



ISSN: 1699-2849  
Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

**EL "SER-YO".**  
**LA PROPUESTA DE LA TERCERA DIMENSIÓN DEL "YO"**  
**A PARTIR DE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL**  
**DE LEONARDO POLO**  
**Adam Solomiewicz**

Según la antropología trascendental de Leonardo Polo la persona humana se manifiesta en su corporalidad a través de la esencia del hombre. Si el papel de las potencias espirituales humanas (la inteligencia y la voluntad) en la personalización de la dimensión corporal del hombre ha sido tratado por Polo, hasta el momento no se investigó cómo la persona espiritualiza su propio cuerpo en ausencia operativa de aquellas dos potencias esenciales. Éste es el caso de los niños antes de la edad del uso de razón los cuales ya logran a expresar corporalmente su ser espiritual activando sus facultades sensibles de manera no racional. Así, tal vez, se justifica a introducir a la antropología poliana la tercera dimensión del "yo": el "ser-yo" además del "querer-yo" y "ver-yo", y destacar su enorme importancia en la educación en la normalidad afectiva.

## 1. El planteamiento

“En cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza”<sup>1</sup>. Dicho con otras palabras y en el orden inverso, en el hombre lo potencial físico (la corporalidad) *depende* de lo potencial espiritual (el alma humana) que *depende* a su vez del acto de ser personal humano (la persona, el núcleo espiritual o la intimidad). Como explica Polo –y en esto reside la clave de su distinción entre la antropología trascendental y la metafísica– aquí no se trata de una realidad principial, por lo cual dichas dependencias no son de índole causal sino de carácter intrínsecamente libre<sup>2</sup>.

Lo personal, en tanto que *se dobla* con lo esencial, lo *personaliza* o *trascendentaliza*<sup>3</sup>. Lo esencial humano (el *yo* con sus dos potencias espirituales: inteligencia y voluntad) dualizándose con la naturaleza corporal humana, la *esencializa*, o sea, la eleva al nivel de la esencia: se trata de la espiritualización o personalización de la corporalidad humana<sup>4</sup>. Conviene insistir en que la persona es libre de personalizar su cuerpo: cabe un hombre que se deja guiar exclusivamente por sus impulsos sensibles.

Lo que se acaba de describir son las bases de la concepción poliana de la constitución del ser humano: según la *antropología trascendental* las

---

<sup>1</sup> *Antropología*, I, p. 151. Si no se señala lo contrario, todas las citas de los libros de Leonardo Polo se pone según la edición de *Obras Completas*.

<sup>2</sup> “El alma es principio activo del cuerpo si no se olvida la libertad, porque no lo es como causa. [...] Al no ser una causa, la libertad es superior a la causa final, por lo que orienta a las otras causas que intervienen en la constitución del cuerpo según un sentido final distinto del físico –no ciego–”. *Antropología*, II, p. 361.

<sup>3</sup> “El hombre es un proceso de personalización y, por lo tanto, de trascendentalización, porque la *persona* es *por donde* el hombre se trasciende a sí mismo”. *La persona humana*, p. 32.

<sup>4</sup> José Ignacio Murillo comenta que “la noción de esencialización como inclusión de una realidad en el ámbito de otra superior, es una de las nociones clave de la antropología poliana, que permite entender mejor la realidad del cuerpo y su dependencia respecto del alma, pues lo hace desde un punto de vista que es, al mismo tiempo, personal –es decir, acorde con la condición libre de la persona corpórea– y compatible con la causalidad física a la que el cuerpo se encuentra sometido”. MURILLO, J. I., “El cuerpo y la libertad”, *Studia Poliana*, 15 (2013), p. 123.

dimensiones ontológicamente inferiores del hombre *dependen* de las superiores constituyendo dualidades con ellas. Si Leonardo Polo dedicó los dos tomos de la *Antropología trascendental* para explicar con rigor y debida extensión las dimensiones trascendental y esencial humanas y las dualidades que constituyen, no explicó con tanto detenimiento cómo la esencia del hombre se dualiza con su corporalidad<sup>5</sup>. Lo que sostuvo al respecto se puede expresar con esta tesis: el acto de ser personal humano se manifiesta en la *vida recibida*<sup>6</sup>, pero no directamente, sino a través de la esencia, es decir, a través de la razón y de la voluntad<sup>7</sup>. Con pocas palabras, la persona humana dispone de su cuerpo según su alma. De esta manera la libertad personal se *extiende* hasta sus manifestaciones corporales<sup>8</sup>.

Lo que se acaba de afirmar puede parecer satisfactorio en la consideración de un hombre maduro. Sin embargo no lo es en los niños antes de alcanzar el uso de razón, dado que éstos todavía no activaron sus dos potencias espirituales, al mismo tiempo que no se puede negar que de alguna manera manifiestan en su sensibilidad el ser espiritual que son. A esta cuestión, no tratada explícitamente por Polo y sumamente importante en la educación, se dedica el presente artículo.

---

<sup>5</sup> Polo trató a este tema sobre todo en la tercera parte de la *Antropología trascendental II* titulada "Manifestaciones externas de la esencia humana y el cuerpo".

<sup>6</sup> La *vida recibida* es, para Polo, el sinónimo de la naturaleza corporal: "La vinculación del alma con el cuerpo es muy estrecha, precisamente porque el alma es vida añadida a la vida recibida. Solamente reforzándola o añadiéndose a ella, el alma recibe la vida que viene de los padres". *Antropología, II*, p. 286.

<sup>7</sup> "La actividad libre llega a temas según la dualidad de la sindéresis. *Disponer-yo* sólo es admisible de esa manera, pues en otro caso la extensión de la libertad se angostaría – carecería de temas–. La distinción entre suscitar [ver-yo] y constituir [querer-yo] comporta que la extensión de la libertad termina en el límite mental y en el voluntario, al que llamo *tope* no abandonable". *Antropología, II*, p. 295. Como se ve, en esta cita Polo no admite 'otra vía' distinta de la intelectual y la voluntaria de la extensión de la libertad personal a la corporalidad humana.

<sup>8</sup> Para ilustrarlo con algún ejemplo, basta pensar en la mirada serena de una persona que goza de paz profunda en su *intimidad*. El cuerpo humano es la manifestación del espíritu que cada quien es.

## 2. La persona humana se manifiesta en su naturaleza corporal antes de que comience a usar la razón

Es obvio en la luz de la *antropología trascendental* de Polo, que desde que se forme el cigoto humano, ese embrión ya es personal: desde el primer instante de la concepción ya se trata de un ser cuerpo-espiritual humano, con lo cual, de una relación personal, de una *relación en el orden del Origen*<sup>9</sup>, o sea, de un *co-existir libre, conocer, amar* personales. Mientras en el caso de tal 'hombre unicelular' la libertad trascendental todavía no puede expresarse en el cuerpo ni de más mínima manera<sup>10</sup>, es cierto que el proceso de maduración de la corporalidad humana está 'diseñado' para la *extensión* creciente de la libertad personal en sus miembros, funciones y facultades sensibles.

En cuanto que se trata de un complejo tema digno de una extensa investigación, en este sitio no se proporcionarán soluciones concluyentes. Se señalará únicamente una posible dirección para estudiarla ulteriormente. El planteamiento de la cuestión es el siguiente:

- 1) La libertad trascendental se *extiende* a la naturaleza corporal humana a través de la esencia, en tanto que la persona *esencializa* su propia naturaleza. Sin embargo, parece ser que tal *esencialización* no se da, si las potencias esenciales (la inteligencia y la voluntad) todavía no son libres, o sea, en ausencia de la libertad de elección. Con otras palabras, la libre racionalidad humana es imprescindible para dominar con la libertad la propia corporalidad.

---

<sup>9</sup> Polo sostiene que no cabe la subsistencia personal humana *en sí*, sino sólo como *relación en el orden del Origen* que es el Dios Personal: "la relación asegura la subsistencia en la forma de la insistencia". POLO, L., "La persona humana como relación en el orden del Origen", *Studia Poliana*, 14 (2012), p. 35. La *insistencia* de la que habla Polo aquí indica el carácter trascendentalmente activo de la persona humana.

<sup>10</sup> En su primera fase del desarrollo el embrión humano no se distingue en su dinamismo de los embriones de otros mamíferos. Con el lenguaje de la filosofía poliana se puede afirmar, que en su dinámica creciente inicial el cuerpo del embrión humano depende (casi) enteramente de la causa final, o sea, la libertad trascendental todavía no se puede manifestar en la corporalidad.

- 2) Si está claro que el 'hombre unicelular' no tiene todavía la libertad esencial, tampoco la tiene cuando nace, ni durante su infancia temprana. La libertad de elección implica el "uso de razón" que, según Jean Piaget se alcanza en la edad de unos 6-7 años<sup>11</sup>. A partir de esta edad la persona humana puede comenzar a ser dueña de sus propias operaciones, pero antes, no<sup>12</sup>.
- 3) Lo dicho no resulta satisfactorio porque un niño, aunque todavía no usa sus potencias esenciales (son todavía puras potencias), expresa, sin embargo, de alguna manera la *intimidación* que es. Para ilustrarlo con un ejemplo, basta comparar dos niños de unos cinco años: uno educado en su familia y otro, "niño salvaje", acogido y mantenido en vida por una manada de lobos<sup>13</sup>. El primer niño desarrolla sus facultades corporales correctamente: sabe hablar, cada día aprende

---

<sup>11</sup> J. H. Flavell afirma que, de acuerdo con los estudios de Jean Piaget, en el desarrollo del niño después del período sensorio-motor y el subperíodo preoperacional, el siguiente es el subperíodo de las "operaciones concretas" (alrededor de los 7-11 años). Según este autor, a partir de esa edad el niño empieza a organizar "las acciones cognoscitivas en sistemas operacionales". FLAVELL, J. H., *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, trad. CEVASCO, M. T., Paidós, Barcelona, 1982, p. 183.

<sup>12</sup> En este artículo la cuestión de la edad del comienzo del uso de la razón resulta un problema secundario, con lo cual aquí se asume sin crítica la opinión de un reconocido psicólogo evolutivo, Jean Piaget, al respecto. La cuestión de fondo es ésta: a diferencia de las facultades orgánicas que son potencias activas (se activan en virtud de recibir un impulso sensible correspondiente, lo que ocurre en los animales), la inteligencia y la voluntad son potencias pasivas, con lo cual han de ser activadas de otra manera. Es lo que mantiene Polo: "Según mi propuesta —dice—, la inteligencia y la voluntad son las potencias esenciales del alma, y se distinguen de las potencias naturales porque son pasivas: las potencias naturales no son pasivas" (*Antropología*, II, p. 351, nota 100). Ahora bien, "la inteligencia es una potencia activable" (*ibíd.*, p. 410): "la inteligencia no es una facultad *sola*: requiere un 'acompañante', un acto que concurre con su carácter estrictamente potencial" (*Curso de teoría*, II, p. 161). Ese acto es, en rigor, el co-acto de ser personal humano y no un impulso exterior como en el caso de las facultades sensibles. En definitiva, la persona humana activa libremente su inteligencia y su voluntad a partir de cierto nivel de su desarrollo sensible (como se ve en las investigaciones psicológicas), pero antes esto no ocurre.

<sup>13</sup> "Los niños salvajes son una categoría de personas que tiene en común el haber pasado los primeros años de su vida en estado de aislamiento, entendiéndose por *aislamiento* una situación en la que los individuos permanecen sin compañía humana —aunque puedan convivir con otro tipo de animales como lobos, osos o monos—, confinados o abandonados en soledad". GARCIA ALONSO, M., "El regreso de las abejas perdidas. Los niños salvajes en los límites de la cultura", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV (2009), n. 1, p. 42. Unos de los casos más famosos son el de Víctor de L'Aveyron y de Amala y Kamala, las niñas lobo de Midnapore (India). Cfr. *Ibíd.*, p. 43.

cosas nuevas, es habitualmente alegre y, sobre todo, se relaciona realmente con otras personas: tiene detalles de cariño, de gratitud y de generosidad con sus padres y con otros familiares. El otro niño, en cambio, ni siquiera se desarrolló bien físicamente: se desplaza a cuatro patas, su rostro expresa habitualmente la agresividad o la sumisión al más fuerte, es incapaz de relacionarse con ninguna persona y ni sabe qué es alegría<sup>14</sup>. Luego, los "niños-lobos" son enfermizos y no suelen vivir muchos años. En este contraste se ve, que el primer niño manifiesta en cierta medida el ser personal que es, mientras que el segundo no lo logra expresar en absoluto.

Lo señalado conduce a estas dos afirmaciones: 1. El niño, sin tener todavía la libertad esencial (que requiere del uso de razón), ya *personaliza* en cierta manera su naturaleza corporal. 2. La corporalidad humana sin ser dirigida racionalmente, está desordenada e incapaz de desarrollarse correctamente<sup>15</sup>.

### **3. El papel de los padres en la personalización de la naturaleza corporal de sus hijos**

De acuerdo con lo que se acaba de afirmar surge la pregunta: ¿cómo el niño *esencializa* su *vida recibida* si no lo hace con la razón y la voluntad propias? La respuesta tiene que ser la siguiente: 'el niño sin el uso de razón personaliza su corporalidad en virtud de la razón y la voluntad ajena', por lo pronto, de la razón y la voluntad de sus padres, sus educadores más próximos.

Lo dicho es conforme con el planteamiento de Aristóteles acerca de la interdependencia de la prudencia y las virtudes morales. Si estas

---

<sup>14</sup> Son "criaturas, evidentemente disminuidas, sin impulsos sexuales, que se desplazan a cuatro patas y son incapaces de comunicarse de modo civilizado". *Ibíd.*, p. 53.

<sup>15</sup> Así fue en el caso del "niño-lobo". Si el co-acto de ser personal esencializara la corporalidad propia (lo potencial) sólo en virtud de ser su acto correspondiente, no haría falta los educadores 'exteriores' y el niño personalizaría su *vida recibida* en independencia de los demás.

últimas no caben sin la prudencia<sup>16</sup> y la prudencia resulta imposible sin aquellas<sup>17</sup>, parece que el hombre no tiene cómo comenzar a ser virtuoso. Por eso se puede hablar de un peculiar "círculo virtuoso" de la prudencia y las virtudes morales, que no tiene punto de partida<sup>18</sup>. Sin embargo, Aristóteles, tras señalar que "virtud moral es propia de todos"<sup>19</sup>, admite que en la *polis* el esclavo es capaz de virtud moral, aunque "no tiene en absoluto la facultad deliberativa"<sup>20</sup>. Esto es posible sólo en tanto que el que dirige su acción es el hombre libre, o sea, su amo que posee la virtud de la prudencia. En definitiva, la virtud moral del esclavo depende de la prudencia de su amo, mientras que el ciudadano de la *polis* gobierna sus virtudes morales con la prudencia propia.

El caso de los niños se parece al de los esclavos con una diferencia indicada por el Estagirita: mientras que el esclavo carece de prudencia, "el niño la tiene, pero imperfecta"<sup>21</sup>, o sea, un niño antes de alcanzar el uso de razón tiene la prudencia en potencia, pero todavía no en acto. Y si no cabe la prudencia sin las virtudes morales, para ser prudente no resulta suficiente comenzar a usar la razón, sino hacerlo rectamente, creciendo en virtudes morales.

En la cuestión de obrar recto de un niño sin que poseyera la prudencia se revela el papel educativo de los padres –que es, además, su obligación grave– para con sus hijos. Un niño no sabe qué es lo bueno y qué es lo malo, pero se lo enseñan sus padres, según la virtud de prudencia que poseen. El niño, en cuanto que hace caso a sus educadores, aprende buenas costumbres y desde que comienza a usar su

---

<sup>16</sup> "Todas las virtudes [...] no se dan sin la prudencia". ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. ARAUJO, M. y MARÍAS, J., CEPC, Madrid, 2009, VI, 13, 1144b.

<sup>17</sup> "No es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral". *Ibíd.*

<sup>18</sup> En tanto que "la prudencia es requisito de las virtudes morales, también las virtudes morales son un requisito de la prudencia" (TRIGO, T., "Prudencia y libertad", *Scripta Theologica*, 34 (2002/1), p. 288), su interdependencia mutua puede expresarse con el término "círculo virtuoso", como propone Tomás Trigo.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Política*, trad. GARCÍA VALDÉS, M., Gredos, Madrid, 1988, I, 1260a.

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> *Ibíd.*

razón, se hace dueño (ya que aparece el libre albedrío) de sus propios actos de la voluntad y si son buenos, crece en virtudes morales. Así, un modo recto y estable de comportarse, aprendido de los padres, puede convertirse fácilmente en virtud moral, cuando el niño empieza a razonar<sup>22</sup>.

Ahora bien, se podría objetar que según lo dicho, no es el niño sin el uso de razón quien opera, sino sus padres en él. Pero esto es inadmisibile, ya que el niño manifiesta su propia *intimidad* y no la de sus padres: cada niño es *irreductible* tanto en su ser, como en la expresión de su ser (por ejemplo, cada hijo ama de manera distinta y las madres se dan cuenta de esto). Por tanto, lo que aportan los padres con su razón y su voluntad a sus niños es, más que la *esencialización* de su naturaleza corporal, un 'rumbo' o una *orientación* para tal *esencialización*, que puede correr a cargo únicamente de la persona, de cuya *vida recibida* se trata. En definitiva, es el niño quien *esencializa* su cuerpo, sus funciones y sus facultades sensibles, pero con la ayuda de la *recta* libertad de elección de sus padres y de otras personas con quienes se relaciona.

Lo que se acaba de decir está bien reflejado en el lenguaje común: si nadie va a decir a un hombre de 50 años 'eres una persona bien educada', decirlo a un niño equivale, quizá, a la mejor alabanza que éste puede alcanzar. Por el contrario, el mayor será 'bueno' o 'malo' en virtud de sus propias decisiones personales<sup>23</sup>, mientras que llamar a un chico pequeño 'malo' no puede tener mucho sentido real, ya que su condición moral todavía no depende de él: hasta cuando el niño no tenga el libre arbitrio, tampoco tendrá la responsabilidad personal de sus acciones.

---

<sup>22</sup> Si "las costumbres son lo que se suele hacer, el cómo se suelen hacer las cosas", entonces "la costumbre es una versión débil, inferior, de lo que es la virtud". *Lecciones de ética*, pp. 49, 162.

<sup>23</sup> Aunque tales decisiones pueden ser fuertemente condicionadas por las circunstancias exteriores, el hombre se hace bueno o malo en virtud de los propios actos, como lo había señalado Sócrates: el que "obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso. [...] El que obra bien [será] feliz y afortunado: y al contrario, que [será] desgraciado el perverso y que obra mal". PLATÓN, *Gorgias*, trad. CALONGE, J., Gredos, Madrid, 1983, 507b-c.



Estas consideraciones permiten formular la siguiente tesis: 'Aunque para la *personalización* de la propia naturaleza el niño necesita de una recta pero ajena libertad de elección, es la libertad trascendental de este niño la que *esencializa* su *vida recibida* y no la libertad trascendental ajena'. ¿Cómo la libertad trascendental se *extiende* hasta las manifestaciones corporales del niño, si esto no se da a través de la operatividad racional y voluntaria, ya que ésta todavía no se ha desarrollado? Nótese, que las operaciones esenciales que realiza el niño, aunque sean correctas (porque conformes con la recta razón y la buena voluntad de sus padres), no son racionales ni voluntarias para él, dado que sus dos potencias espirituales siguen todavía sin ser activadas<sup>24</sup>. Como ya se ha señalado, la respuesta a esa pregunta requiere de un estudio profundizado –el cual no se proseguirá en este sitio– acerca de las dimensiones esencial y natural del hombre. No obstante, aquí se propone un esbozo para una posible solución de este problema.

#### **4. El 'ser-yo' como el 'sentido co-existencial del yo'**

Un niño desde el principio de su vida ya es una actividad trascendental<sup>25</sup>, por tanto, un co-existir, conocer y amar personal. Ahora

---

<sup>24</sup> Por ejemplo, el niño empieza a ejercer las palabras 'gracias, permiso, perdón' en las relaciones con los demás no porque entiende, que esto es bueno, sino porque su madre se lo ha enseñado así. Si se da cuenta de que esto es bueno, lo nota en virtud de los *sentimientos positivos* que surgen al emplear estas formas verbales, pero no en virtud de un juicio moral, del cual todavía no es capaz.

El Papa Francisco insistió en la importancia para la vida madura de este aprendizaje infantil de la conducta moral: "las costumbres adquiridas desde niños tienen una función positiva [...]. Alguien puede tener sentimientos sociables y una buena disposición hacia los demás, pero si durante mucho tiempo no se ha habituado por la insistencia de los mayores a decir "por favor", "permiso", "gracias", su buena disposición interior no se traducirá fácilmente en estas expresiones". PAPA FRANCISCO, *Amoris letitia*, Palabra, Madrid, 2016, n. 266.

<sup>25</sup> "La libertad no es algo que el hombre tenga sino que radica en su ser". *Epistemología*, p. 200. "La libertad [se describe] como actividad trascendental". *Antropología*, I, p. 262.

bien, si el hábito de sabiduría<sup>26</sup> es solidario con la dimensión trascendental humana, es asimismo activo, con lo cual ya desde la concepción misma del hombre redundan en el hábito de los primeros principios, de manera que la persona co-existe *hacia fuera* con el universo físico (es un *espíritu situado* en el mundo<sup>27</sup>). La actividad de ese último hábito repercute en la *sindéresis*, o sea, en el *yo* o en el *ápice de la esencia humana*, y aunque éste todavía no suscita las operaciones intelectuales ni constituye los actos voluntarios, *extiende* la libertad trascendental a la esencia del hombre. De la esencia, por su parte, depende la naturaleza corporal en tanto que ésta expresa la *intimidad* que cada quien *es*.

De acuerdo con lo señalado, la *personalización* de la *vida recibida* depende directamente de la esencia del hombre y depende también de los demás hábitos innatos en la medida que *redundan* en la *sindéresis*. En definitiva: 1. La libertad trascendental se *extiende* realmente a la naturaleza corporal de un niño sin el uso de razón. 2. Ni la libertad trascendental, ni la sabiduría, ni el hábito de los primeros principios se dualizan directamente con la corporalidad propia.

Según lo afirmado, si la dualidad esencia–naturaleza corporal en el niño no es todavía intelectual (como lo es según el *ver-yo*) ni voluntaria (como lo es según el *querer-yo*), pero ya es real, quizá habría que proponer un tercer sentido –para no decir *miembro*– del *ápice de la esencia del hombre*: el ‘*ser-yo*’. Si el *ver-yo* es el sentido cognoscitivo del *yo* y equivale a la *extensión* esencial del *conocer personal*, el *querer-yo* es el sentido amoroso del *yo* y equivale a la *extensión* esencial del *amar*

---

<sup>26</sup> En la antropología poliana se admiten tres hábitos innatos que “proceden de la persona al modo de actos libremente activos. [...] La sabiduría repercute en el hábito de los primeros principios y los dos en la *sindéresis* —que también por eso es dual—: es el hábito que procede de la persona y es apoyado por el redundar de los otros dos, y así el *ápice de la esencia humana*, desde el cual se desciende a los otros actos esenciales suscitándolos [a cargo de *ver-yo*] o constituyéndolos [a cargo de *querer-yo*]”. *Antropología*, II, p. 495.

<sup>27</sup> Polo comprende la “libertad trascendental como *novum* históricamente situado”. *Antropología*, I, p. 274.

*personal*, tal vez el 'ser-yo' equivaldría a la *extensión* esencial del *co-existir personal* y significaría el 'sentido co-existencial del yo'.

El 'ser-yo' se encargaría de "la organización a su vez de la sensibilidad de acuerdo con sus diferentes facultades"<sup>28</sup> (los sentidos internos y externos). Con otras palabras, el 'ser-yo' activaría las facultades sensibles humanas *extendiendo* en ellas la libertad trascendental. Si tal *extensión* –por ser privada del 'filtro' racional y voluntario propio– no fuera libre en el sentido esencial, es decir, se diera al margen de la libertad de elección, a pesar de eso podría *empapar*<sup>29</sup> la *vida recibida*: no racionalmente sino sólo con lo que acompaña a la actividad superior humana, es decir, con los *afectos*.

## **5. El papel del 'ser-yo' en la extensión de los afectos espirituales humanos en la naturaleza corporal**

La afectividad humana –otro gran tema digno de investigaciones profundizadas– llegó a ser tratada ordenadamente desde la *antropología trascendental* poliana por Juan Fernando Sellés en su libro *Los filósofos y los sentimientos*. Sus tesis principales acerca de la afectividad humana se pueden resumir con las siguientes afirmaciones:

1. "Los sentimientos son importantes, pero son sólo consecuencias"<sup>30</sup> "de los distintos actos en las facultades u otras instancias"<sup>31</sup>.
2. "El sentimiento también es un acto"<sup>32</sup>.
3. "Los sentimientos pueden ser *positivos* o *negativos*"<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> *Psicología clásica*, p. 100.

<sup>29</sup> Polo dice –en el contexto de la *extensión* de la libertad trascendental en la esencia del hombre– que la libertad personal "interioriza, 'empapa' la operación". *Antropología*, I, p. 209, nota 25.

<sup>30</sup> *Curso de teoría*, I, p. 231.

<sup>31</sup> SELLES, J. F., *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de *Anuario filosófico*, Serie Universitaria, nº 227, Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, p. 10.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 133.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 9.

4. Los sentimientos "son de diversos niveles jerárquicos. Se pueden destacar estos: a) las *emociones* sensibles; b) los *sentimientos* que acompañan a la inteligencia y voluntad; c) los *estados de ánimo* que siguen a los hábitos innatos; d) los *afectos del espíritu* asociados a la intimidad personal"<sup>34</sup>.
5. "Los sentimientos no nos informan en directo de la realidad externa, sino de nuestras vivencias internas, sean éstas corpóreas, psíquicas, nativas o íntimas"<sup>35</sup>.
6. Los sentimientos son "educables" "atendiendo especialmente a sus 'causas', es decir, a aquello de lo que derivan, los *actos* a cualquier nivel, pero no atendiendo a los sentimientos mismos, pues estos son 'consecuencias' de los actos en las facultades"<sup>36</sup>.

Ahora bien, decir que un niño sin el uso de razón actúa según lo que *siente* (su deseo es todavía sólo sensible y no racional), y que su vida sentimental es susceptible a ser corregida por sus padres, es decir, que es "educable", no denota una distinción suficiente con la vida animal, dado que un perro también se deja 'entrenar', pues adquiere varios modos de conducta que no son nativos para él (por ejemplo, puede aprender a traer el periódico a su señor). Sin embargo, en el caso del ser humano no es admisible sostener que tiene la *estimativa* que pasaría a ser *cogitativa*<sup>37</sup> y tampoco que su memoria y su imaginación son nativamente animales y después pasan a ser espiritualizadas, sino que desde el principio, cuando actúan, están respaldadas con mayor o menor intensidad por su co-acto de ser personal. Resulta emblemático el hecho de que una de las manifestaciones más básicas de la vida espiritual de un niño antes de

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 99.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>37</sup> Como señala el Profesor Sellés acerca de la *cogitativa*, "es esa potencia que está en el hombre en lugar de la 'estimativa' meramente animal". *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 34. Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 11, co; q. 14, a. 1, ad 9; *Summa Contra Gentiles*, l. II, cap. 60, n. 1; *Q. D. De Anima*, q. un., a. 13, co; *Summa Theologiae*, I ps., q. 78, a. 4, co; I ps., q. 81, a. 3, co y ad 2; I-II ps., q. 74, a. 3, ad 1.

alcanzar el uso de razón se da a través de la sonrisa, un gesto inexistente en los animales, ya que es una expresión sensible de la alegría espiritual, un afecto de la *intimidad* de la cual carecen las bestias.

Queda por averiguar la manera de dualizarse de la potencia espiritual humana (la esencia del hombre) con su manifestación sensible (la naturaleza corporal humana). Como señala José Ignacio Murillo, el tema de "la relación entre el espíritu y el cuerpo, con diversas variantes, es uno de los problemas más antiguos de la filosofía, que encuentra ya su primera forma filosófica definida con Platón"<sup>38</sup>. Ha habido varios intentos de explicar cómo lo espiritual incide en lo material, tanto de corte dualista (recuérdese la "glándula" de Descartes<sup>39</sup>) como monista. Sin embargo el problema mente–cerebro no se abordará en este sitio<sup>40</sup>.

Lo que se puede sostener con certeza es que la afectividad espiritual, es decir, los actos consecuentes de la actividad trascendental humana, *repercuten* en la naturaleza sensible del hombre incluso antes de que éste comience a activar su inteligencia y su voluntad. Por eso, tal vez, hubiera que admitir el tercer sentido del *yo*: el 'ser-yo' que se encargara de la *extensión* de la libertad trascendental humana a las facultades sensibles. Quizá más que de la *extensión* de tal actividad misma, hubiera que hablar de la *redundancia* de los afectos superiores (los de la *intimidad* y de los hábitos innatos) en la 'vida sensible' del hombre, de manera que el co-existir, el conocer y el amar personales se manifestaran en la *vida*

---

<sup>38</sup> MURILLO, J. I., "Dualidad versus dualismo. Una aproximación crítica a algunos planteamientos mente-cerebro", en *Studia Poliana*, 10 (2008), p. 193.

<sup>39</sup> Descartes lo entendía de esta manera: "La parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia. [...] El alma no puede tener en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula donde ejerce inmediatamente sus funciones". DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, trad. BERGES, C., Aguilar, Madrid/Buenos Aires, 1965, art. 31-32.

<sup>40</sup> Más sobre esta cuestión cfr. MURILLO, J. I., "Vida, mente y cerebro. La neurociencia y los límites del paradigma mecanicista en la biología", *Studia Poliana*, 11 (2009), 183-199.

*recibida* todavía sólo 'sentimentalmente' y no intelectualmente ni voluntariamente.

En cuanto que cabe una vida puramente sentimental (es el caso de los niños sin el uso de razón<sup>41</sup>), tal vida no es lo plenamente humano, dado que la plenitud de la vida humana implica el uso libre de sus potencias esenciales, es decir, la libertad de elección. Por tanto, si desde esta perspectiva la infancia temprana equivale a la fase preparatoria para la activación de la voluntad y la inteligencia propias (lo que constituye un reto serio, ya que la racionalidad es un rasgo de gran dignidad en el hombre, como lo reconocieron los griegos antiguos<sup>42</sup>), o sea, para el ejercicio del propio libre albedrío, entonces la educación –entendida como *orientación*– de la afectividad resulta una tarea de primerísima importancia en la etapa inicial de la vida humana. Polo afirma al respecto: "la educación en la familia es fundamentalmente una educación en la *normalidad afectiva*. A los padres les corresponde educativamente, ante todo, normalizar los afectos de sus hijos. La normalización de los afectos de un ser humano es básica, de tal manera que si falla, tenemos una falta de fundamento para edificar una educación superior, o sea, una educación del intelecto y de la voluntad"<sup>43</sup>.

Con todo, la existencia del tercer sentido del *yo* parece ser prevista por el mismo Polo, ya que admite *otra dimensión de la esencia humana* distinta de la intelectual y de la voluntaria, ya que afirma: "el hombre se

---

<sup>41</sup> Dejamos aparte el gran problema del *sentimentalismo* o de la *hipertrofia de la afectividad* (cfr. *Epistemología*, p. 128) en las personas de edad madura. Se puede hablar de personas maduras fisiológicamente que viven sin el uso de razón. Una persona sentimental se dirige en virtud de sus caprichos.

<sup>42</sup> Se trata de lo que Polo llamó el *radical clásico*: la racionalidad humana. Cfr. *Quién es el hombre*, p. 157.

<sup>43</sup> *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Colección Astrolabio, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 94. "La educación del niño en las virtudes es indirecta porque en primer lugar se trata de que tenga normalizados los sentimientos. Si se logra la armonía de los sentimientos, luego, cuando la voluntad actúe sobre ellos, se obtendrán las virtudes correspondientes. *La educación de los afectos o sentimientos tiene, por tanto, el sentido de preparar para la educación de las virtudes*. Cuando las pasiones humanas están desorganizadas es sumamente difícil que se adquieran –cuando sea mayor edad– la virtud de la fortaleza o la virtud de la templanza de una manera más estable". *Ibíd.*, p. 97.

debe guiar por los sentimientos supuesta la crisis de la inteligencia y de la voluntad. Ahora bien, guiarse por los sentimientos conlleva dejarse llevar por aquella dimensión de la esencia humana que no somos capaces de controlar<sup>44</sup>. Si parece convincente que el *yo* tenga tres sentidos distintos y no sólo el intelectual y el voluntario, tal vez Dietrich von Hildebrand acertó al respecto. La propuesta de este filósofo es la siguiente: "hablamos de entendimiento, voluntad y corazón como de tres potencias fundamentales o raíces del hombre"<sup>45</sup>, donde el corazón se entiende como el centro de la actividad afectiva del hombre. Pese a esta coincidencia, el planteamiento que se desarrolla en el presente trabajo difiere notablemente de la exposición del fenomenólogo alemán, ante todo, porque el nuestro es *trascendental* y aquél parece ser *esencia*<sup>46</sup>.

No obstante, el nombre de la tercera dimensión del *ápice la esencia del hombre* que él propone, el "corazón", tal vez resulta una denominación acertada para el 'ser-yo'. La intuición filosófica de Polo parece apuntar en la misma dirección, ya que afirma: "el significado espiritual de la palabra corazón indica el profundo proceder de la esencia: su nivel más próximo a la persona"<sup>47</sup>. El *corazón* sería la dimensión de la esencia humana más cercana a la *intimidad* personal.

A esto se añadirá una observación más de Polo: el hábito de sabiduría, o sea, "la libertad nativa, es la sede de la *afectividad*"<sup>48</sup>. Si la sede de la actividad afectiva humana es el hábito innato superior del

---

<sup>44</sup> *Epistemología*, p. 130. Con esto, "la pretensión de guiar la vida de un modo honesto y elevado, basándose en los sentimientos positivos, no es capaz de aguantar la pluralidad humana". *Epistemología*, p. 129.

<sup>45</sup> HILDEBRAND, D. VON., *La afectividad cristiana*, trad. EZCURDIA, M., Madrid, Fax, 1968, 49, nota 7.

<sup>46</sup> Si von Hildebrand "vincula afectividad espiritual a un conocer *intelectual*, habrá que indagar de qué tipo de conocer, distinto del de la razón, se trata. Obviamente, para quien admita sin crítica el paradigma filosófico moderno según el cual la razón es la instancia cognoscitiva humana superior, la cuestión deviene insoluble", encerrada en lo *esencial* humano. SELLES, J.F., "El límite noético de la antropología fenomenológica", *Analogía*, 23-2 (2009), p. 74.

<sup>47</sup> *Antropología*, II, p. 499, nota 249.

<sup>48</sup> *Antropología*, I, p. 271.

hombre, entonces "el corazón tiene razones que la razón no conoce"<sup>49</sup>, como decía Pascal. El *corazón* en el sentido del 'ser-yo' depende del hábito de la sabiduría y es superior y de distinta índole que la racionalidad esencial humana. Con esto, cabe cierta redundancia de la libertad trascendental humana a nivel esencial no de índole racional que se manifiesta en la naturaleza corporal del hombre.

Lo último que se señalará aquí dentro de este tema, es que los niños sin el uso de razón, pero con la *normalidad afectiva*, son afectivamente muy activos y, en este sentido, *transparentes* en sus afectos espirituales, ya que manifiestan sus sentimientos más altos en la sensibilidad externa sin el 'filtro' racional (todavía no han activado su inteligencia). Por eso la doblez o hipocresía resultan ajenas a los niños pequeños, mientras que sus rasgos típicos son la sinceridad y confianza alegre. Por eso no tienen, todavía, el peligro de *detenerse en el límite mental* en su relación con otras personas y, sobre todo, con Dios. Por eso, como dice Polo, "cuando el hijo está bautizado tiene la fe, el Espíritu Santo está actuando en él. Por lo tanto, aprende a rezar como un pez sabe nadar en el agua. Enseñar a rezar a un niño bautizado es facilísimo"<sup>50</sup>.

## **6. A modo de conclusión**

Hay una frase de Jesucristo, que arroja más luz a estas consideraciones: "En verdad os digo, que quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él"<sup>51</sup>. Un niño, que carece de la libertad de elección, o sea, todavía no es capaz de los actos intelectuales como conceptualizar o juzgar, y tampoco de tomar decisiones voluntarias, en su actividad trascendental depende de Dios y en su actividad esencial, de sus padres, por lo cual no se aferra al propio *yo*, ya que no lo ha

---

<sup>49</sup> "Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point". PASCAL, B., *Pensées*, Oeuvres de Blaise Pascal, XIII, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1976, n. 277.

<sup>50</sup> *Ayudar a crecer*, op. cit., p. 225.

<sup>51</sup> *Mc 10*, 15.



perfeccionado aún. En este sentido un niño pequeño vive *abandonado* en otras personas. Y si "entrar en el reino de Dios" significa vivir en relación íntima con Él (*la relación en el orden del Origen*), orientarse hacia el propio *yo* resulta el peor obstáculo para la *intensificación* de la actividad trascendental humana, es decir, para el crecimiento del co-acto de ser personal. Y en tanto que el crecimiento personal humano<sup>52</sup> no *depende* de la voluntad ni de la inteligencia propia (son estas potencias que dependen del co-acto de ser personal), sino sólo de la Libertad divina, esa *intensificación* trascendental equivale en la antropología poliana a la noción de la *elevación sobrenatural*<sup>53</sup>. Ahora bien, una persona madura puede aceptar a ser elevada desprendiéndose del propio *yo* o confiar en sí *ensimismándose* y así cerrando libremente el camino hacia su elevación.

Como ya se ha dicho, un niño sin el uso de razón no tiene peligro de *ensimismarse* intelectual y voluntario, pero sí, sentimental (recuérdese el caso extremo de los "niños-lobos" dominados enteramente por sus desorientados impulsos sensibles). Lo dicho se justifica sólo cuando se admite la existencia del 'sentido co-existencial del *yo*', el 'ser-*yo*', que permite la *extensión* de la libertad trascendental humana a la corporalidad propia incluso al margen de activar sus dos potencias espirituales. Por eso cabe libre *abandonarse* en otras personas, sin que esto fuera estrictamente voluntario o intelectual<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Es decir, el crecimiento de la actividad trascendental humana. No se trata en este sitio del crecimiento de la persona humana en su integridad.

<sup>53</sup> Polo describe la *elevación sobrenatural* como "la donación, misericordiosa y gratuita, de la intimidad divina a la criatura, y depende simplemente de la libre iniciativa de Dios". POLO, L., "La persona humana como relación en el orden del Origen", 2012, p. 30.

<sup>54</sup> Un ejemplo distinto de los niños pequeños son los místicos, que abandonan su inteligencia y su voluntad en Dios, sin que se dejen conducir –prescindiendo de su razón y deseos propios– por sus impulsos sensibles. Más bien dominan a estos últimos de una manera novedosa, desconocida a Aristóteles y no advertida por las filosofías cerradas a lo trascendental humano. Santa Teresa de Lisieux, Doctora de la Iglesia, así describe su abandono en Dios: "Ahora sólo me guía el abandono, ino tengo ya otra brújula!". *Histoire d'une âme*, París, Editions Pocket spiritualité, 1998, p. 151. Aquí se trata del trascendental humano *amar personal* en el orden del Amor divino, tema del que no nos ocuparemos en este sitio.

De acuerdo con lo afirmado, el papel de los padres para con sus hijos en la edad anterior al uso de razón ha de ser centrado en educarlos en la *normalidad afectiva* (la que corresponde a un ser racional corporal–espiritual), para que los niños puedan manifestar su vida espiritual en la corporalidad propia, evitando los obstáculos sensibles (los sentidos desordenados) y creciendo en la *intimidad*.