NUMERO 1 SEPTIEMBRE 2014

ESTUDIOS FILOSOFICOS POLIANOS

Serie sobre el pensamiento de Leonardo Polo

CENTRO DE ESTUDIOS
RAFFAELLA CIMATTI
SAN JUAN, ARGENTINA

ESTUDIOS FILOSÓFICOS POLIANOS
Serie sobre el pensamiento de Leonardo Polo

Miriam Dolly Arancibia

Directora

REDACCIÓN/EDITORIAL OFFICE

Estudios Filosóficos Polianos, Centro de Estudios Raffaella Cimatti, Malvinas Argentinas 704 Sur, 1° piso Dpto 2, C.P. 5400, Rivadavia, San Juan (Argentina)
Web: http://centrodeestudioraffaellacimatti.wordpress.com/
E-mail: cursosonlinecerc@hotmail.com

DERECHOS DE PROPIEDAD INTELECTUAL EN TRÁMITE

SUMARIO

Juan Fernando Sellés

La realidad que subyace, según Leonardo Polo, bajo el concepto de 'persona'…… **4**

Juan Fernando Sellés

Descubrimientos cristianos relevantes, según Leonardo Polo, para la filosofía…….**...28**

Miriam Dolly Arancibia

Cultura ética de las organizaciones e inclusión social……..…**54**

RESEÑAS Y NOTICIAS ……**72**

LA REALIDAD QUE SUBYACE, SEGÚN L. POLO, BAJO EL CONCEPTO DE 'PERSONA'

JUAN FERNANDO SELLÉS

RESUMEN: en este trabajo se estudia, según L. Polo, la realidad que subyace bajo el concepto de *persona*, referido éste, en primer lugar, al hombre; en segundo, a las personas divinas; en tercero, a Cristo y a las personas humanas en correlación con él.

Palabras clave: persona, L. Polo, relación trascendental

SUMMARY: in this work we study, according to L. Polo´s philosophy, the reality that manifests the concept of person; referred firstly, in the man; secondly, in the divine persons; thirdly, in Christ and in the human persons in correspondence whit him.

Key words: person, L. Polo, transcendental relation.

Planteamiento

La realidad que se significa bajo el concepto de *persona* arranca históricamente tras la irrupción del cristianismo: "en la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es *naturaleza*, sino también *persona*. En principio, la persona es un tema teológico. En teología dogmática se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, y de la unión hipostática de dos naturalezas en la Persona de Cristo. Con ello queda claro que la *persona* es distinta de la *naturaleza* humana. Esta averiguación es explícita –entre otros lugares– en el concilio de Calcedonia. Con todo, la teología no ha sacado suficiente partido de esta averiguación para explicar la antropología"[1], incluso hoy en día. Es claro que previamente al cristianismo se usó el con-

[1] *Epistemología*, Pamplona, Eunsa, 2014, 200. En este trabajo se alude a las obras de L. Polo según el modo de citar de la revista *Studia Poliana*. Más adelante añade: "Otro hallazgo cristiano de primera magnitud es el carácter *personal* del ser humano. Aunque la

palabra persona es de origen clásico, su profundo sentido es un hallazgo del cristianismo. Para el cristianismo es sumamente importante responder a la pregunta ¿quién soy yo? La respuesta a esa cuestión mira a la profundidad íntima del ser humano y a su vinculación con Dios. Como dice San Pablo, Cristo ha muerto por mí. Si se prescinde de Cristo, la persona humana se cierra sobre sí misma y, por lo tanto, se contradice". *Ibid.*, 310. Son innumerables los textos polianos referidos a este punto, porque esta tesis recorre su entera producción intelectual: "El tema de la persona no es griego, sino cristiano. Un hombre rescatado, un hombre redimido -por el que ha muerto Dios- es un tema muy serio. Dios no ha muerto por las hormigas, ni por las ovejas, sino por el hombre". *Presente y futuro*, Madrid, Rialp, 1993, 156. "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 el ser de que trata la metafísica. ¿Cabe una formulación metafísica de la noción de persona? A mi modo de ver, esa formulación ofrece inconvenientes. Desde luego, la persona es un tema teológico, pero la teología no es la filosofía. En teología especulativa se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, de la Persona de Cristo con dos naturalezas -donde, por lo demás queda claro que la persona es distinta de la naturaleza-, etc. Y también desde la teología se puede proponer que el hombre es persona. Pero estimo que el ser del hombre como persona puede ser asimismo un tema filosófico". *Ibid*., 165. "Los griegos ignoraron la persona. Es un tema cristiano". *Introducción,* 203. "Aristóteles no descubrió la persona. La noción de persona es cristiana. Tal como aparece por primera vez, es una noción de teología trinitaria en orden a la distinción del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Posteriormente aparece también en orden a la unidad de Cristo, que tiene dos naturalezas: la divina y la humana. Por eso se debe decir que la persona es un hallazgo cristiano, y no un tema pagano. Cuando se trata de la persona, la distinción pagano-cristiano es de suma importancia, porque siendo en principio, insisto, un tema de elaboración dogmática referida a Dios, a partir de ahí se va constituyendo la noción de persona humana… La noción de persona es desarrollada en gran parte por los pensadores medievales, que son también teólogos… La persona es un tema cristiano. Bien o mal desarrollado, con elementos conceptuales correctos o no, es un descubrimiento cristiano". *Ibid.,* 224. "El tema de la persona no es griego, sino cristiano. Un hombre rescatado, un hombre redimido -por el que ha muerto Dios- es un tema muy serio. Dios no ha muerto por las hormigas, ni por las ovejas, sino por el hombre". *Presente y futuro*, 156. "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 el ser de que trata la metafísica. ¿Cabe una formulación metafísica de la noción de persona? A mi modo de ver, esa formulación ofrece inconvenientes. Desde luego, la persona es un tema teológico, pero la teología no es la filosofía. En teología especulativa se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, de la Persona de Cristo con dos naturalezas -donde, por lo demás queda claro que la persona es distinta de la naturaleza-, etc. Y también desde la teología se puede proponer que el hombre es persona. Pero estimo que el ser del hombre como persona puede ser asimismo un tema filosófico". *Ibid*., 165. "El tema de la persona es cristiano". *Antropología*, I, Pamplona, Eunsa, 1999, 39. "El tema de la *persona* no es pagano sino cristiano. Los griegos entienden que el hombre es *naturaleza*: pero realmente no llegan a ver que es ser persona". *Filosofía y economía*, 208. "el descubrimiento cristiano, o el radical cristiano, es el descubrimiento de algo más importante, que el hombre es un *ser personal*. Ser persona es lo más digno, es más digno que ser animal racional". *Ibid*., 270. "La persona es un tema cristiano y la noción de relación subsistente se debe a la teología de la fe". *Antropología*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 215.

En esta tradición el concepto de *persona* se estudió en primer lugar en Dios; en segundo, en Cristo; en tercero, en el hombre; en cuarto y último en el ángel. Pero en todos estos casos se distinguió realmente del concepto de *naturaleza*: "En teología dogmática se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, y de la unión hipostática de dos naturalezas en la Persona de Cristo. Con ello queda claro que la persona es distinta de la naturaleza humana. También en teología se propone que el hombre es persona". *Antropología*, I, 82.

cepto de 'persona', pero sólo con él empezó a significar algo completamente distinto, pues en vez de denotar el accidental papel que el actor representa bajo la máscara en la cultura teatral griega, pasó a designar la inagotable y novedosa riqueza de cada quién. Y esto es lo que Polo advierte y recupera del legado cristiano, pues para él 'persona' denota la realidad más honda, novedad radical, *coexistencia*[2], *apertura cognoscente y amante*, *relación personal*. El concepto significa, por tanto, la imposibilidad de existir, en cualquier ámbito de lo real, una única persona.

Ahora bien, como la persona es la realidad más radical de entre todas las existentes[3] (tanto en lo creado como en lo increado), es claro que lo radical para el cristianismo no puede ser sino plural. Por tanto, excluye de raíz el monismo[4]. Lo que precede indica que si el cristianismo ha dado con las realidades más nucleares, una supuesta sociedad postcristiana –como se autodenomina la nuestra en algunas latitudes– no puede denotar más que el olvido de los grandes descubrimientos cristianos: "salvo algunas adivinaciones presentes en la tradición bíblica, no existe ningún antecedente histórico de tales hallazgos, los cuales son de tal profundidad que no cabe admitir que puedan ser seguidos históricamente por una inspiración más profunda. En este sentido, la expresión *época postcristiana* solo puede ser entendida como una pérdida, una decadencia o una superficialidad. La

---

"La tesis 'Cristo ha muerto por mí' indica que yo soy persona, no una cosa o un mero animal racional. Si Cristo ha muerto por mí, entonces la persona humana es importantísima, pues está incorporada a él y, por tanto, es *alter Christus, ipse Christus*. Al incorporarla, Cristo la eleva". *Epistemología*, 284.

[2] "La única manera de que esa revelación, aunque sea en la fe, resuene en mí de alguna manera, me pueda abrir a ella, es porque soy un ser-con, soy una intimidad". *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 150.

[3] "La persona es lo más íntimo, la intimidad misma del hombre. El abrirse de la intimidad implica el aparecer en el mundo lo que no existía de ninguna manera antes en él, pues su origen es la persona. Esto significa que la persona está más allá del tener. Como origen de actos los expande en la medida en que, como estricto *plus*, no se limita a incoarlos, sino que en ellos prosigue. Este instalarse en los actos que origina es lo que permite decir que el hombre es el ex-sistente. La persona añade y se añade, o lo que es igual, otorga operosamente. Esto, que es algo más que el interés y que, asimismo, *supera el desinterés*, se puede designar con la expresión agustiniana *ordo amoris*". *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, 60. "El radical cristiano es la persona, y ello introduce algunas modificaciones, completa y cambia el sentido tanto del radical clásico como del moderno". *Persona y libertad*, 230. "El radical moderno aislado es problemático, porque al absolutizar el resultado, el hombre no es más que puro necesitar y, por tanto, ni es como dicen los clásicos, un animal racional, un ser con una alta naturaleza, ni tampoco como dice el cristianismo, una persona". *Filosofía y economía*, Pamplona, Eunsa, 2012, 274.

[4] "Otro antecedente que se encuentra en la filosofía tradicional es su discusión con las tesis monistas, es decir, con la comprensión de la realidad como una totalidad única. Es patente que la índole panteísta de esta formulación es incompatible con la filosofía cristiana desde su inicio". *Antropología*, I, 129.

tesis progresista, para la cual el cristianismo no es más que una fase ya superada en el progreso de la humanidad, es inaceptable y ha sido desmentida por acontecimientos posteriores"[5].

Obviamente, la realidad de la persona se puede descubrir por el conocer humano natural, es decir, sin necesidad de acudir a la revelación sobrenatural, pero fue en la era cristiana cuando se advirtió tal realidad merced a dicha revelación. Cabe decir, por tanto, que antes del cristianismo las religiones existentes no vieron de modo explícito que Dios sea personal[6]; y cabe decir asimismo que las religiones surgidas tras el cristianismo[7], o el mismo cristianismo en épocas en que éste ha entrado en acusada crisis, han perdido la realidad que subyace bajo la noción de 'persona', pasando entonces a tomarse tal concepto como sinónimo de sustancia, ente, sujeto, individuo, etc. Así, en tales periodos, como en el nuestro, el término 'persona' referido al ser humano se toma como sinónimo de 'hombre'. Pero esté término, y otras denominaciones afines, sirven para expresar lo *común* del género humano, mientras que el de 'persona' significa lo *distintivo* de cada quién, lo que equivale a decir que tal vocablo pierde su carácter específico si se lo toma en sentido general.

Suele reiterarse que la modernidad –a diferencia de la antigüedad griega clásica y del periodo medieval– ha estado centrada en el hombre, o lo que es lo mismo, que ha sido antropológica. Pero, para Polo, lo que caracteriza a la modernidad, ya desde el s. XIV, y hasta hoy, es un déficit de conocimiento sobre lo neurálgico humano: la *persona*[8]. Sin duda, los periodos anteriores a dicha centuria fueron más metafísicos que los posteriores. Y seguramente fueron asimismo más antropológicos, pues temas capitales como los hábitos intelectuales adquiridos, las virtudes de la voluntad,

[5] *Epistemología*, 307.

[6] "Una religión monoteísta que rechace la revelación de la Trinidad es muy difícil que entienda a Dios como persona, lo tiene que entender como el ser supremo o el Dios compasivo y cosas así. Yhavé es Dios, pero Dios no puede ser unipersonal. ¿Cómo es tripersonal? Eso es un misterio y ahí no puedo penetrar; puedo aventurar, hacer una teología trinitaria, pero el misterio permanece; sin embargo lo que es patente es que persona única es imposible *in divinis*". *Persona y libertad*, 234.

[7] "El Corán es posterior al cristianismo, pero es un retroceso respecto de la antropología cristiana. No dignifica al hombre porque ignora la persona humana". *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 114.

[8] "Cuando se oye decir: 'somos excesivamente antropológicos', hay que objetar: ¡No hay tal! Lo que se incuba en Escoto y se concreta de manera definitiva en Ockham es el pesimismo antropológico. El pesimismo antropológico por excelencia es la tesis según la cual el hombre no tiene nada que hacer respecto de Dios porque no puede amarle con toda su mente". *Presente y futuro*, 60. "La crisis de la filosofía medieval, iniciada en el voluntarismo de Escoto y expresada plenamente a partir de Ockham, es el tema de su incompatibilidad con la fe cristiana: la omnipotencia divina es, valga la palabra, tan absoluta que roba su objeto y función a la inteligencia del hombre, y convierte en sacrílega y vana la pretensión humana de inteligibilidad esencial". *Estudios de filosofía moderna*, Pamplona, Eunsa, 2012, 22.

los hábitos innatos, que son la puerta de entrada a la antropología de la intimidad, están prácticamente perdidos en el pensamiento moderno y contemporáneo. En cualquier caso, es claro que la noción de 'persona' y la realidad que bajo ella subyace fue tema tan tenido en cuenta en los primeros siglos del cristianismo como desconocido antes y olvidado después[9]. Tal hallazgo, incoado en la religión judía, también fue desconocido en otras religiones posteriores al cristianismo[10].

Polo resume el pensamiento occidental en tres fases. La primera, la griega, caracterizó al hombre como el único ser que es susceptible de *tener*. La segunda, el cristianismo, lo caracterizó con la noción de *persona*. La tercera, la moderna, por el *principio del resultado*, que deriva del *obrar* humano[11]. El radical cristiano, la persona, no es incompatible ni con el clásico ni con el mo-

[9] Es claro que con las crisis que ha atravesado el cristianismo esa noción se desdibuja, aunque no del todo, pues las preocupaciones modernas por el sujeto son en cierto modo deudoras de ese hallazgo: "La noción de persona, decíamos, no es griega; es cristiana y no hay precedente pagano de esta noción. La noción de persona se desarrolla dentro del pensamiento cristiano, primero en los padres griegos y luego en la teología-filosofía medieval. Después aparece enmascarada en la preocupación por el sujeto, que es una característica de la filosofía moderna, a la que se suele acusar de subjetivista o, por la importancia que le concede al estudio del hombre, antropocéntrica. Aunque su enfoque sea desviado, no cabe duda de que el acento que pone la filosofía moderna en el sujeto tampoco es griego. Sin el precedente cristiano -en rigor, es mucho más que un precedente si se tiene en cuenta la desviación moderna-, el subjetivismo no habría surgido". *Introducción*, 199. "La idea de sujeto precipita al plantearse la cuestión de la distinción de la conciencia con el objeto pensado. Al sujeto se le ve en relación de contraposición con el objeto. En el idealismo alemán la relación sujeto-objeto alcanza su máximo nivel de discusión. ¿El sujeto se asimila al objeto? ¿O el objeto al sujeto? ¿El objeto depende o deriva del sujeto? ¿El sujeto es capaz de conocerse a sí mismo en términos de objeto? El planteamiento de estas preguntas es explicable hasta cierto punto por el personalismo cristiano puesto en otra clave: el sujeto entendido así no es exactamente la persona, sino que tiene más bien un carácter general o, como dice Kant, trascendental. Trascendental en sentido kantiano quiere decir principio de derivación de lo pensable -*Ich denke Überhaupt*-, sujeto en general. Pero el sujeto en general no es nadie: no es persona. El enfoque oscurece la auténtica noción de persona". *Ibid*., 225.

[10] "El Corán es posterior al Cristianismo, pero es un retroceso respecto de la antropología cristiana, en la que juega la dignidad de la persona humana. Lo propio de un ser personal es ser él mismo luz, una chispa de la inteligencia divina. Por ello suelo decir que el intelecto agente, como la libertad, es un trascendental personal. Si se entiende así, cabe afirmar que cada hombre *aporta* su comprensión. Sin esa aportación, la temporalidad histórica es imposible. Cada uno no es iluminado por ninguna utopía o ideología sobre la historia; cada uno es iluminado por su propio intelecto agente, pues si yo no entiendo, no entiende nadie por mí. Y a mí nadie me puede hacer entender, de tal manera que el hacerme entender sea extrínseco respecto de mí. En otro caso, no soy persona, y si no soy persona, no hay historia". *Sobre la existencia*, Pamplona, Eunsa, 1996, 99.

[11] "El meollo del espíritu de Occidente reside, en suma, en tres acepciones de lo radical, que son la clásica, la cristiana y la moderna. Cabe decir que el clásico es el *radical medio*, correcto pero no suficientemente profundo. El cristiano es el *radical personal*, que es el más propiamente tal. Por su parte, llamaré al moderno *radical postergado*, o principio del resultado. Este radical es el más impropio, pues en su vertiente práctica contrasta con la contingencia peculiar de las acciones humanas; de aquí que acabe confesando su insuficiencia". *Sobre la existencia*, 159.

derno, sino que los amplía[12]. Leonardo Polo indica que la revelación cristiana ha ofrecido muchos descubrimientos a tener en cuenta por la filosofía, pero considera que "tal vez el descubrimiento más importante que se puede hacer a partir del cristianismo es la noción de persona. Es sabido que la formulación temática de la persona está ligada a planteamientos teológicos. Lo que aquí interesa es la aplicación de este descubrimiento al hombre. Según el pensamiento cristiano, el hombre es ante todo persona. Como la persona es lo decisivo en el hombre, todos los diversos aspectos de lo humano vendrán marcados por el ser personal, al margen del cual son mostrencos y propiamente hablando, no son ni siquiera humanos. Cualquier malentendido acerca de la persona afecta a la sociedad, a la cultura, a la religión, etc."[13].

Otros descubrimientos netamente cristianos son, según Polo, los siguientes, los cuales, como el de la 'persona', impulsaron el saber filosófico. Entre otros, el sostener que el cristianismo no es una religión, sino un revelación; asimismo las nociones de creación, cosmos y nada; la comprensión del tiempo, la unidad de la historia y la providencia divina; el problema del pecado, del dolor y de la muerte, el sentido del trabajo y de la técnica; las nuevas visiones de la voluntad y del amor; de la libertad y de la esperanza, del conocer personal y de la fe; el entender ajustadamente a la familia y sostener que es lo radical de la sociedad, y a ésta como apertura manifestativa al prójimo; asimismo, asuntos sociales clave tales como la ética, la universidad y lo que hoy llamamos empresa; el tema de los afectos del espíritu y, obviamente, la teología, y dentro de ésta, en especial, la escatología, etc. Pero a continuación atenderemos sólo a uno de estos asuntos, al concepto de *persona*, el cual vincula al resto, dejando para otra ocasión el estudio de los demás. Por otra parte, si prestar atención al cristianismo es un tema 'políticamente incorrecto' en nuestra 'altura' histórica, cabe indicar que tal incorrección política no tiene importancia para este autor; más aún, cabe decir –parafraseando a Polo– que "aprovechar esta ocasión es muy oportuno en estos tiempos tan reacios a la teología"[14].

1. La noción cristiana de 'persona'

[12] "Para el cristiano lo radical es la persona… El radical clásico no queda abolido, sino profundizado y trascendido. Como la radicalidad se autotrasciende en destinación, abarca la dimensión productiva". *Sobre la existencia,* 165.

[13] *Sobre la existencia,* 259.

[14] *Nietzsche,* Pamplona, Eunsa, 2005, 43.

Como se ha adelantado, según Polo, históricamente, la realidad que subyace a la noción de 'persona' es un descubrimiento netamente cristiano[15]. En tal marco 'persona' significa *relación*[16], la cual no debe ser entendida ni como 'sustancial' (es decir, referida al compuesto hilemórfico de la causa material y la causa formal; tampoco, claro está, referida a alguna de las otras causas físicas), ni como relación 'accidental' (como supone la descripción escotista de persona[17]), porque persona no equivale ni a sustancia ni a accidente, sino a *acto de ser* personal, 'espíritu abierto o en referencia a una persona distinta', es decir, a 'coexistencia con', libre, cognoscente y amante. Como es claro –al menos para quien advierta la distinción real *actus essendi–essentia* en lo creado–, 'acto de ser' no significa ni 'sustancia' ni 'accidente'. Es precisamente esa *relación personal* humana, a la que cabe llamar *trascendental*, la que está constitutivamente referida, en primer lugar, al ser divino, y en segundo, a las demás personas creadas. Por otra parte, es de esa relación intrínseca y constitutiva (no directamente de otras cualidades humanas) de la que hay que predicar la hoy tan proclamada como poco entendida *dignidad* humana[18].

Según lo que precede, y a distinción del pensamiento griego anterior al cristianismo, según el cual el superior crecimiento humano es el que corre a cargo de los hábitos de la razón y de las virtudes de la voluntad (potencias superiores del hombre), el cristianismo mantiene que, como cada quien es superior a esas potencias que posee, también el ser personal es susceptible de crecimiento irrestricto[19], y ello no de cara a un fin no personal, tal como es la verdad (objeto de la razón) o el

[15] Cfr. "No es preciso insistir en que el descubrimiento de la personalidad humana es un tema cristiano". *Sobre la existencia*, 260. "La radicalidad de la persona se destaca en la teología cristiana, y su consideración desde otro ángulo comporta un desenfoque inevitable". *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 154.

[16] "Si la persona como tal no entra en relación con lo que no es ella en forma de asimilación, resulta que es capaz de un modo de relación que podría llamarse efusión de sí misma. La efusión es una expansión no determinada por una necesidad previa, y, por lo tanto, *aportada.* Este otorgamiento nos pone ante la mirada la libertad. Que la persona es libre significa, ante todo, que su manifestación es efusiva". *Sobre la existencia*, 260.

[17] "En la teología escotista, las Personas divinas son llamadas *productos*. Se trata, sin duda, de una denominación inadmisible. En primer lugar, porque para hablar de producción parece que hay que suponer una instancia anterior; y en segundo lugar, porque las nociones de causación o de producción no son aplicables a las personas divinas. En concreto: Dios Padre es simplemente primero. ¿Cómo podría el Ser Originario derivar como producto de la infinitud esencial?". *Antropología*, I, 86.

[18] "Si de la antropología griega se deduce una alta idea de la naturaleza humana, el descubrimiento estricto de la dignidad del hombre es cristiano". *Epistemología*, 52.

[19] "Para la antropología griega la virtud es la más alta forma de productividad humana. La antropología cristiana añade la sobrenaturaleza. La productividad sobrenatural es superior a la natural (como dice Tomás de Aquino, el mínimo bien de gracia supera todo el bien de la naturaleza)". *Nominalismo*, Pamplona, Eunsa, 4ª ed., 2001, 162.

bien (fin de la voluntad), sino respecto del Dios personal[20]. En la tradición cristiana, 'persona' no significa, pues, ni el *todo* humano[21], ni algo menor de lo humano, sino lo radical del hombre, el cada quién, a saber, el *acto*, el cual permite activar todo lo potencial del hombre; es lo irreductible a lo que la persona posee –pues se trata del *ser*, no del *tener*–. Por lo demás, su entera explicación sólo puede correr a cuenta de lo superior a él, no respecto de lo inferior.

Según el cristianismo, 'persona' indica, por tanto, lo que excede al cúmulo de cualidades que son comunes a la 'naturaleza' humana, tanto naturales como adquiridas[22]. Tal excedencia se puede consignar como 'sobrar'[23] (desde el inicio), o también –como Polo la designa– con el carácter de 'además'. Este extremo denota, sin duda, riqueza, superabundancia. Pero, junto a ella, que es don natural divino, Dios le añade aún más, a saber, la *elevación*[24], cuya dirección mira al Dios pluripersonal. Por esto, tanto natural como sobrenaturalmente, una persona humana no se explica sino desde Dios, en especial, desde el Dios revelado en Cristo[25]. Por tanto, carecen de sentido 'personal' las

[20] "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… Esto es, por cierto, pedir al hombre que sea capaz de lo más alto". *La persona humana*, 111.

[21] Cfr. mi trabajo: "La aporía de las antropologías totalizantes…", *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

[22] La distinción entre *persona* y *naturaleza* humana estuvo vigente en toda la tradición cristiana. Cfr. por ejemplo: JUAN DAMASCENO, *De fide ortodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988); TOMÁS DE AQUINO, "Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza". *Suma Teológica*, 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 Potentia*, q. 2, a. 4. Es lo "subsistente espiritual". *Ibid.*, q. 9, a. 4 c.

[23] "En la concepción cristiana aparece un "sobrar": la existencia humana culmina en la correlación de nuestro ser en cuanto que está en el tiempo con un extremo suyo que lo desequilibra. El ser temporalmente equilibrado se extingue. Pero cabe un desequilibrio por exceso, que permite una apertura dirigida a la trascendencia. Trascender no es lo mismo que la intemporalidad, cognoscitiva, sino algo más, a saber, el futuro que está más allá de hacerse pasado. Lo llamaré futuro no desfuturizable. Es el destino de la libertad". *La persona humana*, 124.

[24] "Existe otra donación divina, una iniciativa todavía mayor, por la que Dios introduce al hombre en su Vida íntima. El estudio de tal elevación pertenece a la Teología de la Fe. En el propuesto planteamiento de la antropología trascendental se sostiene, aun sin estudiar *in recto* esa elevación, que la aceptación divina del ser humano salva la distancia de la criatura al Creador. Esa distancia es, por así decirlo, infinita. Con todo, la persona humana es tenida en cuenta por Dios, venciendo así el aislamiento que es incompatible con la radicalidad del ser personal". *Antropología*, I, 222.

[25] En efecto, "si Cristo ha muerto por mí, *quién soy* se encuentra en El. Sólo El me puede decir quién soy pero no en mi propio hablar, sino en el Suyo. Y por esto digo que la persona no es constituida por el interés. Cristo no me dice quién soy sino uniéndome a El,

antropologías no abiertas personalmente a la trascendencia personal divina. Serán, sin duda, antropologías con más o menos sentido 'humano', si es que están abiertas a la verdad y al bien, y por encima de ellos, al ser y a la belleza (trascendentales metafísicos), pero no serán antropologías de corte 'personal', porque una persona no tiene como fin corresponderse con los 'trascendentales metafísicos', sino con los 'trascendentales personales', que son superiores a aquéllos[26].

Las aludidas antropologías se suelen quedar en el estudio de la *naturaleza* humana (el cuerpo humano) y de la *esencia* incorpórea del hombre (lo que el hombre tiene, sus facultades), pero, en rigor, o no advierten qué significa ser 'persona', pues no acceden al *acto de ser* personal, o tienen un concepto equivocado de esa noción, pues, para describirla, recurren a incluirla dentro de una generalización que engloba los componentes de la *naturaleza* y *esencia* humanas. Pero –como ya se ha indicado– cada persona humana es superior a lo común de los hombres y distinta de las otras; además, sólo se puede desvelar su sentido entero desde Dios. Por eso Polo afirma que "el cristianismo no es ni naturalismo ni sólo humanismo"[27], sino, por así decir, una visión de la persona humana desde el 'teandrismo'[28].

---

reclamándome, de manera que en esa reclamación se despliega la intimidad personal. No puede ser de otro modo porque la razón esencial por la que he sido salvado sólo la sabe El; mejor, es El mismo. Por eso se dice que la salvación es gratuita, un puro favor divino inmerecido. Por eso también yo no soy el que escucha la Palabra, sino quien es dicho en la Palabra que habla por sí misma… La expresión «Cristo ha muerto *por mí*» no es una ratificación del yo, sino el caer en la cuenta de la pregunta por el *quién*". *La persona humana*, 156. Seguramente lo que precede equivale a sostener que "no se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios". JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Bogotá, Norma, 1998, 56.

[26] Cfr. mi trabajo: "La correspondencia entre los trascendentales personales y los metafísicos", *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, II Conversaciones, Madrid, Aedos, 2009, 127-151.

[27] *La persona humana*, 256.

[28] "Si de la antropología griega se deduce una alta idea de la naturaleza humara, el descubrimiento estricto de la dignidad del hombre es cristiano, no pagano. Los grandes filósofos socráticos son, entre los filósofos paganos, los más humanistas; pero se quedan atrás al lado de lo que llamaré el *teandrismo* cristiano por el que se entiende el hombre a partir de Dios. Propiamente hablando, el cristianismo no es sólo humanista: es teandrista, divino-humano". *La esencia del hombre*, 55. "Propiamente hablando, el cristianismo no es sólo humanista: es teándrico: divino–humano". *Filosofía y economía*, 239. "El cristianismo no es sólo humanista; es *teandrista*. Se falsea enteramente el significado del cristianismo si se establece como verdad fundamental suya la relación hombre-Dios. El cristianismo no es, en primer término, un *androteísmo*, sino la realidad del Dios-hombre; la Encarnación. La idea de una divinización del hombre, del ingreso de lo humano en la órbita divina aparece en esa fase del desarrollo del saber que es el mito". *Epistemología*, 53. "El cristianismo no es un mero humanismo, ni tampoco primariamente la deificación del hombre (esto es consecutivo). Lo primario, la noticia revelada, es la Encarnación de Dios. Pues bien, ¿cuál es la razón de ser del *teandrismo*, de la existencia del Dios hecho Hombre? Esa razón de ser no puede ser más que el *amor misericordioso*, y este es el punto en que el cristianismo incide de un modo completamente innovante, como algo absolutamente insospechable e inesperado. Es lo que expresa de manera literal San Juan: "Dios es Amor". Por consiguiente, la

En efecto, el cristianismo no es directamente 'personalismo', pues la palabra 'persona' no equivale en él a una denominación común –como la suele tomar la corriente de filosofía actualmente así denominada, y de la que Leonardo Polo se distancia explícitamente[29]–, sino que tiene un significado peculiar, pues se usa para nombrar a cada quién, viéndolo como una referencia novedosa y diversa respecto del Dios personal. En suma, la concepción cristiana es, sin duda, personalista, pero el llamado 'personalismo', aún estando centrado en la persona[30], tiene una concepción deficiente de ésta, ya que no la distingue suficientemente de la noción de 'hombre'. 'Hombre' denomina a lo común de la naturaleza y esencia humanas; 'persona', en cambio, a lo radical, a lo novedoso e irrepetible que caracteriza a cada quién, a lo imposible de ser común.

Si 'persona' denota *relación*, "aunque el hombre es una criatura, su brotar en el orden del ser mantiene un respecto originario. Por eso, aunque el hombre no sea la intimidad perfecta, tripersonal, que es Dios, también es persona"[31]. La noción de 'hombre' denota relación *manifestativa* hacia otras realidades, la cual puede ser de varios tipos (las tipologías son comunes, no propias de una única persona): a) hacia el universo físico, y entonces se puede hablar de visión metafísica, teórica, de lo creado; b) hacia las cualidades comunes de los demás hombres, y entonces se habla de intersubjetividad, cuyo nexo fundamental es el lenguaje; c) hacia la pluralidad de realidades intramundanas a las que transformamos mediante el trabajo y la técnica. En cambio, la noción de 'persona' sólo se refiere a personas distintas. De entre ellas caben personas de doble índole: las increadas y las creadas. Atendamos a ello.

---

visión cristiana de la voluntad difiere de la griega". *Ibid*. "El *teandrismo*, es decir, el planteamiento radical del tema del hombre en el cristianismo, solamente es posible si Dios es Amor. Dios no se hace hombre por necesidad ni por deseo. Dios no necesita en modo alguno encarnarse. Se trata de un puro otorgamiento, de la generosidad ontológica perfecta, como afirma San Pablo en el capítulo II de la Epístola a los Filipenses. Tanto la creación como la Encarnación son obra del Amor. También hacia adentro, Dios es Amor. Amor de sí en estricta filosofía pagana significa que Dios es deseo y, por lo tanto, no acto puro". *Ibid*., 54.

[29] "Señalaré que hoy en algunos ambientes se cultiva el personalismo. El tema de la persona no carece de defensores. Conviene decir que no trato de rechazar ni de rectificar esos planteamientos, sino tan sólo de marcar una distancia con ellos. Por ejemplo, cuando se dice que el "yo" sin el "tú" es imposible, se acude a observaciones que la experiencia cotidiana puede justificar, pero que están marcadas por un tinte emotivo muy fuerte. En cambio, el método que propongo es intelectual, y los aspectos emocionales se dejan a un lado, o se tienen en cuenta para justificarlos desde un punto de vista teórico. No es que los planteamientos personalistas sean desacertados, sino, más bien, que su desarrollo es filosóficamente débil". *Antropología*, I, 22.

[30] "La antropología cristiana es personalista. La noción de persona tampoco está en los clásicos griegos; es una de las omisiones de una antropología, por otra parte, tan acertada dentro de sus límites". *La esencia del hombre*, 63.

[31] *Filosofía y economía*, 114.

2. La Trinidad de personas divinas y la pluralidad de personas humanas

En cuanto a la atribución del término 'persona' a Dios, al comienzo de su andadura filosófica –que fue sobre todo *metafísica*[32]–, parece que Leonardo Polo no considerase que de Dios se pueda conocer de modo natural su carácter pluripersonal, pues enfocaba el tema de la realidad divina desde el hábito de los primeros principios, nivel noético humano que descubre a Dios como Origen[33], no como ser personal[34]. Con todo, sabía que "la revelación del Misterio Trinitario permite afirmar que en Dios existen Relaciones Personales"[35]. Posteriormente añadió que, aunque ese tema esté completamente velado a la *metafísica*, no lo está a la *antropología trascendental*[36], pues ésta alcanza a conocer nuestro ser personal[37] y sabe asimismo que la noción de 'persona única' es con-

[32] Se usa el término 'metafísica' significando con él un modo de saber filosófico distinto –por inferior– al de la 'antropología trascendental'. con dicho término se quiere indicar que Polo, tras el descubrimiento de su método noético -*el abandono del límite mental*- ejerció en primer lugar la que él denominó 'primera dimensión' de ese método, a saber, la que permite conocer los *actos de ser* reales extramentales. Con esta dimensión tales actos de ser se ven como fundamentos necesarios de la realidad y ninguno de ellos como personas libres.

[33] "Dios es el *mysterium simplicitatis*. El *mysterium simplicitatis* es el carácter originario de la identidad: ser antes que nada; ser *fons*, fuente (en metafísica no sabemos de qué es fuente; por revelación, sabemos que es Padre del Hijo). Pero podemos llegar habitualmente a que Dios es Origen, y el Origen es el estricto significado de la identidad, de tal manera que la identidad es originaria. Si en la identidad hubiese algo además del Origen, alguna continuación, algún llegar a ser idéntico, no sería primer principio –de identidad–". *Nominalismo*, 248.

[34] "Así pues, con esta investigación no se llega a vislumbrar siquiera que Dios (Padre) es Origen de Dios: es este un Misterio revelado, el *Mysterium Trinitatis*. El hecho de que el hombre no penetre escrutadoramente el sentido exhaustivo de la noción de Origen, se corresponde, con toda exactitud, con el carácter de misterio de la Santísima Trinidad. 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*". *El ser*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1997, 283.

[35] *Ibid*.

[36] La denominación de *'antropología trascendental*' es propiamente poliana y significa que el *acto de ser* humano (no la *esencia* humana) está conformado por diversos trascendentales personales (la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar personales), que son realmente distintos y superiores a los clásicamente llamados trascendentales metafísicos (el ser, la verdad, el bien, la belleza).

[37] "El conocimiento de la esencia del hombre (o, como propongo, del espíritu) se distingue del conocimiento racional y del intencional o aspectual… A mi modo de ver, dicha cuestión se resuelve con la distinción entre la metafísica y la antropología trascendental. El hombre es capaz de conocer su esencia espiritual no sólo por la Revelación". *Curso de teoría*, IV, Pamplona, Eunsa, 2004, 434.

tradictoria, tanto en lo humano como en lo divino[38]. Lo anterior indica que el acceso al Dios pluripersonal es netamente filosófico, aunque no metafísico, sino antropológico.

En efecto, la *metafísica* estudia a Dios como origen, principio o fundamento, pero no capta su ser personal, su intimidad. En cambio, desde la *antropología* que estudia la intimidad personal humana se accede a Dios como ser personal, porque, como afirmaba San Agustín, y sostiene asimismo Polo[39], Dios es más íntimo a uno que uno a sí mismo. En la intimidad humana se descubre (a menos que esté culpablemente oscurecida) que Dios es personal, puesto que la intimidad desde la que se accede a él lo es. A la par, se nota que las personas divinas no pueden carecer de los rasgos que caracterizan a la intimidad personal humana, pues de lo contrario aquéllas no serían personas[40]. Si desde la intimidad personal humana se descubre que Dios es pluripersonal[41], carece de sentido buscar la imagen divina por vía metafísica, pues los temas de ésta disciplina, los 'actos de ser reales' extramentales, no son personales. A la par, carece asimismo de sentido buscarla en la 'esencia' humana –por ejemplo, en las potencias superiores (inteligencia y voluntad)– porque ninguna 'esencia' y ninguna 'facultad' es persona. Por lo dicho, más que la metafísica, es la antropología

[38] "Dios puede ser primer principio, pero de ahí no se conoce que sea persona; eso se averigua en consideración al ser humano. Además así es como ha sido históricamente elaborada la noción, porque la primera elaboración de la noción de persona es justamente referida a Cristo, hombre y Dios. ¿Cuál es su unidad? La persona divina. ¿Dónde subsisten las dos naturalezas? En su persona. La persona fue inicialmente un tema teológico. Respecto del hombre yo creo que no se han aprovechado todas las virtualidades que tiene. Ante todo ésta: una persona sola es imposible, absolutamente imposible; una persona humana sola desde luego es imposible". *Antropología* (Málaga).

[39] "En la concepción cristiana de la vida, el que encarga la tarea es el más interesado en que salga adelante. Es el amigo por excelencia, al que siempre se puede acudir. Por eso, en la vida del cristiano la oración ocupa un lugar central. En la oración se descubre que el que ayuda está dentro de uno mismo, como lo más innovador, como lo mejor y en definitiva, como lo más inesperado por el hombre trivial". *Epistemología*, 120.

[40] "Tomás de Aquino dice que… de lo superior a nosotros captamos lo que tiene de principio y trepando por lo que tiene de principio llegamos a lo que tiene de superior a lo físico. Pero en ese caso hay que decir que la metafísica se ocupa de principios; el tema de la metafísica es el tema del fundamento… Tomás de Aquino, quiere decir que en Dios conocemos que es principio, pero en tanto que es esencia no es principio de las criaturas. Eso quiere decir que Dios existe aunque no conozcamos su existencia como existencia divina; conocemos su existencia en cuanto que es principio de las criaturas… Entonces, ¿qué quiere decir que conocemos principios y que no conocemos *quididades*?, ¿que las *quididades* hay que reservárselas a la teología? ¿No se ve que no puede ser eso?". *Persona y libertad*, 41.

[41] "No es desde la criatura del mundo desde donde entiendo que Dios es Trino, sino desde mi propio ser creatural creo que Dios es Trino. Y creo que Dios es Trino, y eso es fe…, porque me doy cuenta de que dependo, de que mi dependencia es respecto de la Trinidad; de lo que más me distingo es de la Trinidad, porque la Trinidad es la intimidad originaria y yo soy la intimidad además, sin la cual, insisto, no me podría abrir al misterio de la Santísima Trinidad". *Persona y libertad*, 151.

que Polo llama *trascendental* –la referida al *acto de ser* personal humano–, la que más comunica o está en sintonía con la revelación cristiana[42].

"Admitir el misterio trinitario *por fe* –escribió Polo– lleva consigo conocer la existencia de un Dios personal. Al respecto es importante tener en cuenta, como se ha dicho, que la idea de persona única es insostenible. De manera que si Dios no fuese trino en Personas, como sabemos por revelación, habría que admitir que Dios es inferior al hombre"[43], lo cual es tan absurdo como admitir que pudiese existir una única persona. El hallazgo de que realmente no quepa hablar de 'persona' sino de 'personas' es precisamente la ganancia en que se basa la antropología poliana. En efecto, en orden a tal descubrimiento, Polo recurrió, por encima del saber de la metafísica, al de la antropología trascendental, el cual supone una ampliación, un hallazgo de una nueva realidad trascendental: la *personal*, que conecta directamente con lo revelado del mensaje cristiano.

Efectivamente, lo que de Dios descubre la *metafísica* no es incompatible con el mensaje revelado[44], pero el nivel de conocimiento metafísico no descubre naturalmente la realidad personal. Con todo, es claro que ésta se puede descubrir naturalmente, e incluso ahondar en ella, puesto que cada uno de nosotros somos persona, y carece de sentido que una persona lo sea y no llegue a saberse como tal. Gracias a este saber antropológico notamos que la persona que somos está abierta a conocer al Dios pluripersonal[45], porque ninguna persona humana es un invento propio, sino del Creador; de modo que, al buscar el propio sentido personal, cada persona se ve vinculada al ser divino personal, que, por serlo, es necesariamente plural en Personas. Y es precisamente a este saber natural al que añade conocimiento la cúspide de la revelación cristiana, la cual afirma no sólo la pluralidad de Personas en Dios, sino también quién es cada una de ellas. A dicha revelación se accede por la fe sobrenatural, don divino[46]. Y si sería insensato prescindir de dicho saber sobrenatural

[42] "La elaboración teológica sobre el carácter personal de Dios es propia también de la Revelación cristiana y de los primeros concilios, dedicados a la elaboración del símbolo de la fe en la que hay tres personas y un sólo Dios verdadero; Cristo, que es una persona divina, tiene dos naturalezas". *Quién es el hombre*, 230.

[43] *Epistemología*, 345.

[44] "Hasta aquí no se ha descubierto en el Origen el menor indicio de Relaciones Personales, aunque tampoco nada incompatible con ellas". *El ser*, 283.

[45] "La antropología trascendental permite vislumbrar la distinción personal en la Identidad Originaria. Si Dios transciende la dualidad radical, no es originariamente infecundo. La fecundidad del Origen ha de mantenerse en el nivel personal, pues cualquier otro sentido del ser es inferior a él. Por tanto, la antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la Trinidad divina". *Antropología*, I, 179.

[46] "El hábito de fe es infuso y no pertenece al conocimiento natural". *Curso de teoría*, III, 4.

que se nos ha regalado, lo sería asimismo desechar el saber culminar humano, pues en el primer caso se alentaría el *naturalismo secularizante,* y en el segundo, el *fideísmo*.

Cabe indicar, por tanto, que la fe sobrenatural no enlaza directamente con el 'saber racional' sobre Dios, ni tampoco con el 'metafísico', sino con el 'antropológico', pues el tema de la fe es exclusivamente las Personas divinas, no la 'idea' de Dios, ni tampoco la 'existencia' de Dios (del acto puro o ser simple). En efecto, la 'idea racional de Dios' ni es Dios ni es intencional respecto de él; y aunque la 'existencia de Dios' se puede demostrar metafísicamente, el tema de la fe sobrenatural –quiénes son las personas divinas– es indemostrable. Con todo, tal saber enlaza con el propio de la antropología trascendental, puesto que sólo éste permite conocer que existen pluralidad de Personas en Dios. La fe no hace superfluo el conocer racional humano ni el metafísico; tampoco el propio de la antropología trascendental, pero no eleva al conocer de la razón y al metafísico, sino al antropológico trascendental[47].

En efecto, con la fe no se cree que "haya" tres Personas divinas, pues el "haber" es tema propio de la razón (los actos u operaciones inmanentes son posesivos de ideas). Con la fe tampoco se cree que "Dios sea o exista", pues el 'acto de ser divino' es tema que descubre la metafísica. Tampoco se cree que "Dios sea pluripersonal", tema propio del conocer *personal* humano, sino 'quién es cada una de las Personas divinas', es decir, qué Persona distinta es cada una de ellas, cómo se refieren entre sí, qué han hecho cada una de ellas en la historia y qué hacen actualmente por cada quién. En suma, la fe es un conocer superior al de la razón y al del hábito de los primeros principios, porque es *personal* (ni la razón ni dicho hábito son persona alguna), y aunque también es superior al conocer natural del *acto de ser cognoscente humano*, que es *personal*, es la elevación de éste, no de aquéllos[48]. La fe es el *método* noético superior de la persona humana en la presente situación porque es 'personal' y su *tema* es asimismo personal, a saber, las tres Personas divinas[49].

Polo advirtió tempranamente que el mayor descubrimiento de la filosofía clásica (olvidado en la moderna) es el de la distinción real *actus essendi–essentia*. Notó prontamente asimismo que los *actos de ser* reales son distintos entre sí, y que lo son también las *esencias* reales. A sus 23 años averiguó cuatro dimensiones de un *método* cognoscitivo por él descubierto para acceder a conocer

[47] Cfr. al respecto mi trabajo: "El acceso a Dios desde el conocer personal humano", *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

[48] "La fe no tiene nada en común con la actitud neoplatónica; no es una actitud, sino un don; no es una huida del mundo, sino una elevación". *El hombre en la historia*, 43.

[49] "Si la fe no es una descalificación de la teoría, ¿en qué reside su superioridad? Desde el punto de vista antropológico, la fe se refiere directamente al tema del destino. Esta consideración basta para asegurar la superioridad del saber de salvación frente a la filosofía… La revelación lo trasciende al elevar el fin último del hombre al orden de la intimidad tripersonal de Dios. En este sentido, la revelación conecta directamente con el tema del destino". *El hombre en la historia*, 43-44.

los *actos de ser* y las *esencias* reales. A tal método lo llamó 'abandono del límite mental' porque consiste en abandonar –de cuatro maneras diversas– la prioridad de la 'presencia mental' u operación inmanente, a la cual se la puede designar como límite del conocer racional, porque presenta lo conocido (abstracto, idea) sin presentarse él mismo, y dado que es limitado, ya que se agota presentando el abstracto o idea conocida, es pertinente saltarse ese límite para seguir conociendo más, de un modo superior. Con la que denominó 'primera' de esas dimensiones, que consiste en abandonar la presencia mental mirando hacia afuera para acceder a la realidad principial extramental, se demuestra la existencia de Dios como fundamento o ser originario. Con la tercera, consistente en abandonar dicha presencia para mirar hacia dentro y alcanzar la intimidad humana, se descubre que la persona es nativamente abierta y, por tanto, referente al Dios pluripersonal. Pero con ninguna de las dos dimensiones –que, en rigor, son teológicas– se puede descubrir el misterio trinitario; es decir, al demostrar la existencia de Dios y que Dios es pluripersonal, no se sabe acerca de la intimidad de la Trinidad, asunto que descubre la fe sobrenatural[50]. Sin embargo, es la dimensión antropológica, no la metafísica, la que sirve directamente de *preambula fidei*[51].

En cambio, al creer en la Trinidad, se sabe directamente que Dios existe y que es pluripersonal. La fe añade conocimiento sobre el mismo Dios que descubre la metafísica y el conocer personal de la antropología trascendental, pero lo que de Dios sostiene la fe es indemostrable metafísica y antropológicamente, aunque lo creído pertenezca al mismo Dios que aquellos saberes demuestran. Con todo, lo que de Dios enseña la fe se añade directamente a lo que demuestra la antropología trascendental, no a lo que demuestra la metafísica. En efecto, la Trinidad, tema de la fe, es conocimiento añadido a la *pluralidad personal* divina que demuestra la antropología trascendental, no a la *unicidad de la naturaleza divina* que demuestra la metafísica[52], pues el tema de la persona no es metafísico, sino antropológico, ya que si la persona se toma como tema metafísico, se la entiende,

[50] "Con la fe no se ve. La fe se parece al oído… La fe es una manera de penetrar en Dios, en su vida íntima… La fe está en un nivel superior, pero hay cierta analogía con el oír". *Curso de teoría*, I, Pamplona, Eunsa, 1984, 311.

[51] "Los temas teológicos son claramente superiores a lo que el método que propongo alcanza; no obstante, con él se puede preparar el acceso a dichos temas". *Epistemología*, 230.

[52] "¿Cabe una formulación metafísica de la noción de persona? A mi modo de ver, esa formulación ofrece inconvenientes. Desde luego, la persona es un tema teológico, pero la teología no es la filosofía. En teología especulativa se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, de la Persona de Cristo con dos naturalezas -donde, por lo demás queda claro que la persona es distinta de la naturaleza-, etc. Y también desde la teología se puede proponer que el hombre es persona. Pero estimo que el ser del hombre como persona puede ser asimismo un tema filosófico… Se trata de una teoría del ser personal. Y eso es, ante todo, antropología trascendental. También puede ser teología, pero antes es filosofía". *Presente y futuro*, 170.

bien como realidad fundante, bien como realidad fundada. Pero en ambos casos se pone en entredicho la libertad[53] , lo cual equivale a negar el carácter personal.

Si es verdad que a cada método o nivel cognoscitivo humano corresponde un tema propio (al oír, los sonidos; al ver, los colores, etc.), lo que precede indica que los temas de la fe no son ni las 'ideas' sobre Dios, ni el 'acto de ser' divino, ni el 'ser pluripersonal' divino, sino lo que Dios ha revelado de sus Personas divinas. Por su parte, si la fe es *personal*, el método noético de la fe no puede ser la elevación de alguna dimensión noética *de* la persona humana, ya que éstas –la razón o un hábito nativo– no son personas, sino *la* elevación de la persona humana, es decir, del *acto de ser* o persona como ser cognoscente[54]. Por lo demás, si en la actualidad no sólo la fe sobrenatural está sometida a duda, sino también los demás modos naturales de acceso al Dios real, esto indica que, a lo sumo, se concibe a Dios como una 'idea' de la razón (cuando no una mera imaginación). Denota también que no se ejercen los niveles de conocimiento superiores a tal facultad; más aún, que a fuerza de no ejercerlos, se ha olvidado incluso que existen.

Lo que antecede denota que estamos ante una época de crisis noético-temática aguda. No obstante, todavía cabe una crisis superior: el olvidar lo propio del conocer racional y subordinar éste al sensible (omisión y subordinación ya acaecida en la modernidad: Hume, Marx, Nietzsche, Freud, Russell…). Algunos de los representantes de la filosofía postmoderna –que parece caracterizar a nuestro tiempo– no son extraños a tal amnesia y sometimiento. Con todo, éstos mantienen una singular distinción respecto de los pensadores modernos: que si bien unos de aquéllos estaban inclinados al empirismo-materialismo, otros al voluntarismo y aún otros al racionalismo logicista, los actuales parecen más propensos al esteticismo. Pero declarar qué es lo que gusta o no, sin fundamentar la belleza en el ser, la verdad y el bien es, desde luego, proferir una opinión, pero filosóficamente constituye como mínimo una pérdida de tiempo en la que Polo no estaba dispuesto a incurrir[55].

En cualquier caso, cabe indicar que ni el conocer adquirido de la razón ni siquiera el del hábito innato de los primeros principios dan una noticia *íntima* de la existencia divina. Para ello, hay que ejercer el *conocer personal*, el conocer que cada persona humana *es*. En efecto, la razón no

[53] La libertad "no puede ser entendida como fundada porque una libertad fundada es contradictoria. En una libertad dependiente y principiada no se conserva la noción de libertad: eso es la anulación de la propia noción de libertad. Para ser libre es menester, no digo independencia, pero sí no estar precedido por una instancia más profunda y más radical, y, por tanto, no estar fundado", *Presente y futuro,* 151.

[54] "Sólo la persona es capaz de fe". *Hegel*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 305.

[55] "La temática del esteticismo es lo *superficial*". *Nietzsche*, 61. A lo que añade: "El esteticismo no es una manifestación superficial, sino la superficialidad manifiesta". *Ibid*. Y en otro lugar: *"*Con los filósofos del *pulchrum* prefiero no discutir. Deploro ciertas formulaciones del tema que se encuentra en la postmodernidad". *Nominalismo*, 240, nota 36.

puede dar ningún atributo *real* de Dios, porque lo que da a conocer de él es *ideal*, pues aunque puede formar ideas de él, pero no lo conoce con propiedad, porque ni lo puede abstraer, ni lo conoce bien haciendo analogías con lo abstraído o por otros métodos. Por su parte, la metafísica no puede dar ningún atributo *personal* de Dios, porque su método noético mira hacia fuera, y lo personal no se conoce mirando hacia fuera, ya que es interior al hombre y superior a aquel advertir. Si la metafísica ha predicado algún atributo personal de Dios (por ejemplo, la libertad), tal propiedad no la ha otorgado desde su nivel noético propio, sino recurriendo a otro superior, al antropológico o íntimo. Pero como al darlo se ha empeñado en mantenerse en su nivel metafísico sin saltar al antropológico, lejos de esclarecer tales atributos, los ha puesto en el mismo nivel que los propios que la metafísica conoce (por ejemplo, la necesidad) sin reparar suficientemente en que unos no casan con los otros: no se puede advertir la libertad en el mismo nivel que se conoce la necesidad (no se conocen colores con el oído…); no se puede predicar la necesidad del Dios personal y de la persona humana como se predica del ser acto puro o ser principial, porque la libertad se descubre con un nivel noético superior[56].

La razón puede predicar que Dios "tiene" verdad, bien, belleza (no como trascendentales, sino como *transcategoriales*). La metafísica puede atribuir que Dios "es" ser, verdad, bien, belleza (como *trascendentales metafísicos*), pero no le puede atribuir el co-ser, la libertad, el conocer y el amar personales (*trascendentales antropológicos*). Más aún, la antropología trascendental puede atribuir a las personas divinas relaciones interpersonales (de persona –coexistente, libre, cognoscente y amante– a persona), pero no puede atribuir a las personas divinas las relaciones que la fe sobrenatural cree (paternidad, filiación, espiración), pues "la fe no es propiamente la continuación de la intelección aunque puede ponerse en conexión con ella"[57]. La fe es el único saber que en la presente situación experimenta a las Personas divinas tal como realmente son, pues, como todo saber, la fe tiene un contenido, el cual coincide con la *revelación* divina de sí mismo, pero en la medida que esa revelación es dada a cada persona humana con el don divino de la fe.

Desde el conocer personal se puede afirmar que cada Persona divina es distinta, que cada una es *relación personal* (las Personas divinas no preexisten a las relaciones). Por tanto, que es imposible la existencia de una única persona. En consecuencia, tal saber –el de la *antropología tras-*

[56] "Ser libre no significa carecer de fundamento, sino un sentido del ser distinto del fundamento, que no está en la línea de lo fundamental: ni como fundamento ni como fundada o infundada. ¿Conviene sentar esta distinción? Sí, aunque no es imprescindible, porque ya la teología alude a la persona, y tal vez bastaría con eso. Por la Revelación sabemos que la libertad es la libertad con la que Cristo nos liberó, etc. Por eso digo que la antropología trascendental no es necesaria, aunque es sumamente conveniente y oportuna; entre otras cosas, porque contesta a la cuestión de la arbitrariedad o el absurdo". *Presente y futuro*, 171.

[57] *El ser*, 288.

cendental– permite admitir que en Dios existen relaciones personales de unas Personas con otras[58], pues ninguna persona es 'en sí' y 'respecto de sí'[59] (la *reflexividad* debe ser rechazada en todo nivel noético –máxime en el superior, en el del conocer personal– porque es contradictoria[60]). En cambio, el saber que proporciona la fe sobrenatural añade que son tres las Personas divinas y cuáles son sus relaciones personales, manifestando en concreto qué Persona divina distinta es cada relación personal[61]. En efecto, la actividad personal de cada persona divina se agota siendo respectiva a las demás[62]. Por eso, "fuera de la Actividad relacional no cabe sino creación. Y esta última no se independiza de aquélla en el sentido de encerrarse en una esfera propia: las obras *ad extra* son comunes"[63].

Además, tras descubrir los trascendentales personales de la intimidad humana se puede notar que las Personas divinas son coexistentes, que son libres, cognoscentes entre sí y amantes. "En Dios –escribe Polo– sí que hay una persona pensante y, según el planteamiento normal de la teología, esa persona pensante, que sería el Padre, genera una persona pensante, que es el Hijo... En Dios el conocimiento es tal que permite, diríamos, la 'reiteración' personal del cognoscente; en Dios no hay yo pensante y yo pensado, sino yo pensante y yo pensante; de ninguna manera yo pensado; que conste, puesto que el yo pensado es justamente un *pseudo-yo*, y eso, desde luego, no se puede admitir en Dios"[64]. Basta con la teología *natural* que facilita la antropología trascendental para afirmar lo que precede. Pero la teología sobrenatural añade más: que "las procesiones indican la actividad *ad*

[58] "La distinción de las Personas es necesaria para la actividad originaria. Un dios unipersonal, solitario, no sería Dios; se trata de una hipótesis sin sentido… Si no existiera más que una persona, Dios no sería Dios, no existiría, no sería Incausado". *El ser*, 291.

[59] "Justo lo que indica la distinción de Personas es la irrelación de cada una con sí misma, la ausencia total, por decirlo así, de procesos de autoconstitución o de autodeterminación en Dios. Dios no es *causa sui*". *El ser*, 292.

[60] Cfr. al respecto mi trabajo: "La aporía de la teoría reflexiva de la verdad", *Sapientia*, LXIX/233 (2013) 67-95..

[61] "Es preciso excluir que *en* Dios exista alguna relación además de las personales… Si en Dios existen relaciones, quiere decirse que en Dios nada se sustrae a ellas… Se trata de relaciones personales (subsistentes), no de subsistencias que se relacionen. Por ello mismo la Unidad divina es imposible sin la Trinidad de Personas". *El ser*, 289.

[62] "El Hijo es *Genitus* y no efecto; e, igualmente, debe decirse del Padre que no es 'efectuante', sino *Genitor*. La actividad divina no se deja atrás, ni tampoco pone, algún supuesto. Tanto es así que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un sólo Principio, lo cual no sería posible si el Padre se reservase, como *algo*, fuera de la Generación, ya que entonces la Tercera Persona procedería, de algún modo, sólo del Padre, o habría que admitir en la Primera Persona alguna dimensión en la que no fuese *Fons et Origo totius divinitatis*". *El ser*, 290.

[63] *Ibid*.

[64] *El universo físico*, Pamplona, Eunsa, 2008, 323.

intra de la identidad divina. Desde luego es éste el punto álgido del tema, y quizá lo más difícil de entender de la teología trinitaria"[65]. Sin duda, en el fondo se trata de un misterio, pero lo es por exuberancia de luz, no por profusión de oscuridad. Además, Dios ha revelado al hombre tal misterio, el supremo, para que el hombre lo conozca cada vez mejor, no para que desista de tal empeño[66].

3. La persona del Hijo y las personas de los hijos: la filiación personal

La filosofía de la naturaleza (cuyo método noético es el ejercicio de los actos de la razón en su vertiente teórica) manifiesta que las realidades físicas están ordenadas *necesariamente* por medio de la causa final u orden del universo físico. La metafísica (cuyo nivel noético es el hábito de los primeros principios) descubre que el acto de ser del universo es *necesariamente* dependiente del acto de ser divino. La antropología trascendental (cuyo método es el hábito de sabiduría) descubre que el acto de ser personal humano es *libremente* dependiente del acto de ser pluripersonal divino. La fe (cuyo método es don divino) añade que esa dependencia personal libre es *filial*.

La fe manifiesta también que en las Personas divinas el Hijo es la perfecta imagen del Padre. Como los demás hijos no lo son, caben infinitos. Por tanto, si somos hijos, a quien nos parecemos en la Trinidad es al Hijo (no al Padre o al Espíritu), y nos parecemos a él en la medida en que nos referimos al Padre, es decir, en la medida de nuestra filiación. Lo que precede indica que somos más persona (más sentido personal) en la medida en que somos mejores hijos, es decir, en que cumplimos mejor el irrepetible designio paterno sobre cada quién. Esto indica que ser *hijo* es superior a ser persona; que ser *persona* es superior a ser un *acto de ser* creado. También denota que sólo se puede ser hijo de modo libre, y que sólo se puede ser libre si se es un acto de ser creado. Por eso, quien desconoce o repudia su filiación divina ignora o rechaza el sentido más íntimo de su ser personal[67]. Tras ésta ignorancia, la más grave es desconocer que Dios es personal, lo cual comporta el olvido de que uno también es persona[68].

---

[65] *Epistemología*, 341.

[66] "Aunque la antecedencia de la iniciativa divina respecto de la humana es reconocida también por otras religiones, en ellas no es tan amplia y profunda como en el cristianismo, que, al estar presidido por el dogma de la Trinidad de Personas, incluye en Dios la noción de relación personal. Así pues, la relación del hombre con Dios no es solo secundaria respecto de la relación de Dios con el hombre, sino que ésta, a su vez, es precedida y presidida por las relaciones intratrinitarias". *Epistemología*, 45.

[67] SAN JOSEMARÍA, *Amigos de Dios*, Madrid, Rialp, 2009, nº 26.

[68] "Lo superior exige sacrificio; en cierto modo para no dispersarse, pero también porque al que ha visto lo más alto no le compensa fijarse en lo inferior… El que pierde lo más alto lo ignora sin más". *Curso de teoría*, I, 274.

Con todo, como mientras vivimos en la presente situación no podemos cumplir por entero el proyecto filial asignado paternalmente, de esto se siguen dos asuntos: que en esta vida podemos crecer filialmente, y que nuestra la filiación cumplida debe ser posthistórica. Puede que cumplir aquí el designio divino comporte –como en el caso de Cristo– rigor, aspereza, pero cabe esperar que –como en él– de su cumplimiento el Padre siempre sacará mayor fruto que el por nosotros previsto. Si somos hijos, es el Padre el que nos puede dotar de sentido filial. Pero como el Padre engendra eternamente al Hijo, sólo en el Hijo el Padre nos puede revelar nuestro sentido filial. No obstante, conviene que la distancia entre nuestra filiación y la del Hijo sea paliada por medio de nuestra elevación que lleva a cabo el Espíritu (el cual sólo puede elevar si es Dios). Que el Hijo la elevara podría denotar altivez por su parte; que la elevara el Padre parecería denostar la tarea del Hijo. De manera que es conveniente un Mediador para elevarnos filialmente.

Como se puede advertir, la fe, que es ante todo 'un nuevo modo de conocer', nos permite notar la inseparabilidad entre las actividades de las Personas divinas tanto entre sí, como también de ellas respecto de nosotros. Tal inseparabilidad indica que ninguna de las tres Personas divinas actúa 'para sí', sino para las demás, y como cada una coincide con su actividad, entre las tres conforman una unidad[69]. Polo lo expresa diciendo que "el Padre es *del* Hijo"[70], a lo que cabría añadir que 'el Hijo es *del* Padre' y que 'el Espíritu es *del* Padre y *del* Hijo'. No cabe decir que 'el Padre lo es *del* Hijo y *del* Espíritu', porque el Padre es la Paternidad, y no se reserva nada de ella sin referirla al Hijo para poder corresponderla con el Espíritu. De modo semejante, tampoco cabe decir que 'el Hijo lo es *del* Padre y *del* Espíritu', porque el Hijo es la Filiación, y no se reserva nada de ella que no refiera al Padre, para poder referirla al Espíritu. En cambio, sí cabe decir que 'el Espíritu es *del* Padre y *del* Hijo', no porque comparta una doble referencia, mitad para cada quién (lo cual denotaría que el Espíritu está supuesto antes de la doble referencia, es decir, que estaría visto como una idea, o sea, tomado como nombre, no como verbo), sino porque "procede del Padre y del Hijo como de un solo principio"[71].

Cada Persona divina no se sustrae a las demás, sino que se dona enteramente a ellas. En consecuencia, nosotros somos más personas –en rigor, más hijos– en la medida que no nos sustraemos, sino en que nos entregamos a las Personas divinas. Si persona es *pura relación*, "el tres en Dios significa… una unidad relacional, esto es, donal, no supuesta… La Trinidad (es) tres Personas,

[69] "No se trata de dos –de tres– idénticos por reducción a un tercero, o a la idea de sí mismo, sino de dos –de tres– idénticos activamente, con una identidad que es actividad personal". *El ser*, 300.

[70] *El ser*, 296.

[71] *Ibid*.

que no tienen retenido, sino siendo dado, su ser; por eso no se ven privadas de él, ni se refieren a él como a un requisito, puesto que no lo *tienen* previamente"[72].

Si se pretende conocer a Dios por medio de la *razón* –por cualquiera de sus vías operativas o métodos, por ejemplo, el de la analogía–, hay que sostener que de él conocemos más lo que no es que lo que es[73], porque las ideas abstraídas de la realidad física y atribuidas a Dios (ej. ente, sustancia, naturaleza, esencia, unidad, etc.) ni son ni denotan al Dios real, sino que lo suponen[74]. Por lo demás, las 'ideas generales' sobre Dios ('máximo', 'todo', etc.), denotan directamente la capacidad irrestricta de la razón generalizante, no al Dios real, pues si se pretende que lo indiquen, se advierte que en ese caso Dios no viene a ser más que una determinación posicional empírica fuera de la mente (como el Dios anselmiano o el *sum* cartesiano), lo cual lleva a incurrir, por una parte, en *nominalismo voluntarista*[75] y, por otra, en *fideísmo*[76].

---

[72] *El ser*, 298.

[73] Esta tesis deriva del neoplatonismo: "Transitando la dialéctica platónica, Plotino termina en lo inefable. Tal vez lo inefable no permite ir más allá de él". *Curso de teoría*, II, Pamplona, Eunsa, 1985, 216. "Si Dios se enfoca como incomprensible ausencia –o si la noción de misterio se formula simplemente como incognoscible–, se abre un camino hacia planteamientos teológicos en los que el pensar negativo adquiere relevancia como sustituto del proseguir racional. Estos problemas no son propios de la filosofía griega, a no ser en su última fase, la cual no es exactamente clásica (me refiero a la fase neoplatónica). En Plotino hay una clara alusión a la negatividad; las teologías negativas dependen en buena parte de él". *Ibid*., III, 83. Esta tesis también la defendió Tomás de Aquino, la cual es en el fondo teología natural negativa.

[74] "Ante Dios la mente no se encuentra *sin* ideas, sino, rigurosamente, con ideas, y por ello sin ver su intimidad… Para la razón humana, la intimidad de Dios es el *Deus Absconditus*". *El ser*, 300. "Esto significa que (la teoría del conocimiento) estudia en directo el acto de conocer, no el acto de ser del universo material, ni a Dios en cuanto accesible desde éste (lo que suele llamarse teología natural)". *Curso de teoría*, I, 53. "Suponemos a Dios en la medida en que lo presencializamos. ¿Podemos obtener una objetivación de Dios? Sí. ¿Cabe una teología *racional*? Ciertamente. Pero la creación (y lo que Tomás de Aquino entiende por *actus essendi*) tiene que ser rotundamente diferente de la suposición". *Ibid*., III, Pamplona, Eunsa, 1988, 379.

[75] "¿Cuál es el estatuto 'real' del máximo como indeterminación impensable sin más? La voluntad. ¡Escueta teología *negativa*! Ockham". *Curso de teoría*, III, 265. "La voluntad es justamente el correlato de lo impensable, siempre que sea la voluntad arbitraria. La infinitud voluntaria es la omnipotencia, es decir, la voluntad divina tal como la recibe fiducialmente Ockham". *Ibid*., 266.

[76] "Atenerse a la fe sin el obsequio racional, es fideísmo, el cual es una formulación del curioso problema antes aludido: el hombre es incapaz de donar su mente a Dios; paralelamente, el misterio dogmático pasa a ser un problema insoluble. Lo que se ha llamado divorcio de fe y razón arranca de aquí. El fideísmo es una modalidad de desesperanza. A partir de él, el pensamiento se dedica a otras cosas (o trata de apoderarse de la fe. Es lo que acontece en el peculiar gnosticismo que es el idealismo alemán)". *La esencia del hombre*, 65. "Comparado con Ockham, Hegel es un gnóstico. Ninguna filosofía seria, después de Ockham, es otra cosa que teología, aunque teología mal enfocada, es decir, recluida en la teodicea, precisamente porque el vértigo que Ockham produce se quiere calmar recurriendo a una

Por su parte, si se advierte a Dios desde el *hábito de los primeros principios* –el que permite conformar la metafísica–, hay que decir que tal conocer de Dios es siempre escaso, porque al advertir la simplicidad divina, ésta se retrotrae a ser comprendida. Pero tampoco éste es el superior nivel noético humano[77]. Superior a él es el que permite el hábito de sabiduría, y aún superior a éste es el del conocer personal. Si se conoce a Dios desde el conocer personal humano hay que decir que de Dios podemos conocer más lo que es su ser personal que lo que no es, pues al contar como método con el conocer personal que somos, descubrimos –como persona que somos– que Dios, su tema, es pluripersonal. Si se conoce a Dios por la luz de la fe sobrenatural que cuenta con la revelación divina, se nota que el crecimiento noético respecto de la profundización en el tema es irrestricto. Ahora bien, un crecimiento de luz sobrenatural se corresponde con una plenitud de ésta; es decir, el *lumen fidei* sólo se explica por su dualización con el *lumen gloriae*[78].

El Padre se conoce en el Hijo, porque el Hijo se agota remitiendo filialmente al Padre. El Hijo se conoce en el Padre, porque el Padre se agota remitiendo paternalmente al Hijo. El Espíritu se conoce en el Padre y en el Hijo, porque se agota remitiendo entre ambos. Desde la antropología trascendental cabe decir que nosotros nos conoceremos en Dios, si aceptamos nuestra libre vinculación con él, por medio del conocer con que él *nos* conoce, no por el que él *se* conoce. Desde la fe cabe añadir que nosotros, si aceptamos ser el hijo que estamos llamados a ser, nos conoceremos por medio del conocer del Padre, porque el Padre nos conocerá como hijos *en* el Hijo, filiación promovida por el Espíritu, aunque el conocer paterno no se agote, ni mucho menos, en conocernos. El conocer del Padre nos asegura nuestra filiación en el Hijo. El conocer del Hijo nos asegura la paternidad del Padre. El conocer del Espíritu nos asegura que seamos hijos del Padre en el Hijo.

Como se ha podido advertir, "el cristianismo exalta al ser humano, pero no es antropocéntrico, sino cristocéntrico, pues la esperanza cristiana se fundamenta en la encarnación del Verbo. La inclusión del Dios eterno en la historia es mantenida exclusivamente por el cristianismo"[79]. El cristianismo permite la inclusión atópica de la persona humana en el ámbito de la máxima amplitud, a saber, en la Persona del Hijo, el cual, por ser la perfecta filiación, es pura referencia al Padre. En suma, "el cristianismo no es antropocéntrico, sino *cristocéntrico*, y ello en tanto que todos los hom-

---

tarea que solamente justifica el Absoluto". *Curso de teoría*, III, 286. "Como es sabido, gnóstico es el que pretende *in via* un saber de Dios superior a la fe, o el hereje que intenta la conversión del saber mistérico en una racionalización completa". *Hegel*, 205.

[77] "Este (el de los primeros principios) no es el hábito superior, porque por encima de él está el hábito de sabiduría, y, por encima de éste, otros que son sobrenaturales, como la fe, que es un hábito intelectual infuso". *Nominalismo*, 176.

[78] "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". *Curso de teoría*, I, 1.

[79] *Epistemología*, 46.

bres pertenecen al Señor"[80], se unen a él por medio del Espíritu. Por eso, "lo más importante del cristiano es ser y saberse hijo de Dios"[81].

A modo de conclusión

El descubrimiento del significado de 'persona' fue en Polo fruto de su personal experiencia cristiana: "Cristo ha muerto por mí. ¿Qué quiere decir? Pues que yo soy persona. Si Cristo ha muerto por mí, yo no soy una cosa o un animal racional. El descubrimiento de la persona está ahí; ahí yo lo encontré: ¡Cristo ha muerto por mí! ¡Ah!… Entonces eso de 'mí', es importantísimo, es decir, yo soy una persona… Entonces yo soy *alter Christus, ipse Christus*; si Cristo ha muerto por mí, porque me ha incorporado"[82]. A ese descubrimiento experiencial aplicó Polo su reflexión filosófica y teológica indicando, según el primer saber, que es imposible la existencia de una única persona –tanto en el hombre como en Dios–; y de acuerdo con el segundo, quienes son tales Personas. Pero "eso –decía– ya es revelación, pero entonces la filosofía no es tan distinta a la teología como la pintan, y eso por una cosa, porque lo peor para la persona, lo que lo destruiría todo es que eso fuese solitario. Eso ataca al *monon* porque una persona sola es la desolación ontológica. Un amor no correspondido es un monstruo, como dice Tomás de Aquino, supuesto que el amor sea así: aceptar, dar y don. No hay don si no hay aceptación, porque el donar si no es aceptado, no puede dar"[83].

A lo largo del trabajo se ha podido comprobar que, según Leonardo Polo, la realidad que subyace al concepto de 'persona' la descubrió el cristianismo desde sus orígenes, y que posteriormente se ha ocultado en la misma medida en que el cristianismo ha entrado en crisis y ya no ha informado la sociedad, sino que ha tendido a copiar sus modelos, sus propuestas culturales e ideológicas. Con todo, tal realidad se puede descubrir de modo natural, pero no desde cualquier nivel noético, sino desde el propio de la *antropología trascendental*, cuyos descubrimientos, por verterse sobre la realidad superior, la personal, son los más altos y, en consecuencia, los que más pueden ayudar a alumbrar como *preambula fidei* los misterios de la revelación cristiana, los cuales se alcanzan a conocer por medio del don divino de la fe sobrenatural. Sería, pues, pertinente que la teología –por su propio bien y progreso– prestase seria atención a tales hallazgos.

El superior descubrimiento de éste último orden es la *filiación divina* sobrenatural, que es la elevación de la apertura natural y constitutiva de la intimidad personal humana al Dios pluriperso-

[80] *Epistemología*, 311.

[81] *Epistemología*, 313.

[82] Conversaciones con Leonardo Polo en Bogotá (12-IX-1993), pro manuscripto, 16.

[83] Conversaciones con Leonardo Polo en Torreblanca –Colombia- (agosto 1997), pro manuscripto, 144.

nal. En consecuencia, la moderna renuncia a la filiación, perfectamente compatible con la falta de fraternidad, paternidad, esponsalidad, y demás vínculos familiares, carencias que caracterizan a nuestra sociedad, es claro indicio de que la crisis por la que a traviesa nuestro mundo no es sólo económico-financiera, técnico-laboral, o incluso ético-educativa, sino radicalmente *personal*, pues si la persona humana desconoce quién es y está llamada a ser, ¿cómo podrá comportarse con coherencia?

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

DESCUBRIMIENTOS CRISTIANOS RELEVANTES, SEGÚN LEONARDO POLO, PARA LA FILOSOFÍA

JUAN FERNANDO SELLÉS

RESUMEN: en este trabajo se revisan, según el pensamiento de L. Polo, nueve relevantes descubrimientos que el cristianismo ha aportado a la filosofía: 1º) El cristianismo no ser una religión, sino una *revelación*. 2º) El sentido de las nociones de *creación*, *cosmos* y *nada*. 3º) La nueva comprensión del *tiempo*, de la *historia* y de la *Providencia*. 4º) El sentido del *pecado*, del *dolor* y de la *muerte*. 5º) La novedosa visión de la *voluntad* y del *amor*. 6º) El genuino sentido de la *libertad* y de la *esperanza*; del *conocer* personal y de la *fe*. 7º) El modo de entender la *familia*, la *universidad* y la *sociedad*. 8º) El nuevo sentido del *trabajo* y de la *técnica*. 9º) El saber *teológico* y la *escatología*.

Palabras clave: cristianismo, revelación, filosofía, vinculación, L. Polo.

SUMMARY: in this work we review, according to the L. Polo's thinking, nine relevant discoveries that the Christianity have offered to the Philosophy: 1. The Christianity is not a religion, but *revelation*. 2. The new sense of the notions of *creation*, *cosmos* and *nothing*. 3. The new comprehension of the *time*, *history* and *Providence*. 4. The sense of the problem of *sin*, *sorrow* and *death*. 5. The new vision about the *will* and *love*. 6. The new sense of *freedom* and *hope*, of *knowledge* and *fait*. 7. The new manner of understanding the *family*, *university* and *society*. 8. The new sense of *work* and *technique*. 9. Te science of *theology* and *scatology*.

Key words: Christianity, Revelation, Philosophy, relationship, L. Polo.

Planteamiento

'*En un lugar de la Mancha* (léase una prestigiosa universidad de inspiración cristiana) *de cuyo nombre no quiero acordarme*'… acaeció que un día se procedió al nombramiento de 'Doctores Honoris Causa'. Tras el solemne acto académico, el Gran Canciller de ese centro universitario (a la sazón ya beatificado) quiso reunir en una tertulia privada a las Directivas Académicas encabezadas por su Rector Magnífico, para transmitirles este mensaje: "he querido estar con vosotros para deciros que el acto ha estado muy bien, muy correcto e incluso ceremonioso, pero he de manifestaros algo que no va, que desentona sobremanera: en ninguna de las intervenciones se ha aludido a

Dios". Esto ocurrió seguramente porque las directivas 'por corrección política' no querían –dados los vientos que soplan– ser calificadas de 'dogmáticas'. Se introduce aquí esta anécdota para indicar que –según los actuales parámetros 'académicos'– el presente trabajo es, sin duda, 'políticamente muy incorrecto', y que el autor –que se ha jugado el puesto de trabajo por 'incorrección política'– incluso ha sido tildado de 'dogmático'. Por tanto, se va a proceder a aludir a Dios, más aún, desde la perspectiva cristiana. De manera que si este tema no 'gusta' el lector, éste es libre de interrumpir aquí su lectura.

Además del descubrimiento más relevante del cristianismo para la filosofía, el de la realidad que subyace bajo la noción de '*persona*', cuyo contenido, tal como lo entiende L. Polo, ha sido descrito por nuestra parte en un trabajo precedente[84], a continuación se atenderá a la exposición de otros capitales descubrimientos que aporta el cristianismo al saber filosófico, y que ya fueron enunciados en dicho trabajo, a saber: 1º) El cristianismo no es una religión, sino una revelación. 2º) El sentido e implicaciones de las nociones de creación, cosmos y nada. 3º) La nueva comprensión del tiempo, de la historia y la Providencia divina. 4º) El problema del pecado, del dolor y de la muerte. 5º) La novedosa visión de la voluntad y del amor. 6º) Asimismo, de la libertad y de la esperanza; del conocer personal y de la fe. 7º) El entender la familia como lo radical de la sociedad, y a ésta como apertura manifestativa al prójimo, así como la concepción la universidad. 8º) El nuevo sentido del trabajo y de la técnica. 9º) La configuración del saber teológico, y dentro de éste, en especial, de la escatología.

En su publicación *Sobre la existencia cristiana*[85] Polo indicaba que, además del contenido real de la noción de 'persona' (a la que describe con las notas de intimidad, liberalidad, comunicación y dominio), otros hallazgos cristianos de primera magnitud para la filosofía son la creación, la superioridad del hombre sobre el universo, la desdivinización de la ciencia, el sentido de la historia, de la libertad y la escatología. En *El hombre en la historia* menciona, además de la realidad de la '*persona*', estos otros descubrimientos cristianos relevantes para la filosofía: la creación, el espíritu[86], la historia, la libertad y la distinción real entre '*actus essendi-essentia*'[87]. Por su parte, *Episte-*

[84] Cfr. al respecto mi trabajo: "La realidad que subyace, según L. Polo, bajo el concepto de persona", en web Dolly Arancibia.

[85] Cfr. *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 258-268.

[86] Hay que precisar que, para Polo, 'persona' y 'espíritu' son nociones equivalentes: "El espíritu significa, como noción cristiana, lo que hay de superior en el hombre respecto de su origen terreno. El hombre viene del cosmos según su cuerpo, pero según su alma no viene del cosmos. A pesar de las vacilaciones que en la historia se han registrado acerca de las relaciones entre las nociones de alma y de espíritu, es claro que el alma directamente creada por Dios llena todas las exigencias de esta última noción. El espíritu es inseparable de la persona, y representa la comprensión de su conjunción con el cosmos. No se sabe ni de dónde viene el espíritu, ni a dónde va (*pneuma*). Esto significa que el espíritu no es simplemente naturaleza. La libertad queda con ello asegurada. La distinción entre persona y naturaleza es la clave de la antropología". *El hombre en la historia*, ed. cit., 45.

mología, creación y divinidad indica, además del concepto de '*persona*', los siguientes: la historia, la creación, el significado del trabajo y la importancia de la familia[88]. Como se puede apreciar, en estos elencos en los que Polo hace listados de descubrimientos cristianos relevantes para la filosofía, algunas piezas clave se repiten mientras otras no. No obstante, además de tener en cuenta estos pasajes centrales, vamos a revisar todas sus publicaciones.

No es usual hoy plantear el tema de los vínculos entre la razón y la fe, pues sólo con proponerlos uno se expone a ser tildado de 'medieval', 'radical'… Sin embargo, estos vínculos parecen más necesarios en nuestra época que en las precedentes[89]. Tal vez en un tiempo en el que el cristianismo sufre un desconocimiento llamativo, incluso una denigración externa acusada, y que también en su seno tolera modos demasiado débiles de ser vivido, proclives a llamativas infidelidades, este trabajo seguramente resultará 'políticamente incorrecto' para el común de las gentes, pero como el autor está acostumbrado a escribir para lectores 'inconformes', aunque sólo sirviese a alguno de éstos a esclarecer alguno de los puntos tratados, ya habría cumplido su cometido. Por lo menos, lo que se dice en este trabajo no molestaría al filósofo en el que inspira, respecto del cual este autor está en deuda. Sirva también, pues, de reconocimiento a su magisterio. Procedamos, por tanto, a describir los enunciados descubrimientos en orden a advertir su relevancia para la filosofía.

1. El cristianismo no es una religión, sino una revelación

Polo no tuvo reparo es sentar de modo tajante que "quien acabó con la religión fue el *cristianismo*, porque el cristianismo no es una religión. Porque ¿qué es una religión? Es la consideración de una relación en que el término *a quo* es el hombre y el término *ad quem* el universo. El cristianismo no es eso. 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 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. Por eso digo que la época de las

[87] Cfr. *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 45-48.

[88] Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*, Pamplona, Eunsa, 2014, 308-310.

[89] Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 14-IX-1998, Madrid, Palabra, 1998.

religiones se ha acabado. La época en que el hombre intentaba averiguar lo que Dios quería se ha acabado: hoy sabemos lo que Dios quiere, tenemos a Cristo. Cristo no es religioso, es revelación"[90].

La religión es natural al hombre, pues toda persona humana, como novedosa e irrepetible que es, y por no acabar de conocerse enteramente nunca en esta vida, sabe que no es un invento propio, ni de la biología, ni de la sociedad, ni de la historia, ni de la cultura… Por tanto, está abierto a buscar al inventor personal de tal proyecto personal, y a buscar asimismo en él quién es uno como proyecto personal distinto. Es manifiesto que sobre esta apertura personal natural se han conformado multitud de religiones positivas o adquiridas a lo largo de la historia de la humanidad, en las cuales se aprecian diversas manifestaciones colectivas de buscar a Dios por parte de los hombres. Que tales modos sociales hayan admitido históricamente en sus comportamientos tanto asuntos naturales como antinaturales, eso no viene ahora al caso. Lo que al presente importa es indicar, por contraste, que en el cristianismo no son los hombres los que han buscado a Dios, sino que es Dios mismo el que *busca* a los hombres (repárese en la forma verbal de presente, porque el cristianismo tiene inicio histórico, pero no término), y no los busca de modo colectivo, sino uno a uno, a cada quién[91], y esto, para una misión distinta en cada caso.

Ahora bien, que Dios busque a cada persona humana se podía realizar de muchos modos: en la intimidad espiritual de cada quién, a través de intermediarios visibles, irrumpiendo manifestativamente el mismo Dios en la historia. Para que no se albergase duda acerca de que es Dios quien busca o llama, él mismo se ha manifestado históricamente. En efecto, "lo pagano es lo religioso; lo cristiano es la revelación… El cristianismo no es el hombre a la búsqueda de Dios, sino el hombre respondiendo a Dios. El hombre ya sabe lo que Dios quiere. La sacralización en sentido pagano, en sentido mítico, no se da en el cristianismo ni se puede dar; sería un retroceso. El cristianismo mata la mera religiosidad. Sí, el cristianismo es una religión en tanto que yo soy término *a quo*, pero antes de ser término *a quo* soy término *ad quem*, y eso no se da en ninguna religión pagana"[92]. Sólo una religión, la judía, se tiene a sí misma como revelación antes del cristianismo, pero es revelación incompleta, pues sólo desde el cristianismo se comprende el judaísmo, no a la inversa. Y sólo otra, la musulmana, se tiene a sí misma como revelación tras el cristianismo, pero que una supuesta reve-

[90] *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 162. El texto sigue así: "No es un hombre-Dios: eso es religioso. No, Cristo es Dios-hombre. No es insignificante decir que Cristo es el hombre-Dios o decir que es Dios hecho hombre. Lo segundo es verdad, lo primero es herético. Cristo no es un hombre que se ha hecho Dios, sino un Dios que se ha hecho hombre. La religión cristiana está fundada en la revelación, es la respuesta a la revelación". *Ibid*.

[91] "El cristianismo se distingue de las otras religiones porque en él la iniciativa humana está antecedida por la de Dios, es decir, en él lo religioso es secundario respecto de los mandamientos divinos. Además, el cristianismo se propone primariamente como revelación, y sólo de modo derivado como religión". *Epistemología, creación y divinidad*, Pamplona, Eunsa, 2014, 45.

[92] *Persona y libertad*, ed. cit., 162.

lación promueva una religión natural, es decir, sin elevación, parece incoherente tanto con el modo de ser de la revelación divina como con el modo de ser personal humano.

El cristianismo no es una religión natural, sino una revelación sobrenatural; lo segundo es superior a lo primero. También por eso, secundariamente, la revelación implica la elevación de cada hombre a quién Dios se dirige[93], y no, en concreto la elevación de la razón o de la voluntad humanas, sino de la *persona* o *acto de ser* humano, que, obviamente, es superior a dichas facultades. Por eso, desde la elevación de la *persona* humana cabe indicar qué elementos racionales y volitivos de las religiones positivas son acordes con la *naturaleza* humana y cuáles no, lo cual significa que el cristianismo, por ser *sobrenatural* y *personal*, puede juzgar a las demás religiones *naturales* y *adquiridas*. De modo que el mero hecho de proponer al cristianismo como una religión más, en el plano de igualdad con las demás, supone simplemente desconocer su índole. Se puede aceptar o no, asunto que es personal y libre, pero no se puede negar su índole sobrenatural y personal.

Si, por lo demás, se pregunta por qué Dios ha tomado la iniciativa de revelarse a sí mismo al hombre, como respuesta no cabe más que una: por *amor* personal[94], el cual no es tal sin la libertad; o sea, Dios se ha revelado porque libremente ha querido, y porque ama a quién se revela. Pero como el mensaje revelado no es válido en exclusiva para aquél a quién Dios se revela, sino para los demás, todos pueden saber no sólo que Dios es amor, sino que nos busca amorosamente, lo cual manifiesta que el Dios revelado es la réplica felicitaria personal de cada persona humana.

---

[93] "Aun sin exponer en su profundidad este concepto, ha de quedar claro que el significado del cristianismo se falsea enteramente estableciendo como su verdad fundamental la relación hombre–Dios. El cristianismo no es en primer término un androteismo, sino al revés: lo primario es la relación Dios–Hombre, la Encarnación. La idea de la divinización del hombre, del ingreso de lo humano en la órbita divina aparece en los mitos o, por lo menos, en una fase del desarrollo del modo de saber mítico. Pero en este punto el cristianismo es estrictamente antimítico (la relación de la revelación bíblica como el mito es un tema interesante, pero no corresponde exponerlo en este lugar). El cristianismo no es un mero humanismo, ni tampoco primariamente la deificación del hombre (lo cual es consecutivo); lo primario, la noticia revelada, es la Encarnación de Dios". *Filosofía y economía*, Pamplona, Eunsa, 2012, 239.

[94] "El cristianismo sabe que Dios es Amor. Y el teandrismo que es el planteamiento radical del tema del hombre en el cristianismo, solo es posible si Dios es Amor. Dios no se hace hombre por ninguna necesidad, ni por ningún deseo; en modo alguno necesita encarnarse. Se trata de un puro otorgamiento; de la generosidad ontológica perfecta. Desde luego que 'hacia adentro' Dios es Amor: Amor de Sí. Pero Dios también ama hacia afuera; y la Encarnación no puede ser más que obra del Amor (su autoría se atribuye al Espíritu Santo al cual la Iglesia llama Don, Amor)". *Filosofía y economía*, ed. cit., 240. En otro lugar indica: "el cristianismo no es un mero humanismo, ni tampoco primariamente la deificación del hombre (esto es consecutivo). Lo primario, la noticia revelada, es la Encarnación de Dios. Pues bien, ¿cuál es la razón de ser del *teandrismo*, de la existencia del Dios hecho hombre? Esa razón de ser no puede ser más que el *amor*, y éste es el punto en que el cristianismo incide de un modo completamente innovante". *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, 56.

En consecuencia, si el cristianismo no es una religión sino una revelación[95], tal novedad manifiesta a la filosofía que, además de buscar el hombre a Dios, que es la superior búsqueda del corazón o núcleo personal humano, cabe todavía una búsqueda superior: la de Dios a cada hombre. Por lo demás, esta novedad posibilita dirimir entre qué manifestaciones religiosas naturales son acordes con el mensaje revelado y cuáles no. En efecto, si la religión natural, la búsqueda de Dios, es el deseo más íntimo de la persona humana, la revelación añade contenido temático a ese deseo, a la par que eleva esa búsqueda noética humana de Dios. En modo alguno se opone, pues, la revelación a la religión, sino que la eleva y purifica. ¿Qué significa esto en el fondo? Que la filosofía de la religión debe dualizarse con el cristianismo.

2. El sentido de las nociones de creación, cosmos y nada

a) *La creación.* Crear es dar el ser, otorgar ser a lo que en modo alguno era ni estaba llamado a ser. Tal regalo sólo puede ser divino. La realidad que subyace bajo la noción de *creación*, como en la de 'persona' se puede descubrir de modo natural, pero históricamente la ha puesto de relieve el cristianismo, aunque ya el judaísmo la pusiese en escena, pero "aunque ésta sea conocida antes del cristianismo, en éste adquiere unos caracteres sumamente precisos… La creación implica una dependencia radical respecto de Dios, que contradice enteramente la pretensión humana de emancipación"[96]. El cristianismo sabe que Dios es amor y que crear es libre manifestación del exuberante amor divino. Antes de revelarse encarnándose, Dios creó el cosmos para que el hombre lo tuviese como escenario de la revelación[97].

La filosofía precedente al cristianismo ve a Dios como acto puro o ser simple. La consecuente (desde Tomás de Aquino) advierte no sólo que Dios es el ser idéntico, sino que lo creado es compuesto en su raíz de *acto de ser* y *esencia*[98]. Se ha indicado que Dios crea de modo libre. Ahora

[95] "El cristianismo no es primariamente una religión, sino revelación divina, pues en él es más importante la vinculación de Dios con el hombre que la del hombre con Dios". *Epistemología*, ed. cit., 301.

[96] *Ibid.*, 309.

[97] "Aunque la religión cristiana es la única cristocéntrica, también es *creacionista*. El creacionismo forma parte del mensaje cristiano de una manera esencial (aunque no central), hasta tal punto que fuera de él la noción de creación no se abre paso, al menos en la civilización occidental". *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 138.

[98] "El ser creado posee carácter de causa sin comprometer en ello a la identidad. De aquí que la interpretación fundamental de la realidad pueda ahora distinguirla exactamente de su comprensión como consistencia: es la distinción real de esencia y existencia que, indiscutiblemente, corona la visión del ser creado desde el punto de vista de su propio carácter fundamental en el pensamiento de santo Tomás de Aquino". *El hombre en la historia*, ed. cit., 45.

hay que compatibilizar esa tesis con la necesidad que presenta el fundamento de lo creado. Compatibilizar ambas lleva a admitir que la distinción real en lo creado es distinta en el caso del cosmos y en el caso del hombre. De lo que precede se sigue que se puede demostrar a Dios de dos maneras: desde la creación no personal y desde la personal. En el primer caso se llega al Dios necesario no personal[99]; en el segundo al Dios pluripersonal libre.

¿Qué implicaciones tiene la noción de *creación* para la filosofía? Polo ve la siguiente: "Dado que nuestra época propende a afirmar de una u otra forma la autonomía del hombre, se ve en seguida que la idea de creación proporciona un criterio orientador muy importante para entender el puesto del hombre en la realidad"[100], que no es de independencia sino de vinculación; sin embargo, de vinculación libre, no necesaria. Al notar la distinción entre ser creado e increado, la filosofía está en condiciones de advertir que el fundamento de lo existente no es unívoco, sino plural: "la distinción del ser creado y el increado amplía la referencia a la realidad, que, con ella, deja de ser un bloque monolítico y aprisionante"[101], lo cual indica que no toda realidad fundamental es de la misma índole, sino que existen pluralidad de *primeros principios*: "la libertad creadora de Dios no puede asimilarse a la relación entre el uno plotiniano y sus emanaciones. El Uno plotiniano es la transposición del fundamento más allá de la identidad. La creación tiene, más bien, un sentido inverso: conserva el la fundamentación"[102].

b) *El cosmos*. La noción de creación posibilita la *desacralización del cosmos*[103]. Recuérdese que el pensamiento precedente (por ejemplo, el mito y la magia) tendía a sacralizar ciertas dimensiones cósmicas. Como la noción de creación implica un nuevo modo de entender el cosmos, si ahora se tiene en cuenta la vinculación del hombre con la creación cósmica, hay que decir que el hecho de "que el universo es creado implica que es distinto de Dios y por lo mismo que carece de valor absoluto. Con esto, la idea de que el hombre dependa completamente del universo queda descalificada. El hombre puede afirmarse como autónomo, si no respecto de Dios, sí respecto del uni-

[99] Las vías clásicas para demostrar la existencia de Dios parten de la *esencia* del universo físico (las cuatro causas) y se remontan a su *acto de ser*, al notar dicha composición, se advierte que tal acto de ser no tiene el ser en su mano, sino que es dependiente, y, en consecuencia, que depende en su ser del acto de ser que es idéntico, es decir, del que no admite la distinción real. Cfr. *El hombre en la historia*, ed. cit., 47.

[100] *Sobre la existencia*, ed. cit., 263.

[101] *El hombre en la historia*, ed. cit., 45.

[102] *Ibid.*, 45.

[103] "El cristianismo es desdivinización del cosmos y en este sentido el cristianismo profana". *Presente y futuro*, ed. cit., 140.

verso: aun en la hipótesis de que forme parte de él, no depende en lo más profundo de su ser de él"[104], a saber, en su ser personal o espiritual.

c) *La nada*. La noción de creación posibilita asimismo *prescindir enteramente de la nada*[105]. Repárese en que algunas formas de pensar posteriores a la irrupción del cristianismo (el nihilismo nietzscheano[106] y el existencialismo heideggeriano[107], pongamos por caso) han tendido a corresponderse con la nada, es decir, a darle cabida en la propia vida y en la raíz de sus propuestas filosóficas. Por el contrario, la filosofía griega daba por supuesta la existencia del universo, es decir, consideraba que el cosmos es necesario. Por eso, "el pensamiento griego creía que la diferencia real más importante es la que existe entre lo efímero –aquello que no puede permanecer en su ser– y lo eterno –lo que permanece siempre en su ser–. Por ello el pensamiento griego no es creacionista. En cambio, el pensamiento cristiano considera que es más radical la distinción entre ser y nada. Los griegos conocieron esta distinción, pero entendían que no tenía sentido real. El creacionismo significa, por el contrario, que el ser es *realmente* lo más opuesto a la nada"[108], es decir, que si existe el ser, es a condición de que la nada no sea ni pueda ser. Esto indica que el ser creado es persistente, o también, no contradictorio, pues si lo fuera, ya que es, podría ser sucedido por la nada.

Con todo, "el ser creado se distingue mucho menos de la nada que de Dios. Estar convencido de esto y vivirlo es una parte del cristianismo. En la mayoría de los casos no vivimos esta convicción: tenemos miedo a la nada –a extinguirnos– y dejamos al margen el hecho de que hemos de encontrarnos con Dios. Vivenciamos la muerte desde la diferencia que hay entre ser y no ser, y no desde la diferencia que hay entre estar sin ver a Dios y estar con El, a pesar de que lo primero es mucho menos importante que lo segundo. El abismo que separa el ser de la nada es más franqueable que el que separa al ser creado de Dios" [109]. Lo que precede indica que lo más serio que se puede

---

[104] *Sobre la existencia*, ed. cit., 263. El texto añade: "La vinculación genética del hombre con el universo es secundaria: solamente así se puede destacar la noción de persona humana (un surgir originario dotado de intimidad no puede derivar por entero del universo). En el pensamiento cristiano se produce, aprovechando este cauce doctrinal, una decisiva liberación del hombre". *Ibid*.

[105] "La noción de nada es otro descubrimiento cristiano". *La esencia del hombre*, ed. cit., 74.

[106] "Nietzsche sólo es posible desde el cristianismo… La nada para siempre es una glosa del atentado contra la esperanza, de lo que ocurre cuando uno se niega a amar". *Ibid.*, 74.

[107] Es evidente, según lo que precede, que Polo no puede estar de acuerdo con Heidegger (Cfr. *Nominalismo*, 136), para quien filosofía y cristianismo no pueden ir de la mano, porque el cristianismo excluye la nada mientras que el inicio del filosofar del pensador de Friburgo es la cuestión: ¿por qué el ser no más bien la nada?

[108] *Presente y futuro*, ed. cit., 138.

[109] *Ibid.*, 139. El texto sigue así: "Por eso la expresión 'Dios y la criatura' no tiene sentido: no existe ningún sentido posible de totalidad en el que Dios y la criatura sean factores. El carácter copulativo de la *y* entre Dios y la criatura es completamente irreal: Dios *y* la

pensar en esta vida respecto de la situación humana '*post mortem*' no es que a alguien le advenga la nada, sino que se presente ante Dios, pero de las implicaciones filosóficas de la escatología cristiana se tratará más abajo.

3. La nueva comprensión del tiempo, de la historia y de la Providencia

a) *El tiempo*. "Si el universo no es más que criatura, el carácter circular del tiempo (del que no logró desprenderse el pensamiento precristiano) no es inevitable[110]. Más aún, la creación, por lo menos, alude a un comienzo, que, por distinguirse de la nada, no puede ser referido a un momento anterior. Implícitamente al menos, la creación alude a un acabamiento (una creación dotada de duración indefinida es una creación finalísticamente abandonada a sí misma)"[111]. Lo que precede indica que, como se puede saber de modo natural que el cosmos es creado, tiene un tiempo inicial, y si es claro que lo tiene también en su despliegue, cabe intuir que tenga un final temporal. El que el universo ha sido creado se puede descubrir de modo natural, se acaba de indicar, y como el carácter histórico, lineal, proyectivo del tiempo depende de la creación (el tiempo es una criatura más[112]) se puede saber de modo natural que el cosmos tiene comienzo y fin. Pero el hallazgo no fue primero filosófico, sino que "el descubrimiento de la historia es un hecho cristiano"[113]. Y, como se ve, este descubrimiento ofrece a la metafísica (cosmología) un innegable impulso y respaldo.

b) *La historia*. "El pensamiento cristiano, en relación con la Historia, es completamente original. La Historia es una idea netamente cristiana. La idea de Historia se opone a la de cosmos. Lo característico de la idea de Historia es su signo *direccional*, que rebasa radicalmente el carácter cíclico propio de la idea de cosmos. La Historia es el ámbito en el que tienen lugar novedades radicales. Los acontecimientos históricos son aquellos en los que se concreta el carácter de 'ex novo'

---

criatura no significa algo más que Dios. A su vez, esto es absolutamente incompatible con las interpretaciones de lo divino que se hagan al margen de la creación, porque en estas interpretaciones Dios y lo que no es Dios constituyen un todo. Por ejemplo, en el panteísmo se llama Dios a todo aquello *que no es Dios*. La idea griega del cosmos es otra interpretación en la que Dios se compone con aquello que no es Dios. Todo esto es insuficiente. Sostener que Dios es la trascendencia creadora implica que *Dios es absolutamente extracósmico*". *Ibid*.

[110] En otro lugar Polo escribe: "Desde el planteamiento cristiano se advierte el pesimismo antropológico de la interpretación mítica del tiempo, que no es un tiempo abierto al futuro, sino circular". *Epistemología*, ed. cit., 36.

[111] *Sobre la existencia*, ed. cit., 267.

[112] "El cristiano sabe que el tiempo es criatura. Se hace imposible así el mito, lo que no es poco pues acecha siempre el peligro de caer una y otra vez en el mito". *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 125.

[113] *El hombre en la historia*, ed. cit., 48.

con mayor intensidad"[114]. Tales novedades estrictas son las *personas* humanas[115], porque, como *persona*, cada quién carece de precedentes y de consecuentes, es decir, cada libertad personal ofrece tal discontinuidad respecto de las demás[116], que puede seguir o conculcar lo realizado por las anteriores. Y es esa continuación o rectificación lo que conforma la historia. En efecto, "sin persona no hay historia"[117], lo cual indica que la persona no es ni cosmos ni sigue el tiempo cósmico, sino que cambia el universo y acelera o decelera su ritmo: "la distinción del hombre respecto del universo permite distinguir la *temporalidad humana* del ritmo cósmico"[118].

Si son las personas humanas las que instauran la historia, es claro que el fin de ellas no puede ser la historia. Y si las personas no culminan en el tiempo histórico, tampoco la historia puede culminar: "lo histórico del hombre se define según los caracteres siguientes: Lo histórico es la temporalidad lineal, esto es, abierta hacia adelante. Esta apertura, como carácter definitorio de la temporalidad histórica, exige la intervención de un factor que impida que el proceso temporal se detenga o caiga en la inercia. Este factor es, forzosamente, la libertad… Ahora bien, como la libertad humana no puede incidir sobre el tiempo una sola vez, la temporalidad histórica, siempre renovada, no es susceptible de culminar en un estadio definitivo… Si sintetizamos todos estos elementos, podríamos definir la historia como un proceso temporal que se renueva, es decir, que no tiene un punto de partida único, pero que es incapaz de terminar sin una intervención divina"[119]. Por tanto, la historia no es ni la maduración dialéctica del espíritu absoluto hegeliano hasta su presente histórico, ni el progreso indefinido, como postuló el liberalismo, ni la futurología marxista, sino la situación en la que se encuentra cada libertad personal humana que, por ser discontinua respecto de las demás, cambia la historia.

c) *La Providencia*. Con todo, "la discontinuidad de la Historia no es un obstáculo para su unidad"[120], porque ésta –como las libertades personales– está asistida por la Providencia divina[121];

---

[114] *Presente y futuro*, ed. cit., 142.

[115] "Hay una novedad radical que es la persona… El paso del ser humano en la historia se caracteriza por un incidir incoativamente en ella de tal manera que antes no se era en absoluto. La persona que yo soy, en absoluto era; la persona incide en la historia, está durante un cierto tiempo y sale de la historia". *Persona y libertad*, ed. cit., 166.

[116] "Si la persona es un comienzo, no forma parte del devenir histórico sino que incide en él". *Ibid*.

[117] *Sobre la existencia*, ed. cit., 102.

[118] *Ibid*., ed. cit., 267.

[119] *Ibid*., ed. cit., 268.

[120] *Presente y futuro*, ed. cit., 142.

por eso, "la unidad de la Historia resulta ser teológica, no meramente metafísica y tampoco precisamente racional"[122]. ¿Qué significa que la Providencia divina asista la historia humana? Que Dios es el primer protagonista de la historia y, por tanto, que pese a que las épocas de crisis humanas sigan a las de esplendor, Dios sabe sacar bienes de los males, en especial bienes morales: "si la marcha de la historia tiene un sentido intrínseco, no puede ser más que el crecimiento moral de la humanidad. Aquí vuelve a aparecer la noción de virtud. Sólo cuando el hombre está virtuosamente maduro es llamado a ingresar en la eternidad. Algo semejante debe ocurrir con la historia para que ésta tenga sentido escatológico[123]. A pesar de sus quiebras, el sentido de la historia es positivo. Pero para ello es imprescindible que Dios intervenga en ella, lo que alcanza su plenitud en la Encarnación del Verbo y su consumación en su segunda venida. La clave de la historia es, pues, Cristo. Sin él la historia carece de sentido último y, por tanto, sería un proceso sin término"[124].

4. El problema del pecado, del dolor y de la muerte

a) *El pecado*. "La respuesta cristiana a la opinión que pone en duda o deja en suspenso la interpretación hegemónica del espíritu consiste en afirmar que existe algo más grave que la debilidad del espíritu. La respuesta cristiana va mucho más allá que todas las teorías que ponen de relieve esta crisis, puesto que ya no se trata sólo de debilidad o impotencia, sino propiamente de *corrupción*. Estamos ante el tema del pecado. El pecado es, ante todo, un misterio que la tradición cristiana ha designado como *mysterium iniquitatis*"[125]. No se trata solamente de que decrezcan las facultades espirituales humanas –como pensaba la tradición filosófica precedente–, a saber, del decaimiento de los hábitos intelectuales o de la progresiva pérdida de las virtudes de la voluntad, sino que es el *acto de ser personal* humano el que se agosta, el que entra en pérdida. El pecado significa, por tanto, no

---

[121] "La gran novedad cristiana es poner todo el ámbito de lo irracional, que para los griegos era impenetrable a la razón y que Aristóteles redujo a lo accidental, enteramente bajo la dependencia de la Providencia: es sencillamente fantástico". *Introducción*, Pamplona, Eunsa, 1995, 217.

[122] *Ibid*. En otro lugar añade: "la unidad de la historia se forma desde supuestos cristianos". *El hombre en la historia,* ed. cit., 102.

[123] El sentido escatológico es teológico, el único, en definitiva válido, si Dios es protagonista de la historia: "La comprensión de la historia se abre para el hombre en el cristianismo… No hay mito capaz de explicar la historia. Tampoco cabe propiamente una filosofía de la historia. El fin de la historia es un tema teológico". *El hombre en la historia*, ed. cit., 45.

[124] *Epistemología*, ed. cit., 309. Más adelante añade: "Si el sentido interno de la historia es el crecimiento de la virtud, la intervención directa de Dios en ella comporta lo que se suele llamar virtudes infusas, las más altas de las cuales se atribuyen al Espíritu Santo". *Ibid*.

[125] *Presente y futuro*, ed. cit., 146.

sólo deshumanización, sino *despersonalización*, o sea, deterioro del ser que se es y se está llamado a ser, pérdida del sentido personal. Para Polo tal aguda merma exige la colaboración de un ser espiritual superior a la inteligencia humana[126].

Dado que la luz, el conocer, es intrínseco al acto de ser personal o intimidad humana, tras la perdida del sentido personal por el pecado, se pierde asimismo el nivel de conocimiento personal que se era, de modo que ahora no sólo se sabe menos que antes, sino que también se desconoce lo que ha perdido. Por eso de no mediar la iniciativa divina[127], no hay manera de recuperar el nivel personal perdido. Tras dicha iniciativa se requiere, desde luego, la conversión humana. Se trata de la confluencia de dos libertades personales: la increada y la creada. De no mediar la iniciativa divina y la conversión humana, el ser personal va perdiéndose y acabará por desaparecer enteramente y ser engullido por la *esencia* humana. De modo que, para el no convertido, tendrá *post mortem* sentido humano, pero no sentido personal: será un sujeto sin nombre personal propio. A sabiendas que éste es el peor de los males, "el cristianismo no soporta el pecado ni el dolor, sino que es activo respecto de ellos"[128].

b) *El dolor*. Éste es consecuencia del pecado. Por eso, "el Cristianismo, el hombre asume el dolor como tarea… De aquí la íntima conexión del dolor cristiano con el proceso de reunificación de lo humano, desintegrado –parcialmente– por el pecado"[129]. El dolor es una especie de mal, y dado que el conocer es un bien y el mal es siempre ausencia de bien, el dolor es, en rigor, incomprensible, pues es falta de conocimiento.

c) *La muerte*. El hombre no puede entender ni el dolor concreto ni el peor de ellos que es la muerte, porque en la medida que le afectan le privan de sentido, del conocer. "El mundo griego –

[126] "Para el cristianismo este misterio sería una pura hipótesis si el hombre no hubiera tenido que ver con la actuación de seres espirituales que no son humanos. El pecado es difícilmente comprensible sin aludir al tema del diablo. El pecado exige a *Diabolus*, es decir, el carácter mentiroso, engañoso de una inteligencia. El nombre de Satanás hace alusión al espíritu destructor en cuanto que quiere apoderarse, por envidia y avidez, de aquello que no tolera en otro. Esta articulación es el núcleo del sentido de la corrupción del espíritu. Lo irracional del espíritu no es sólo lo que descubre la psiquiatría como instintos o fuerzas espirituales. En el orden del espíritu existe lo irracional mismo. Lo cristiano es decir que ese enmarañamiento que hace estéril el espíritu existe en su seno mismo. Afirmamos que la corrupción espiritual existe y que en ella el sentido de la crisis del espíritu llega hasta su extremo y que esta formulación es la más apta para expresar la división del espíritu (más, por ejemplo, que las tesis freudianas). Entendido así, el tema de lo demoníaco tiene no sólo un sentido personal sino el de un elemento que está interfiriendo en el funcionamiento normal del espíritu". *Presente y futuro*, ed. cit., 146-7.

[127] "En cristiano esto se llama Redención. El mal interior del hombre sólo puede ser eliminado por Dios". *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 85.

[128] *La persona humana*, ed. cit., 252.

[129] *Ibid*., 254.

decía Polo– en el fondo sin el cristianismo no llega a comprender la razón de la muerte. Que la presencia sea umbral entre el tiempo físico y la historia y que la muerte sea umbral entre la historia y el evo, muestra que estamos abiertos ante un nuevo umbral que es pasar del evo a la eternidad"[130]. Por eso convenía que el mismo Dios (Cristo) asumiese el dolor y la muerte para dotarle de sentido[131], porque sólo a él, que es la Verdad plena, no le anega la falta de sentido que supone el dolor y la muerte.

5. La novedosa visión de la voluntad y del amor

a) *La voluntad*. La filosofía griega consideraba que lo perfecto en el hombre es la actividad cognoscitiva, no la volitiva, porque suponía desiderativa a esta potencia y, por tanto, carente como acto[132]. Además, consideraba que Dios es *Logos*, pero no Amor, y que el parecido del hombre con Dios radicaba en el conocer, no en el amar. En cambio, "el cristianismo abre perspectivas que hasta entonces estaban oscurecidas o cerradas. Lo único noble en el hombre era su actividad desinteresada, la teoría. Las actividades voluntarias no eran desinteresadas, sino tendenciales, y abocaban al orden de las tenencias útiles o se dirigían hacia el saber"[133]. Con el cristianismo se descubre, pues, que Dios es Amor.

Para rectificar el planteamiento filosófico griego los comentadores aristotélicos cristianos medievales del siglo XIII sostuvieron que no sólo las operaciones inmanentes de la inteligencia son activas, sino que también lo son las de la voluntad, pues que "el amor cristiano no es el *eros* griego… La voluntad tiene un protagonismo: tiene una propia actividad. No es un mero apetecer; la voluntad también es capaz de amar"[134]. De acuerdo con esta tesis, si para los griegos el fin del hombre era la teoría, el cristianismo añade que también es el amor: "todo lo que hacemos en este mundo tiene como fin *conocer* y *amar*, porque amar también es operación perfecta. Esto último los griegos no lo llegaron a ver del todo; su descubrimiento corresponde a la antropología cristiana. El cristianismo considera el amar como actividad estrictamente vital y, por tanto, completa la fórmula griega.

[130] Conversaciones en Torreblanca, Colombia (agosto de 1997), pro manuscripto, 90.

[131] "Después de la caída ese crecimiento requiere lo que he llamado sanación radical, la cual por un designio que conocemos por fe ha sido operada por el Dios-hombre y, por tanto, es un don más eminente incluso que la segunda creación propia de Adán". *Antropología*, II. *La esencia de la persona humana, Pamplona*, Eunsa, 2003, 240.

[132] "Para los griegos, lo perfecto es el pensar; en cambio la voluntad es imperfecta puesto que no es principio de actos posesivos. Superar ese nivel es la aportación cristiana. El amor es acto perfecto". *La esencia del hombre*, ed. cit., 72.

[133] *Sobre la existencia*, ed. cit., 131.

[134] *Presente y futuro*, ed. cit., 48.

Todo lo que hacemos, si no sirve para conocer y para amar, carece de sentido"[135]. Más aún, según el cristianismo, por encima del conocer, la felicidad humana gira en torno al amor.

El hallazgo precedente surgió al considerar que en la Revelación cristiana se declara que Dios es amor, y como el amor no cabe ponerlo en el conocer, los pensadores cristianos lo atribuyeron a la voluntad y, en consecuencia, predicaron la voluntad de Dios: "desde el cristianismo, la voluntad empieza a reclamar mayor atención; hay que poner la voluntad en Dios. Ello incita a una nueva interpretación: la voluntad puede ser plenaria"[136]. Como se ve, el cristianismo recoge el descubrimiento griego y lo completa por otra línea, de modo que debemos estar agradecidos a ambas tradiciones: "el aprecio por la verdad, por la capacidad humana de conocer, se lo debemos en gran parte a los griegos. La dimensión amorosa elevada a culminación, la debemos evidentemente al cristianismo"[137].

b) *El amor*. Como es sabido, a partir del s. XIII la escuela franciscana, en especial Escoto, defendía la hegemonía de la voluntad sobre la inteligencia; por su parte, la dominica, en particular Tomás de Aquino, sostenía la tesis inversa. Esa polémica –con protagonistas diferentes– surca toda la modernidad. En obras tempranas Polo atribuyó, en general, el amor a la voluntad[138], pero en las posteriores concreta que el amor no es propio de esa facultad, sino que es un 'trascendental personal', es decir, una perfección pura de carácter activo y nativo –la superior en el hombre– que carac-

[135] *La esencia del hombre*, ed. cit., 42. "La contemplación es más importante que la producción. Todo lo que hacemos en este mundo tiene como fin entender y amar, porque amar también es operación perfecta. Esto último es un descubrimiento de la antropología cristiana. El cristianismo considera el amar como actividad estrictamente vital". *Sobre la existencia*, ed. cit., 116.

[136] *Antropología*, II, ed. cit., 103. "La voluntad para el cristiano es atributo divino, y eso quiere decir que es signo de perfección y no sólo signo de carencia. Para una antropología que define el hombre por el tener en acto, la voluntad se integra en forma de tendencia a poseer. Ello impide la noción de voluntad divina y configura un Dios impasible, impersonal. Los filósofos griegos hablan de lo divino" *La esencia del hombre*, ed. cit., 63. En otro lugar concreta: "en la Teología de la Fe, el Espíritu Santo se asimila al amor, de manera que su existencia ha pasado inadvertida porque no se ha puesto el amor en Dios. Ello es otra explicación de la oscuridad de la voluntad". *Antropología*, II, ed. cit., 95. "El hombre no es pura teoría: pero en cuanto la ejerce, hay en él algo divino. Por tanto, es claro que la teoría está por encima de la práctica. Desde luego el Estagirita tiene razón. Aunque se ha de añadir algo que él no tiene en cuenta, a saber, que –como se ha indicado– también la voluntad es capaz de operaciones perfectas o teleológicas. Y eso es un descubrimiento cristiano". *Filosofía y economía*, ed. cit., 234.

[137] *La esencia del hombre*, ed. cit., 58.

[138] En general se puede admitir que el amor sea de la voluntad, como lo ha aceptado toda la tradición cristiana, la cual atribuye la voluntad a Dios. Pero es claro que Dios carece de voluntad, si ésta se toma como facultad, porque denota potencia. "A la comprensión de la personalidad divina contribuye el poner voluntad en Dios, lo cual es una aportación cristiana". *Introducción*, ed. cit., 180. "Para el cristianismo Dios es Amor, y el amor es de índole voluntaria". *Ética*, ed. cit., 129, nota, 2.

teriza al *acto de ser personal* humano. Como se ve, soluciona la ancestral polémica por elevación[139]. ¿Qué le inspiró este descubrimiento? Lo mismo que a los pensadores cristianos: la Revelación, pues en ella se declara que Dios es amor, y que la persona humana está hecha a imagen divina. Por tanto, el amor debe ser radical en la *persona* humana y, en consecuencia, no puede radicar en lo potencial (en la voluntad, que es de la *esencia* humana), sino en lo activo, en el *acto de ser* personal.

Lo propio de la voluntad, como potencia que es, es adaptarse al bien del que ella carece. Pero el amor no es carente, sino otorgante, desbordante, efusivo, y no por darse entra en pérdida[140]. Con todo, al inicio Polo atribuía –por lo indicado– el carácter otorgante a la voluntad[141]. Luego, advirtió que el amor no es unidireccional, sino que requiere correspondencia amorosa, es decir, pluralidad de personas, y por tanto, descubrió que es *trascendental*: "una capacidad de amar completamente solitaria sería la tragedia absoluta. Así se formula la dimensión trágica de la antropología cristiana. Si los demás no son dignificables, entonces yo soy un ser sin sentido; yo tengo, por así decirlo, un fardo excesivamente grande que no puedo descargar en nada; yo tengo una capacidad anulada en su término. Pues el término de la esperanza no es lo propio, sino lo otro"[142]. Si la amistad (virtud superior de la voluntad) exige correspondencia, con mayor razón la exige el amor personal.

Lo anterior denota que "el tema de la voluntad se ha de plantear sin olvidar la persona, un descubrimiento del cristianismo. En el hombre el amor tiene lugar de una manera que prohíbe enfocar la voluntad como hacen los modernos. Sin embargo, partir de los griegos para continuarlos es mejor que dar un bandazo y plantear el tema de la voluntad sin considerar su dualidad con la inteligencia y su proceder de la estructura donal de la persona humana"[143]. En efecto, si la voluntad es

---

[139] "El amor es superior a cualquier acto de querer, incluso si es un acto de la virtud de la piedad". *Epistemología*, ed. cit., 154.

[140] "La persona puede darse sin perderse o aniquilarse precisamente por la intensidad de posesión de sí misma que lleva aparejada su intimidad. Siendo en intimidad, la persona es también en liberalidad. Por ello mismo, la persona interviene aportando, añadiendo. La liberalidad es, pues, la suscitación de algo nuevo; en Dios ello se ejerce como poder creador; en el hombre, como una cierta semejanza con dicho poder. Desde aquí cabe decir que el hombre es creado a imagen de Dios". *Sobre la existencia*, ed. cit., 260-1.

[141] "Si la actividad de la voluntad es donante, transciende lo que los griegos entendían por *télos*. He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. Desde luego, su punto focal se encuentra en la Revelación. Desde el punto de vista filosófico, quien lo ha incorporado al planteamiento cultural de Occidente, quien ha contribuido a su expresión literaria extensa, es Agustín de Hipona; por eso a San Agustín se le llama el padre de Europa. El aprecio por la verdad, por la capacidad humana de conocer, se lo debemos en gran parte a los griegos. La dimensión amorosa elevada a culminación la debemos evidentemente al cristianismo". *Sobre la existencia*, ed. cit., 130.

[142] *Sobre la existencia*, ed. cit., 135.

[143] *Antropología*, II, ed. cit., 107.

inicialmente menos activa que la inteligencia, tanto en sus operaciones inmanentes como en sus virtudes inferiores, con el progresivo respaldo de la persona adquiere en sus virtudes superiores (justicia y amistad) una personalización superior a la de la inteligencia y, por ende, mayor actividad. De modo que lo que era inicialmente una deficiencia se convierte, por la ayuda del *acto de ser* personal, en una ventaja posterior. En suma, la persona –también elevada– redunda sobre la activación de la voluntad: "la caridad cristiana apunta al destino eterno del hombre y no sólo a la felicidad en esta vida. Pero, además, perfecciona a la amistad humana"[144]. Por lo demás, Polo descubre también –gracias a dicha tradición– que el amor personal humano es seguido en la intimidad por altos afectos del espíritu tales como la alegría[145] y la paz[146].

6. El genuino sentido de la libertad y de la esperanza; del conocer personal y de la fe

a) La libertad y la esperanza. Para los griegos y los medievales la libertad (*libre albedrío*) equivalía al dominio sobre nuestros actos. Tal dimensión humana se hacía girar sobre las dos potencias superiores, la inteligencia y la voluntad, aunque se hacía depender en mayor medida de la voluntad. Pero esta visión de la libertad es estrecha, porque queda referida en exclusiva a la elección de bienes mediales, asunto que no es el meollo de nuestra libertad. Además, no explica cómo surge la libertad en esas dos facultades superiores, puesto que nativamente son puras potencias pasivas, y es claro que de lo potencial no puede surgir lo activo a menos que se cuente con un acto previo, superior y apto para activar lo potencial. Esto indica que la libertad debe caracterizar desde el inicio al *acto de ser* personal humano, y que es éste el que, con el paso del tiempo, active a tales facultades

Por eso escribe Polo que "cabe también entender la libertad como un rasgo que caracteriza al ser humano entero. En este sentido la libertad es un trascendental. Con esto se amplía el planteamiento y puede abordarse la cuestión de las relaciones entre la libertad y la verdad, y la libertad y el amor, imprescindibles para un enfoque suficientemente ambicioso de las nociones, de raigambre inequívocamente cristiana, de persona y espíritu"[147]. Que la libertad sea *trascendental* indica que es una dimensión constitutiva del *acto de ser* personal humano, una perfección nativa de orden perso-

[144] *Ibid*., 191

[145] "La alegría cristiana no es un estado de ánimo sino un *estado del ser*, porque no se funda en nada de lo que nos acontece, en la fortuna o en la salud, sino en la activa misericordia de Dios, manifestada en Jesucristo y plenamente efectiva para nosotros". *La persona humana,* ed. cit., 262.

[146] "Para sembrar la paz hay que centrarse, ante todo, en el amor de Dios sobre todas las cosas". *Epistemología,* ed. cit., 332.

[147] *Filosofía y economía,* ed. cit., 107.

nal, y como tal, enteramente referida personalmente a una persona distinta, porque persona significa apertura, *relación*. Tal persona es el ser divino.

En definitiva "ser libre es ser libre respecto a Dios. No es librarse de Dios, ni ser dueño de los propios actos respecto de un fin distinto de Dios. Este no es un descubrimiento griego, sino cristiano. San Pablo explica bien la libertad al decir que Dios no se ha limitado a crearme, sino que yo cuento para Él hasta el punto de que Él ha muerto por mí: '*Empti estis pretio*'. Sólo con el cristianismo se descubre la persona, sin la cual no hay verdadera libertad"[148]. En efecto, no se puede agotar la inmensa riqueza de la libertad personal humana invirtiéndola en algo menor a ella, ni tampoco respecto de otra persona creada, de modo que debe destinarse a quien la puede aceptar irrestrictamente, y eso, sólo Dios. Por eso, "en el cristianismo, la libertad es determinante del destino eterno en coexistencia con la iniciativa divina"[149].

Lo que precede indica que la libertad no es *de* la persona (esa es la libertad menor –el libre albedrío– que se manifiesta en la *esencia* humana), sino *la* persona (el *acto de ser*), y esto es un descubrimiento cristiano hasta el punto de que "no darse cuenta de que la libertad es personal, es haber perdido el radical cristiano"[150]. Tal descubrimiento se debe también a la Revelación[151], e implica que la persona humana es independiente del cosmos[152] –inexplicable desde él– y libremente dependiente de Dios, pues la libertad personal humana está orientada al futuro metahistórico[153].

[148] *Epistemología*, ed. cit., 215.

[149] *Epistemología*, ed. cit., 221.

[150] *Persona y libertad*, ed. cit., 233.

[151] "Por la Revelación sabemos que la libertad es la libertad con la que Cristo nos liberó, etc. Por eso digo que la antropología trascendental no es necesaria, aunque es sumamente conveniente y oportuna; entre otras cosas, porque contesta a la cuestión de la arbitrariedad o el absurdo". *Presente y futuro*, ed. cit., 171.

[152] "La distinción entre Dios y el universo, mera obra suya, es decir, la estricta trascendencia de Dios, permite que la libertad se constituya como noción trascendental en íntima relación con lo que llamábamos espíritu y persona. La idea de libertad implica una independencia radical. La diferencia entre persona y cosmos abre esta independencia y en la misma medida reserva para el cosmos el valor de fundamento. La idea de que el espíritu no viene del cosmos comporta ya la libertad. Pero ello no es obstáculo para que la persona pueda entrar en relación con el cosmos, ya que la noción de creación abarca a los dos. Aunque la espiritualidad humana no venga del cosmos, guarda estrecha relación con él porque ambos vienen de Dios, por más que el modo de procedencia sea distinto en cada uno de ellos". *El hombre en la historia*, ed. cit., 46.

[153] "La temporalidad humana se abre en un sentido positivo al porvenir si el hombre está dotado de una capacidad renovadora que le permite avizorar el futuro como una superación o redención del pasado. Esta capacidad de renovación es la *libertad* restaurada, idea que es un corolario de la Redención. Con otras palabras, la persona justifica, de acuerdo con su libertad, la irreductibilidad del futuro al pasado". *Sobre la existencia*, ed. cit., 267.

Precisamente por esto, la libertad es, según Polo, creciente[154] y, a mi modo de ver, *elevable* por la virtud teologal de la *esperanza*.

También "la esperanza es uno de los grandes ingredientes de la historia occidental, sobre todo a partir de la incidencia del cristianismo"[155]. Ya se ha indicado que la libertad personal humana no se agota destinándola a cualquier realidad inferior a ella, y que sólo adquiere pleno sentido se es orientada a y aceptada por Dios. Si la virtud teologal de la esperanza es la elevación de la libertad personal, se entiende que "la esperanza cristiana es la búsqueda de aceptación y respuesta"[156]. "¿Qué significa la esperanza humana tal como el cristianismo la formula?, es decir, ¿qué es la esperanza en el orden del amor? También se puede expresar así: ¿qué es mi vida como tarea? La tarea es una dilatación de la libertad desde la intimidad personal"[157]. Polo designa a la persona humana (el *acto de ser* personal) con el adverbio '*además*', que indica que es creciente (en, rigor, en orden al Verbo). Ahora cabe entender mejor que "la virtud en la que mejor se muestra el encauzamiento de la vida cristiana es la *esperanza*"[158], porque manifiesta de modo neto el carácter creciente, y por encima de él, *elevable*, de la persona humana.

b) El conocer personal y la fe. Polo ha descubierto que el *conocer personal* no es ni el de los sentidos, ni el de la razón, ni el de los hábitos innatos superiores a la razón, sino el conocer personal, es decir, el conocer a nivel *acto de ser*. Tal conocer tiene un tema asimismo personal: el Dios pluripersonal[159]. El modo de ser de este conocer es lo más parecido, en el ámbito natural, a lo que es el modo de conocer de la fe sobrenatural cristiana, sencillamente porque el *tema* a conocer, Dios, supera con creces al *método* noético, el acto de ser personal cognoscente humano[160]. Por eso, a Polo

---

[154] "Para ser fiel a su condición de persona, el hombre debe estar siempre abierto al otro. Ello exige una *libertad creciente*. Por eso he sostenido también que la libertad es un trascendental personal, lo cual implica que es ajena a la veleidad o a lo que se suele llamar libertinaje, es decir, un movimiento irracional. Asimismo, en el hombre la libertad no es un trascendental fijo, sino que sólo se mantiene en tanto que crece apuntando a su fin. La aceptación divina de ese crecimiento justifica la *esperanza*". *Epistemología*, ed. cit., 349.

[155] *Introducción*, ed. cit., 97.

[156] *Sobre la existencia*, ed. cit., 134.

[157] *Epistemología*, ed. cit., 57.

[158] *Filosofía y economía*, ed. cit., 239.

[159] "El conocimiento simbólico de las personas divinas es la fe". *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, 225.

[160] "Es claro que la intelección es incompatible con cualquier fondo de saco. Por tanto, lo que llamo *fe intelectual* no consiste en no entender, sino en entender que no se entiende acabadamente, o que no se acaba de entender. El saber implícito en la fe intelectual no es una paralización de la intelección, sino una ilimitada consecución de asuntos entendidos superables". *Epistemología*, ed. cit., 72.

tal descubrimiento también se le ha hecho posible desde el cristianismo –"también es perfectivo el influjo de la fe en la filosofía"[161]–.

Ahora cabe añadir a su planteamiento que, a nuestro juicio, tal acto de ser (o por mejor decir *co-ser* junto con la libertad y el amor personales) puede ser elevado mediante la virtud teologal de la fe[162]. Además, si "la seguridad de la esperanza depende de la fe; espero porque creo"[163], y la esperanza eleva una dimensión del acto de ser, en concreto, la libertad personal, la fe debe elevar otra dimensión personal que sea superior a la libertad, y ésta es el conocer personal[164]. La caridad eleva la dimensión superior de la persona, a saber, el amor personal.

7. Familia, universidad y sociedad

a) *La familia*. "También es muy cristiano –ha escrito Polo– subrayar la importancia de la *familia* para el ser espiritual. Los fines de la vida familiar, que el cristianismo ha puesto siempre de relieve, son el amor de los esposos y la procreación y educación de los hijos. Cabe ampliar la perspectiva entendiendo que toda la humanidad es una familia y que el prototipo de la familia es la Trinidad"[165]. Se conforma una familia cuando dos personas humanas de diverso sexo se casan, lo cual quiere decir que se *aceptan* y *dan* mutuamente como *personas*. 'Aceptar' y 'dar' son las dos dimensiones del *amar trascendental* humano, el cual es superior y arrastra tras sí todas las otras dimensiones humanas (las 'trascendentales' o del acto de ser, las 'esenciales' o de las potencias inmateriales, y las 'naturales' o corpóreas). Por eso, la vigencia de la mutua aceptación y donación matrimonial dura mientras duran las demás dimensiones humanas. Como con la muerte algunas de ellas se

[161] *El hombre en la historia*, ed. cit., 29. Y añade: "La filosofía se subordina a la fe de modo que, sin perder su método propio, debe su perfil diferencial a ella. Siendo la fe un modo de saber que relaciona al hombre con el todo de la realidad de un modo extraordinariamente matizado y amplio, permite un despliegue del destino libre de las trabas que pesan históricamente sobre la humanidad (la fe no tiene horizonte constitutivo: todo es posible al que cree). Y así, no ofrece ninguna dificultad para el desarrollo de los otros tipos del saber; antes al contrario, puede tomarse como una base firme que libera a estos saberes de sus limitaciones y de los errores que en su contingencia humana aparecen. La fe proporciona, de esta manera, un control negativo para la filosofía y para la ética natural, pero también les confiere una positiva consolidación de su propio estatuto". *Ibid.*, 31.

[162] Cfr. al respecto mi trabajo: "El acceso a Dios del conocer personal humano", *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

[163] *La persona humana*, ed. cit., 138.

[164] Esto está en consonancia con que "Los teólogos consideran así el martirio: uno no puede negar su fe, si la tiene, le cueste lo que le cueste, aunque le maten. No puede traicionar su fe porque se traicionaría radicalmente en lo más profundo; la fe, como otros altos valores del espíritu, no se puede sacrificar a nada". *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 57.

[165] *Epistemología*, ed. cit., 310.

pierden, cesa el vínculo. En caso de que varón y mujer no se acepten y se entreguen a ese nivel trascendental sino a otro menor, no hay matrimonio. Precisamente por tratarse de una vinculación a nivel de acto de ser personal es por lo que la familia humana es imagen de la familia divina. También lo es a ese nivel en mayor medida porque el marido y mujer todavía pueden hacer algo más que aceptarse y darse mutuamente –sin que dejen en modo alguno de aceptarse y darse–, a saber, aceptar una nueva persona, el hijo, posible por su mutua aceptación y donación, que la refuerza y desarrolla. Por eso, el primer fin del matrimonio es el hijo, y el segundo, la ayuda mutua, que se subordina al primero. Esta tríada que conforma a la familia humana es imagen de la Trinidad divina. Con todo, sin la revelación cristiana es difícil advertir la trascendencia de la índole de la familia humana.

b) *La universidad*. Tras la familia, lo más importante en el orden de las manifestaciones humanas es la *educación*. Ésta consiste en engendrar intelectualmente lo que se ha generado biológicamente. Ahora bien, la cumbre de la educación es la *universidad*, la cual no se agota en educar, pues en ella educar es segundo respecto de descubrir más verdades superiores. Cabe recordar con Polo que la universidad es un invento cristiano[166] iniciado en el s. XIII y concebido como 'unión universal de profesores y alumnos' para ser la punta de lanza en el descubrimiento de las verdades superiores, lo cual indica que quienes pertenecían a ella vivían de modo natural la interdisciplinariedad, porque sabían subordinar los saberes inferiores a los superiores, a la par que desde los superiores arrojaban luz sobre los inferiores. Pero, al parecer, este gran invento duró poco, pues un siglo después perdió su identidad, ya que desde el s. XIII se ha procedido de tal manera al astillamiento e independencia de los saberes que más que de 'universidades' hoy es pertinente hablar de 'pluridiversidades', incluso en las de orientación cristiana.

c) *La sociedad*. Es claro que el cristianismo ha ofrecido una indudable ventaja en la concepción de la sociedad, pues con él aparece la idea de 'prójimo', que significa que los demás son tan dignos y dignificables como yo, y, por tanto, que la clave es la interdependencia[167], pues sólo con

[166] "Esa convicción (por unir los saberes) –que en gran parte debemos a los griegos– ha sido asumida enteramente por la civilización cristiana, hasta el punto incluso de haberla institucionalizado. En rigor, la única civilización que cultiva el saber institucionalmente, la única para la cual el saber es, por tanto, uno de los factores de su misma trayectoria histórica, es justamente la civilización occidental. Las *universidades* son la institucionalización de esta idea clásica, fermento de la única cultura en donde rige el lema: debemos aumentar el caudal de nuestros conocimientos, en la forma de tarea colectiva, como uno de los factores más importante de la dinámica social. La alta estima por las ideas ha dado lugar a la ciencia. De ella ha surgido y se ha alimentado esa gran tarea de investigación sin la cual Occidente es incomprensible. Y como la teoría enriquece la práctica, también Occidente es una gran civilización pragmática". *Filosofía y economía*, ed. cit., 234.

[167] "La interdependencia humana es una verdad indiscutible y, desde luego, fundamental en la concepción cristiana de la sociedad". *Ibid.*, 66.

ella mejoramos todos –especialmente en virtud–. Cuando eso no se tiene en cuenta, aparece el egoísmo y, en la misma medida, comienzan a disolverse los vínculos sociales, asunto manifiesto en nuestra sociedad llamada por algunos 'postcristiana'[168]. Es claro que el individualismo es un absolutismo. Pero "el mensaje cristiano deja a un lado ese modo de absolutizar: el hombre no tiene que reducir ninguna alteridad porque el prójimo no es el otro, es decir, porque no le niega sino que le ayuda a ser un yo –un co-existente– al librarle de la necesidad de auto-afirmarse. Es más: el negarse a sí mismo –en las cosas– resulta camino hacia la extremidad del tiempo a través del encuentro del prójimo"[169].

8. El nuevo sentido del trabajo y de la técnica

a) *El trabajo.* Como se recordará, el trabajo manual en la cultura griega estaba reservado a los esclavos. Tal mentalidad se extendió en buena medida incluso a la Edad Media cristiana, porque se pasó a distinguir entre 'artes liberales' y 'artes serviles', con cierto desprecio de estas últimas. Ese modelo se trasladó asimismo a la sociedad moderna, época de muchas mayores servidumbres y esclavitudes que las anteriores[170]. Con todo, es claro que en los primeros siglos del cristianismo a nadie se le media por su status profesional; tampoco se hacía acepción entre esclavos y libres, lo cual supuso un cambio revolucionario de mentalidad, pues "uno de los grandes descubrimientos cristianos es el alto valor del trabajo"[171]. En efecto, con el cristianismo el trabajo honrado, aún el más modesto, se concibe como una realidad humana que depende de una persona, la cual, por ser novedosa e irrepetible, otorga su dignidad personal –con el sello del artista– a lo que hace[172].

[168] "En la religión cristiana, el aumento del sentido de la realidad se centra en la profundización en el ser de Dios y de los otros hombres, a los que eleva a la condición de prójimo. Sin duda, tal exaltación hace crecer en el hombre su conciencia de servicio. Por eso la decadencia del cristianismo es, sobre todo, de carácter interno y reside en la actitud despectiva ante el pecador, que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la oración del fariseo que menosprecia al publicano y en la reacción del hijo mayor cuando el hijo pródigo retorna arrepentido. Este descenso de la inspiración cristiana se corresponde con cierta ceguedad ante los pecados propios". *Epistemología*, ed. cit., 46.

[169] *La persona humana*, ed. cit., 136.

[170] "En el cristianismo el trabajo adquiere un superior sentido en cuanto que une a Cristo, quién pasó casi toda su vida trabajando. En muchos ambientes cristianos el trabajo se ha contrapuesto a la contemplación, de acuerdo con la diferencia entre las dos hermanas de Betania. Rescatar la íntima unión entre estas dos dimensiones humanas está puesto de relieve en el Concilio Vaticano II, especialmente en la constitución *Gaudium et spes*". *Epistemología*, ed. cit., 309.

[171] *Epistemología*, ed. cit., 313.

[172] "Cabe ahora darse cuenta de que la interpretación de la actividad transformadora y de la sociedad humana cambian por completo según se admita o no la persona. Si se omite la consideración de la persona, el trabajo y la sociedad se conciben como aquello sin lo cual

Más aún, el trabajo es considerado por el cristianismo como el medio con el que cuenta la persona humana para crecer cómo tal de cara a Dios, es decir, para *santificarse*: "gran hallazgo cristiano es el sentido santificador del *trabajo*. Teniendo en cuenta que gran parte de la vida humana está ocupada por el trabajo, si éste fuese extraño a la intención santificadora del cristianismo, gran parte del tiempo humano quedaría al margen de ella"[173]. En este sentido cabe decir que el cristiano ve el trabajo como un encargo divino, y eso debido a que cada uno se sabe hijo predilecto de Dios. Ya no se trabaja sólo por subsistir, por ayudar a la familia, por mejorar la sociedad, y menos aún por egoísmo personal en orden a adquirir compensaciones monetarias o de fama social. O sea, ya no se trabaja con miras humanas, sino de cara a Dios, viendo el trabajo como una encomienda divina, como un don que hay que saber fructificar para que, tras ofrecérselo a Dios, él lo pueda aceptar, y al hacerlo, le dote de más sentido, a la par que nos eleve a nosotros con nuestras obras. Por eso, en rigor, carecen de sentido los trabajos que Dios no pueda aceptar.

b) *La técnica*. Realizar cualquier trabajo implica usar una *técnica*. También con el cristianismo se ha cambiado el sentido de ésta. En efecto, si –como se ha adelantado– "el cristianismo desacraliza el cosmos… la técnica depende de esto; todo el progreso técnico depende de la desacralización"[174]. Es claro que "la técnica no es un descubrimiento cristiano, pero también que existe un sentido cristiano de la técnica, constituido por dos notas: la técnica lleva adelante el proceso de separación del hombre respecto del universo, en la misma formulación del saber operativo. Lo que diferencia la cultura cristiana de las otras es que el saber operativo del hombre cristiano no es *imitante*, no se inspira en el sentido rítmico del cosmos. Los técnicos paganos son ritualistas, toman como modelo los procesos cósmicos. La cultura cristiana es apertura de posibilidades sin modelo cósmico y, por tanto, es cada vez más autónoma con relación al universo. El sentido cristiano de la técnica tiene además otra nota: posee una intención optimista, no por declarar la cultura infalible, sino porque hace que la técnica sea susceptible de un destino. Este destinar la técnica es libre y hace que se puedan trascender sus posibilidades inmediatas"[175].

Si el sentido del trabajo cristiano es ofrecerlo para que sea amorosamente aceptado por Dios, también lo es el sentido de la técnica. Si el cristiano ve el trabajo como un medio para unirse a

---

el hombre no es; en cambio, si nos atenemos al descubrimiento de la persona, la perspectiva cambia completamente: la persona es aquello sin lo cual ni el trabajo ni la sociedad son. El trabajo y la sociedad existen como efusión personal". *Sobre la existencia*, ed. cit., 261.

[173] *Epistemología*, ed. cit., 309.

[174] *Persona y libertad*, ed. cit., 52.

[175] *Presente y futuro*, ed. cit., 145.

Dios, también ve así la técnica[176]. Por eso evita las técnicas que le separan de él. Además, el cristiano, tanto en su trabajo, como en el empleo de la técnica, cuenta con la ayuda constante de Cristo, pues él mismo afirmó: "'*Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos'*. Sin la colaboración de Dios, sin ese cotidiano 'estar con vosotros', operativamente, el hombre se encontraría solemnemente solo en su operar. Todo ello forma parte del pensamiento cristiano y está estrictamente indicado en la Revelación. Pero esto no quiere decir que el operar humano con la colaboración de Dios cobre un valor infalible. No sabemos el sentido exacto en el que Dios acepta o no nuestras obras y las dota de una resonancia eterna. La técnica es y sigue siendo falible, aunque vaya más allá de su horizonte de época. Y, sin embargo, 'Para el que cree, todo es posible'"[177].

9. El saber teológico y la escatología

a) *La teología*. Polo ha escrito que "la visión cristiana es la única que reclama una teología. Ningún otro hecho religioso eleva hasta tal punto la capacidad intelectual del hombre. La teología es la hazaña intelectual más asombrosa y de mayor alcance de la historia, y se realiza con el sentido de oferta de la razón. La razón encuentra su propia destinación en el esclarecimiento del misterio dogmático; se pone a prueba a sí misma en tanto que es capaz de aportar su luz a lo que primariamente, y sin dejar de serlo nunca en esta vida, es misterio"[178]. Esto es así porque –como se ha adelantado– la fe sobrenatural eleva el superior nivel de conocer natural: el conocer a nivel de *acto de ser*[179]. Y como la teología tiene como tema al Dios revelado, que es personal, es en ella donde se ejerce el más alto nivel de conocimiento humano, que es asimismo personal. Al Dios personal sólo se puede acceder desde el ser personal humano, y a quiénes son las Personas divinas, sólo desde la elevación de dicho conocer personal.

b) *La escatología*. Hablar de escatología es hablar del *destino* humano '*post mortem*'. Pues bien, "en la inspiración cristiana el tema del destino es más amplio que entre los griegos; se intensifica. El fin es aquello a lo que uno se tiene que destinar. Fuera del cristianismo el destino tiene un carácter un tanto necesitarista. En algunas épocas, en el helenismo sobre todo, el destino equivale a la fatalidad… Para el cristiano, en cambio, el destino tiene un sentido activo: significa destinarse.

[176] "La técnica no sólo libera al hombre de cierto tipo de esclavitud, le impele al progreso y en este sentido es humanizante, sino que además, a través de ella, el hombre queda estrechamente relacionado con Dios. De ahí la hondura del optimismo cristiano ante la técnica". *Presente y futuro*, ed. cit., 145.

[177] *Presente y futuro*, ed. cit., 146.

[178] *Filosofía y economía*, ed. cit., 250.

[179] Es así como hay que entender algunas sentencias polianas como la siguiente: "La teología especulativa es la cima alcanzada por la inteligencia al ser urgida por el más alto estímulo. De este empeño procede la experiencia de la agudeza y el rigor de nuestra capacidad de conocer". "Universidad y sociedad", en AA.VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Pamplona, Eunsa, 1993, 187.

No es aquello que nos domina desde fuera o nos absorbe, o que pulsa nuestras fibras psicológicas, y de lo cual, por lo tanto, somos prisioneros. No es la fatalidad imperante en nuestra vida, sino que es justamente el gran inspirador de nuestra libertad. El destino es entendido entonces como destinación, como algo que uno toma en sus propias manos. Y es así el sentido más profundo de la libertad"[180]. Es claro –como sentencia el cristianismo– que '*non habemus hic manentem civitatem*', es decir, que estamos de paso, de modo que tenemos que albergar, tanto de nosotros como de lo que hacemos, una visión de eternidad, y eso es lo que Polo llama '*destinarse*'. Repárese en la forma personal y activa del verbo. Esto indica –frente a lo que el marxismo achacó al cristianismo– que "la orientación cristiana de la existencia es dinámica"[181]. No se trata, pues, de que el cristiano no haga nada en esta vida porque está a la espera de la otra, sino de que la otra se la juega según lo que haga en ésta, a sabiendas de que los peores pecados son siempre los de omisión.

La apertura al ser pluripersonal divino es pura consecuencia de alcanzar la índole del ser personal humano. En efecto, "la consideración de la persona abre todavía otro horizonte, a saber, el del destino del hombre. El ser que se mantiene en intimidad, puede destinarse a la trascendencia absoluta, sin experimentar por ello pérdida alguna, sino al revés, culminando en la comunicación. En cambio, cuando el hombre no atiende a su carácter personal se cierra a la trascendencia, porque no puede entenderla más que como un despojo o un extrañamiento de sí mismo"[182]. Lo cual indica que quien se cierra a Dios termina por no saber quién es. Entiéndase bien, no se trata de que no sepa que es hombre, que no entienda lo que hace o de que no dote de cierto sentido humano a sus actividades. Se trata más bien de que desconoce su índole *personal*, su sentido irrepetible, su verdad más íntima, la cual sólo se sabe en apertura personal al Dios personal. También por esto "el agnosticis-

[180] *Presente y futuro*, ed. cit., 30.

[181] *La persona humana*, ed. cit., 128.

[182] *Sobre la existencia*, ed. cit., 261. El texto sigue así: "Por eso, el liberalismo contiene de forma larvada la exclusión de Dios del vivir humano y el marxismo de una manera explícita. De aquí que el ateísmo en sus formulaciones modernas no se reduzca a la cuestión meramente teórica de si Dios existe o no: la cuestión, ahora, es si la realidad del hombre es compatible con la realidad de Dios. Un liberal puede estar dispuesto a admitir en teoría la existencia de Dios con tal de que Dios se mantenga fuera de su vida. En cambio, el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida. La justificación del ser personal humano reside, en último término, en que puede comunicar con Dios, abocar a Él, con la plenitud del propio ser. Si el hombre es persona, no sólo hay que excluir que Dios sea incompatible con la propia plenitud, sino que hay que afirmar que sólo el despliegue sin limitaciones de la intimidad permite mantenerse ante Dios. La cuestión decisiva de la persona creada consiste, en no defraudar a Quien la ha hecho a su imagen (y la ha elevado a su propia intimidad). En el fondo, la persona no puede destinarse más que a la persona: ahora bien, la persona humana no puede tener como destino a sí misma, ni a otra persona humana, ya que la intimidad humana no encuentra en su propia órbita efusiva su réplica, puesto que es creada y, por tanto, no creadora de sí misma: en consecuencia, es en el ser personal de Dios donde la persona humana encuentra su intimidad, y solamente en ella". *Ibid*., 261-2

mo es la versión mítica del destino… Un hombre que no está asistido actualmente por Dios, porque se ha apartado de Él, no puede destinarse a nada, y naufraga en el futuro"[183].

En suma, "el cristianismo es reparación y dotación del hombre respecto de su destino, crecimiento y vía"[184]. El presente está en función de futuro posthistórico, y tal futuro no puede ser sino de felicidad *personal*[185] –no meramente racional o volitiva– para quien haya aceptado libremente en esta vida ser quien es y quien está llamado a ser.

Conclusiones

Además del sentido que subyace bajo la noción de *persona* –que ha sido examinado en otro lugar–, en este trabajo se ha advertido que, según L. Polo, el cristianismo ofrece, al menos, los siguientes descubrimientos decisivos para el progreso de la filosofía:

1. *El cristianismo no es una religión, sino una revelación*, porque no es una búsqueda humana de Dios, sino una búsqueda divina de cada persona humana. Lo que precede revela al saber filosófico la gran dignidad de cada persona humana por ser el término irrepetible de una iniciativa divina.

2. *Las nociones de creación, cosmos y nada adquieren un nuevo significado con el cristianismo*. La primera, porque da a entender que mientras la vinculación del cosmos con Dios es necesaria, la del hombre con Dios es libre, siendo lo libre superior a lo necesario. La segunda, porque el cristianismo desdiviniza el universo y, en consecuencia, cambia enteramente el modo de correspondencia humana con él. La tercera, porque si el ser es lo más opuesto a la nada, dándose el ser, no cabe ya tener que ver con la nada. Además, al ver lo creado vinculado al Creador, se advierte que, frente a Dios, lo creado es compuesto, y que su primera composición es la que estriba en la distinción real entre *acto de ser* y *esencia*.

3. *La nueva comprensión del tiempo, de la historia y de la Providencia divina*. La primera, porque si la historia depende de cada persona humana, el fin de ésta no puede ser histórico. Además, la creación desvela que el cosmos tiene inicio y fin temporales, pero el fin de la persona no es temporal. La segunda, porque la historia depende de las libertades humanas, que son discontinuas.

[183] *Presente y futuro*, ed. cit., 37.

[184] *La persona humana*, ed. cit., 195.

[185] "El Cielo no puede ser un mero estado en el que el hombre es, y en el que, además, conoce a Dios. Eso es imposible, porque el hombre quedaría inédito, es decir, su conocer a Dios no afectaría a su *ser*. El hombre sería al margen de su conocer a Dios, y su conocer a Dios sería al margen de su ser. Por tanto, no sería persona. Eso lo podría pensar un aristotélico, pero no un cristiano". *Epistemología*, ed. cit., 282.

La tercera, porque si Dios asiste a las personas tras crearlas, él es protagonista de la historia y, por tanto, puede sacar bienes incluso de los males humanos.

4. *El nuevo sentido ante el problema del pecado, del dolor y de la muerte*. El primero, porque el pecado es personal, y como la persona humana sólo puede ser restaurada y elevada por Dios, en manos de él está la iniciativa de cara al arrepentimiento contando con la respuesta libre de la persona humana. El segundo, porque el sentido del dolor sólo puede dárselo aquel que puede asumirlo sin ser anegado por él, a saber, la Verdad (Cristo). El tercero porque sólo la Vida (Cristo) puede asumir la muerte corporal sin ser vencido por ella.

5. *La novedosa visión de la voluntad y del amor*. La primera porque el cristianismo permitió advertir que la voluntad también es –como la inteligencia– activa. La segunda, porque permitió saber que el amor no pertenece a la facultad de voluntad, sino al acto de ser personal.

6. *La novedosa visión de la libertad y de la esperanza; del conocer personal y de la fe*. La primera, porque el cristianismo permitió saber que la libertad es trascendental, no categorial, y porque puede admitirse que es elevada por la esperanza teologal. La segunda, porque el cristianismo permitió saber que el conocer personal es propio del acto de ser, no de la esencia o naturaleza humana, y puede admitirse que es elevado por la virtud teologal de la fe.

7. *La nueva visión de la familia, de la universidad y de la sociedad*. La primera, porque, al saber por revelación que Dios es familia y que el hombre es a su imagen a nivel personal o trascendental, se advierte que los vínculos familiares humanos son trascendentales, no meramente esenciales o naturales. La segunda, porque la universidad fue claramente un invento del cristianismo. La tercera, porque el cristianismo comprende a los demás bajo la noción de 'prójimo'.

8. *El nuevo sentido del trabajo y de la técnica*. El primero porque se ve como un encargo divino. La segunda, porque, al desacralizar el cristianismo el cosmos, permite operar sobre él de modo nuevo, más acorde con la novedad que es cada persona humana.

9. *La configuración del saber teológico, y dentro de éste, en especial, de la escatología*. Lo primero, porque el cristianismo eleva la capacidad intelectual del hombre, a saber, el conocer a nivel de acto de ser personal. Lo segundo, porque el cristianismo ofrece un sentido activo y esperanzado del destino.

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

CULTURA ÉTICA DE LAS ORGANIZACIONES E INCLUSIÓN SOCIAL

MIRIAM DOLLY ARANCIBIA

RESUMEN: Durante mucho tiempo las investigaciones sociológicas se centraron en el término exclusión. Existe, sin embargo, un abuso del término designando como tales, situaciones que en realidad responden a la vulnerabilidad creada por la degradación de las relaciones de trabajo, por la precarización o la marginación. Éstas son propiamente situaciones bajo amenaza de exclusión pero no son exclusión propiamente dicha, pueden desembocar en ella pero dependen de otra lógica. La lógica de la exclusión procede por discriminaciones oficiales, la marginación se produce por procesos de desestabilización.

En este trabajo se realizará un análisis comparado entre dos perspectivas tan disímiles como las subyacentes en las políticas de inclusión aplicadas en Argentina y Leonardo Polo pues de la confrontación fructífera emergerán las condiciones de posibilidad para una auténtica inclusión social en las organizaciones.

Palabras clave: inclusion- alteridad- virtudes- sindéresis

SUMMARY: From longtime ago, sociological researches focused on the Word exclusion abusing on it. The fact is that many situations considered as exclusion really are the effect of vulnerability due to degrade of job´s relationships, or due to marginal and precarious situations. Those are situations under danger of exclusion but they are not properly exclusion, those could to end in exclusion but those depend on a different logic which runs by official discriminations. Marginality is consequence of process of unbalances.

This article intend to analyzes two different perspectives, that from political plans from Argentinian government and that from Leonardo Polo because it is possible to confront in a positive way and then, many possibilities for authentic social inclusion in organizations will emerge.

Key words: inclusion- alterity- virtu- sinderesis

1. Introducción

La inclusión como concepto teórico de la Pedagogía hace referencia al modo en que la escuela debe dar respuesta a la diversidad. Surge en los años 90 para sustituir al de integración que era hasta ese momento el dominante en la práctica educativa.

El supuesto básico es el de la necesidad de modificar el sistema escolar, a fin de que responda a las necesidades de todos los alumnos, y no que sean éstos quienes deban adaptarse al sistema, integrándose a él. La opción por la heterogeneidad en la escuela constituye uno de los pilares centrales del enfoque inclusivo.

La expresión "inclusión social" aparece con frecuencia en los discursos políticos del gobierno actual en Argentina. Se lo aplica en el ámbito de las políticas sociales, económicas, educativas, culturales. Sin embargo, en la mayoría de los casos, permanece como parte de una retórica política, pues en los hechos no se plasma la tan mentada inclusión. Las organizaciones quedan afectadas por esa ambivalencia.

Las relaciones humanas y de trabajo se desenvuelven en el interior de una organización. Actualmente se dan situaciones paradójicas: por un lado se exige el cumplimiento de una ética asumida por la organización, pero al mismo tiempo se manifiestan múltiples modos de contravenirla. Por ejemplo, se declaman ciertos principios pero no son puestos en práctica por los miembros de la organización.

En líneas generales, se distinguen dos modelos de organización, el pragmático y el ético[186]. La organización pragmática es aquella en la que es admisible disfrazar la realidad, responde a un modelo de gestión basado en el espíritu competitivo y en la eficiencia. Las organizaciones éticas en cambio, se caracterizan por la existencia de principios compartidos que integran sus capacidades internas e integran sus actos[187].

En este trabajo se parte de la tesis que el abismo existente entre el uso teórico del concepto inclusión, y su aplicación en el campo fáctico, se debe a una visión confusa de sus conceptos correlativos equidad y justicia.

Dado que la Filosofía debe dar respuestas a situaciones problemáticas, en primer lugar, se mostrará un breve panorama de las políticas educativas aplicadas en Argentina en sus últimos 30 años de democracia recuperada. De este modo se espera describir, en líneas generales, la dicotomía existente entre la declamación de políticas inclusivas y la realidad.

Una vez planteado el problema en torno a la escisión inclusión/justicia, se mostrarán los aportes desde la teoría de sistemas de Luhmann para finalizar con la propuesta más completa e integral de la Antropología Trascendental de Leonardo Polo.

---

[186] ETKIN, J., *Gestión de la complejidad en las organizaciones. La estrategia frente a lo imprevisto y lo impensado.* Buenos Aires: Granica, 2006, p. 459

[187] *Ibid*., p. 460

2. Principales políticas educativas aplicadas en Argentina desde 1983 a 2013

El concepto inclusión remite a la noción de igualdad y a la de equidad. De allí que sea generalmente admitido que el Estado debe garantizar un acceso equitativo para todos al sistema formal de educación, a fin de luchar contra el analfabetismo. También se espera el fomento de programas que permitan a los jóvenes el desarrollo de habilidades que no los excluyan del mercado laboral. Finalmente, se espera también que el Estado brinde las oportunidades para el aprendizaje a lo largo de la vida, que permitan una integración cultural, social y económica.

En Argentina se advierte una marcada inclinación hacia políticas educativas inclusivas, especialmente desde el año 2007 a la fecha. Para comprender la oportunidad de tales políticas conviene recordar el proceso de transformación de la educación comenzado a partir del año 1983, en el que se restableció la democracia luego de largos períodos de gobiernos impuestos por dictaduras militares.

Desde el año 1983 a 1989 la Argentina fue gobernada por el partido radical. En el plano educativo, el gobierno de Raúl Alfonsín buscó la democratización interna y externa del sistema educativo.

En el discurso pronunciado por el entonces flamante presidente Dr. Raúl Alfonsín, el 10 de Diciembre de 1983 ante la Asamblea Legislativa, exponía los objetivos de su nuevo gobierno a fin de revertir la situación catastrófica en que heredaba la Nación: la economía desarticulada y deformada, con vastos sectores de empobrecimiento de la población, con situaciones sociales que reflejaban crudamente el impacto de la miseria, un endeudamiento de insólito volumen y de origen muchas veces inexplicable, una inflación desbordada, un clima de arbitrariedad, atropello e incertidumbre creado por la absurda pretensión de gobernar por el miedo y la prepotencia, la cultura postergada y perseguida en muchas de sus expresiones, la educación y la salud relegadas a un segundo plano y consiguientemente convertidas en privilegio de los menos[188].

El objetivo ético quedó expresado en sus palabras: "Ayer pudo existir un país desesperanzado, lúgubre y descreído: hoy convocamos a los argentinos, no solamente en nombre de la legitimidad de origen del gobierno democrático, sino también del sentimiento ético que sostiene a esa legitimidad. Ese sentimiento ético constituye uno de los más nobles movimientos del alma. Aún el objetivo de construir la unión nacional debe ser cabalmente interpretado a través de la ética"[189].

Para revertir semejante estado de calamidad, el radicalismo de Alfonsín se propuso afianzar la democracia tomando como punto de partida la democratización de la educación. Ello significaba eliminar el autoritarismo existente dentro del sistema educativo y democratizar el servicio en oposi-

[188] Discurso de Asunción del Dr. Raúl Alfonsín como Presidente de la Nación ante la Asamblea Legislativa, 10 de Diciembre de 1983 en: http://www.bcra.gov.ar/pdfs/historiacirculares/Circular2375/discurso_asuncion.pdf

[189] *Ibid.*

ción a la discriminación existente. Pensaban que con la democratización de la educación se alcanzaría la de toda la sociedad[190].

Educar en y para la democracia fue un principio que atravesó el proyecto educativo alfonsinista. "Con la democracia se come, se cura y se educa", era la frase expresada recurrentemente por Alfonsín.

Para el alfonsinismo, con Sarmiento (1811- 1888) como inspiración, la escuela era la democracia y había que hacer de toda la república una escuela[191]. "De todos modos, el hecho de haber ganado tiempo nos permite difundir nuestras creencias y eso es lo que nos interesa. Lo fundamental es hacer docencia con nuestras ideas e informar al pueblo acerca de lo que pensamos y queremos para el país"[192].

Para ello, se adoptaron políticas que significaran una optimización del sistema tanto en lo administrativo como en lo curricular, considerando las diferencias sociales, económicas y culturales del país. La primera de ellas, fue el Plan Nacional de Alfabetización (PNA), el cual, según datos oficiales, redujo el analfabetismo del 6,1% en 1980 a 3,7% en 1991.

En el nivel universitario, reorganizó las universidades nacionales según los principios de la Reforma Universitaria, garantizando la autonomía universitaria. Junto con la autonomía conquistada, la reforma permitió la reincorporación de docentes cesanteados y de estudiantes expulsados durante la dictadura; instaló el co-gobierno entre docentes, estudiantes y graduados; estableció la libertad de cátedra y de agremiación de estudiantes y docentes. La medida más radical de todas fue probablemente la que permitió el ingreso irrestricto a la universidad. Es decir, fueron eliminados los cupos por carrera, los exámenes de ingreso y el arancel. A partir de entonces, la universidad argentina padece serias dificultades presupuestarias, sin embargo, es la medida más emblemática de todas, la que distinguía la democracia de la dictadura militar, por eso, cualquier cambio retroactivo merecería hoy la más profunda desaprobación popular.

Por la Ley N° 23114/84 se convocó y realizó el Congreso Pedagógico Nacional con el objetivo de recoger las opiniones de las personas interesadas en el ordenamiento educativo. El Congreso significó un despliegue en todo el país durante dos años, en todas las provincias se organizaron debates, se discutían documentos de trabajo y se elaboraban conclusiones. Las conclusiones finales fueron aprobadas en una Asamblea Pedagógica Nacional. En ellas se acordaba la necesidad de crear condiciones para que el proyecto educativo tenga permanencia en el tiempo, más allá de los períodos de gobierno. A pesar de dichas expresiones de buenos deseos, no se cumplió con esta expectativa. Es característico en Argentina que cada nuevo gobierno emprenda con una transformación de la educación dejando truncos los proyectos precedentes.

[190] WANSCHELBAUM, C., *La educación en la postdictadura (1983-1989). El proyecto educativo democrático: una pedagogía de la hegemonía*, p. 3, en Revista Contextos de Educación, descargado desde: www.hum.unrc.edu.ar/publicaciones/contextos , el 13/01/2014

[191] *Ibid.*

[192] Entrevista a Raúl Alfonsín. Revista Extra. Año XVIII-Nº214. Abril, 1983. El entrevistador fue Bernando Neustadt.

Otra conclusión, de significativa importancia para el sector católico, fue el reconocimiento de la familia como el núcleo social básico y por ende, el agente educador por naturaleza. Este aspecto, al igual que la educación religiosa, quedó integrado a las conclusiones en los llamados dictámenes en disenso.

En consecuencia, el sistema educativo formal recibió cambios de denominaciones, así el nivel pre-primario de enseñanza pasó a llamarse nivel inicial. Se estableció la obligatoriedad de la enseñanza a partir de los cinco años de edad.

Se llevó a cabo también el Programa de Transformación de la Escuela Media, a partir del ciclo lectivo 1989. Con él se esperaba facilitar la extensión de la obligatoriedad al Ciclo Básico Común de la educación media.

Se preveía como lanzamiento experimental el año 1996 y global para el año 1999.

Sin embargo, dada la situación caótica en la que cayó el país, debido a la hiperinflación incontrolable durante los primeros meses del año 1989, el entonces presidente Raúl Alfonsín debió renunciar seis meses antes de que finalizara su mandato. Lo reemplazó el presidente electo Dr. Carlos Saúl Menem.

El Dr. Menem asumió por el período constitucional de 6 años, pero en el año 1994 modificó la constitución permitiéndole ser reelecto por un nuevo período de 4 años. Junto con la Ley de Convertibilidad, también se aprobó la legislación autorizando al gobierno a modernizar el Estado y hacerlo más eficiente. Estas leyes enfocaban los temas de privatización, desregulación e ingresos fiscales. El programa de gobierno, además de controlar la inflación y mantenerla a niveles aceptables según los estándares internacionales, incluía otras medidas tendientes a reformar la estructura del país haciéndolo más moderno y competitivo en el mundo globalizado.

El Presidente Menem (1989-1999) llevó a cabo, durante sus dos presidencias, una reforma de carácter fundacional tendiente a expandir el sistema educativo sobre nuevas bases. La autodenominada "transformación educativa" buscó establecer nuevos criterios de gestión en el funcionamiento del sistema, basados en los principios de autonomía y responsabilidad individual por los resultados educativos. Los cambios también estuvieron destinados a la contención de los sectores socialmente excluidos[193].

En 1990, con la Ley N° 24.049 o de Transferencia de los Servicios, las escuelas que hasta ese momento dependían de la Nación fueron transferidas a las provincias.

Con la Ley Federal de Educación N° 24.195, se implementó la educación polimodal (tres últimos años del antiguo bachillerato); se estableció un tronco común y una formación orientada, con salida laboral (ciencias exactas y naturales, ciencias sociales, humanidades). Todas las orientaciones debían preparar al egresado para acceder a estudios superiores o bien ingresar al mundo laboral.

[193] FELDFEBER, M. (Comp.). *Los sentidos de lo público:* reflexiones desde el campo educativo. Existe un espacio público no estatal? Buenos Aires: Novedades Educativas, 2003

También se sancionó la Ley de Educación Superior (N° 24.521, en 1995). En ella se reconocía al Estado como principal e indelegable agente educador, pero también concedía un rol importante a las familias, a la Iglesia y al sector privado[194]. La Ley incluyó a la educación privada dentro del concepto de lo público, diferenciando por el tipo de gestión: educación pública de gestión estatal y educación pública de gestión privada.

En el año 1998 el menemismo se encontraba debilitado. Cundía en los medios información sobre corrupción, inseguridad y casos de asesinatos no resueltos, la venta ilegal de armas a Ecuador y a Croacia, contrabando de oro, tráfico de armas y transferencias financieras ilegítimas.

La década menemista dejó como consecuencia una doble percepción de la realidad. Una reducida parte de la sociedad consideraba que formaba parte del Primer Mundo, en tanto que 14.000.000 de argentinos vivían bajo la línea de pobreza. El endeudamiento externo aumentó considerablemente, proliferaron el trabajo ilegal, la desocupación, y la destrucción del aparato productivo por la libre importación.

Fue así que los peronistas perdieron las elecciones y llegó al poder nuevamente el partido radical bajo el mando del Dr. Fernando De la Rúa (1999- 2001). Luego de un breve y desastroso período de gobierno radical, nuevamente dada la caótica situación en la que quedó sumido el país, los radicales debieron entregar el poder antes de finalizar el mandato. Su gobierno duró apenas desde el 10 de Diciembre de 1999 al 21 de Diciembre de 2001. Le sucedió el presidente electo Néstor Kirchner.

Al igual que el gobierno peronista de Carlos Menem que duró diez años, desde 1989 a 1999, el kirchnerismo lleva a la fecha diez años en el poder. Primero gobernó Néstor Kirchner, desde el año 2003 al 2007, una vez finalizado su primer mandato le sucedió su esposa Cristina Fernández de Kirchner. Ella ejerce el poder desde Diciembre de 2007 y fue reelecta en las últimas elecciones hasta el año 2015.

Durante el período 2003-2007 se sancionaron las siguientes leyes educativas:

- Ley de Garantía del salario docente y 180 días de clase (N° 25.864, año 2003).
- Ley del Fondo Nacional de Incentivo Docente (N° 25.919, año 2004),
- Ley de Educación Técnico Profesional (N° 26.058, año 2005), que regula y ordena la Educación Técnico Profesional en el nivel medio y superior no universitario y la Formación Profesional.
- Ley de Financiamiento Educativo (N° 26.075, año 2005) estableció el incremento de la inversión en educación, ciencia y tecnología en forma progresiva, hasta alcanzar en el año 2010 una participación del 6% en el PBI en función de objetivos establecidos como destino de las inversiones.

[194] FELDFEBER, M., GLUZ, N., *Las políticas educativas en Argentina: herencias de los ´90, contradicciones y tendencias de "nuevo signo",* Educ. Soc., Campinas, v. 32, n. 115, p. 339-356, abr.-jun. 2011 Disponible en http://www.cedes.unicamp.br, consultado el 13/01/2014

- Ley Nacional de Educación Sexual Integral (N° 26.150, año 2006), que establece que todos los estudiantes "tienen derecho a recibir educación sexual integral en los establecimientos educativos públicos, de gestión estatal y privada de las jurisdicciones nacional, provincial, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y municipal".
- Ley de Educación Nacional (N° 26.206, año 2006) que sustituyó a la Ley de Educación Federal menemista. El primer aspecto a destacar es la conceptualización de la educación como bien público y como derecho social y la centralidad del Estado en la garantía de este derecho. Estos principios se yuxtaponen con la formulación de la educación como un derecho personal y con el rol de la familia como agente natural y primario de la educación, tal como lo establecía la Ley Federal de Educación de 1993.

Otro aspecto central se vincula con la necesidad de establecer una estructura académica común. La Ley de Educación Nacional modifica nuevamente la estructura de niveles y ciclos que había sido reformada con la Ley Federal de Educación e implementada de modo dispar en cada una de las provincias. Vuelve a los niveles de educación primaria y secundaria (en lugar de la Educación General Básica y el Polimodal) pero sin lograr unificar la duración de cada uno de estos dos niveles, postergando a futuro esta cuestión central que se vincula con la unificación del sistema[195].

Sin embargo, ni la Ley Federal de Educación menemista ni la Ley de Educación Nacional de Néstor Kirchner han logrado la mentada democratización de la educación ni el federalismo esperado.

A partir del gobierno de Cristina Fernández de Kirchner se aprobaron numerosas medidas legislativas con el objetivo de profundizar su proyecto político nacional y popular. A continuación se destacan aquellas que tienen una mayor incidencia en el sistema educativo. La Ley N° 26.618 o de Matrimonio Igualitario entre personas del mismo sexo, aprobada desde el 15 de Julio de 2010; la Asignación Universal por Hijo establecida por decreto del PEN, N° 1602/09, por la cual los desempleados reciben una prestación no contributiva similar a la que reciben los hijos de los trabajadores formales. A diferencia de los planes y programas asistenciales de décadas anteriores, la AUH se integra dentro del conjunto de las políticas de seguridad social.

Para gozar de la AUH el beneficiado debe presentar la carta sanitaria y certificados de asistencia a la escuela. De este modo, el beneficio busca también un control que garantice la escolarización y con ello favorezca la inclusión.

"Conectar- Igualdad" es otro programa destinado a fortalecer la inclusión. Consiste en la entrega gratuita de netbooks a los estudiantes de escuelas públicas de gestión estatal. Sin embargo, a pesar de que su objetivo es la inclusión de los más desfavorecidos no deja de ser excluyente, pues no acceden al mismo los estudiantes de escuelas públicas de gestión privada. El programa parte del supuesto que, quienes asisten a escuelas privadas poseen los medios económicos suficientes. Sin

[195] *Ibid*.

embargo, muchas de esas escuelas son sostenidas por parroquias y cuentan con alumnos provenientes de hogares con posibilidades económicas limitadas. El programa fue mostrando numerosas contradicciones por la desigualdad que generaba, de modo que fue modificado progresivamente. En muchos casos se entregaron netbooks en zonas del país carecientes de internet o de energía eléctrica. Actualmente se obsequian netbooks también a los docentes de escuelas públicas de gestión estatal.

En mayo del año 2009 fue aprobado por Resolución N° 79/09 del Consejo Federal de Educación, el Plan Nacional de Educación Obligatoria con el objeto de mejorar la educación secundaria. Se proponía motivar, incluir y retener a los jóvenes, especialmente a aquellos que abandonaron sus estudios. Este plan fue acompañado con la aprobación por Resolución N° 84/09 del Consejo Federal de Educación, del Plan de Mejora Institucional para la Educación Secundaria y por el Plan de Apoyo Socioeducativo destinado a jóvenes en situaciones de vulnerabilidad.

En el año 2008 fue aprobada la Ley de Educación Sexual seguida por el Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Actualmente los enfrentamientos con sectores religiosos de la población son intensos pues dicho programa parte de visiones controvertidas sobre la persona y la sexualidad.

Todas estas medidas fueron acompañadas de un aumento significativo en la financiación educativa. Todas ellas se convirtieron rápidamente en planes de asistencialismo y no de crecimiento basado en el esfuerzo personal y colectivo. A pesar de todas estas medidas, la calidad de la educación argentina ha decaído vergonzosamente en los últimos años. Del año 2000 al 2009, descendió 20 unidades. En las evaluaciones del 2009 Argentina ocupó el puesto N° 58 entre 65 países, empeorando en el año 2012, donde Argentina ocupó el puesto 59 en un total de 65 países participantes de las pruebas PISA[196].

Por otro lado, no es posible obtener datos confiables sobre la efectividad de estos planes y programas, en relación a la inclusión según índices de pobreza y crecimiento económico, debido a que el organismo gubernamental nacional responsable de las estadísticas y censos (INDEC) elabora datos ficticios con el objetivo de ocultar la inflación económica[197].

El pasado 22 de Enero, la presidenta Cristina Kirchner anunció un nuevo plan. PROGRESAR es un nuevo derecho que tienen los jóvenes entre los 18 y 24 años que no trabajan, trabajan informalmente o tienen un salario menor al mínimo vital y móvil y su grupo familiar posee iguales condiciones, con el objetivo de iniciar o completar sus estudios en cualquier nivel educativo.

[196] En el último Informe PISA, Argentina obtuvo el puesto 59 de un total de 65 países. Consultado en: http://gpseducation.oecd.org/CountryProfile?primaryCountry=ARG&treshold=10&topic=PI el 14/01/2014.

[197] La estrategia del INDEC le ha valido a la Argentina sanciones por parte del FMI. Nota en http://www.lanacion.com.ar/1551283-inedita-sancion-del-fmi-al-pais-por-el-indec, consultado el 15/01/2014

El kirchnerismo es un modelo de gobierno populista en el que la inclusión, pese a sus buenas intenciones, se tergiversa en el asistencialismo y en una visión incompleta de la noción de poder y de justicia social.

3. Aportes de la Teoría de Sistemas

Durante mucho tiempo las investigaciones sociológicas se centraron en el término exclusión. Con dicho término se significaban condiciones específicas reunidas por algunos grupos dentro del cuerpo social, refiere a aparatos movilizados, se lleva a cabo a través de un ritual. Señala Robert Castel que por ello la exclusión no es arbitraria ni accidental, representa un estatuto. "Es una forma de discriminación negativa que obedece a estrictas reglas de construcción"[198].

Existe, sin embargo, un abuso del término designando como excluyentes situaciones que en realidad responden a la vulnerabilidad creada por la degradación de las relaciones de trabajo, por la precarización o la marginación. Estas son propiamente situaciones bajo amenaza de exclusión pero no son exclusión propiamente dicha, pueden desembocar en ella pero dependen de otra lógica. La lógica de la exclusión procede por discriminaciones oficiales, la de la marginación por procesos de desestabilización.

Actualmente el discurso y su expresión política encaran la problemática desde el término inclusión. Ambos términos, exclusión e inclusión nos remiten a la noción de alteridad u otredad. "El otro, el que no está integrado a la comunidad, es percibido como un extranjero sobre el cual se cristalizan los miedos y que suscita las reacciones de rechazo"[199]. Cuando la alteridad es construida desde el centro de los márgenes de la sociedad, la exclusión se convierte en una amenaza mayor constituyendo un verdadero obstáculo para la inclusión social.

La perspectiva que se adopte será de crucial importancia para definir el enfoque orientado a la superación de la autorreferencia, facilitando de ese modo abordajes epistemológicos inclusivos del *otro*, del *alter*.

Puede realizarse un primer abordaje del tema en cuestión en este trabajo desde la Teoría de sistemas Niklas Luhmann. Desde ella se sostiene que, si se quiere realizar una reflexión social, en cuanto científica, debe hacerse desde la posición de un subsistema. La sociología opera dentro del sistema social llamado ciencia, el cual es un subsistema de la sociedad que opera bajo criterios funcionales específicos[200]. La sociología es una reflexión científica del sistema global de la sociedad, es

[198] CASTEL,R., *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2009, p. 218

[199] *Ibid*., p.287

[200] *Ibid*., p.21

teoría- del- sistema- en- el- sistema de la sociedad. Por otro lado, es un subsistema del sistema de la ciencia, para el cual la epistemología asume la función de la teoría-del- sistema-en-el-sistema.

Las disciplinas científicas son subsistemas del sistema de la ciencia, subsistema diferenciado del sistema de la sociedad. La condición para que toda orientación hacia el entorno pueda delimitarse como problema es la pertenencia al contexto del sistema de la ciencia. El supuesto del que parte Luhmann es que los sistemas complejos pueden desarrollar y conservar un orden sistémico específico, bajo la condición de que su entorno sea una complejidad más elevada.

Las consecuencias metodológicas son por demás interesantes y siempre vigentes en la reflexión epistemológica del quehacer sociológico.

A la clásica distinción parsoniana entre intereses especulativos y aplicados, que llevó a la diferenciación de la filosofía social y la sociología, consolidando un tipo de investigación empírico social metodológicamente controlado, Luhmann añade que una delimitación disciplinariamente unitaria del problema se distancia también de las exigencias de la investigación social empírica. El enfoque luhmanniano permitiría realizar dentro de una disciplina investigaciones aplicadas sobre problemas que el entorno desea resolver; también investigaciones con acento metodológico que buscan maximizar la función de verdad; así como reflexiones sobre la delimitación de problemas que buscan unidad de la interrogación generando teoría. Son las funciones de prestación, función y reflexión distinguidas por Luhmann.

La delimitación de problemas tiene la función de estimulación y de registro. Estimula a mejorar la situación de la teoría en relación con el problema y permite documentar su unidad y su contexto. En un segundo nivel de análisis tiende a instruir en la construcción de una teoría quedando relacionados el nivel de abstracción que garantiza la unidad, el contexto de una disciplina y el trabajo con las teorías o programas de investigación.

El enfoque luhmanniano propone que la problematización, delimitadora y fundamental, sea elaborada de modo que de ella se obtengan las indicaciones relativas a su descomposición, a fin de ser subdividida en preguntas parciales más fáciles de responder. Su unidad no se pierde por la descomposición sino que se redescubre en la exigencia de una elaboración consistente de las preguntas parciales[201].

Así, la descomposición de la problematización ¿cómo es posible el orden social? remite a dos preguntas, una referida a las relaciones entre personas. Si las personas son seres vivos separados, sustancias, individuos, sistemas con su propia conciencia, ¿cómo es posible que puedan establecer relaciones ordenadas y de acuerdo con sus exigencias de vida?

[201] Cfr. LUHMANN, N., *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Barcelona: Paidós, 1990, p.132

La otra pregunta presupone que tales relaciones pueden desligarse de su actualidad de modo que surgen realidades sociales con características propias, que sobreviven a la vida y a la muerte de individuos particulares. Es decir, las relaciones sociales entre personas deben ser diferenciadas analíticamente de las relaciones entre la persona particular y el orden social[202].

Podría establecerse un paralelismo con la noción de inclusión y el procedimiento para llegar a su problematización.

Tradicionalmente un problema se resolvía descomponiéndolo en problemas parciales, de allí la distinción entre la unidad del cuerpo social y las relaciones sociales amistosas (como en la tradición clásica). O bien, en tiempos más recientes, con una perspectiva más relacional, se distingue la esfera problemática de la relación entre individuo y colectividad por un lado; y por otro, la teoría de la interacción para ofrecer una teoría general de la relación de *ego* y *alter*.

Desde la perspectiva sistémica se distingue entre los sistemas de personas y los sistemas sociales. Ambos tipos de sistema presuponen un entorno, las personas pertenecen al entorno de los sistemas sociales y los sistemas sociales al entorno de las personas. Así se llega al problema de la pluralidad de referencias sistémicas.

Según Luhmann, se trata de una pluralidad de referencias de sistema-entorno, aquello a lo que se refiere la referencia es un objeto relacional[203]. La complejidad propia de un sistema es el resultado de su estructura y de sus relaciones con su entorno, es construida y empleada dentro de su entorno y conservada mediante su entorno. Dentro de ese entorno, el sistema que recibe la interpenetración puede tener una significación mayor o menor. Interpenetran las personas a la sociedad, a la vez que la sociedad es un entorno indispensable para la vida de las personas. Pero las personas no son subsistemas de la sociedad, no se generan en el proceso de diferenciación social.

Como consecuencia, los sistemas personales y sociales pueden influenciarse mutuamente a través de la utilización de los procesos autorreferenciales. En la relación entre las personas y los sistemas sociales la interpenetración es posible por la atribución de sentido.

El sentido representa la forma de procesar la experiencia, no admite diferencias. El lugar de la teoría que explicaba las relaciones entre los sistemas personales y sociales es ahora ocupado por el concepto de sentido, es decir, por la imposición de una coordinación abierta y flexible.

De este modo desemboca Luhmann en la disolución de los antiguos supuestos sobre la naturaleza y el cosmos, la especie humana, el derecho natural, sobre el dominio o el consenso de valores. Las relaciones persona-a-persona consisten en el hecho de que necesariamente generan comunicación, y a través de la comunicación (selectiva), sistemas sociales.

[202] *Ibid*., p.34
[203] *Ibid*., p.115

Esta posibilidad de generar y reducir complejidad emergente está ausente en la relación de los sistemas personales con los sociales, en dicha relación no existe ninguna metaemergencia[204].

Pueden encontrarse convergencias entre el enfoque de Luhmann y la hipótesis de investigación de Castel. Se ofrece una reinterpretación de la alteridad a partir de los grupos dominantes, según dicha hipótesis, el papel representado por una minoría se comprende a partir de la problemática propia de la sociedad en donde ocupa su lugar. Desde este punto de vista, habría que partir de los problemas que enfrenta la mayoría pues ésta proyecta en las minorías sus propias tensiones y dificultades[205].

Tanto Luhmann como Castel ofrecen valiosos elementos para la comprensión de la noción de inclusión pues brindan propuestas metodológicas tendientes a un abordaje estrechamente relacionado con el entorno en el que se encuentre inmersa.

Ese es precisamente el punto más débil en la apelación a la "inclusión social" en el caso argentino, planteado en la introducción de este trabajo. En él se produce una escisión tan profunda entre el emisor del discurso y el entorno, que la intencionalidad inclusiva de las políticas educativas acaba transformada en una realidad excluyente.

Sin embargo, aun cuando la teoría de sistemas ofrece una alternativa metodológica interesante no llega al aspecto esencial precisamente porque todo recae en el consenso. Respecto del tema de la inclusión, la propuesta metodológica luhmaniana aparece como insuficiente pues no da lugar a una reflexión metafísica del concepto de justicia. Y es allí donde se encuentra el meollo para la comprensión de una inclusión auténtica.

Se sostiene en este trabajo que la respuesta más completa e integral al problema planteado inicialmente, puede encontrarse en las reflexiones del filósofo español Leonardo Polo, principalmente a través de su Antropología Trascendental.

4. Aportes desde la Antropología Trascendental

Si bien Leonardo Polo no analiza explícitamente el término "inclusión", sus reflexiones desde la Antropología Trascendental acerca de la virtud de la justicia arriban a conclusiones muy significativas sobre la igualdad, la cual es el objetivo último de la inclusión social.

Desde la perspectiva de la filosofía tradicional, la justicia es una virtud, es decir, un hábito según el cual se da a cada uno lo suyo de modo constante y perpetuo[206]. Lo suyo es el bien de otro.

[204] *Ibid.*, p.122
[205] CASTEL,R., *El ascenso de las incertidumbres,*…… cit. p. 300
[206] *Suma Teológica*, II-II, q. 68 a. 1c

Advierte Polo[207] que para ejercer el acto justo es necesario estimar que el bien de otro no es menor que el bien propio. La justicia implica la apreciación de la igualdad de los bienes, y aun así, se prefiere dar un bien a otro antes que a uno mismo. Esa igualdad es lo justo.

La filosofía clásica, siguiendo principalmente a Tomás de Aquino, definió la voluntad como tendiente naturalmente al bien. Ello no significa que tienda naturalmente al bien de los demás, por eso es necesario ejercitar el hábito de la justicia. Por otro lado, la justicia es una virtud de la voluntad pero necesita de la ley natural para que la voluntad pueda tender a bienes externos a su inclinación[208].

La ley natural, tal como la definió Tomás de Aquino[209], es la participación en el hombre de la ley eterna de Dios. De esta definición se desprende que la ley natural no pertenece a la voluntad sino a la razón, y ordena las virtudes a su fin.

Las partes subjetivas de la justicia son: la legal o general, la distributiva y la conmutativa. Por la primera se establece una relación de cada hombre con la comunidad social; por la segunda se relaciona la comunidad con los individuos; y por la tercera se relacionan los individuos entre sí.

La justicia general ordena los actos de todas las demás virtudes al bien común[210]. Es la más alta pues ordena la relación entre los que mandan y los que obedecen, sin esa relación no es posible el bien común. De allí infiere Polo la validez de la expresión "justicia social" que permitiría regular el comportamiento ético de los que mandan y de los que obedecen en una organización[211].

Las partes integrales de la justicia son dos: que se dé a cada uno lo que le es debido cuando todavía no lo tiene; y que se le respete cuando lo tiene, que no se le quite.

Las partes potenciales de la virtud de la justicia son de dos clases. Si no se puede pagar lo que se debe, surgen las virtudes de la religión, la piedad y la observancia. Si no se está obligado a satisfacer el derecho de otro, surgen las virtudes de la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad.

Polo difiere en algunos aspectos de esta visión tradicional de la justicia[212]. En primer lugar considera incorrecto entender la justicia como virtud sobreañadida a la inclinación natural. El hombre es naturalmente social, esto no puede ser ajeno a su tendencia voluntaria. La intención de ser feliz prescindiendo de los demás es moralmente incorrecta. Los bienes de los demás son bienes, si la voluntad prescindiera de ellos, tampoco sería capaz de alcanzar el bien trascendental. La ley natu-

[207] POLO, L., *Antropología Trascendental, Tomo II*, Pamplona: EUNSA, p. 182
[208] *Ibid*., p. 183
[209] Suma Teológica, I-II, q. 91,a 2c
[210] POLO, L., *Antropología Trascendental*,……cit., p. 183
[211] *Ibid*.,
[212] *Ibid.*, p. 184

ral es la comunicación al hombre de la ley eterna, a la que obedece la justicia, por ende, no sería aceptable que esta virtud sea sobreañadida a la voluntad. Aquello a lo que inclina la ley eterna y el fin de la naturaleza no pueden ser discordantes.

En segundo lugar, recuerda Polo, los actos voluntarios son constituidos por la sindéresis y que la intención de otro es creciente. La intención de otro de los actos justos es superior a la de los actos prudentes, que versan sobre medios y no sobre fines. "Las obras son penetradas de sentido, la acción no se detiene en la obra sino que la atraviesa, prolongando su intención de otro en el modo de la *intentio finis*[213].

El conocimiento de la ley natural corresponde a la sindéresis, no a la razón práctica la cual conoce sólo los medios pero no el ser personal. En la definición misma de justicia "dar a cada uno lo suyo" subraya Polo la noción de lo justo, es decir, la correspondencia entre el derecho y el deber, la cual sólo se da entre personas.

De allí que la virtud de la justicia es superior a la virtud de la prudencia a la que eleva a su propio nivel. Así elevada, corresponde a la llamada prudencia política, o gubernativa en términos polianos.

La equidad es una parte subjetiva de la virtud de la justicia legal. Se arriba así a la cuestión de la igualdad, respecto de la cual Polo sostiene que en ella no radica la solución a la falsa oposición entre riqueza y pobreza[214].

Desde esta perspectiva, tanto las ideologías sociales como algunas posturas teológicas parten del error de suponer que ambos términos, riqueza y pobreza, son correlativos.

Para Polo la desigualdad funcional es acorde con la naturaleza humana. Si el núcleo de la pobreza se debe a la no utilización de las propias energías, si no se emplean las capacidades humanas, entonces es erróneo considerar la igualdad como un objetivo. Por el contrario, la búsqueda de la igualdad en ese sentido provocaría empobrecimiento y sería injusta[215].

El igualitarismo radical equivale a un individualismo radical. El ser humano es imaginado como un átomo aislado, sin embargo, el hombre es un ser social. De las relaciones humanas surge la desigualdad, que es funcional. "El hombre se proyecta socialmente en funciones distintas"[216].

Así, para Polo la teoría del origen contractual de la sociedad, basada en el binomio individuo- Estado, es equívoca. Por el contrario, el hombre es social por naturaleza, por tanto, sin sociedad no hay posibilidad de vínculo contractual.

---

[213] *Ibid*., p. 185

[214] LLANO,C., PÉREZ LÓPEZ, J.A., GILDER, G., POLO, L., *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Madrid: Ediciones Rialp, 1990, p. 75

[215] *Ibid*., p. 77

[216] *Ibid*., p. 78

Por otra parte, la división del trabajo es tan primaria como la sociedad misma, no cabe una sin la otra, por lo tanto, no es acertado afirmar que la división del trabajo desaparecerá en la culminación de la historia. La división del trabajo no es una simple fase de la historia, por ello su atenuación disminuye el ejercicio de las capacidades del hombre[217].

Polo propone una mirada distinta y más atenta al significado del término desigualdad. Éste es generalmente asociado a los valores negativos, pero es necesario insistir en que la desigualdad refiere a la diferencia de funciones. Visto así, el término igualdad aparece revestido de un significado más negativo, pues lleva al atomismo e impide la libertad dado que se mantiene por obra de grupos de presión.

Bajo la perspectiva poliana pierde sentido toda pretensión de superar la división del trabajo, forma parte del progreso histórico, el cual a su vez depende de la educación. "Cuanto mayor es el número de conocimientos y el avance técnico, más tiempo necesita el hombre para educarse, es decir, para ponerse en condiciones de viabilidad y eficacia social"[218]. El progreso histórico deviene una proyección de la división del trabajo en las asociaciones, comenzando por la primera y fundamental, la familia, para continuar luego en la sociedad civil.

La necesidad de la colaboración emerge tanto en la familia como en la sociedad civil. La división del trabajo debe ser organizada de modo que mantenga la unidad de fines, si no se mantiene aparece la oposición de los grupos (o clases) humanos.

En estas organizaciones rige la ley del intercambio, pero si éste se convierte en el único elemento de conexión, entonces la riqueza y la pobreza son inevitables. Polo insiste en que la justicia conmutativa no es toda la justicia, si esto se olvida, se busca una igualdad quimérica. "La igualdad en el dar y recibir cosas, no asegura la justicia social"[219].

Aunque el intercambio de productos es una ventaja, no asegura que no haya ricos y pobres debido a las inevitables quiebres en los intercambios. Por el contrario, la justicia distributiva es más profunda que la conmutativa. "Cumplir la propia tarea como un deber es la forma básica de la justicia"[220]. Hacer lo que se hace por el deber transforma la tarea en un encargo y hacerse cargo del mismo es signo de dignidad. La justicia distributiva garantiza el bien común, lo cual significa que "el juego de los esfuerzos humanos en la sociedad sea un bien para todos"[221].

Polo sostiene que el liberalismo, el marxismo, el atomismo individualista y el colectivismo no son antitéticos, como generalmente se piensa, sino que parten del supuesto común de interpretar

[217] *Ibid*., p. 78
[218] *Ibid*., p. 89
[219] *Ibid*., p. 92
[220] *Ibid*., p. 93
[221] Ibid., p. 93

erróneamente la naturaleza social del hombre. También es erróneo atribuir al Estado el papel de remediador de la falta de justicia ante los quiebres en el sistema de intercambio, pues, para restablecer la igualdad social, desemboca en un irremediable círculo de quitar a unos y dar a otros sin ofrecer soluciones reales a la desigualdad. Desde esta lógica, para asegurar la redistribución se crean innumerables impuestos y planes de ayuda social que en definitiva no hacen más que agudizar el problema.

Argentina es un claro ejemplo de dicha situación. Abundan planes de ayuda social que, lejos de favorecer la inclusión social, acaban excluyendo no sólo al sector contribuyente de la sociedad sino en definitiva también al sector empobrecido que depende laboralmente de aquel.

Caben aquí las palabras de Francisco expresadas recientemente en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, "Los planes asistenciales, que atienden ciertas urgencias, sólo deberían pensarse como respuestas pasajeras. Mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema" (n. 202)[222].

5. Conclusión

En conclusión, las organizaciones dependen de una cultura que promueva los principios éticos. Así, la noción de inclusión social aplicada a las organizaciones educativas requiere del desarrollo de virtudes, tales como la prudencia y la justicia. Para ello, las políticas educativas deben estar al servicio del bien común estimulando la enseñanza- aprendizaje de las virtudes y los valores, los que contribuirán con el crecimiento de la persona. Afirma Francisco: "….se vuelve necesaria una educación que enseñe a pensar críticamente y que ofrezca un camino de maduración en valores" (n. 64)[223].

Según Leonardo Polo, la prudencia consiste en un hábito intelectual que perfecciona la razón práctica pues versa sobre la vida activa. Como Tomás de Aquino, Polo afirma que la materia de la prudencia es lo operable por nosotros, considerado tanto desde el punto de vista del bien como de la verdad, de lo contrario no sería un hábito de la razón[224].

Al ser un hábito de la razón práctica, la prudencia no trata sobre la verdad en presente que es contingente, sino sobre el futuro, ordenando la conducta que será ejercida. Es la recta razón, en-

[222] FRANCISCO. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Roma: Tipografía Vaticana, 2013, p. 160
[223] *Ibid.*, p. 54
[224] POLO, L., *Antropología Trascendental*..... cit. p. 177

cargada de rectificar o corregir la razón práctica. A la prudencia le corresponde encontrar el justo medio, intrínseco a las virtudes de la voluntad, de allí que la prudencia dirige y regula todas las virtudes morales, las perfecciona y las completa. Por ello es generadora de virtudes.

Previamente se requiere del conocimiento del fin, lo cual queda a cargo de la sindéresis. Polo propone la tesis según la cual los actos voluntarios se distinguen por la intensidad de la intención de otro, la cual es creciente porque dichos actos están constituidos por la sindéresis[225].

Una virtud se convierte en otra teniendo en cuenta la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere. Así por ejemplo, la prudencia se convierte en justicia y ésta en amistad. En lugar de hablar de partes potenciales de cada virtud, Polo prefiere considerar que las virtudes inferiores son elevadas de acuerdo con su conversión, la justicia es prudente, la amistad es prudente y justa pero no a la inversa.

La fortaleza y la templanza son virtudes que establecen el dominio de la voluntad sobre las facultades apetitivas inferiores, pero son virtudes de la voluntad y no fruto de los actos de los apetitos sensibles ya que la intención de éstos es insuficiente para despertar virtudes.

Los apetitos sensibles son naturalmente rectos, sus vicios son el resultado del descarrío de la razón práctica cuando ésta atribuye el valor de fin último a algún bien sensible. En esos casos la razón práctica se despega de la voluntad, la sustituye por el apetito sensible, el apetito viciado oscurece la razón.

Las virtudes no son actos perfectos ya que ninguna se adquiere por completo, son disposiciones más o menos sólidas que se pierden con los actos contrarios. Polo describe la virtud como consolidación de los actos voluntarios[226]. La voluntad se mueve si los actos voluntarios se arraigan en ella.

La virtud es átoma, por eso, la pérdida de una afecta a todas. Sus rasgos se definen por la intensidad de los actos voluntarios, es un bien medial al servicio del amor y su relevancia queda manifiesta en la desolación provocada por los vicios así como en la aspiración al amor, manifestación viva de la sindéresis.

Polo retoma la noción de hábito aristotélica, como perfección adquirida por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Existen hábitos de la inteligencia y hábitos de la voluntad. Siguiendo a Platón y a San Agustín Polo recuerda que los actos buenos tienden a mejorar la naturaleza.

[225] *Ibid*., p. 180
[226] *Ibid*., AT. p. 173

Los hábitos intelectuales adquiridos son virtudes que perfeccionan la inteligencia[227]. Lo hábitos intelectuales se adquieren en un solo acto, en cambio los voluntarios se adquieren por repetición de actos. De allí que las virtudes tienen más acentuado su carácter potencial, nunca se adquieren por completo y se pierden más fácil que los de la inteligencia.

Los hábitos que se refieren a la voluntad tienen como intención el bien, hacen al hombre bueno en sentido moral, son llamados virtudes morales. Aunque existe jerarquía entre ellas, la conexión es más estrecha, ninguna de ellas es posible sin las otras. Sin embargo, no todas se adquieren al mismo tiempo ni del mismo modo. Finalmente, cada virtud conserva su unidad en relación con los actos voluntarios.

A esta posición tradicional Polo añade las siguientes observaciones[228]: sin la sindéresis las virtudes morales no son posibles porque los actos voluntarios son constituidos por dicho hábito innato y porque las virtudes están estrechamente imbricadas en dichos actos. La doctrina tradicional parte de las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) y las restantes son consideradas partes potenciales de alguna de ellas. Polo advierte la necesidad de prestar mayor atención a los hábitos productivos cuya rectitud es de especial relevancia dentro de la moral especial.

Afirma Francisco: "El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo. Estoy lejos de proponer un populismo irresponsable" (n. 204)[229].

Así entendida, la inclusión social no es equivalente a demagogia populista, sino que significa el resultado del empeño, del trabajo, de la responsabilidad, asumiendo los encargos que desafían al hombre en su vida individual y social. Y asumirlos es, ni más ni menos, el signo de la dignidad humana.

Miriam Dolly Arancibia

Universidad Nacional de San Juan

Centro de Estudios Raffaella Cimatti

[227] *Ibid*., p. 175
[228] *Ibid*., p. 176
[229] FRANCISCO. Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium, Roma: Tipografía Vaticana, 2013, p. 161

RESEÑAS Y NOTICIAS

El **Centro de Estudios Raffaella Cimatti** (CERC) nace con el objetivo de brindar respuestas concretas frente a la demanda creciente de apoyo escolar, solicitado por alumnos de todos los niveles del sistema educativo.

La demanda emerge en un contexto de profunda crisis del sistema educativo formal en la Argentina dado el decrecimiento de la calidad educativa en todos los niveles de enseñanza. Progresivamente el sistema priorizó la masa y no la formación del educando en cuanto ser personal singular, único e irrepetible. La uniformización de las estrategias pedagógicas provocó, como consecuencia colateral, la marginación de aquellos cuyos talentos podrían optimizarse hasta niveles de excelencia, si contaran con la atención y el acompañamiento pedagógico acorde a sus capacidades y competencias.

El CERC se basa en metodologías pedagógicas y en teorías filosóficas antropológicas que conciben el proceso de enseñanza- aprendizaje como una ayuda al crecimiento integral de la persona.

El equipo de trabajo está integrado por docentes y profesionales con una vasta práctica en el área de la preparación de exámenes secundarios, ingresos universitarios y materias universitarias. El equipo se compromete a brindar una dedicación personalizada a los educandos, respetando los tiempos de aprendizaje de cada uno y generando condiciones apropiadas de nuevos aprendizajes.

A través de las diversas estrategias pedagógicas destinadas a los educandos de todos los niveles se espera que cada alumno encuentre su método de estudio que le resulte más eficaz y apropiado para alcanzar sus objetivos propuestos.

FILOSOFIA INSTITUCIONAL

El Centro de Estudios Raffaella Cimatti se constituye como una institución destinada a la formación en el ámbito de la educación no formal. Es parte de su filosofía el construir redes de personas e instituciones que permitan alcanzar niveles educativos de excelencia. La investigación, difusión del conocimiento y profundización de paradigmas científicos conforman el horizonte desde y hacia el cual se organizarán las diversas estrategias de acción. Inspirado en valores cristianos, con particular referencia al carisma de la Beata Raffaella Cimatti, asume la tolerancia, el respeto y la libertad de pensamiento como las normas básicas de la convivencia democrática.

METAS ESTRATÉGICAS

- Construir una institución innovadora pedagógicamente.
- Alcanzar el liderazgo regional a largo plazo.
- Consolidar métodos pedagógicos personalizados.

- Crear espacios plurilingües a fin de promover la educación para la paz desde la multiculturalidad.

MISIÓN

Brindar una alternativa de excelencia académica en el contexto socioeducativo de la provincia de San Juan a fin de ayudar al crecimiento integral de las personas.

VISIÓN

Construir redes organizacionales articulando interdisciplinaria y transdisciplinariamente los saberes para la construcción de conocimientos y políticas éticas sensibles a los problemas humanos.

OBJETIVOS

- Brindar herramientas pedagógicas para el desarrollo de capacidades que permitan mejorar el rendimiento académico en los diversos niveles de enseñanza.
- Promover la formación de líderes comprometidos con su entorno social.
- Desarrollar estrategias que favorezcan el perfeccionamiento docente.
- Desarrollar investigaciones filosóficas y políticas desde los lineamientos teóricos propuestos por Hannah Arendt.
- Promover la investigación y el estudio de la obra de Leonardo Polo.
- Formar redes internacionales mediante convenios.

VALORES

El Centro de Estudios Raffaella Cimatti se cimenta en el valor de la educación, de la coherencia vital, de la creatividad como base del pensamiento crítico, de la solidaridad y de la búsqueda de la verdad.

DIRECTORA

Dra. Miriam Dolly Arancibia de Calmels

MARIA RAFFAELLA CIMATTI

Fue el nombre de religiosa de Santina Cimatti, nacida en Faenza, Italia, el 3 de Junio de 1861 y fallecida en Alatri el 23 de Junio de 1945.

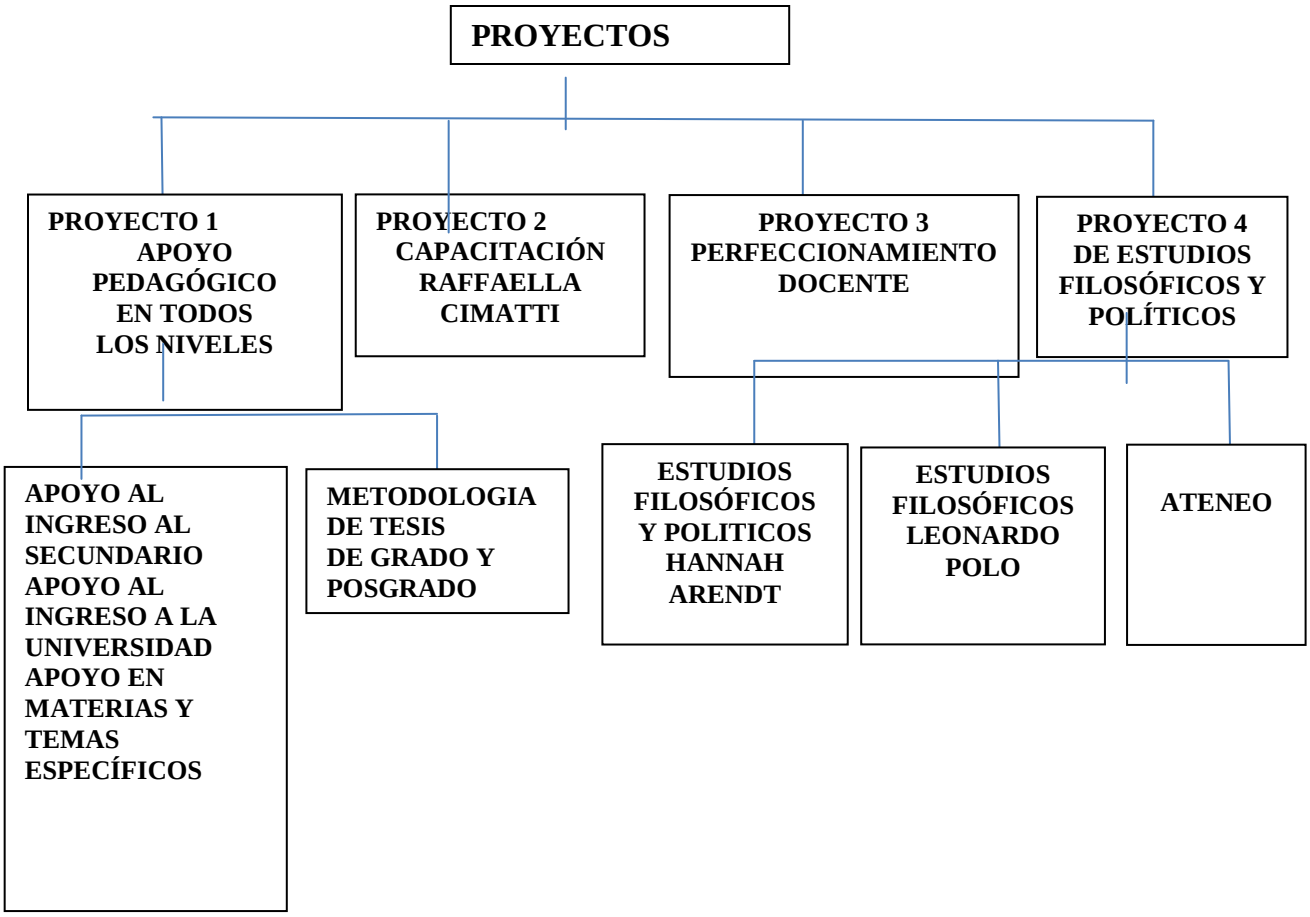
María Rafaella Cimatti fue una religiosa de la Congregación Hermanas Hospitalarias de la Misericordia (Suore Ospedaliere della Misericordia). Fue proclamada Beata por el Papa Juan Pablo II en el año 1996.

Nacida en una familia humilde, comenzó a trabajar desde muy joven. Se convirtió en monja hospitalaria trabajando inicialmente en el Hospital San Giovanni de Roma. Luego fue trasferida al Hospital San Benedetto en Alatri. Allí fue nombrada farmacéutica y dirigió la farmacia del Hospital de Frosinone donde permaneció veinte años como Superiora de la congregación.

En 1921 regresó a Alatri. Durante la batalla de Montecassino se empeñó en lograr que los médicos y enfermeros no disminuyeran su tarea de asistir a los enfermos. Cuando cayó el frente de Cassino, los nazis tenían intención de destruir el hospital de Alatri durante su retirada a fin de retardar con escombros la entrada de los aliados. La hermana Raffaella colaboró con el obispo Eduardo Facchini y convencieron a los nazis de no dañar el hospital.

El hospital de Alatri se salvó y allí permaneció Raffaella hasta el día de su muerte, un 23 de Junio de 1945. Dejó en la memoria la santidad de su vida y de sus virtudes heroicas.

PROYECTOS Y LÍNEAS DE ACCIÓN



PROYECTOS ASOCIADOS

ASOCIACIÓN DE VOLUNTARIOS LA COMETA EN SAN JUAN, ARGENTINA

QUIENES SOMOS

La Cometa ONLUS forma parte de la pastoral social de la parroquia Santa Bárbara en la zona rural de La Laja, Albardón. De este modo, la obra de las Hermanas Hospitalarias de la Misericordia continúa a través de su responsable en San Juan Dra. Miriam Dolly Arancibia de Calmels con la colaboración del párroco Pbro. Raúl Zalazar.

OBJETIVOS

De acuerdo con los Objetivos de La Cometa ONLUS, en San Juan se espera lograr:

a. promover el desarrollo de valores sociales fundados en el voluntariado solidario;

b. difundir el carisma solidario de las Hermanas Hospitalarias y de las acciones de La Cometa en diarios, revistas, opúsculos, audiovisuales, filmes;

c. instituir becas de estudio para la formación de niños y niñas con menos recursos económicos;

d. gestionar programas educativos y culturales, en acuerdo con las autoridades locales competentes, destinadas a la prevención, a la asistencia médica y de enfermería; al desarrollo agrícola y zootécnico así como artesanal; a la higiene y al saneamiento ambiental; a la educación sanitaria y a la alfabetización;

e. organizar jornadas de espiritualidad, encuentros de oración y de profundización sobre la vida y obra de la Sierva de DiosTeresa Orsini y de la Beata Raffaella Cimatti.

f. colaborar con otras ONG (organizaciones no gubernamentales), con entes públicos y privados, con sociedades, asociaciones, fundaciones, italianas y extranjeras, en actividad de voluntariado, de solidaridad, de cooperación internacional y de educación para el desarrollo;

g. promover colectas y suscripciones.

PROYECTOS 2014

1) APOYO A DISTANCIA

a) Becas de Estudio, como apoyo para asistir a la escuela
b) Apoyo a tratamientos médicos por enfermedades graves

2) APOYO A LA ALFABETIZACIÓN

3) CERTAMEN LITERARIO CON EL OBJETIVO DE DIFUNDIR LA VIDA Y OBRA DE LA BEATA RAFFAELLA CIMATTI

NOTICIAS SOBRE LA COMETA EN SAN JUAN

http://www.diariodecuyo.com.ar/home/new_noticia.php?noticia_id=618559

http://www.elzonda.info/index.php/La-asociaci%C3%B3n-nacida-en-Roma-que-ayuda-en-San-Juan.html

ASOCIACIÓN DE VOLUNTARIOS LA COMETA SAN JUAN

https://www.facebook.com/lacometasanjuan?ref=hl

ASSOCIAZIONE VOLONTARI LA COMETA ONLUS, ROMA

http://www.lacometaonlus.eu