

Perfil axiológico del hombre nuevo (Axiological Profile of the New Man)

LEONARDO POLO (†2013)

Universidad de Navarra, Pamplona

(Edición de Gonzalo Alonso Bastarreche)¹

Resumen. Este artículo expone y critica dos tendencias antropológicas, transversales a la Filosofía Moderna, que considera reduccionistas: entender al hombre reducido a su interés y defender que el hombre puede autoaclarse a sí mismo. A continuación, expone brevemente una vía de solución: entender al hombre como persona y crecimiento irrestricto, y poder hablar así de hombre nuevo.

Palabras clave: hombre nuevo; interés; autoaclaración; persona; crecimiento.

¹ En el archivo de Polo de la Universidad de Navarra este texto está fechado así: “Las Navas, 13 de abril de 1985”, sin más detalles; lo cual incita a pensar que fuera una intervención en una reunión informal entre colegas filósofos que tuvo lugar en Las Navas del Marqués (Ávila), durante unas vacaciones de Polo por tierras castellanas.

Sobre el contenido es preciso decir que esta conferencia tuvo lugar recién publicado su libro *Hegel y el posthegelianismo*, primer libro publicado por Polo desde 1964; por eso comparte con él los enfoques acerca del interés y acerca de la filosofía de Hegel. Es clara por otra parte la perspectiva antropológica, que tiñe todos los temas y que marcará la mayor parte de las conferencias de Polo durante los años 80.

Este texto lo transcribí a partir de una cinta de casete durante el verano de 2012, y agradezco que me fuera brindada esa posibilidad y también el poder editar el texto definitivo que ahora se presenta, el cual ha sido oportunamente corregido por los profesores Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés. Mi labor ha sido pulir algunas licencias que contenía el texto, típicas de un discurso oral, incluir títulos para diferenciar los apartados; y además añadir notas al pie en algunos lugares. Tales notas pretenden aclarar algunas afirmaciones algo confusas o demasiado escuetas, o bien sirven para ampliar otras tesis indicando que han sido más profundamente tratadas en otros lugares de la obra de Polo. Todas las notas al pie son, por tanto, de mi propia mano y no del autor, el cual falleció el 9 de febrero de 2013.

Abstract. This article discusses two reductionist anthropological approaches that are cross currents in modern philosophy: firstly, understanding man as reduced to his interest and secondly, defending that man can clarify himself by himself. This article then proposes a possible solution: understanding man as a person of unrestricted growth opens the path for speaking about the new man in a proper way.

Keywords: new man; interest; self-clarification; person; growth.

1. Introducción

En lo que sigue procuraré principalmente hacer una exposición tratando de eliminar el aspecto utópico de esa cuestión del *hombre nuevo*² y su perfil axiológico. La exposición del hombre nuevo y su aspecto ético se suele hacer precisamente precediéndolo de lo viejo. Pero hay que empezar por el principio: la cuestión del hombre nuevo es una cuestión antropológica.

Si averiguamos qué tipos de antropología hay, qué maneras filosóficas de entender al hombre se han dado; y por otra parte, las logramos sellar, poner en orden, un orden que sea más o menos histórico, entonces podemos formular el asunto del hombre nuevo y su perfil ético, como una culminación o como el último tipo de proporción posible.

Esquemáticamente, se puede decir que hay tres posibles antropologías, tres maneras de entender al hombre, las cuales suelen entrar en una cierta articulación, que muchas veces implica confusión. Es decir, se da una especie de traslado de conceptos o de dimensiones que pertenecen a uno de esos tipos de antropología a las otras; por lo tanto, a veces se produce una confusión. En gran parte, me parece, esta es la situación en que hoy nos encontramos: cunde por doquier una confusión entre distintas orientaciones o distintos planteamientos antropológicos. Éstos están más o menos acumulados, en una situación de sincretismo, de confusión, lo cual se debe

² La expresión “hombre nuevo” era un término en boga en los años 60 y 70, y fue usado también profusamente por el profesor Jesús Arellano, el cual publicó un breve ensayo sobre este tema, que pretendía ser el primero de seis (Arellano 1981, 63–155). Es probable que Polo se inspirase en Arellano para esa denominación, aunque hay que señalar, no obstante, que el tratamiento que hacen ambos autores es diferente: Arellano refuerza el aspecto histórico (el hombre actual y sus posibilidades) y Polo habla de hombre nuevo en sentido constitutivo antropológico.

a una actividad meramente estadística. Incluso también se puede decir que los grandes pensadores a veces no emplean criterios muy discernidos. A esto me parece que se debe cierto empantanamiento en que hoy nos encontramos en lo que respecta a nuestra autocomprensión como hombres. Insisto: hoy estamos en una fase de confusión antropológica.

2. La antropología básica o antropología del interés

La primera antropología, que podríamos llamar *antropología básica* o *antropología elemental*, es aquella que se impone “de inmediato”, y que por otra parte es un elemento (precisamente por eso) de la historia de la antropología. Se puede llamar *antropología de interés*, o en latín, antropología del *inter-esse*.

Esta antropología es antigua, atraviesa todas las culturas, se puede decir que está presente en las pre-culturas y hace también aparición en la edad moderna, a veces de una manera confusa, por ejemplo en la antropología de la ilustración económica (yo distingo diversas ilustraciones, dando una posición primordial a la ilustración económica; la antropología de esta ilustración se basa mucho en el interés).

Por confusión, la antropología de Hegel, que propiamente hablando no es una antropología del interés, él mismo la denomina con esta rúbrica. La antropología de Hegel es una antropología lógica, no del interés: es una antropología del *logos*, del logicismo, del panlogismo. Sin embargo, Hegel emplea también la noción del interés en la razón, contraponiendo éste a otros intereses de menor entidad, que serían los intereses inmediatos, los que están sujetos a las pasiones humanas, respecto de los cuales el interés de la razón es prevalente, y se sirve de ellos mediante un procedimiento peculiar que Hegel llama *la astucia de la razón* (Hegel 1816, § 461; Hegel 1817, § 209).

La noción de *interés* desde luego atraviesa toda la antropología del siglo XIX y por lo tanto (entendida desde este punto de vista) también la antropología antigua y la ilustrada. Aquellos ilustrados se creían modernos, creían que habían descubierto la pólvora, pero desde el punto de vista antropológico lo que hacen es retroceder a la antropología básica.

Y por otra parte se encuentran en una situación hartó difícil, puesto que la antropología del interés es una antropología, insisto, básica, pero no es suficiente; y no puede culminarse en ella misma puesto que el hombre no consiste exclusivamente en *interés*.

2.1. La noción de *inter-esse*

A continuación se analiza la noción de *interés*. Esta noción se desdobra en dos: no hay interés si uno no se interesa, si el hombre no tiene esa actitud despierta, vigilante, atenta, cuidadosa que llaman interesarse. Sin eso, pues no hay interés. Pero al interés no le basta sólo con su polo humano, su 'polo subjetivo' (podríamos llamarle) sino que es menester que exista también el 'polo objetivo': lo interesante. Por esto una antropología del interés es una antropología en cierto modo dualista; puesto que la noción de interés es una noción que se compone de dos: *inter-esse*, "lo que es entre". *Interés* significa eso: "ser entre". El hombre "está entre" en la misma medida en que se interesa, en la misma medida en que aquello frente a lo cual está, resulta para él interesante. El hombre no puede suscitar el interés de una manera unilateral, y tampoco lo interesante es interesante de suyo. Lo interesante no me dice a mí de sí mismo que sea interesante, sino que yo descubro su interés, su carácter de interés.

Según el *inter-esse* el hombre se entiende como "un ente entre los entes". Esta terminología típicamente heideggeriana añade cierta operación al término ente que es evidentemente filosófica; pero no me parece que sea excesivamente complicada. Yo de todos modos prefiero la noción de cosa –"el hombre es una cosa entre las cosas"–, porque la noción de cosa es inferior a la de ente y ésta, por otra parte, hoy está sujeta a una fuerte crítica, abunda una interpretación muy peyorativa por el tema de la cosificación.

"Estar entre entes", y estando entre entes, establecer la pertenencia relativa de los entes entre sí, que constituye, precisamente, su carácter de interesante; porque un ente no es interesante aislado: un ente es siempre interesante en plexo, es interesante en la misma medida en que remite a otro. Yo no me puedo interesar por una cosa aislada, o por un ente ais-

lado, sino que sólo me puedo interesar por una articulación entre cosas. Pongamos un ejemplo, puesto que esto es susceptible de descripción fenomenológica, y porque, por otra parte, la descripción fenomenológica del interés está hecha por Heidegger en *Ser y tiempo*. Este libro, desde el punto de vista expuesto aquí, es una antropología resumida; aunque Heidegger dirá que él no es antropólogo sino que es ontólogo (Heidegger 1927, §10), lo que Heidegger llama *analítica de la existencia humana* es evidentemente una antropología o un análisis del interés.

Yo me intereso en la misma medida en que tengo un poder (sé usar algo). Pero cuando uso algo lo uso siempre en orden a otro algo. De manera que aquello que uso, que al usarlo le invisto del carácter de interesante, solamente lo es precisamente porque él mismo remite (o con él yo me remito) a otras cosas. Uno de los ejemplos que se pueden poner es el del martillo: el martillo es martillo como ente interesante cuando se usa, es decir, al martillar. Pero el martillo es intrínsecamente relativo al clavo, se usa el martillo para clavar: si no hay clavo el uso del martillo no tiene sentido (u otra cosa en general, pero lo más apropiado para el uso del martillo son los clavos). Pero a su vez el clavo, si no hay nada que clavar (si no hay nada que ensamblar con clavos) pues tampoco tiene sentido. De manera que tenemos aquí ya un plexo, que se puede prolongar todo lo que se quiera, en que se ve que lo interesante es un conjunto de remitencias, es un mundo, un mundo según el cual unos entes se remiten a otros constituyendo de esa manera el plexo de lo interesante. Por lo tanto, se puede también establecer la siguiente tesis: “lo interesante es un mundo”.

El heideggeriano “estar en el mundo” significa interesarse. “El hombre es un ser que está en el mundo” significa que el hombre es un ser que se interesa. Por eso, *Ser y tiempo* es un análisis del interés, una antropología del interés, que por otra parte descubre los límites del interés: el hombre no se reduce a su interés³.

³ Comentando el parágrafo 2 de *Ser y tiempo*, dice en otro lugar Polo que según Heidegger “el hombre es relativo al ser, no a los entes, o sólo se conduce respecto de entes desde el ser: este es el modo de reaccionar contra las antropologías del siglo XIX centradas en la noción de interés, en especial, el liberalismo radical y el marxismo” (Polo 1999a, 300).

Pues bien: martillo para clavar, clavos para ensamblar, para hacer esta mesa, para articular los elementos de esta mesa, esta mesa, a su vez, para poner los libros, y a su vez, los libros, para... Pues bien: eso que se puede analizar, y se pueden establecer a su vez subconjuntos o subtotalidades, dentro de la totalidad del mundo; siempre constituyen un todo, precisamente un plexo. Cuando los entes remiten unos a otros según esa relación que los constituye como interesantes, los unos se constituyen siempre en orden a los otros según una relación que es evidentemente instrumental. Lo interesante son los medios. Decir que “el hombre es un ser entre los entes” es exactamente lo mismo que decir “el hombre es un ser que comprende medios, que es capaz de medios”. Naturalmente esta tesis es cierta, y además es una de las notas características del hombre, que le distingue de todos los otros seres vivientes de la Tierra: es el único ser que descubre la razón de medio. Pero descubrir la razón de ‘medio’ es muy complejo, porque la razón de medio tiene carácter de totalidad, es decir, no existe el medio único, sino que medio significa siempre intermediación medial, totalidad.

Pues bien, el hombre se corresponde con los medios de una manera evidentemente natural a él, puesto que concretar medios, establecer la razón de medio, es propia (incluso podríamos decir específica) del hombre. A éste se le puede definir también como ser capaz de medios, especialmente porque es intelectual, o sea, ser con logos, animal racional: al animal racional le corresponde la comprensión del medio. Al animal no racional no le corresponde la comprensión del medio, y por ello va a su fin no a través del medio, sino a través de una conducta instintiva.

Es evidente por lo tanto que la noción de interés, que indica actuar, establece al hombre en cuanto que es capaz de comprenderse estando en un mundo de medios; correspondiéndose con ese mundo de medios y estableciendo ese mundo de medios en tanto que se trata de un mundo, es decir, en tanto que se trata de una totalidad, de un plexo. Ese plexo no es físico, ese plexo no existiría si el hombre no existiera. Por eso el mundo humano no es universo, el mundo humano es el plexo de co-pertenencia medial de los entes entre los cuales el hombre está según su interés.

Esta comprensión o este planteamiento de la antropología que llamo básico es efectivamente básico, el hombre se ha entendido siempre como un ser en el mundo; le hemos entendido siempre como un ser que puede apelar a medios, y se ha entendido siempre como un ser que apela a medios en coordinación. Lo que ocurre es que, claro está, el plexo de medios (entre los cuales el hombre está interesándose) no es constante, puesto que el hombre puede modificar su mundo: el hombre es un inventor de medios. Por lo tanto, el plexo de medios no es nunca un plexo fijo; sino que experimenta una gran cantidad de cambios. Y en gran parte lo que se llama historia es la historia de esos cambios, su serie. La historia fundamentalmente es el cambio del mundo humano; y por esto, el historiador no puede prescindir de esta antropología. Si el historiador no entiende al hombre como ser que se interesa, no puede ser historiador. Y aquí está la clave: la antropología básica (pero no invariable), es la base de la historia, la base articulante de ella, puesto que ésta es, a fin de cuentas, la sucesión de mundos humanos.

2.2. La quiebra del *inter-esse*

El interés, aun permitiendo una totalidad (en que consiste lo interesante), no es estable. La idea de estabilizar un mundo, de conservar y eliminar toda innovación, de conservar según una seguridad total (lo que podríamos llamar interpretación *egipcia*), es una interpretación que no tiene en cuenta la alterabilidad del mundo, su modificabilidad. Éste es un intento extrahistórico de eliminar el carácter histórico del hombre. Yo diría que todos los que se llaman conservadores en el orden del *inter-esse* repiten la actitud egipcia. Hay que aceptar que el mundo humano no es un mundo estable, y eso se demuestra sencillamente de la siguiente manera: es histórico. La historia demuestra que el mundo humano no es único, y si no es único quiere decir que ese plexo está sujeto a todo tipo de avatares, incluso de quiebras. El hombre no está en el mundo de una manera suficiente, sino que está de una manera precaria (es lo que líneas más arriba calificaba como dualismo, que es, insisto, constitutivo del *inter-esse*): el *inter-esse* puede desaparecer, o se puede hundir por los dos polos que lo constituyen.

Se puede hundir por el lado del interesarse. Es posible, como se dice hoy a menudo (aunque sin saber exactamente lo que se dice), que el mundo humano, constituido por relaciones que poseen ellas mismas un sentido (puesto que remiten unas a otras según la meridiana construcción del hombre), quiebre así: que el hombre se encuentre ante un mundo indiferente, un mundo sin interés. Eso, psicológicamente, es lo que se llama *tedio*, el famoso *tedium vitae* (tan característico, por otra parte, de la cultura alejandrina: la crisis del mundo alejandrino es una crisis de tedio, psicológicamente hablando). Es un fenómeno (tan extendido por otra parte a lo largo de la historia y siempre amenazante) provocado por la desaparición del interés por uno de sus lados, el fenómeno del aburrimiento (Polo 1999a, 126–144). Hoy tenemos manifestaciones de tedio muy netas, lo que llaman ‘pasotismo’ es una forma de tedio, un desinterés: “que paren el mundo, que me bajo”. Esta frase puede parecer más o menos paradójica, porque parece que en realidad no se puede salir del mundo o que el mundo no se puede parar. Sin embargo, no tiene nada de paradójica, es sumamente clarividente: está denunciando que el interés puede desaparecer. En rigor, incluso es una frase retórica: “no es que haya un mundo que pare para que yo me baje, sino que yo ya me he bajado”.

El *inter-esse* puede desaparecer también por parte de lo interesante: lo interesante se puede volver amenazador, se puede hacer incontrolable. Si el hombre no es capaz de ganar según su uso, estableciendo el orden, el peso, la unidad, en ese mismo hecho el mundo humano se hace, en vez de interesante (lo cual implica que es favorable), agresivo. Entonces se hace desfavorable. Eso psicológicamente se evidencia en la forma del *terror*.

Así pues, las dos grandes amenazas o quiebras posibles del mundo humano son, por una parte, muy comunes a lo largo de la historia y, por otra parte, intrínsecas al *inter-esse*; son por un lado el *tedio* y por otro lado el *terror*. Y ambos tienen carácter mortal, el terror es profundo, pues se consume como tal cuando el plexo de los entes interesantes se muestra tan agresivo que expulsa de él al hombre. Y lo expulsan en la forma vital. Y el aburrimiento también es mortal: cuando el aburrimiento se consume como tal, es decir, cuando se produce el fenómeno de la muerte del interés

en el hombre (no sólo un ligero desinterés), es como si el hombre hubiese matado al mundo.

Éstas son las dos grandes amenazas constitutivas del *inter-esse* y por tanto, también se podría decir, las dos grandes razones por las cuales el hombre se da cuenta de que él no consiste en interés, o más concretamente, que la integración del hombre como un *ente entre los entes* no agota la esencia del hombre. En definitiva, con esto se detecta que la antropología del interés, siendo básica, no es fundante. Intentar reducir el hombre a interés, como hace el economicismo ilustrado, es un error por reducción. Y por esto, de lo que está amenazado este mundo es precisamente de tedio: es un mundo consumado en su carácter de mundo humano (a veces a esto se le llama *inmanentismo* (Polo 2012a, 117–118), pero la palabra *inmanentismo* no significa nada en términos de interés, porque el interés no es nunca inmanente, sino siempre remitente).

El problema radica en que se dice que el hombre es interés, lo cual en cierta medida es verdad, porque el hombre es un ente que habita el universo (lo habita estableciendo el plexo de lo interesante) pero que no pertenece al universo mismo (sino a la *estancia* del universo) y procura que las cosas sean medios. Todo esto sólo es posible desde el *a priori* del hombre. El hombre es un *próton* respecto a su propio mundo; pero si esta afirmación se eleva a tesis de entrada reductiva, si se clausura, es decir, si se dice: “el hombre es interés, y nada más que interés”, entonces se entra inevitablemente en las grandes amenazas del interés, que le son constitutivas. Por lo tanto, el economicismo ilustrado no puede eliminar el terror, no lo puede quitar; y no lo puede quitar tampoco la política. Ninguna los puede quitar, ni al terror ni al tedio. Por eso, insisto, la tesis de “el hombre es interés, y sólo interés” o “el hombre es un ente intramundano, un ente entre los entes y nada más” es una tesis estoica. Es una tesis que cierra la antropología a un nivel simplemente elemental.

La prueba actual de que el hombre no se puede definir sólo por el interés, prueba que ha proporcionado la Edad Moderna y más concretamente el siglo XX es que hoy estamos llenos de terrores que vienen del mundo. El miedo a la bomba atómica viene del mundo; y es un terror. La amenaza

de la pérdida de sentido de la vida, la amenaza de caer todos en el vacío de sentido, eso está más consumado que la amenaza atómica. Son muchas las amenazas que tiene hoy el mundo, porque incluso la amenaza atómica es ridícula al lado de la amenaza química: la guerra química es muchísimo peor que la guerra atómica, la guerra química sí que puede destruir a la humanidad.

El desvanecimiento del interés desde el punto de vista humano, el tedio, está, digámoslo así, ya desencadenado. El otro desvanecimiento está amenazando pero no se ha consumado, éste ya se está consumando. ¿Y cómo se está consumando? Pues en la forma de intentar sustituir el interés por un sucedáneo: la *diversión*. El hombre aburrido, el hombre que ha vacilado en orden al sentido del mundo puede sentirse mortalmente aburrido, sentir eso como muerte, e intentar renovarse. De aquí el intento de *hombre nuevo*, es decir: restaurar el interés perdido. Pero restaurar el interés perdido es en realidad imposible, aquello a lo que da lugar este intento es a un sucedáneo del interés, que es lo que se llama diversión. La diversión no es un interés estrictamente porque lo que define a la diversión es la imposibilidad constitutiva de constituir un plexo. La diversión es una forma de desorganización del mundo, con la diversión no se corresponde el mundo al mundo. La diversión sólo tiene como remedio para mantenerse la arbitrariedad.

El análisis más profundo que existe sobre este sucedáneo, entre los antropólogos del siglo XIX, es el análisis que hace Kierkegaard del tedio y del intento de reponer el interés (Polo 1999a, 118–122) una vez que ha muerto (es decir, *suscitar* el interés, cosa que el hombre no puede hacer: lo hace en forma de diversión, sólo en forma de diversión). El análisis que hace Kierkegaard de la diversión, que engloba bajo la denominación de *hombre estético* (o *esteta*) es una de las dietas filosóficas o antropológicas más profundas del siglo pasado. Es extraordinariamente lúcido el análisis de la figura del hombre esteta, del hombre que intenta reponer el interés una vez que ha muerto, y por lo tanto sólo encuentra un sucedáneo que es incapaz de construir. Kierkegaard prosigue el análisis, pero esa prosecución del análisis pertenece al segundo tipo de antropología (no a la antropología del interés, sino al segundo tipo de antropología en el que entraré rápidamente).

La tesis de que el hombre es interés, pero puede dejar de serlo, y como interés frente a lo interesante también puede ser destruido desde lo interesante, porque lo interesante puede transformarse en terrorífico, es una tesis que entra dentro de la inmensa capacidad explicativa de fenómenos antropológicos elementales o básicos que tiene la noción de *inter-esse*.

Anteriormente había aludido ya, aunque me haya desviado hacia el análisis de las formas de aburrimiento y de terror actuales, a eso que se dice de que “estamos en un momento sumamente grave”. Y hay que decirlo, pero no conviene poner la gravedad solamente en la ética, o en la empresa bioética, o en cosas así; no recurramos a esos ámbitos trascendentes de otro tipo de antropología, no sea que vayamos a confundir los dos planos. Lo que pasa es que hoy estamos en crisis justamente en nuestro carácter más elemental y básico, de habitantes de este mundo. No es necesario acudir a sublimidades. Sólo hay gente aburrida y gente aterrorizada. Y eso se analiza exclusivamente en el orden del *inter-esse*, no hace falta apelar a una existencia mayor, eso está, digámoslo así, en lo elemental, en cuanto que es un ser capaz de medios.

Que el hombre no es sólo interés se ve también cuando se trata de establecer qué es lo que se llama técnica (o tecnología), cosa que se puede hacer precisamente porque nuestra capacidad de suscitación de medios es enorme. Nuestra tecnología nos puede llevar nada menos que a lo siguiente: a transformar el plexo de lo interesante en tecno-estructura. Y una vez transformado en tecnoestructura, pedirle al hombre que se interese por eso. En ese caso, la petición dirigida al interés humano para corresponderse con lo interesante como tecnoestructura, lleva consigo implícito (y explícito) la idea de que el hombre se agota exclusivamente en sus funciones de uso de medios, es decir, en el cumplimiento de sus roles. Pues bien, en ese mismo momento, se produce el fenómeno de la desintegración humana.

¿Y esto qué quiere decir? Quiere decir que en definitiva, la relación que hay entre el interés humano y lo interesante no es una relación sintética. El interés no se puede plasmar enteramente en lo interesante, no se puede ofrecer un plantel de cosas interesantes tal que toda la capacidad humana

sea solicitada por él (esto es lo mismo que negar la intrínseca dualidad del interés, por el lado de negar su aspecto subjetivo). En ese mismo momento el hombre se desintegra: se funde, trata de identificarse con el plexo, y se disuelve en el plexo. Atenta contra su unidad radical, la unidad radical del propio hombre.

Lo que estoy describiendo no tiene nada de extraño, pues es estrictamente actual. La petición de resultados para el mantenimiento de la tecnoestructura solicita del interés humano algo que no pertenece al interés humano, sino que está radicado, en el hombre, en algo más profundo que el interés mismo. Ser totalmente solicitado por la tecnoestructura es un riesgo al que hay que negarse en redondo. El hombre no está hecho de ninguna manera para alimentar a lo interesante. Porque eso es una forma de esclavitud realmente paradigmática. Ya Aristóteles definió al esclavo así, como el que está exclusivamente en el orden de los medios. El hombre que no es capaz de ordenar los medios a fines, está exclusivamente en el orden medial, y entonces se define como esclavo (Aristóteles, *Política*, I.2).

Nos hemos hartado de decir que el liberalismo, la Ilustración y el gran progreso del siglo de las Luces nos han liberado de la esclavitud, que la esclavitud es una barbaridad griega... Pues la tecnoestructura es la aplicación, a todos los hombres, de la definición de esclavo propuesta por Aristóteles. El hombre es un ser capaz de medios, pero no consiste en corresponderse con medios: plasmarme en los medios es destrozarme, es desintegrarme.

Estamos en esa desintegración, hay pruebas suficientes, por ejemplo la dimensión pedagógica. En principio la pedagogía forma parte del plexo, porque la pedagogía es un útil, en gran parte también un medio para integrarse mejor en el plexo, para usar mejor el plexo. Pues bien, la pedagogía hoy está, en la psicología del educando, desintegrada con respecto al resto de las correspondencias con otras dimensiones del plexo por parte del educando. Un chico de último curso del colegio, cuando sale de clase, rompe la copertenencia de la educación al resto del plexo, y va saltando de sector en sector del plexo según una discontinuidad casi perfecta: sale de clase, se olvida de que ha estado en clase, y se enchufa ante el televisor, o se va a ver un partido de fútbol o se va a una discoteca (Polo 2006a).

La solicitud de las distintas dimensiones del plexo ha roto con el interés (si esto que digo es verdad), aún siendo concretamente cierto que el hombre es un ser que se interesa, aún siendo efectivamente cierto que existe lo interesante, y siendo una enfermedad grave la enemistad con lo interesante. Esta enemistad da lugar a grandes problemas sociales, por ejemplo, las revoluciones.

Las revoluciones vienen de ahí, de una interpretación del plexo como adversario, y por eso intentan romper el plexo; aunque realmente la única revolución que ha roto el plexo ha sido la Revolución Francesa, que a mi modo de ver es la única revolución de verdad que ha habido, la revolución rusa no es una revolución. Las revoluciones solamente las pueden hacer los individualistas, porque el individualista es el que se expulsa del plexo, el que rompe el plexo. ¿Qué hace, por ejemplo, la revolución francesa? Arruinar la organización anterior, y ¿organiza un nuevo plexo? Como tal revolución, no. Y Hegel por ello la definió como la violencia sin sentido, la violencia suicida, la violencia que no crea plexo (se puede traducir). Así es como define el Hegel maduro la Revolución Francesa: la violencia por la violencia, por lo tanto es puro asesinato. Es curioso que Hegel, gran partidario de la Revolución Francesa en virtud de su ruptura, llegara a esa conclusión, de que efectivamente la Revolución Francesa había roto lo interesante, y no había suscitado algo nuevo (Hegel 1982, 694–695; 1821, §5). El mundo que se venía encima, que no es producto de la Revolución Francesa, sino de una reorganización ulterior a ella, era un mundo absolutamente imposible, absolutamente inhóspito, en el que el hombre propiamente hablando no puede habitar.

3. La antropología de la autoaclaración

La segunda antropología es la que se podría llamar la antropología del *solus ipse*, la del *uno mismo solo*. ¿Cuándo surge esta antropología? Pues surge en los momentos de vacilación ante el mundo, lo cual es lógico. Cuando vacila, el hombre está perplejo y se siente desubicado, fuera de control, ya no puede usar. Entonces se hace incomprensible, o simplemente se le

echa, por ejemplo dándole la jubilación, pues el número de afiliación a la Seguridad Social es en realidad pertenencia al plexo. Al jubilado se le viene a decir que “usted no sirve, desde el punto de vista de las solicitudes, del cuidado del plexo, usted es un inútil: ¡queda jubilado!” Cuando uno es echado, del modo que sea, bien porque no lo comprende, o bien porque aquello se hace caótico (es decir, porque está dominado por la diversión); entonces el hombre se encuentra aislado. Y por ello hay que decir también esto: la revolución es un fenómeno de diversión, no pertenece al interés sino a la diversión, forma parte del hombre estético: Kierkegaard lo descubrió, decía que el revolucionario no es más que un esteta. Que el hombre se encuentre aislado no quiere decir que no sea capaz de plantearse quién es, o qué es; y por tanto también en esas condiciones puede surgir una antropología. Tal antropología no es entonces una antropología del interés, puesto que surge precisamente en los momentos de retirada o crisis de lo interesante o de repliegue sobre sí mismo.

El hombre aburrido es un *solus ipse*, pero por ser tal no queda incapacitado para hacer una antropología, sino que tal antropología no será del *inter-esse*, sino del *solus ipse*. Y esa antropología, ¿qué es? Yo le llamo antropología de la *autoaclaración*. Si el mundo ha perdido el sentido, hay que encontrar el sentido de uno mismo, y esto es autoaclararse, el movimiento de retracción hacia sí mismo, de la exclusión del plexo. Tiene lugar el acontecimiento, digámoslo así, de la subjetividad. No digo del subjetivismo porque el subjetivismo es un error pero esta antropología es correcta, ya que si el hombre no es constitutivamente interés, también cabe su consideración autoaclarativa, su autoaclararse. Aclararse no respecto de las cosas, no considerarse un ente entre los entes, sino un ente en sí, que tiene que aclararse a sí desde sí. Eso a mi modo de ver, no tiene nada de vil ni de perverso, aunque bien pueden producirse confusiones entre los dos, o se puede también pensar que el hombre es susceptible de un autoesclarecimiento completo; lo cual es falso.

Un ejemplo de lo que llamo autoaclaración es la antropología kantiana. En gran medida también lo era la antropología de Sócrates (recuérdese el lema “*nosce te ipsum*”, conócete a ti mismo). De hecho, Kant es un gran

socrático, las apelaciones de Kant a Sócrates son constantes. La antropología de Rousseau es en gran parte también una antropología del *nosce te ipsum*. En definitiva, cabe decir que la figura de Sócrates recorre toda la Ilustración, todo el idealismo. No hay un filósofo del siglo XVIII que no hable del lema de Sócrates, o que no se acuerde de Sócrates y apele a él, y compare a Sócrates con Jesucristo (cosa por cierto también bastante frecuente entre los ideólogos del XVIII). A veces las cosas se confunden y se ha llegado a sostener que uno se puede autoaclara con lo interesante: autoaclaraarse con lo interesante es, por ejemplo, el núcleo del marxismo. En esto consiste la antropología de Marx, en la confusión de estos dos niveles de la antropología. Suele decirse que el marxismo es la forma suprema de inmanentismo. Pues no. El marxismo es una confusión de planos antropológicos (Polo 2012b, VIII).

Es conveniente autoaclaraarse, pero no con sillars, ni con procesos económicos, porque por ahí no se autoaclara un ser humano jamás. Si alguien cree que se va a recuperar, como pretendía Feuerbach, en los productos que fabrica, está completamente equivocado. Otras antropologías de la autoaclaración son la de Nietzsche y la de Lessing, y también toda antropología derivada del budismo. Los resultados teóricos de estas antropologías de la autoaclaración son múltiples, pero lo son porque en ellas el hombre aparece como un espejo de muchas caras, precisamente porque la autoaclaración completa es imposible. Por eso algunos se centran en un asunto, y otros en otra dimensión: Buda va por un lado, Rousseau va por otro, Kant va por otro (hay mucho de Rousseau en Kant, pero Kant propiamente hablando no es rousseauiano), Sócrates va por otro, Nietzsche va por otro (de Nietzsche se puede decir que para él autoaclaraarse es superarse, de ahí que el hombre sólo se aclara en el superhombre, el superhombre es la aclaración del hombre. Esto está muy claro en *La gaya ciencia*).

¿Aborda Kant lo que del hombre se puede autoaclaraar? Sí. ¿Es verdad que el hombre se puede autoaclaraar del todo, es decir, que el hombre consiste en autoaclaración? No. Que una de las dimensiones del hombre es el interés es algo correcto, y por lo tanto una antropología que vaya por ahí dirá algo correcto; pero una antropología que se atreva a decir que el

hombre es sólo interés, cae en las barbaridades que he dicho anteriormente. En definitiva se autodestruye. La autoaclaración también da lugar a un proceso de autodestrucción. El factor de la autodestrucción es el que describe Lessing. En la Ilustración también hay un intento de autoaclaración, en definitiva eso es lo que significa la Ilustración como filosofía (es la razón referida a sí misma, la razón usada para entenderse a sí misma), y también se le puede llamar iluminismo o iluminación, iluminación de sí mismo. Se dice por esto que la Ilustración es individualista, pero yo no estoy conforme con eso; porque también la autoaclaración es dual, es otro dualismo: por un lado estamos necesitados de aclaración y por otro lado está el proceso de autoaclaración. Hay que hablar del problema constitutivo de la autoaclaración, que será el problema que arrastre la Ilustración. Este problema suena en Descartes, que es el que lanza la primera idea: “yo soy una *res cogitans*”, es decir, una res que se aclara a sí.

La noción de autoaclaración es inválida si se radicaliza: entonces se hace sumamente problemática y se hunde; y en esa tesitura el hombre se encuentra sin fundamento, sin base (este, por otra parte, es el gran problema de la *Crítica de la razón pura*: qué significa fundamento. Kant no sabe qué es, lo está buscando como un loco todo el tiempo, es lo que llama *noúmeno*; pero siempre se le escapa). El problema es el siguiente: sólo si la autoaclaración fuera enteramente consistente, es decir, si fuera sistemática, si se sostuviera a sí misma no según la estructura del interés, sino según la de la lógica; sólo si se tratase de una autoaclaración total (y el carácter de totalidad de la autoaclaración consiste precisamente en que ya no quede más por aclarar, que todos los elementos de la aclaración estén perfectamente coordinados lógicamente), sólo entonces se puede decir que la autoaclaración estaría cumplida.

Ahora bien, la noción de *sistema* es absolutamente insostenible. En este caso hay que decir *absolutamente*, que es un adverbio que se usa demasiado y que a mí no me gusta usar, pero aquí es menester. No hay estructura lógica completa, y como no la hay, la autoaclaración siempre deja algo por aclarar, es decir, nunca hay sistema. La autoaclaración como sistema es Hegel, pero Hegel es algo inconsciente, y realmente el primero que fue consciente

de esto fue Leibniz (yo creo que Leibniz es el más grande filósofo de la Edad Moderna). Tomando el lema de Leibniz a través de Kant, digo que la condición absolutamente necesaria para que se produzca la autoaclaración es el *sistema*⁴. Pero siguiendo esta línea habría que decir con Hegel que el mundo de los intereses humanos inmediatos no es un sistema, si bien la razón puede sistematizarlo a través de la estructura. Por ello para Hegel la razón económica, en cuanto interés humano inmediato, no es sistema, y por lo tanto desde el punto de vista de una autoaclaración la economía no sirve para nada (por eso Hegel es el mayor crítico de la Ilustración económica).

De un modo quizá más sencillo. Hay muchísima gente que habla del *sentido de la vida*. ¿El mundo tiene sentido? Claro, tiene sentido medial, de medios. ¿Tiene el sentido de producir la autoaclaración? No, ninguno. ¿El plexo medial es sistemático? No: es mera remitencia de medios a medios. Es sólo un plexo, no es una estructura, por eso el estructuralismo es un error, porque intenta estudiar lógicamente el mundo cultural: Lévi-Strauss comete el error de coger un concepto que pertenece a la antropología de la autoaclaración y tratar de aplicarlo a la antropología del interés, y esto es una confusión. En relación a esto citaba al principio que lo que le pasa hoy a la antropología es que es confusa, es decir, que utiliza indiscriminadamente conceptos de una antropología para otra. Pero insisto: autoaclararse con los medios es imposible. Un ejemplo sencillo: algunos dicen que su vida no tiene sentido, y yo les replico: “¿pero qué sentido busca usted, la autoaclaración? ¿Ve usted la televisión? Pues mediante la televisión no se autoaclarará jamás”. El televisor desde el punto de vista de la autoaclaración carece de sentido. ¿Tiene sentido desde el punto de vista

⁴ Según Polo, el primer intento contundente de lograr un sistema absoluto (único objetivo legítimo una vez consagrada la escisión nominalista entre pensamiento y realidad) es el intento leibniziano de convertir posibilidad y necesidad: “Si el ser es lo real, y lo ideal lo posible, el orden de la posibilidad se puede considerar de una manera total como cerrado en sí mismo. (...) Lo lógico es verdadero si es enteramente consistente, es decir, si no quedan cabos sueltos, si cabe sentar todas las reglas de manera que la lógica no sea un lenguaje particular sino la articulación total y coherente. (...) La clave del asunto para un racionalista, es decir, para el que intenta construir el sistema de la verdad –o la verdad como sistema–, después de la descalificación nominalista de los universales, es la conversión entre posibilidad y necesidad. Ese es el punto de vista de Leibniz” (Polo 2001, 61–63).

de los medios? ¡Sí! Es muy útil. Hay que ser cuidadosamente conscientes de esta ambivalencia.

En definitiva, cabe decir que la autoaclaración completa es imposible. Y lo es porque sólo sería completa si se pudiese llevar a cabo en consistencia completa, es decir, si existiese una lógica total, un sistema: autoaclaración implica panlogismo. Pero hoy se sabe que no existe la lógica total, desde muchos puntos de vista. Hay gente que cree que esto es una crisis cultural, es decir, del orden de las relaciones con los medios, y están completamente equivocados, y además eso denota una confusión entre antropologías. Veamos un ejemplo: Wittgenstein tras darse cuenta de que el intento de una autoaclaración es imposible, de que no hay lógica total, como pretendía en el *Tractatus* (Wittgenstein 1921)⁵ (y por otro lado Gödel ya lo había dicho, que no hay lógica total) pasa a la pragmática: el lenguaje es un uso⁶. Esta es la interpretación del lenguaje en el orden del *inter-esse*. Una cosa es la sintaxis lógica y otra cosa es la pragmática lógica: la pragmática pertenece antropológicamente al orden del interés, la sintáctica pertenece antropológicamente al orden de la autoaclaración. Insisto: ¿el hombre se puede autoaclarar? Sí. ¿Completamente? No.

Si se quiere llamar *inmanentismo* al intento de autoaclaración total, se puede aceptar, pero entonces no podemos decir que Marx sea un inmanentista. Hay que tener cierto cuidado porque Marx se confunde, cree que la autoaclaración del hombre está en el orden de los medios, en el orden de

⁵ “Este libro quiere trazar unos límites (...) a la expresión de los pensamientos [*dem Ausdruck der Gedanken*]. (...) Todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido [*einfach Unsinn*]. (...) La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva” (Wittgenstein 1921). “El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos” (Wittgenstein 1921, 4.112).

⁶ “Para una gran clase de casos de utilización de la palabra “significado” puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. (...) La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está” (Wittgenstein 1953, parte I, §43 y §124). De todos modos el grado de afinidad del segundo Wittgenstein con el pragmatismo es un tema fuertemente discutido, del que aquí Polo no pretende hacerse eco completamente.

la producción económica. Si eso se lo dijeren a Hegel, éste pensaría algo así: “¡pero cómo es posible, si la razón económica no es razón sistemática!” ¿Por qué piensa Hegel esto? Porque sostiene que la razón económica no es razón total: la Ilustración económica es una ilustración, pero no es el sistema. Esto es *grosso modo* lo que dice Hegel, pero Marx lo entendió muy mal (se dio cuenta de que lo había entendido mal en los últimos años de su vida; pero cuando leyó a Hegel por primera vez era muy joven, y no manejaba con precisión las fuentes).

5. La antropología del ser personal: tipos de crecimiento

El sentido general de lo que estoy intentando decir es claro, pero no sé si lo he logrado comunicar. En sustancia se resuelve desde el tercer nivel de la antropología. El tercer nivel de la antropología es la comprensión del hombre como *persona*.

¿El personalismo hace falsa la antropología de la autoaclaración? Respuesta: no. ¿La tiene que abandonar? No. ¿El personalismo tiene que abandonar la antropología del interés? Respuesta: no. Lo que pasa es que si el hombre es persona es mucho más que autoaclaración y mucho más que interés, sin dejar de tener intereses y sin dejar de ser capaz de autoesclarecerse (si se quiere se puede hablar ahora de *autorreflexión*: el hombre es capaz de *autorreflexión* pero no se consume en ella). El hombre es capaz de intereses, capaz de posesiones, de tenencias, capaz de relaciones mediales, pero no es el hombre un medio: ni en la tecnoestructura, ni en la economía ni en nada parecido. Y, desde luego, tampoco consiste en una mezcolanza confusa entre interés y autoaclaración.

¿Qué es entonces el hombre como persona? Es el ser que es capaz de elevar a fines el orden de los medios, el orden del interés. Está fuera del orden del interés, trasciende el interés. Pero trascender el interés no quiere decir de ninguna manera desinteresarse. Para Aristóteles, trascender el interés significa, en definitiva, prudencia (en el Estagirita es clara una trascendencia respecto del orden del interés), la prudencia es la trascendencia respecto del interés. Por eso la prudencia es una de las dimensiones

de la antropología clásica en que implícitamente está la noción de persona. Está descubierta ya implícitamente, está implícitamente funcionando. Aristóteles no descubre la noción de persona, pero la noción de prudencia es personalista. La prudencia es lo que pone en relación el mundo con los fines. Por eso la prudencia es una virtud que trasciende a otras virtudes que sí que tienen que ver con el buen uso de los medios, por ejemplo la justicia. Lo que se llama justicia es una virtud del interés, es una consecuencia de la prudencia, está engendrada por la prudencia. Por esto la prudencia es la *completadora*⁷ del orden de las virtudes.

Pero no es solamente una ética prudencial lo que perfila una antropología del hombre. Yo creo que lo que la perfila mejor es la noción de *crecimiento*.

El hombre es un ser, desde este punto de vista, que va a más. El hombre es incapaz de autoaclaración completa porque el hombre es un ser creciente. La vida del hombre no consiste en la autosuperación, como dice Nietzsche. El personalismo, a Nietzsche o a Hegel, les opone esto: no hay sistema, no hay eterno retorno, hay crecimiento. Persona significa realidad creciente, hombre que crece; y en esos términos, precisamente en tanto que crece, el hombre es nuevo.

Se debe decir entonces que el crecimiento es la clave de la vida; vivir significa crecer. Ahora bien, hay distintos niveles vitales, y por tanto, hay distintos tipos de crecimiento.

Hay seres vivos que son sólo capaces de un cierto tipo de crecimiento que yo llamo *orgánico*, que está vinculado al código genético y exclusivamente a eso⁸. Es decir, desde el punto de vista del crecimiento, el código genético tiene que ver exclusivamente con el crecimiento orgánico. Aquí tienen los biólogos un problema y es que, aunque saben que sí tienen que ver ambas nociones, no saben cómo tienen que ver. Éste es el gran proble-

⁷ Véase el término “*completiva*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 166, a. 2, ad. 1). Aristóteles hace una reflexión similar a la tomista, sin otorgar ese carácter a la prudencia (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 13 1144 b 30).

⁸ Para un mayor desarrollo de la noción poliana de crecimiento orgánico ver (Polo 1999b, 103–105; 2006b, 18–23 y 31–34).

ma de la biogenética que los biólogos actuales no saben descifrar. Esto no lo digo yo, sino que lo dicen ellos.

Hay otro crecimiento por encima del crecimiento orgánico: el del *conocimiento*. El conocimiento sensible ya es un crecimiento; es el crecimiento transorgánico. Por eso Aristóteles dice que el que conoce en cierto modo lo es todo (Aristóteles, *De anima*, III, 8 [431b 21]). ¿Por qué? Conocer es crecer, es expansionarse, es todo lo contrario de la “cajita” de la inmanencia de la autoaclaración: conocer está en el orden del crecimiento. La autoaclaración no está en el orden del crecimiento, sino que está en el orden de la vuelta a una oscuridad; una oscuridad que queda esclarecida y se acabó, por eso el sistema no es más que el resultado, según Hegel: el Absoluto como sistema, dice Hegel, es el resultado (Hegel 1807, prólogo II.1). Y hay que decir: “pero si es resultado, ¿después qué? Nada, después de eso nada”.

También la virtud (toda virtud, todo hábito) es un crecimiento⁹.

Y por último, la persona es el *crecimiento irrestricto*. ¿Qué significa crecer irrestrictamente? Ser capaz de darse. De manera que prolongando unas claras indicaciones que están en la antropología de Aristóteles, se puede llegar a algo que desde luego Aristóteles no sospechó, que existe este último tipo de crecimiento: la donación sin medida. ¿Eso de qué es característico? Pues es característico de la intimidad; solamente el ser con intimidad puede darse sin perder. Y ahora el crecimiento consiste en algo más que el puro alumbrar el mundo con el conocimiento, el puro hacerse con las cosas poseyéndolas en forma de *conocida* y perfeccionándolas a ellas al conocerlas: puesto que si no se conocen, cuando yo las conozco las perfecciono, les doto del carácter de conocidas en acto que ellas no tienen en cuanto que cosas. Es más: la donación desde el punto de vista de la relación con el mundo (la relación con lo distinto de la persona) es aportación. Es capacidad de dar sin perder, y eso solamente es posible en la intimidad. Por eso la intimidad es todo lo contrario de la clausura. Hablar de intimidad personal

⁹ Un poco más arriba Polo ha hecho alusión a que se acababa el tiempo de su intervención sin haber hablado lo suficiente acerca del *hombre nuevo*. El tema de los hábitos como dimensión de crecimiento específicamente humano, apuntado aquí escuetamente, está más desarrollado en (Polo 2011a, 207–268; 2011b, 22–24).

es hablar de *donación personal*, no de autoesclarecimiento, la persona no necesita autoesclarecerse.

La persona puede comprender muchas cosas, puede comprender su *psique*, puede comprender su cuerpo, puede comprender muchas cosas que son de este modo poseídas por la persona; pero a la personalidad *qua talis* no hay que autoesclarecerla, la noción de autoesclarecimiento es contradictoria con la noción de persona. Si el hombre es persona, en último término no es autoaclarable. El que quiera autoaclararse no sabe que tiene la capacidad de dar. Y la capacidad de dar, respecto de lo que está más allá de la persona (lo que no es la persona), se transforma en aportación. Y en tanto que es aportante, la persona está también más allá, y entonces ratifica, sanciona y eleva, le da al orden del interés algo que de suyo no tiene, que es la capacidad de crecer.

El mundo humano crece desde las aportaciones personales. Por eso el hombre desde su carácter personal no es solamente el que cuida el mundo, sino el que es responsable del mundo, porque de que aporte o no aporte depende el que el mundo sea de una manera u otra. Por eso, en cuanto que ente que aporta, la persona es más que ente que se interesa, es el que ratifica el interés, pero, digámoslo así, desinteresadamente. Es el que dice “el mundo del interés es muy importante, pero tan importante es que yo constantemente lo alimento en su no bastarse, y lo alimento desde mí”. Esta es la capacidad creadora de la persona. A veces se habla de esto: la capacidad creadora de la libertad. El mundo humano, desde la persona, es aportación. La persona aporta medios. Pero, ¿para quién aporta esos medios? Para personas.

En definitiva, se podría decir que la persona ya no es el interés sino que es la relación con otra persona, así es como le gusta definirla al profesor Rodríguez Casado (Rodríguez Casado 1984, 49–51). Me parece que es muy correcta esa definición de la persona: la que acaba en otra persona. La persona sólo acaba en otra persona, no acaba en los medios; y ni siquiera en los fines de los medios, sino en el tú. No obstante, la persona es capaz de dotar al orden de lo interesante de una destinación a otra persona. Y entonces naturalmente organiza el orden de lo interesante de una manera

que no es la marxista. Es la manera más alejada de la marxista. Los medios son para las personas, los medios no son si no remiten, no ya a fines, sino a beneficiarios. Y si no hay beneficiario, mi aportación carece de sentido.

Por tanto la persona, desde este punto de vista, consiste en la búsqueda del prójimo, y el prójimo se constituye como la última instancia del orden del interés. El interés ya no tiene sólo que ver con fines, tiene que ver con el beneficiario, que es la persona, y de esta manera se produce una cosa que también es muy importante, que es la reciprocidad; según la cual, si todos son personas, entonces los beneficios son mutuos; por lo tanto, se establece un sistema de circulación comunitario, que podríamos llamar estrictamente dialógico (utilizando una expresión del profesor Arellano¹⁰ que me parece que es muy correcta para el caso). El mundo humano, desde el punto de vista de la persona, no es interés, es dialogicidad personal. El mundo humano lo forman relaciones intersubjetivas, en las cuales se da el hecho grandioso de la aportación.

Conclusión

En definitiva, éstas son sólo unas cuantas indicaciones tras las cuales se puede decir que el perfil axiológico del hombre nuevo es el perfil axiológico del hombre que *crece*, y que crece de un modo irrestricto como *persona*. Puesto que la persona es el ser capaz de crecer sin límites, puesto que da sin perder; aporta, es una intimidad no cerrada.

El perfil axiológico de la persona consiste en la libertad, y en el compromiso de no decaer de su propio nivel personal, es decir, de ser fiel a él. Esto es lo que podemos llamar la *fidelidad* (Polo 2009, 322–323). Ser persona es ser fiel al propio carácter personal y al carácter personal de los demás. Incluso aunque los demás no den ninguna muestra de portarse como personas.

¹⁰ Jesús Arellano dedicó gran parte de su investigación a descubrir lo que llamó la *ontología dialógica* (Prieto, Fernández, and Arana 2012, 365–373).

Referencias

- Arellano, J. 1981. *La existencia cosificada*. Pamplona: Eunsa.
- Aristóteles. *Política*.
- . *Ética a Nicómaco*.
- . *De anima*.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *Fenomenología del Espíritu*.
- . 1816. *Ciencia de la lógica*.
- . 1817. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Heidelberg.
- . 1821. *Elementos de la Filosofía del Derecho*.
- . 1982. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. 1927. *El ser y el tiempo*.
- . Polo, Leonardo. 1999a. *Hegel y el posthegelianismo*. Pamplona: Eunsa 2ª ed.
- . 1999b. *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa 2ª ed.
- . 2001. *Nominalismo, idealismo, realismo*. Pamplona: Eunsa 2ª ed.
- . 2006a. *Ayudar a crecer. Cuestiones filosóficas de la educación*. Pamplona: Eunsa.
- . 2006b. *Curso de Teoría del conocimiento*, tomo II. Pamplona: Eunsa 4ª ed.
- . 2009. *Lecciones de psicología clásica*. Pamplona: Eunsa.
- . 2011a. *Filosofía y economía*. Pamplona: Eunsa.
- . 2011b. “Tres dimensiones de la antropología”. *Studia Poliana* 13: 15–29.
- . 2012a. *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp 2ª ed.
- . 2012b. *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. Pamplona: Eunsa.
- Prieto, J.M., F. Fernández, and J. Arana. (coords.) 2012. *Semilla de Verdad. Vida y obra del profesor Jesús Arellano*. Sevilla: Fundación de cultura andaluza, Asociación La Rábida.
- Rodríguez Casado, V. 1984. *Elogio de la libertad social*. Perú: Piura.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*.
- Wittgenstein, Ludwig Joseph Johan. 1921. *Tractatus logico-philosophicus*. Austria.
- . 1953. *Investigaciones filosóficas*.