Una manifestación es una epifanía, es decir, algo luminoso. Lo luminoso en el hombre es su aportación. El hombre es capaz de aportar, de mejorar el mundo, de hacer cultura, de prolongar la naturaleza, de enriquecer la vida recibida. Todo eso es propio del hombre, de su esencia, de su inteligencia y de su voluntad como las dos facultades más altas del yo. El hombre aporta. Aportar es dar una respuesta a lo que se nos ha dado, a todo lo natural: “la palabra manifestación indica que la esencia humana depende de la co-existencia. Por tanto, con esa palabra se considera la distinción real del acto de co-ser personal y su esencia, es decir, la dualidad del acto y la potencia en la criatura humana, dualidad equivalente a la temática a la que se llega de acuerdo con la distinción entre la tercera y cuarta dimensión del límite mental”²⁴.

4 • 2 • La voluntad como tendencia: ‘*voluntas ut natura*’

La ética estudia las acciones humanas, nuestra *praxis*, pero la pragmática no se reduce a la ética. La ética es, por tanto, algo posible, pero no

²⁴ Polo, L., *Antropología trascendental*, II, *op. cit.*, pp. 282 y ss.

necesario. Posible porque la persona puede o no actuar. Por eso mismo esta nota de lo posible en la ética hace asequible y operativa la libertad. Si el obrar humano es posible, entonces no es necesario: “si los actos humanos fueran necesarios, la ética desaparecería”²⁵. La libertad enlaza con la voluntad, pues la libertad es capacidad de hacer o no hacer.

Bien es sabido que la ética es un saber sobre la conducta humana. Conducta, conducir... parece algo móvil e indica sobre todo dirección y obrar. Con lo cual no parece que sea una ciencia teórica. Pero “el estatuto real de la ética no es la teoría, sino el hombre en cuanto que se conduce. La ética se refiere a lo que hay que hacer, a un saber hacer”²⁶. De hecho, para Aristóteles, la moral, la ética es ante todo y mucho más que una ciencia, una técnica o un arte. Se trata de un quehacer práctico. Si la conducta es algo móvil, ¿hacia dónde nos lleva? Hacia algún bien, nos dice Aristóteles en el primer párrafo de su *Ética a Nicómaco*. Y en ese mismo lugar sentencia: ‘el bien es aquello hacia lo que todos tienden’²⁷. Aquí aparece otra nota móvil: la tendencia. Si hablamos de tendencia, entonces hablamos de voluntad, pues mientras que la inteligencia posee, la voluntad tiende. Según Polo “la voluntad sería el tender más alto”²⁸.

“El hombre es una naturaleza estrictamente en dirección”²⁹, está en marcha, es *homo viator*... pero es lógico que en esa marcha haya que rectificar el rumbo en múltiples ocasiones, porque el error se da cuando no se dirige hacia algún bien, o mejor, cuando se dirige donde no quiere o donde no debe. De ahí la rectitud. Con la rectitud entra en juego el conocimiento. “No se puede hablar de dirección sin sentido, ni de sentido sin dirección. Si existe una *recta ratio*, existe la meta”³⁰. Esa *recta ratio* es una razón correctora, es razón que hace recta la conducta, la re-encauza hacia lo bueno. Esa *recta ratio* es

²⁵ Polo, L., *Lecciones de ética*, en OC, Serie A, vol. XI, Pamplona, Eunsu, 2018, p. 57.

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 a.

²⁸ Polo, L., *Antropología trascendental*, vol. II. *op. cit.*, p. 111. Cfr. Sobre la voluntad como tendencia: Corazón, R., *Fundamento y límites de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 3, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, pp. 21-23.

²⁹ Polo, L. *Lecciones de ética*, *op. cit.*, p. 19.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

al fin y al cabo la virtud, que conecta la tendencia con el *logos*³¹. Cuando no existe esta *recta ratio* se cae en el voluntarismo, o sea, en una voluntad desvinculada de la razón, una voluntad sin posibilidad de rectificar. Es la tesis de Ockham: “la filosofía moderna empieza con planteamientos voluntaristas. El voluntarismo de Ockham es la clave del nominalismo: todo es voluntad”³². En efecto, “el voluntarismo es la cancelación de la hegemonía del *logos*. La voluntad, si quiere conocer, resuelve ese conocimiento en voluntad”³³.

Hay que *salir* (*poros*=salida) del voluntarismo porque el hombre necesita corregir casi continuamente el rumbo de su marcha, como sucede en un barco velero donde el timón está continuamente reconduciendo el rumbo, pues el oleaje, la marea, las corrientes y, en definitiva, la mar y el viento te obliga a ello. Hablábamos del *homo viator*. El hombre siempre está en marcha, está en camino, incluso en salida, podría decirse. El camino se refleja en el *método* (del griego *meta*=más *allá*; *hódos*=camino). Y en este camino el hombre va rectificando, se va reconduciendo, perfeccionando, mejorando, resolviéndose. En esa experiencia de la marcha se va configurando un saber. La *praxis* se va haciendo teoría: hacer es un saber hacer. Por eso dice Polo refiriéndose a la ética clásica que el único modo de habérselas con el fundamento es el conocimiento.

La ética clásica, la de Grecia, se apoya en la *physis*. Y la *physis* es lo que da seguridad. “Todo está regulado, administrado. Si no hay cambio, puede instalarse el sentimiento de seguridad”³⁴. Lo físico es el fundamento sólido, o mejor, *aparentemente* sólido. Esta *physis* tiene una correspondencia en el hombre, pues éste se conmensura con la *physis* gracias al *noein*. “El intelectualismo griego es el descubrimiento de la *physis* y el ponerse en conexión el hombre con la *physis*. El intelectualismo griego no es adjetivo. El griego es radicalmente

31 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en OC, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, p. 110.

32 Polo, L. *Lecciones de ética*, op. cit., p. 19. Cfr. L., *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 13-22. Polo entiende por voluntarismo la actitud del sujeto que pone en el orden trascendental como primer radical el *bonum* y no el *esse*. Cfr., Polo, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, 2005.

33 Polo, L. *Lecciones de ética*, op. cit., p. 21.

34 *Ibid.*, p. 27.

intelectualista, y lo es, porque el fundamento ya está ahí, en presente. Ante lo estable (la *physis*), no se puede hablar de tendencia porque ya está ahí (...). La *physis* es plenitud, tiene carácter total, es tesis, es posición estable”³⁵.

Ahora bien, la gran *dificultad* a la que ha de someterse la filosofía y, por ende, la ética, es la muerte, donde ya no hay salida, no hay *poros*. Es la *aporía* más radical si cabe hablar así: “la *aporía* es no poder hacer nada, perder la energía, morir. Ése es el límite, la dificultad del hombre antiguo, dificultad insuperable del intento justo de darle solución. Ante la muerte la voluntad enmudece”³⁶. Ante la consideración de la muerte ya la *physis* no da respuestas tan sólidas. La solución más recurrente para la cuestión de los fundamentos era la de pasar al plano de la *meta-physis*, pero veremos más adelante por qué tampoco este paso es convincente. Por tanto, ¿no habrá que re-encauzar el sentido de la *physis* griega?

En efecto, ¿qué sentido tiene mi vida? La *physis* clásica no da respuesta. “La solución no está en la *physis* cósmica, porque ésta me hace *pánta póros* pero también *áporon*”³⁷. El sentido de la muerte tiene que ver con el sentido humano, y el problema del hombre es la presencia. La *physis* del hombre, su naturaleza, su alma es según Aristóteles el principio de operaciones. La *physis* griega es presencia, causa formal. Si la *physis* es algo estable, entonces todo desemboca en el saber, por eso mismo conviene salir de ese intelectualismo griego, porque no queda espacio para la voluntad, y la voluntad es clave en la ética.

Hemos de eliminar la *aporía* de la muerte. Desde el planteamiento clásico el intelectualismo acaba en la muerte. Hay que salir más allá de algo que ya no es intelectualismo, que ya no es pensamiento. Ante esta cuestión de la salida del intelectualismo, la antropología clásica se centra en la cuestión del alma. Y el alma se considera como una presencia formal en la que uno consiste, pero que se encuentra con la muerte. El alma queda en el lugar de un problema. Con la muerte, muere también la presencia. Entonces, al estilo heideggeriano, el hombre se reduce a *Da-sein*, *ser-en-el-mundo*, porque no resuelve el tema de la muerte. Soy un ser para la muerte. La muerte acaba con todo porque es el final... ¿Y después? Seguimos inmersos en el problema. El

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

Da-sein como ser-en-el-mundo sólo se explica con el mundo y acaba en el mundo. No hay salida. No hay trascendencia, no hay *póros*. Sólo presencia. Sólo *physis*. Si no se resuelve la cuestión de la mortalidad, nos reducimos a universo, a cosmos. Y esto es muy similar al panteísmo, o quizás, es su hermanastro. “El problema de la muerte es el problema del sentido humano, y el problema del sentido es el problema de la presencia: el problema de que el hombre sea en sí mismo *arjé* y resuelva el problema de la muerte antes que acontezca como acontecimiento”³⁸.

El alma es para Aristóteles causa final de sí, así la define, pues determina el modo de obrar del ser vivo. Para el estagirita el alma es el principio de unidad y de su naturaleza, o sea, principio de operaciones. De ahí que la ética sea teleológica, pues se refiere a fines que pueden ser alcanzados en presente. En Platón el alma no está bien con el cuerpo, el *soma* es prisión del alma, y la muerte supone una liberación. En Aristóteles el hombre aparece muy intramundano, sin saber algo *post mortem*. En Platón hay una huida del mundo, cierto anhelo de evasión a lo ideal, a lo que es mejor, más perfecto. Pero ese ideal es también presencia. Salir de la presencia, encauzar un sentido de la *physis* que supere el clásico, donde la muerte no sea problema es la tarea para fundamentar una ética.

Salir de la presencia, salir del intelectualismo, salir del objetualismo. He aquí la luz que arroja Leonardo Polo: abandonar lo que nos limita, a saber, la presencia mental, y lo presentado por ella: el objeto pensado. Mientras no salgamos del límite nunca se podrá vislumbrar lo que nos espera. Para Hegel la presencia es real y por eso desarrolla una lógica de la identidad. Esa identidad hegeliana es tanto formal como real³⁹. Quedarse en la presencia es un modo de vivir en la seguridad, de instalarse en algo cómodo. Pero la comodidad no es un modo de conducirse en esta vida. La comodidad debe ser resultado, fruto, no algo primerizo. La buena vida es fruto de la vida buena, pero no sinónimos, ni mucho menos requisito. Y la vida buena es la ética, que consiste en crecer como personas. Sólo quien crece como persona, sólo quien llega a ser lo que está destinado a ser, o sea, sólo el que se ha destinado, puede empezar a vivir una buena vida...

La volición constituye un caso especial del deseo. Ahora bien, ¿qué hay

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁹ Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, en OC, Serie A, vol. II, Eunsa, Pamplona, pp. 157-216.

que añadir al hecho del deseo para que se convierta en un hecho volitivo? O sea, para que el deseo llegue a ser acción es necesario que se añadan varios elementos: 1) La creencia en la posibilidad de conseguir el bien que se quiere por uno mismo; 2) La extensión del deseo a los medios para conseguir el bien; 3) que el deseo permanezca victorioso, libre frente a otros deseos posibles. Hacer el deseo algo propio y espontáneo, elegirlo, decidirse por él.

La tendencia en sí misma es un acto. Tender al bien es un acto voluntario, y como tendencia implica que hay una *intencionalidad*. Es más, lo que caracteriza al acto voluntario es la intención de otro, de un bien extramental. No hay posesión del bien en el acto voluntario, puesto que la voluntad es tendencia, y se tiende hacia aquello que no se posee. El acto de la voluntad es intencional, pero su objeto es real, no en tanto que se posee, sino en tanto que *apunta* a un bien extramental, mientras que el acto del conocimiento, al poseer el objeto, no lo intenta porque ya lo tiene. Lo que es intencional en el conocer es el objeto⁴⁰, no el acto.

Hay intencionalidad en lo voluntario es el acto. Pero esa intencionalidad no remite al *actus essendi*, sino más bien a un trascendental relativo: el bien. Del acto de ser extramental se ocupa el hábito de los primeros principios; del acto de ser personal humano, el hábito de sabiduría; ahora bien, lo que nos interesa aquí es la *sindéresis*, pues es el hábito innato que refuerza los actos voluntarios. Esto es conveniente decirlo, pues si la voluntad es la tendencia más alta en el hombre, entonces la tendencia desaparece como tal en cuanto se consigue el bien, y eso es ya el acto voluntario.

Si la tendencia más alta es la voluntad, la más baja o, mejor, la más primaria es el deseo. El deseo es el origen de todo acto voluntario. Si no hay deseo no hay acto voluntario, o un querer libre. Pero el deseo se programa y enlaza con los medios. Va decidiendo racionalmente. Es lo que Aristóteles llama *bóulesis* y los medievales *voluntas ut ratio*. Viene a ser la intención, el

40 No cabe hablar por tanto de un abandono del límite volitivo. Así pues, el objeto pensado es intencional pero no real, y el objeto querido es real en cuanto no es poseído, pues si fuera poseído sería intentado, pero *apunta*, se dirige hacia algo real. Sólo en este sentido de dirección puede hablarse de intencionalidad en el objeto querido. Porque el *in* de la *intencionalidad* tiene dos acepciones. La primera como presencia o como *estar*; y la segunda como dirección. Solo en esta segunda acepción podemos hablar de intencionalidad en la voluntad. Pero es una intencionalidad real, *ac realitatis*, porque su tendencia es real, su dirección es real.

propósito. Pero si advertimos algo que no advirtieron los griegos, podemos hablar de *voluntas ut natura* o *télesis*, donde la voluntad gana sin adquirir, donde la voluntad adquiere dando, donde la voluntad da sin perder.

La tendencia de la voluntad es dual. Mientras que la voluntad no apunta a un trascendental, sino a cosas, la intención del acto de la voluntad es real. La intención de otro se constituye en deseo. “Tender significa dualidad acto-bien, es decir, dos realidades congruentes que no se equilibran estáticamente, sino en tanto que a más querer más bien. A la relación trascendental con el bien, la *sindéresis* aporta la iluminación de su verdad, y al constituir el simple querer no ilumina el bien ni como presente ni como ausente, pues ello implicaría jactancia: pretender ser un querer sin bien o poseerlo en presente sin desearlo antes. El acto es bueno de acuerdo con el equilibrio dual descrito, de manera que el bien no le adscribe a priori ni el acto es defraudado por su ausencia”⁴¹. Los actos voluntarios de la potencia pasiva, de la voluntad son constituidos por la *sindéresis* y esa constitución es lo que Polo llama el *querer-yo*. “Según esto, la voluntad depende de la *sindéresis* más intensamente que la inteligencia -por eso se puede detectar el límite mental-, los actos voluntarios saturan la potencia volitiva, porque comprometen a la persona humana. Entender la voluntad como potencia pasiva pura es acertado en tanto que no es la causa de sus actos: es imposible que una potencia tenga que ver con un trascendental metafísico si no es la potencia pura del espíritu, es decir, relación trascendental”⁴². La *sindéresis* motiva, ilumina, activa, constituye a la voluntad.

De modo que se puede decir que la voluntad apunta al bien, pero depende de la *sindéresis*. “El fin de la voluntad es el bien, es decir, un trascendental descubierto antes de lo que he llamado trascendentales antropológicos. Sin embargo, el bien no puede aislarse de los trascendentales personales. El cometido de la *sindéresis* es evitar el aislamiento”⁴³. O sea, por un lado la voluntad es potencia pasiva que tiende a un fin no poseído, pero que a la vez no tiene eficacia. La tendencia es previa a la actividad, y así es posible que sea relación trascendental.

El acto de la voluntad, que no es lo mismo que la voluntad como po-

⁴¹ Polo, L., *Antropología trascendental, II*, op. cit., p. 492.

⁴² *Ibid.*, II, p, 403.

⁴³ Polo, L., *Antropología trascendental II*, op. cit., pp. 399-400.

tencia pasiva, es para el yo un compromiso. Cuando Polo habla de la *curvatura de la voluntad* se refiere a esto, a saber que el acto voluntario es constituido para que sea el bien trascendental el que motive querer, y no al revés. Esto es, en cierto modo revolucionario, o mejor, original y genial a la vez, pues acostumbramos en filosofía a ir de abajo hacia arriba, pero en Polo desde el comienzo es lo superior lo que tira hacia arriba de lo inferior, y no una escalada de la voluntad hacia arriba... con el riesgo de caer en el voluntarismo.

5 • Bibliografía

- García González, J. A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*, Ideas y ediciones, 2019.
- Kant, I., *Prólogo a la Crítica de la razón práctica*, Ed. Salamanca, 2002.
- Marín, H., *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*, Nuevo Inicio, Granada 2020.
- Molina, F., *La sindéresis*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Ediciones Orbis, Barcelona 1985.
- Polo, L., *Antropología trascendental I*, en OC, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *Antropología trascendental II*, en OC, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, en OC, Serie A, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2019.
- Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento IV*, en OC, Serie A, vol. VII, Eunsa, Pamplona, 2019.
- Polo, L., *El acceso al ser*, en OC, Serie A, vol. II, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *El perfil axiológico del hombre nuevo*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *Escritos menores (2001-2014)*, en OC, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, 2018.
- Polo, L., *La esencia del hombre*, en OC, Serie A, vol. XXIII, 2015, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, 2005.
- Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en OC, vol. XIII, Eunsa, Pamplona.

na, 2015.

Polo, L., *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

Polo, L., *Lecciones de ética*, en OC, Serie A, vol. XI, Pamplona, Eunsa, 2018.

Polo, L., *Planteamiento de la Antropología Trascendental*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en OC, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona.

Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, en OC, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona.

Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, 2007.

Sellés, J.F., *Teología para inconformes. Claves teológicas de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2019.

Thémata.

Revista de Filosofía

