



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

**CRECIMIENTO FORMAL Y MATERIAL:
VIRTUD, SOCIEDAD Y EDUCACIÓN DESDE POLO**
David González Ginocchio

1. Escepticismo y liberalismo

En su *Historia del siglo XX*, publicada por primera vez en 1994, escribía Eric Hobsbawn que "el viejo siglo no ha terminado bien" (Hobsbawn 1998: 26). Es difícil decir si el siglo XXI ha empezado mejor. Una parte incómoda del *malestar* quizá sea esa sensación vaga de ser un extraño en la propia cultura: la alienación respecto de las corrientes de la época, el desarraigo (cfr. Taylor 1994: 37-48), un vago sentido no-pertenencia. La vacilación vital ha derivado, entre otros muchos, en un fenómeno fácil de apreciar en el ámbito literario: aunque es una discusión que no deja de reaparecer, los últimos años han visto un "clúster" de libros críticos y mediáticos que desde perspectivas distintas (políticas, religiosas, culturales o económicas) intentan ajustar cuentas con el liberalismo contemporáneo. Para algunos, es cuestión de agotamiento; para otros, una pasada de frenada.

Hace un par de meses, aparecía el libro de Mark Lilla *The Once and Future Liberal*, una obra inspirada a su vez en su ensayo germinal "The End of Identity Liberalism". Profesor de humanidades en la Universidad de Columbia, Lilla se describe como un demócrata que se pregunta por el futuro del liberalismo tras su corrupción por "política de identidades". Tras la época de Roosevelt (en la que los ciudadanos se veían como mutuos guardianes que lucharon por el *New Deal*, una Gran Sociedad y los derechos civiles) vino la época de Reagan (que veía una sociedad más individualizada de familias y pequeñas comunidades libres de trabas estatales). En todo este tiempo los liberales no han sabido reinventarse sino que pasaron de luchas por grandes grupos de personas a la adopción de su propia forma de individualismo: primero luchando por corregir las injusticias contra grandes grupos de personas y eventualmente a una pseudo-política de intereses propios que tuerce cualquier imagen posible del bien común.

¿Existe entonces una narrativa posible del bien común desde el liberalismo? Para algunas lecturas enfocadas en la relación entre liberalismo contemporáneo y cristianismo, la respuesta parece ser negativa. Por ejemplo, Rod Dreher, autor del discutido libro *The Benedict Option*, sugiere más bien un retroceso y una especie de auto-distanciamiento para crear comunidades intencionales en común. En *Why Liberalism Failed*, Patrick Deneen intenta mostrar que el liberalismo, progresista y conservador, lleva engranada su propia contradicción: en su triunfo está su fallo y en su lucha por la igualdad y equidad el devenir de una nueva tiranía (en la política, la educación, la tecnología, la cultura...) y la desigualdad social y económica. La clave estaría en la libertad, que pasó de ser la capacidad de auto-formarse para elegir una buena vida a la autonomía voluntarista del interés propio.

Por supuesto, estas son lecturas críticas parciales. De ahí el interés de una obra que sin pretenderlo sirve para poner de manifiesto nuestra compleja comprensión cultural. Se trata del *Enlightenment Now* del psicólogo

Steven Pinker, una obra que rescata las bondades de la Ilustración. Como ve Taylor, todos podemos experimentar el 'malestar' (*malady*) en nuestra cultura, pero es sumamente discutible que estemos dispuestos a abandonar las grandes ventajas técnicas y humanas que ha traído la modernidad, como el deseo universal de respetar los derechos humanos o el ejercicio de las libertades propias de las democracias contemporáneas. Pinker retrotrae esta satisfacción a los éxitos de un mundo configurado por "la razón", que reafirma positivamente con datos absolutamente innegables, mostrando los avances de la humanidad en una miríada de ámbitos: esperanza de vida, mortalidad infantil y materna, control de enfermedades infecciosas, lucha contra la pobreza, deforestación, índices de guerra, violencia, homicidios, hambruna, ejecuciones estatales, racismo, sexismo, crímenes de odio, homofobia, maltrato contra las mujeres, trabajo infantil, alfabetización, horas trabajadas, tiempo de recreación, turismo, etc.

Con todo, el libro de Pinker tiene ya sus críticos. El ubérrimo John Gray (2018) lo ve directamente como una muestra de un "pensamiento no ilustrado". Su crítica es un tanto ácida –básicamente interpreta el libro como una arenga para todos racionalistas desesperanzados por los retrocesos liberales de la última década–, pero apunta a una crítica compartida por otros autores que señalan los puntos flacos de la obra de Pinker: ciertos tratamientos desacompañados de la historia del pensamiento conllevan una versión simplificada y maniquea de la idea de "razón", lo que dificulta obtener una valoración crítica de los epígonos de la Ilustración¹. Gray compara la tríada de Pinker –la entropía, la evolución que la resiste, la incorporación biofísica y (eventualmente) socio-cultural de la información– al pensamiento de Spencer. Según Gray, el problema de este cientismo es que ni da cuenta de algunas ramas perversas del

¹ Lo que no niega en absoluto los avances en calidad de vida que disfrutamos gracias a la aplicación del conocimiento científico. Véase al respecto la lucha entre una versión ideológica de la idea de superpoblación (Paul Ehrlich, *The Population Bomb*, 1968) y una crítica científica (Julian Lincoln Simon, *The Ultimate Resource*, 1981) en McGurn 2018.

pensamiento post-ilustrado ni lo pretende, sino que se desentiende a priori: por definición, la Ilustración y la defensa de la razón son buenas.

Es la misma impresión de Bentley Hart (2012), quien ya había criticado la forma general del pensamiento de Pinker en tanto construido sobre la narrativa de una súbita irrupción histórica de la “era de la razón” que da pie a un “humanismo ilustrado” en el que conviven armónicamente Hobbes, Spinoza, Descartes, Locke, Hume, Kant, Mary Wollstonecraft, Hamilton, Stuart Mill... Aquí no hay pie para el absolutismo estatal, el jacobinismo, el surgimiento de las ideologías totalitarias: la Ilustración es sólo aquella dirigida hacia la paz perpetua y derechos humanos.

Las tensiones que documentan estas obras son patentes en la vida cotidiana, particularmente en los medios de información y las redes de comunicación digital. Jonathan Haidt las ha estudiado especialmente bajo la forma que adoptan en la vida universitaria y el diálogo social generado a través de ella. En su artículo “Por qué las universidades deben elegir un *telos*: verdad o justicia social” (2016) prepara ya un análisis sobre el extremo al que llega la discusión, un extremo que sitúa a las universidades ante una pregunta típicamente medieval, es decir, acorde a su historia misma: el orden entre el *verum* y el *bonum*².

Probablemente la pregunta pertinente en este punto es si en absoluto verdad y bien (y justicia) pueden entrar en contraposición. En mi opinión, para evitarlo es necesario *ordenar* verdad y justicia, lo que hace necesario a su vez volver a reflexionar sobre la naturaleza humana. Acaso la filosofía puede apoyar herramientas útiles, puesto que esta clase de debates está abierta, como todo ejercicio discursivo, a los sesgos de confirmación.

² Haidt ha fundado en esta línea la Heterodox Academy, que promueve la diversidad de puntos de vista y la discusión abierta en el mundo universitario.

2. El problema de un orden formal

Un posible camino para tratar el problema y mostrar el valor de la educación de la virtud puede partir del diagnóstico de Leonardo Polo: sin una lectura antropológica del problema, las fuerzas humanas se disgregan. La disparidad de puntos de vista es una discusión sobre el fin personal y social de la persona humana. Un examen puramente *formalista* de la acción se correspondería con un sustento insuficiente del dinamismo vital: no tenemos una visión unificadora del hombre, de forma que en nuestras sociedades los distintos aspectos de lo humano adquieren diferentes realces y las instituciones se tornan licuefactivas. Coordinar la disparidad de puntos de vista puede tornarse muy complicado porque no está claro qué jerarquía es posible para las cuestiones humanas. Creo que este diagnóstico puede compatibilizarse con algunas críticas en las obras mencionadas arriba.

¿Cómo buscar entonces un orden axiológico de las potencialidades humanas que armonice su multiplicidad? La tradición liberal tiene herramientas para tratar de cohesionar la pluralidad de formas de vida con planteamientos convivenciales. En palabras de A. Vigo: "Entre los extremos del escepticismo y el relativismo, que pretenderían salvaguardar las libertades individuales al precio de la renuncia a toda fundamentación objetivamente vinculante de los imperativos de la moralidad, y de un autoritarismo o totalitarismo político de carácter maximalista, que pretendiera convertir en objeto de sanción legal todo aquello que traduce en concreto un determinado ideal de perfección humana o persiguiera, al menos, la mayor absorción posible del contenido de dicho ideal en la trama del sistema jurídico, se sitúa la que, a juicio de Kant, es la única vía transitable, a saber: la de la afirmación de la irreductibilidad de la dimensión genuinamente moral, con su carácter fundante respecto de la posibilidad misma de la convivencia en la comunidad política, pero sin asumir de modo ingenuo una indefendible equivalencia entre el

ordenamiento moral, orientado en definitiva a la búsqueda del bien supremo y la perfección moral, y el ordenamiento jurídico, cuya función específica se limita a la tarea de garantizar la posibilidad de la convivencia y contribuir al mejor logro de los objetivos básicos compartidos por los miembros de la comunidad” (Vigo 2004: 47-48).

a) Acuerdos formales. Esto bien puede ser, ¿pero es sólo posible un marco general de acuerdo? O mejor: ¿cuál es el camino positivo para ordenar *ethos* y polis? Una primera solución posible es la reconstrucción de un ámbito de obligaciones mutuas, rescatando su valor absoluto frente al subjetivismo, es decir, al margen de la conveniencia subjetiva. En esa dirección podemos encontrar la filosofía del derecho de Adolf Reinach. “Reinach funda una teoría a priori del Derecho, la cual se ocuparía de leyes simples de la existencia (*schlichte Seinsgesetze*) referidas a entidades jurídicas independientes de cualquier ley positiva. Se trata, pues, de una ‘eidética material’ que estudia la legalidad esencial existente en la esfera de lo legal (*rechtlich*). Una de estas leyes es, por ejemplo, la que afirma que una promesa se extingue cuando se cumple la misma o cuando el destinatario de ella renuncia a su pretensión. Reinach sostiene que los conceptos básicos del Derecho tienen un ser que es independiente de la ley positiva, del mismo modo que los números tienen un ser independiente de la ciencia matemática. La ley positiva puede desarrollarlos y transformarlos, pero ellos mismos no son producidos por ella, sino tan sólo encontrados. Las leyes que gobiernan estas entidades y estructuras son independientes de nuestra comprensión de las mismas como lo son las leyes de las matemáticas” (Crespo 2017: 66).

El problema que ve Reinach en el iusnaturalismo es que por un lado pretendía –y esta pretensión ha quedado insatisfecha– construir un derecho material de validez general e incondicionada y, por otro, tiene una consideración inadecuada del derecho positivo (cf. Crespo 2017: 69s). El carácter absoluto e incondicionado del derecho iusnaturalista, piensa

Reinach, dependería de “la posibilidad de establecer para siempre un Derecho ideal de contenido inmutable sin prestar atención a la mutabilidad de las condiciones de vida de las cuales depende la validez de tales proposiciones” (Reinach 2010: 157). A Reinach le interesa una lógica de las pretensiones y obligaciones, al margen de su contenido.

En su versión las entidades jurídicas tendrían validez por sí mismas, independientemente de una naturaleza humana o algo semejante, serían válidas en cualquier mundo posible y no se encuentran por vía física o psíquica. Así, “todas las vinculaciones morales se fundan en valores, pero las legales no necesariamente” (Crespo 2017: 75). En una dirección crítica, Dietrich Von Hildebrand intentará restituir los derechos a la esencia humana afincándolos en ella, si bien distinguiéndolos también de los derechos positivos y de los valores de la esfera moral (aunque ésta “ejerce un papel normativo con respecto al derecho positivo y al derecho *a priori*”, Crespo 2017: 79).

La pregunta permanece: ¿qué sentido tendrían los valores al margen de una instancia que arraigue el *sentido* de su función axiológica?

b) Ética material del valor. Frente a ello, otra posible respuesta es el materialismo ético de los valores, la versión de Scheler. Se trata de una retracción a un nivel axiológico anterior que comunique efectivamente con la naturaleza humana. Scheler quiere conseguir un fundamento a priori para la ética significativamente distinto del formalismo kantiano. En un inicio tiene problemas, pues “las exigencias metodológicas del diseño inicial de su investigación contrastaban con la limitación de los instrumentos que le ofrecían, tanto el excesivamente abstracto método trascendental de la escuela neokantiana, como el reduccionismo psicologista, por entonces tan pujante. Scheler no renunciaba al valor absoluto del apriori kantiano, ni a su independencia respecto de la experiencia inductiva y de la existencia contingente. Pero reclamaba la transformación del concepto mismo de lo apriori” (Santamaría 2003: 12).

Más (ibidem): "Scheler mantiene, ya en esta obra [*Die Transzendente und die psychologische Methode*], la necesidad de una 'transformación de la doctrina del *a priori*' (GW 1, 262), que busque las verdaderas condiciones reales de posibilidad de todas las manifestaciones del espíritu en las diversas culturas. Rechazando el intento kantiano de establecer un *a priori* puramente formal que fuera la condición de posibilidad de toda experiencia posible, sostiene que cada *a priori* 'debe contentarse con ser condición de las *estructuras de experiencia* de, por ejemplo, una cultura determinada; y debe condicionarlos, no sólo lógicamente sino en cuanto fuerza viva".

Scheler se abre camino a través de la fenomenología. Desde ella podía alcanzar contenidos eidéticos independientes de la experiencia intuitiva con carácter a priori y absoluto. Estos valores se convertirían más bien en el trasfondo último de posibilidad de la experiencia bajo la forma de una *intuición inmediata* o *fenomenológica* (unmutterbaren, phänomenologische Anschauung), que como tal prescinde de toda clase de posición (Setzung) del sujeto y del objeto, ya sea éste *real, no-real, apariencia*, etc. Se trata del contenido de un acto mental desligado de toda 'conexión empírica' y por ello directamente contrario a "la versión kantiana del a priori, es precisamente rechazada por Scheler. El a priori representa en Kant, dice Scheler, un supuesto no experimentable, no susceptible de intuición" (Haya 2001: 22).

Para Scheler esto va de la mano de una separación entre la existencia real, contingente y fáctica, y la esencia, entendida como el contenido del acto intencional, independiente de su realización empírica. Estamos visiblemente ante una nueva "diferencia ontológica": los valores son reales en los bienes, pero ellos mismos propiamente *no son: das Wert ist überhaupt nicht*. Esto no hace los valores un invento subjetivo, piensa Scheler, ya que de hecho son experimentados (erleben), no producidos. En realidad, y si no me equivoco al interpretar a Scheler, el contenido intencional es siempre trascendente a su acto, pero lo propiamente real

tiene que ver con la acción extramental, con la actividad, i.e. "real es todo aquello que es capaz de acción. Para nosotros la realidad y la causalidad coinciden esencialmente. Para nosotros lo que no es capaz de acción (*wirkfähig*) no es tampoco efectivamente real (*wirklich*)" (*Idealismus-Realismus*, GW 9, 236, cit. en Santamaría 2003: 19). Para Scheler la primera reducción fenomenológica es insuficiente para acceder al mundo de las esencias puras en cuanto sólo destaca la realidad (*Sosein*) del objeto: no es entonces sólo un método sino una técnica que elimina en definitiva el impulso vital, la tendencia voluntaria del sujeto, con la que se corresponde la realidad fáctica objetiva.

Con esto llegamos al objetivo buscado por Scheler. "La vigencia apriórica de contenidos en relación con los actos afectivos permite la consideración de un orden puro en la afectividad. A partir de ese orden cabe una ética no fundada en la razón y, con todo, a priori. Scheler deshace el vínculo exigido por Kant entre ética a priori y ética racional. (...) También hay rectitud pura en la esfera afectiva puesto que las mismas tendencias inferiores se someten a legalidad a priori, de acuerdo con direcciones —no expresadas para ellas mismas— pero que se corresponden con esencias ideales puras (los valores). El valor de la acción no depende en exclusiva de su rectificación racional, posición ésta última que concede que la afectividad es de suyo caótica y necesariamente subordinada al egoísmo subjetivo de los instintos, como hace Kant" (Haya 2011: 40).

Pero desde aquí es difícil ver, y ésta es una crítica sugerida por mi colega Gonzalo Alonso, la sustantividad "ontológica" que Scheler quiere darle al valor. ¿No esquiva, con la idea de aprioridad axiológica, afrontar el problema en sede metafísica, "creando" el reino del valor como distinto del reino del ser? Según Alonso, el argumento tiene su base en un motivo histórico-filosófico y gnoseo-ético: por un lado, frente a Kant, debe existir un a priori material para la moral y, por otro, los sentimientos conocen. La conclusión de Scheler es que el único a priori material posible es aquello

que es conocido por los sentimientos, irreducible a cualquier otra realidad, o mejor, algo con una sustantividad distinta a la del ser. Ahora bien: si los valores existen porque mi fundamentación a priori de la moral lo requiere, ¿qué impide identificarlos con la noción de idea general en Polo? (Eso dejando al margen la noción scheleriana de ente real, empirista y sustancialista.)

El problema se advierte de otra forma al preguntar por la suficiencia del valor, algo que, a pesar de su aprecio por el autor, notó Karol Wojtyła. Es insuficiente porque "el valor es simplemente afirmado, no elaborado por la conciencia. Es cierto que se dice que cuando los valores son afirmados se unen en algo así como una jerarquía, pero no es posible establecer un orden objetivo entre ellos, algo a través de lo cual se pudiera desarrollar y construir una ética de la persona. Para Scheler, el valor más alto es siempre aquél al que el sujeto responde más intensamente, en razón de su propia excelencia intrínseca. ¿Pero se hace posible para nosotros decir que en cada caso el valor que recibe la respuesta más intensa es aquel que la persona debe elegir para llevar a cabo su propia perfección moral? Desde el punto de vista de Scheler, esta pregunta no puede hacerse. De acuerdo a sus presupuestos emocionales, Scheler niega que el bien de la persona pueda constituir el fin de una acción. Para él, el valor moral nunca puede ser el propósito de una acción. Más bien se manifiesta *con ocasión de una acción*" (Buttiglione 1997: 58).

En su crítica a Scheler en *Persona y acción*, Wojtyła redobla su crítica. "Para Wojtyła, 'el dinamismo emocional introduce un giro espontáneo a ciertos valores'. Además, este giro se enraíza en la naturaleza, puesto que 'las emociones siguen la orientación de la naturaleza que, como hemos notado, se expresa por instintos'. De manera que Wojtyła cree que 'el intelecto tiene precedencia sobre la emoción, sobre la espontaneidad emotiva del ser humano, y denota el poder y la habilidad para ser guiado en elección y decisión por la verdad misma sobre el bien'" (Spader 2002: 258). Es cierto que Haya afirma en contra

que en Scheler “existe una legalidad a priori que asiste a la afectividad en todas sus manifestaciones. Por lo tanto, susceptible de descripción fenomenológica y de disposición jerárquica, según una distribución vinculada a priori con contenidos esenciales puros. (...) Es decir: que existe un orden ético a priori no formal ni racional” (Haya 2011: 40). No estoy en condiciones de dirimir este problema.

c) ¿Un problema mecánico en el formalismo? En todo caso, la pregunta por ese orden ético a priori permanece: ¿cómo ordenar la afectividad humana? Desde el punto de vista clásico se requeriría un estudio de la esencia; sin ella es difícil dirigir los fines de la acción. Lo que encontramos, más bien, es una pluralidad de direcciones posibles, precisamente porque contamos con distintas ideas de “lo humano”, a partir de –sugiero– ideas generales sobre la naturaleza humana tomados como criterios de valor normativos a prior.

Según André de Muralt (2002), el pensamiento de Juan Duns Escoto permite la construcción de una “visión del mundo” (Weltbild) bajo el punto de vista de la univocidad, frente a la “antigua visión” apoyada en la analogía. En mi opinión, más influyente fue la idea escotista de la distinción formal a parte rei. Según Escoto, en algunos casos donde no es posible una diferencia real (i.e. numérica) de formas, es sin embargo posible encontrar formalidades verdaderamente distintas. Estos casos existen desde la distinción de formalidades en la infinita riqueza de la esencia divina (la justicia de Dios no es *lo mismo* que su omnipotencia, por ejemplo) a diferencias en el alma humana, en la causalidad del mundo, etc.

Estimo que el rendimiento histórico de esa idea ha sido enorme. Desamparada de la regla de la praxis, la naturaleza humana puede ser estudiada bajo una infinidad de formalidades. Por aquí puede conectarse la noción de valor como “hiper-formalización” de un aspecto de “lo humano” en su sentido de fin-bien. Ahora bien: así entendidas, todas las

formalidades de la esencia humana tienen un "valor", pero su orden es discutible. Sin una regla para la praxis, en mi opinión, el único orden posible desde este punto es meramente estratégico-técnico, mediante dos estrategias distintas: (1) por imposición de un orden de valores establecido, es decir, hermenéuticas dirigidas por lo que Polo llama un "punto de vista" concreto, o (2) mediante una comprensión *formal* de la libertad de los ciudadanos: podríamos hablar de un mercado de las ideas. Así entendida, la actividad *oikonomica* permitiría entonces un orden de "valores" o formalizaciones de la naturaleza humana i.e. medios, fines y oportunidades. Ahora bien, la posibilidad de este ordenamiento tampoco parece poder ser considerado como un fin en sí mismo; en ese sólo ¿no consistiría en el puro placer en la apertura de la libertad (en sentido puramente formal) sin comprometerse con un orden racional determinado?

Cuando la diversidad de órdenes formales entra en conflicto, el orden social tiene que apoyarse en valores cada vez más "ideales" o abstractos ("compatibilizar derechos"). O bien intentar una negociación ("interseccionalidad"). Las interseccionalidades o los órdenes morales formales pueden negociarse (juego dialógico-democrático). Pero esto sólo desplaza el problema de su integración, más o menos intuitiva, en la regla de la praxis o *recta ratio*. En otros términos, el valor último de las formalidades humanas dependería en realidad de la operación de una conexión de ellas mismas como ideas de la naturaleza humana con su conocimiento esencial. Al margen de esa conexión intrínseca sólo caben enlaces *mecánicos*.

Este ensayo de acercamiento entre valor e idea general no es superfluo: la distinción poliana entre ideas generales y conceptos puede servir para ver de manera distinta dos sentidos de "ley" que en el uso común no aparecen diferenciados. La idea general es una determinación segunda respecto de la abstracción y tiene un sentido funcional. Desde ella, en términos nomológicos, se obtienen *reglas*: obligaciones regidas

por su eficacia práctica. El concepto en cambio se dirige por la regla de la praxis, por la *sindéresis*. Desde ella se obtienen *leyes* entendidas como juicios sobre la finalidad de la acción en términos prácticos. Estimo que la diferencia permite examinar de nuevo algunos problemas propios de un liberalismo crítico; me parece significativo que los escolásticos funden la ley moral en el hábito de la razón práctica y por ello me parece oportuna la estrategia de centrar el estudio del hombre en un método sistémico y no analítico, como hace Polo en *Quién es el hombre, Ayudar a crecer, Persona y libertad*, etc³.

3. Crítica del orden social *more* mecánico

He referido la diferencia entre reglas y leyes al ámbito educativo. La razón está en el importe que tiene el conocimiento de la naturaleza humana para el ordenamiento social. El escepticismo palpable en las críticas al liberalismo tiene que ver con un juicio sobre la modernidad en el sentido de que ésta no parece ofrecernos una visión teleológica de la persona. En un "mundo" en que se ha colapsado el espacio físico y que ha alcanzado, mediante la comunicación telemática, una sincronía pluri-doxástica, la presencia de múltiples puntos de vista conduce fácilmente a la perplejidad.

Cuando se presentan a la vez cosmovisiones inconexas, la falta de un método adecuado se vuelve insoslayable. La idea de que cabe un método formal-extrínseco para resolver los problemas de la convivencia en el mundo contemporáneo es problemática porque no es fácil coincidir en un orden para los bienes. Si el dinamismo de la naturaleza se deja de lado, considerándolo un esencialismo platónico o algo por el estilo, los fines de

³ Desde un punto de vista analítico, en mi opinión, la vida humana queda descompensada: "la realidad no se acaba de conocer analíticamente, en especial aquellas realidades en las cuales sus elementos están intensamente relacionados, de tal manera que funcionan conjuntamente: cada elemento sólo cumple su función si la cumplen los demás, y además en orden a los demás" (Polo 2006: 21).

la vida humana quedan desfasados. En estos términos el crecimiento humano es un albur al vaivén de múltiples órdenes de consideraciones solapadas: una consideración así de lo social es la que Polo llama "mecánica".

Su crítica se dirige en primer lugar a Hobbes. La línea argumentativa central puede verse ya en una conferencia que Polo impartió en la Universidad de Málaga a finales de enero y principios de febrero de 1985 (Polo 2017), pero aparece también en otros trabajos de la misma época⁴. La tesis, en definitiva, es que la visión mecánica del hombre puede formularse en términos negativos o positivos. Para Polo, el paradigma en términos negativos se encuentra en Hobbes.

El punto de partida es la conflictividad humana: "Hobbes entiende que la relación del hombre con el hombre es una relación esencialmente conflictiva. A esto se suele llamar estado de naturaleza, y el mismo Hobbes emplea a veces esa expresión; pero yo preferiría denominarlo estado social prepolítico" (Polo 2017: 225). Esto respondería a una lectura pesimista de Hobbes sobre su propia época ("la situación política real es efectivamente la que se corresponde con la idea de que la productividad social se ha anulado, y la prueba de esta anulación son las guerras religiosas", Polo 2017: 227) y constituye, según Polo, parte del propósito central del autor:

"Frente a la negatividad de la productividad de las relaciones humanas, Hobbes propone un remedio que consiste en la eliminación de la guerra, es decir, que el objetivo de Hobbes es exclusivamente la paz social. El Leviatán lo es por asumir en el poder político la entrega de las energías interhumanas, de esas energías que se crean en las relaciones, y lo que ellas producen, energía que globalmente es negativa. Y además el

⁴ Por ejemplo, puede encontrarse una formulación paralela en la segunda parte de *Nominalismo, idealismo y realismo*, en que en último término surge del curso de filosofía contemporánea "El idealismo frente al nominalismo y la producción" impartido en 1980 en la Universidad de Navarra y repetido en 1984 en Bogotá. Otro pasaje de temática similar aparece en capítulo II de *Persona y libertad*, originario esta vez del curso "Lo radical y la libertad", dictado en 1990 en México. Etcétera.

Leviatán es un ficto (en Hobbes hay una clara veta positivista que proviene de Ockham), pero que tiene cierta sustancia real; la cual consiste justamente en alimentarse con ese legado que es propiamente la iniciativa humana. Es claro que esto da lugar a una desaparición de la teleología política” (Polo 2017: 226).

El mecanicismo de Hobbes no es el punto de partida: se adopta en función de la adecuación con un sistema anti-teleológico. “En suma, nos encontramos con esto: que para Hobbes la política es el simple remedio a la productividad social, en tanto que la productividad social es negativa” (Polo 2017: 226). La situación positiva es la paz, que en cambio no es productiva, por lo que más allá de ella sólo cabe una re-iteración de la conflictividad a mayor escala: “Hobbes no dice que el estado produzca. Hace algunas alusiones a que si hay paz, y teniendo en cuenta que el estado de guerra se continúa entre los estados, entonces al poder le interesará el fortalecimiento de sus individuos y el aprovechamiento de sus recursos, para estar en condiciones de afrontar la lucha a muerte que vuelve a aparecer en el orden internacional” (Polo 2017: 227). Según Polo, la solución de Hobbes es una terapia en el orden político; la única forma de ir más allá de Hobbes sería considerar la producción social como contraparte. Ahí, piensa Polo, se destaca el rendimiento científico de la sociología: “es un cambio muy sencillo, a saber: la descalificación del poder absoluto se basa en su improductividad, contrastada con la percepción neta de una productividad positiva en la sociedad” (Polo 2017: 228).

Si no es difícil encontrar líneas negativas (viz. los ecologismos que conciben la ecología como terapia destinada a *contener* el carácter destructivo de la producción humana o la constatación de que la guerra ha abierto la posibilidad de aniquilar nuestra propia especie), el punto de quiebre que ofrece una versión positiva de la productividad humana y que conecta con la teoría de la educación debe pasar, según Polo, por una revitalización del planteamiento clásico: “en el pensamiento clásico la

productividad se centra fundamentalmente en la virtud. (...) Esto es precisamente lo que se excluye en la sociología moderna; ésta es la diferencia: que la sociedad ahora no produce virtud, sino otras cosas” (Polo 2017: 230).

En una consideración mecánica de la productividad social, el problema es pasar a un estado o situación mejor. La pregunta es “estructural” o eficiente: ¿cómo se logra la situación mejor? La perspectiva de la virtud es crítica con este avance mecánico i.e. ¿en la situación mejor, el hombre es mejor? (cfr. Polo 2017: 230). Sin la virtud, el ideal se torna “una sociedad magnífica hecha de mediocres, una sociedad perfeccionada sin perfeccionamiento propio” (ibidem). Es decir, una sociedad con *mores* meramente ‘extrinsecistas’.

La diferencia entre la consideración mecánica y la antropológica se centra en la naturaleza humana. Vista éticamente, la sociabilidad humana es política y no despótica: se mira la acción como deliberada y libre, no como elemento de un aparato o una estructura (“definir la productividad humana como la productividad de las condiciones de posibilidad de la propia existencia física es una teoría superficial de la productividad”, Polo 2017: 232).

Desde este punto, la conexión con la educación y la familia parece clara: puesto que la familia es el lugar que recibe antes que nada a una persona con sus disposiciones propias y a la vez el lugar donde se acoge a esa persona en su capacidad de crecer y de cara a su realización personal (cfr. Alvira 2010). En otras palabras, la familia es el lugar de crecimiento de las virtudes. *Ayudar a crecer*, una exposición sistemática de Polo sobre la educación, comienza por ello con una distinción fundamental entre formación y enseñanza: justamente con la intención de no reducir la educación como praxis a una ejecución técnica. Esto supone reconocer la apertura al crecimiento propio de la naturaleza humana.

Curiosamente, en *Enlightment Now* Pinker señala como gran opositor de la Ilustración a Nietzsche, a quien ve –siguiendo a Russell–, como

catalizador del militarismo romántico que llevó a las guerras mundiales. Polo también señala a Nietzsche, pero desde la pregunta por el crecimiento humano. Sin el carácter filial y el crecimiento en el ámbito familiar, Polo ve en Nietzsche un ideal falaz de crecimiento: "La idea de *voluntad para el poder* es algo así como una intervención proyectiva en la propia existencia" (*Ayudar*: 12). Arbitrado desde la eficiencia de la voluntad, esto no supera el mecanicismo. En contra, "la aceptación o no de la filiación no es algo indiferente, es una alternativa: o uno es hijo, y por tanto no se lo debe todo a sí mismo y tiene que ser ayudado a crecer, o uno se lo debe todo a sí mismo, en cuyo caso no es hijo, sino que tiene una autonomía radical. Eso sería la *ratio essendi* de la voluntad, como diría Kant" (*ibidem*).

En suma, la comprensión mecánico-productiva lleva a la configuración de lo social como freno para una producción negativa (a saber, la violencia y la dominación) o bien como impulso para una auto-producción. Ésta puede ser guiada según cierta estructura jerárquica de valores o intereses en los que aparecen esos valores. Pero esta escala, como depende de la autonomía radical, nunca podrá ser absolutamente universalizable (una acción es universalizable, pero no el conjunto ordenado de todas las acciones posibles). En el formalismo kantiano, por ejemplo, se conjuntan la máxima de segundo orden o máxima inteligible de la actitud interior (*Gesinnung*) con la máxima del arbitrio o propósito (*Absicht*) particular, de carácter empírico (cfr. Torralba 2009: 246). Nuestra libertad permite someter la máxima del arbitrio a un enjuiciamiento para verificar si "*debe* ser fundamento de determinación del arbitrio. Una vez que se ha *conocido* su 'aptitud' o 'ineptitud', la libertad (en sentido positivo) consiste en que la razón pura es capaz de *convertir* las máximas 'aptas' en fundamento de determinación del arbitrio, con independencia de cuáles sean las inclinaciones y los impulsos de la sensibilidad" (*ibid*: 147). Se enjuicia la *forma* de la acción, con independencia del objeto y el móvil que la motiva. La voluntad aporta la

moralidad cuando otorga el móvil bajo la forma del respeto a la ley. Si la voluntad no adopta esta máxima, entonces se deja llevar por el amor a sí misma y el sujeto actúa movido por el placer. Según Kant, el amor a sí mismo es un principio material de determinación de la acción: el móvil de la determinación es la felicidad a través del placer en la representación del objeto (cf. *ibid*: 149). En definitiva, "resulta sencillo advertir que la actitud interior (*Gesinnung*) coincide con lo que hasta ahora se ha llamado "el querer" (*Das Wollen*), ya que surge como consecuencia de la elección de uno de los dos principios prácticos supremos (la ley moral o el amor a sí mismo)" (*ibidem*). En todo caso, recalquemos que el enjuiciamiento corresponde a la forma y no directamente al móvil ni al objeto: lo que da forma a la máxima es la adopción de un móvil u otro.

Para Polo, en cambio, fundamentar la ética sólo en las normas lleva seguramente a un reduccionismo ético, porque la finitud humana supone una capacidad de producción es limitada. Estamos condicionados por el tiempo y los medios, de forma que el puro formalismo pierde perspectiva, mientras que el utilitarismo ético, la distribución de un cálculo de bienes en una temporalidad hipotética, lleva a la mediocridad (cf. Polo 2013: 142).

También para Scheler el imperativo kantiano es excesivamente abstracto: no hace justicia a la llamada personal a una responsabilidad que me impele ante otra persona. El imperativo ético es lo que debo hacer necesariamente "yo" y no simplemente cualquiera. ¿Cómo puede fundamentarse la motivación desde una regla práctica? Propiamente es anterior la motivación, puesto que anteriores son también el flujo de emociones y la vida afectiva. En palabras de Heidegger: es un existencial, un elemento originario de la vida mental humana. O como dice Polo: "¿Cómo puede ser algo una norma al margen del bien?" (Polo 2013: 143) La separación supondría nuevamente una mecanización de la

vida moral, cuya superación en cambio exige que la norma siga el orden de la naturaleza y está abierta al fin –es decir, a los bienes⁵.

La norma no es autónoma porque no me la otorgo a mí mismo ni absolutamente heterónoma puesto que está asida a la naturaleza. “La norma –dice Polo– tiene mucho de ideal, está por encima de la práctica y añade algo más a lo empírico, algo que no es de lo empírico. ¿Por qué formalizar una conducta con algo que requiera un perfeccionamiento por encima de su ejecución? ¿Para qué? Para que tenga estricto valor. (...) Con la norma nos damos cuenta de que las clases de la tendencia no son una actualización entera. La tendencia no se satisface por ninguna opción concreta. La norma moral no es heterónoma, recuerda al hombre a qué tiende, refuerza esa no entera capacidad de actualización” (Polo 2013: 146). La norma refuerza la idealidad de la acción humana y señala su meta de acuerdo a los bienes que le convienen. En tanto ideal exige la elevación de la acción, es decir, reclama la virtud. El mal se elige de acuerdo a una *ratio boni* que deja de lado la iluminación del bien de la norma moral.

La tesis es que sólo la virtud reconduce la auto-producción a una efectiva prâxis, de manera que se regule por el carácter personal. ¿Por qué centrarse en las virtudes para pensar en una ordenación jerárquica de la naturaleza? Porque la tendencia no se experimenta como un orden sino en sentido temporal. La naturaleza puede ordenarse según el hábito de sindéresis: de ahí que quepa un orden de la virtud, ya que ésta tiene que ver con la realización del ideal normativo pero también con las disposiciones. La disposición, escribe Polo, es una cierta actualización que la naturaleza humana tiene de potencial (cf. Polo 2013: 148). La deliberación puede conectar con la disposición empírica y dirigirse por ella.

⁵ “Las normas son leyes que están de acuerdo con la voluntas ut natura. Tienen que ver con la aspiración infinita del hombre. La norma tiene que ver en un sentido con la naturaleza, para que en la otra fase el hombre no se quede corto respecto de su aspiración fundamental. No tenemos que ser menos de lo que tendencialmente somos. Esto permite ver mejor la fase de la voluntas ut ratio y la del uso activo” (Polo 2013: 145).

En la deliberación conectan entonces la norma, el bien y la disposición (el carácter, las emociones, etc.). “¿Cómo se influye en la disposición? (...) Intentar salvar la disposición por medio de las normas es un error” (Polo 2013: 149). La norma, como el propio Kant acepta, no determina la disposición sino la forma de la acción (i.e. del arbitrio sobre la acción o de la voluntad sobre el arbitrio). La inclinación de las disposiciones es el temperamento, pero las virtudes elevan el temperamento a un carácter moral. La necesidad de una educación centrada en las virtudes tiene por ello una importancia social difícil de sobrestimar.

He intentado dibujar en estos minutos un panorama que exponga la dificultad inherente a un planteamiento mecánico para ordenar los fines de la acción y la sociedad humana. Creo que hay buenas sugerencias que apuntan a una vuelta a la idea de virtud y el papel central que ésta ocupa en una visión amplia del quehacer educativo.

De hecho, en el ámbito educativo, la vuelta a la teoría aristotélica de la virtud no es ya una sugerencia excéntrica. Como explica Kristjan Kristjánsson (2017), la idea del *florecimiento* está estrechamente ligada a la ética aristotélica de la virtud, por cuanto se separa del paradigma del bienestar meramente subjetivo en la labor educativa. Como paradigma, la idea de florecimiento se aleja de la psicologización instrumental del “paradigma del bienestar”: “Por el contrario, el paradigma del florecimiento toma un acercamiento basado en fortalezas para la prosperidad del estudiante, fomentando bienes que los estudiantes ya poseen de forma incipiente y ayudándolos a continuar el desarrollo de cualidades del carácter que se relacionan intrínsecamente (es decir, son constitutivas de) con la eudaimonía (ibid: 2).

El papel de la familia es evidente en tanto es el lugar más propio de la filiación. Polo señala la diferencia de manera clara: “no es lo mismo ser individuo que ser persona” (Polo 2013: 15). Ser hijo es “*estar asistido*

desde la propia radicalidad personal por la paternidad". La familia tendría que ser un lugar de crecimiento personal y por ende de las virtudes.

Quiero terminar con una cita de Enrique de Harclay (1270-1317), estudiante de París en tiempos de Eckhart y Escoto, magister de Oxford y su canciller los últimos 5 años de su vida:

"Sostengo que la virtud moral es una suerte de salud, aunque imperfecta, de la persona interior. Esta salud consiste en una subordinación proporcional y debida del apetito sensible al intelectual, tal como sea posible en esta vida. Esta obediencia era perfecta en el estado de inocencia y será perfecta en la vida glorificada por venir. Sin embargo, Adán mereció por su transgresión ser privado de esta salud de la persona interior. Por esta razón contrajo esta enfermedad terrible que transmitió a sus descendientes –y transmitió, de hecho, tanto la enfermedad como la ignominia de la persona interior. En *Romanos VII* dice San Pablo: Veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi mente y me hace cautivo a la ley del pecado en mi cuerpo. Una cura perfecta para una ignominia como ésta no se puede alcanzar en este estado nuestro corrupto de naturaleza, pero la enfermedad puede ser aliviada con la frecuencia de las buenas obras. De este modo, practicando frecuente buenas obras podemos alcanzar un hábito que hace más fáciles los hábitos que antes eran difíciles. Esta capacidad y facilidad es la virtud moral. Adán tenía esta facilidad de manera perfecta en el estado de inocencia sin trabajar por él; ahora, sin embargo, no lo podemos tener de manera perfecta, ni sin mucho cuidado y tristeza. Para la persona exterior, la salud es simplemente una proporción de los cuatro humores; cuando tenemos esta proporción el cuerpo está sano y tiene una constitución balanceada. Lo mismo puede decirse de la persona interior: cuando el apetito sensible inferior tiene la debida proporción con el apetito intelectual superior, es decir, la voluntad, que no esté tan excesivamente exaltada y por ello desbocada y rebelde ni tan floja como para ser insensible, sino tal como se encuentra en un medio feliz, entonces el

interior de la persona es saludable. La salud, entonces, que es esta proporción de la que hablamos, es la virtud moral" (*Q. ordinaria* 23, n. 13).

Bibliografía

- Rafael Alvira (2010). *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*. Eunsa, Pamplona.
- David Bentley Hart (2012). "The Precious Steven Pinker", en *First Things*, enero (disponible online: <https://www.firstthings.com/article/2012/01/the-precious-steven-pinker>).
- Rocco Buttiglione (1997). *Karol Wojtyla. The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- Mariano Crespo, "La distinción entre la esfera de lo jurídico a priori y la esfera moral", *Revista Ética e Filosofía Política* 20 (2017), 61-84.
- Patrick Deneen (2018). *Why Liberalism Failed*. Yale University Press, New Haven.
- Rod Dreher (2017). *The Benedict Option*. Sentinel, New York.
- John Gray (22.II.2018), "Unenlightened thinking: Steven Pinker's embarrassing new book is a feeble sermon for rattled liberals", *New Statesman*, (disponible online: <https://www.newstatesman.com/culture/books/2018/02/unenlightened-thinking-steven-pinker-s-embarrassing-new-book-feeble-sermon>).
- Jonathan Haidt (21.X.2016). "Why Universities must choose one Telos: Truth or Social Justice", Heterodox Academy (disponible online: <https://heterodoxacademy.org/one-telos-truth-or-social-justice/>)

- Henry of Harclay (2008), *Ordinary questions*, ed. Mark G. Henninger, Auctores Britannici Medii Aevi, Oxford University Press - British Academy, 2008, q23, n. 13.
- Fernando Haya Segovia (2011), *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico 234, Pamplona.
- Eric J. Hobsbawm (1998), *Historia del siglo XX*, Crítica, Mondadori, Buenos Aires.
- J. Ellis y E. Schwitzgebel, "Why Moral and Philosophical Disagreements are Especially Fertile Grounds for Rationalization", 20.II.2018

(disponible online en:
<http://imperfectcognitions.blogspot.com.es/2018/02/why-moral-and-philosophical.html>)

- Kristjan Kristjánsson (2017). "Recent Work on Flourishing as the Aim of Education: A Critical Review", en *British Journal of Educational Studies* 65, 87-107.
- Mark Lilla (2016). "The End of Identity Liberalism", en *The New York Times* 18.XI.2016 (disponible online en:
<https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html>).
- (2017). *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*. HarperCollins Publishers, NY.
- André de Muralt (2002). *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporaine*. Vrin, Paris.
- William McGurn (2018). "The Population Bomb Was a Dud", en *The Wall Street Journal* 30.iv.2018 (disponible online en:
<https://www.wsj.com/articles/the-population-bomb-was-a-dud-1525125341>)
- Leonardo Polo (2006). *Ayudar a crecer: cuestiones de filosofía de la educación*. Eunsa, Pamplona.
- (2013). *Lecciones de ética*. Eunsa, Pamplona.

- (2017). "Teoría de la productividad social", en *Contrastes* 22, 223-233.
- Adolph Reinach (2010). *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. (M. Crespo, Trad.) Granada: Comares
- Alberto Sánchez León (2011). "Max Scheler y Leonardo Polo: dos caminos distintos con muchas afinidades", en *Thémata* 44, 505-516.
- Mikel Gotzon Santamaría Garai (2003). "El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler", en J. F. Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico 166, Pamplona, pp. 11-44.
- Michael Saward (1996). "Democracy and Competing Values", en *Government and Opposition* 31, 467-486.
- Fred Siegel (2014). *The Revolt Against the Masses: How Liberalism Has Undermined the Middle Class*, Encounter, New York.
- Peter H. Spader (2002). *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*, Fordham University Press, New York.
- Nick Spencer (2018). "Enlightenment and Progress, or Why Steven Pinker is Wrong", en *Theos* 20.II.2018 (disponible online: <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2018/02/20/enlightenment-and-progress-or-why-steven-pinker-is-wrong>)
- Charles Taylor (1994). *La ética de la autenticidad*, Madrid, Paidós.
- José María Torralba (2010). *Libertad, objeto práctico y acción*. Olms, Hildesheim.
- Alejandro Vigo (2004). "Kant: liberal y anti-relativista", en *Estudios públicos* 93, 29-49
- Michael J. Zimmerman (2015). "Value and Normativity", en I. Hirose y J. Olson (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford University Press, New York, 13-28.