



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

LA VIRTUD COMO CLAVE DE LA VIDA HUMANA: ORTEGA Y POLO

ANTONIO R. MIÑON SAENZ

ORCID: 0000-0002-4179-5159

Introducción

José Ortega y Gasset (1883-1955) es, posiblemente, el filósofo español más relevante del siglo XX. Como pensador tuvo una trascendencia, en muchos sentidos, insuperable. Logró un reconocimiento académico en plena juventud, ya que fue catedrático de Universidad en 1910 a la edad de 27 años. En torno a su docencia formó a un grupo de pensadores de primera talla como Xavier Zubiri (1898-1983), José Gaos (1900-1969), María Zambrano (1904-1991), Julián Marías (1914-2005), etc. Como escritor fue capaz de crear una nueva manera de expresar en español las ideas filosóficas que estaban vigentes por aquella época en Europa. En conjunto, su obra es extraordinaria, tanto en calidad como cantidad. Dejó publicados seis volúmenes de sus *Obras Completas*, que tras su muerte se multiplicaron por dos hasta llegar a los doce volúmenes. Por último quiero reseñar que Ortega, para bien y para mal, influyó en la España que le tocó vivir más que cualquier otro pensador de nuestra historia. Por estos

motivos un estudio sobre Ortega siempre lo considero necesario, a parte de la delicia que produce leer sus obras, en donde las metáforas felices se suceden y parece que los conceptos se dramatizan.

Uno de los objetivos que se propuso Ortega fue superar a la vez el realismo antiguo al considerarlo como *cosificador* de la realidad y, en definitiva, del ser humano, y al idealismo moderno porque aísla al yo de la realidad. La propuesta de Ortega fue tomar la vida humana como la realidad radical. El ser deberá comparecer dentro del horizonte de la vida humana, y el yo no será posible si no nos atenemos a las cosas que le rodean. El resultado de este proyecto filosófico es un conjunto de consideraciones sobre el ser humano volcado en la acción, que, desde mi punto de vista, pueden iluminarse con una lectura de la filosofía práctica de Aristóteles (384 a. C-322 a. C.) y de la antropología trascendental de Leonardo Polo (1926-2013). Este trabajo tiene como objetivos, por un lado, exponer los grandes rasgos de pensamiento de Ortega y, por otro lado, mostrar algunos de los elementos esenciales de la filosofía práctica de Aristóteles tal y como es considerada por Leonardo Polo. Finalizaré el trabajo elaborando una comparación entre los planteamientos de Ortega y los de Polo. Soy plenamente consciente de que estos objetivos entrañan cierta dificultad. Aristóteles no es el filósofo que más ha influido en Ortega, y establecer una relación entre ellos puede llevar a forzar la filosofía de Ortega. Junto a esto debemos advertir que Polo, pese a haber leído en su juventud a Ortega, no pertenece a la tradición orteguiana, ni en el método ni en el estilo literario. Sin embargo, considero que una lectura de la obra de Ortega desde la filosofía práctica del Estagirita, tal y como es interpretada por Polo, puede enriquecer considerablemente la tradición orteguiana. En efecto, la misma hermenéutica contemporánea se ha inspirado, de un modo u otro, en Aristóteles. Una muestra de ello es Martin Heidegger (1889-1976), que estudió detenidamente a Aristóteles en

sus años de formación previos a la redacción de *Ser y tiempo*¹. La renovación de la filosofía práctica en el siglo XX se ha llevado a cabo, en gran medida, mirando de reojo los planteamientos aristotélicos.

2. Primeros años de José Ortega y Gasset

La vida de Ortega es clave para entender su propia filosofía y la manera que tuvo de exponerla. José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883. Su padre, José Ortega Munilla (1856-1922), era un conocido periodista y literato vinculado al liberalismo español, que desde 1900 fue el director de *El Imparcial* cuando su cuñado, Rafael Gasset, es nombrado ministro de Agricultura². Desde niño nuestro Ortega vivió en un ambiente marcado por el mundo periodístico, la literatura y la política liberal. También su abuelo materno, Eduardo Gasset y Artime (1832-1884), era un personaje importante en la segunda mitad del siglo XIX. Eduardo Gasset había fundado en 1867 el periódico *El Imparcial*. Como puede apreciarse, la vocación liberal, periodística y política de Ortega era una tradición arraigada en su familia.

Sus padres enviaron a Ortega, junto con su hermano Eduardo, al colegio San Estanislao de Kostka que la Compañía de Jesús tenía en Miraflores de El Palo, en la provincia de Málaga. La familia de Ortega era profundamente católica, pese a su afinidad con el liberalismo. Posiblemente eligieron el colegio de Málaga porque en el colegio que los jesuitas tenían en Madrid quedarían los niños muy expuestos a las críticas que esta orden religiosa llevaba a cabo de las políticas liberales. Tras terminar brillantemente sus estudios, Ortega decidió cursar Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Deusto, dos años más tarde se

¹ «El rechazo de la actitud teórica en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituyen dos ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana». ADRIÁN, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Editorial Herder, Barcelona, 2010, p. 271.

² GRACIA, J., *José Ortega y Gasset*, Editorial Taurus, Madrid, 2014, p. 18.

trasladó a la Universidad Central de Madrid, donde únicamente se licenció de Filosofía y Letras. En 1904 se doctoró con una tesis titulada *Nota sobre los legendarios trabajos del año mil*. Durante esos años su formación intelectual se orientó sobre todo hacia la lectura de literatura y autores franceses, muy especialmente Hippolyte Taine (1828-1893), Ernest Renan (1823-1892) y Maurice Barrès (1862-1923). También se interesó por intelectuales españoles del momento, como Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), Ángel Ganivet (1865-1898), Joaquín Costa (1846-1911), Pío Baroja (1872-1956) y, sobre todo, Miguel de Unamuno (1864-1936), con el que tuvo una tensa relación. En su juventud llevo a cabo otras lecturas, como Nietzsche (1844-1900) y Schopenhauer (1788-1860)³, siempre sus lecturas fueron en traducciones al francés. No empieza a estudiar alemán hasta que se marcha en 1905 a Alemania.

3. Viajes a Alemania

Ortega realizó tres viajes de estudios a Alemania que le llegaron a marcar profundamente. Desde inicios de 1905 hasta marzo de 1906, Ortega estuvo en las Universidades de Leipzig y Berlín. Entre los profesores que se encontró, destacan Georg Simmel (1858-1918) y Wilhelm Wundt (1832-1820). Por esa época Ortega empezó a estudiar seriamente la filosofía de Kant (1727-1804), lo que sería clave para su formación filosófica. Si primero se dejó llevar por Kant, luego construye su pensamiento, en gran medida, frente a Kant. En octubre de 1906 volvió a Alemania, en concreto a Marburgo, donde permaneció por un año. Por aquellas fechas la Universidad de Marburgo era una de las sedes de las diversas escuelas neokantianas que se desarrollaban en Alemania. Marburgo tenía como figuras principales a Hermann Cohen (1842-1918) y

³ «La influencia tórrida de Nietzsche, buena para afirmarse, para superar la chabacanería, es de los dieciocho años a los veinticinco, Ortega está de vuelta del viejo ardor y el viejo orgullo suficiente». MARIAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 195.

Paul Natorp (1854-1924). Ortega siguió varios cursos y seminarios con estos profesores, que le llevaron entre otras cosas, al pensamiento socialista, matizando sus propias raíces liberales. De hecho, ya en España, Ortega realizó varios acercamientos al Partido Socialista de Pablo Iglesias (1850-1925) y al Partido Radical de Alejandro Lerroux (1864-1949), pero que no llegaron a buen puerto⁴. A finales de 1910 Ortega ganó la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid que con la muerte de Nicolás Salmerón (1838-1908) había quedado vacante. En 1911 volvió, ya con su mujer, Rosa Spottorno (1884-1980), a Marburgo, donde se quedó hasta finales de año. Ortega tuvo la oportunidad de profundizar en los clásicos de la filosofía, que, al ser un lector insaciable y disciplinado, leyó directa e intensamente.

En Alemania descubrió la obra de Franz Brentano (1838-1917) y Edmund Husserl (1859-1938). El neokantismo de Marburgo fue su primera formación filosófica sistemática. En efecto, los primeros escritos ponen de relieve que profesó los puntos de vista de esta escuela. En efecto, Ortega mantuvo la inspiración de Marburgo respecto de la exigencia de sistematicidad como condición de la filosofía y la visión constructivista del conocimiento constituido sobre la dualidad fenómeno-noúmeno. Sin embargo, Ortega supera el neokantismo cuando se acerca a la obra de Husserl, y termina abandonado el subjetivismo neokantiano por medio de la noción trascendental de conciencia y de su intencionalidad. Ortega rechaza que el yo puro de la tradición kantiana sea el fundamento absoluto del conocimiento y lo sustituye por la correlación intencional sujeto-objeto como estructura básica de la conciencia, pero en un sentido diferente al de la fenomenología. «La reducción fenomenológica es caracterizada por Ortega como eliminación o suspensión de lo *ejecutivo*,

⁴ «Ahora, le interesaba más el nuevo partido Republicano Reformista, fundado en 1912 por Melquíades Álvarez y Gumersindo de Azcárate. Algunos jóvenes de la llamada Generación del 14, entre ellos Ortega, Manuel Azaña, Luis de Zulueta, se afiliaron al nuevo partido y formaron parte de la Junta nacional». ZAMORA, J., *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*, Shackleton Books, España, 2022, p. 47.

para atenerse al fenómeno en el sentido del carácter *virtual* que todo adquiere cuando se pasa de su valor ejecutivo y natural a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva. Con otras palabras, cuando se reduce todo ello –sujeto, acto y objeto– a conciencia pura»⁵.

En efecto, la filosofía de Ortega pretende ser, entre muchas otras cosas, un intento de superación del idealismo filosófico. Gracias al encuentro con la fenomenología supera el subjetivismo neokantiano en el que se había formado⁶. Lo originario para Ortega no es la absoluta posición del sujeto, sino la relación entre sujeto y objeto. Esta relación no tiene un estatuto metafísico previo, anterior o fuera de ella. El acto de conciencia es, efectivamente, condición de realidad, pero esto no significa privilegiar al sujeto. Ortega no quiere proponernos una filosofía de carácter subjetivista. La realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida. El ser real significa, precisamente, radicar en mi vida, y a esta debemos referir cualquier realidad, aunque lo real pueda trascender, de algún modo, a mi propia vida. Lo que Ortega nos va a proponer es que sólo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, lo real. Yo no soy una parte o componente de las cosas reales, sino que al radicar las cosas en mi vida, se funda el carácter efectivo de su realidad. Vivir es estar en el mundo, actuar en él, estar haciendo algo con las cosas. Circunstancia es, pues, todo lo que no soy yo, todo aquello con que me encuentro, incluso mi cuerpo y mi psique. Mi vida se hace esencialmente contando con la circunstancia en la que vivo. Por ello dice Ortega en *Las meditaciones del Quijote* (1914): «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me

⁵ MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 394.

⁶ «Ortega vio en la fenomenología de Husserl, de la que luego tomó distancias, un método que le permitía superar la radical separación entre el mundo de la conciencia y la realidad de las cosas. Aunque la epojé (puesta entre paréntesis de la actitud natural de toda persona en su intuición de las realidades) se utilizase para poder objetivar la realidad de los fenómenos en la conciencia, la filosofía husserliana se podía entender como una invocación a ir a las cosas mismas y, por tanto, como superación del noúmeno kantiano, de la *cosa en sí* cuyo conocimiento, según Kant, es inaccesible a la conciencia humana». ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, p. 46.

salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, esta: *salvar las apariencias*, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea»⁷.

4. Proyectos políticos y filosóficos

Excepto la realización de un viaje triunfal por Argentina entre julio de 1916 y febrero de 1917, y otro más modesto en 1928 a la misma Argentina y Chile, Ortega apenas sale de España tras su vuelta de Alemania. Desde principios del siglo XX, Ortega desarrolla un importante esfuerzo en el campo editorial, que junto con su labor docente en la Universidad y sus colaboraciones en diferentes periódicos, son sus actividades habituales y las que le mantienen económicamente. Es la década de los veinte, el periodo más feliz de trabajo y de mayor proyección social y política. Ortega escribe en el periódico *El Imparcial*, que es de su familia, hasta 1917. Desde 1908 colabora en la creación de la revista *Faro* y en 1910 en la de la revista *Europa*, ambas de poca duración. A comienzos de 1915 pone en marcha una nueva revista, *España*, de la que abandona la dirección antes de un año. En 1916 comienza la publicación de *El Espectador*, revista unipersonal de periodicidad irregular de la que salen a la luz ocho volúmenes, el último en

⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Edición de Julián Marías, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 77-78. Julián Marías hace la siguiente interpretación de este pasaje: «El momento de yoidad del hombre –el segundo yo de 1a frase orteguiana– no agota el ente humano como creyó el idealismo. Pero ahora nos interesa más bien el primer yo, el que incluye la circunstancia, el que no es puro sujeto de vivir, centro de una *circum-stantia*. La circunstancia, en efecto, está definida por estar en torno *circum* a un yo: él es quien le da su carácter unitario y circunstancial, o sea, vital; pero no podemos definir simplemente al yo por 1a circunstancia como su punto central. El yo es inseparable de la circunstancia, y no tiene sentido aparte de ella; pero a la inversa la circunstancia sólo se constituye en torno a un yo, y no un yo cualquiera, a un mero sujeto de actos y *haceres*, sino a un yo mismo capaz de entrar en sí, que es, no diremos algo –es decir, cosa, *res*–, pero si alguien, o sea, persona (...). El yo no es mero soporte o sustrato de la circunstancia no es sólo el que vive con ella, sino quien vive, quien hace su vida con 1a –circunstancia dando ese quien su riguroso sentido personal. El hombre, además de ser un yo y el sujeto de actos vitales, soporte de su mundo, es también persona».

1934. Ortega tiene un papel central en la orientación de *El Sol*, creado en 1917 por el empresario Nicolás María de Urgoiti (1869-1951), siendo asiduo colaborador y editorialista. En 1918 Urgoiti crea también la editorial Calpe, en la que Ortega, además de formar parte del Comité Directivo, tiene una posición privilegiada en la orientación editorial y búsqueda de colaboradores. En 1923 Ortega funda la *Revista de Occidente*, que a partir del año siguiente cuenta con una editorial del mismo nombre. Con esta revista, Ortega busca ser una tribuna de divulgación de la cultura más avanzada del momento en el mundo.

Hasta finales de los años veinte, los escritos de Ortega deben contextualizarse dentro de un vitalismo de carácter más bien biologicista. Parece que la influencia de la fenomenología no da más frutos. La obra de Ortega la podemos emparentar con autores como Max Scheler (1874-1928), Henri Bergson (1859-1941), Simmel o Nietzsche. El concepto fundamental de su filosofía es el de *vida*, y no el de intencionalidad, como planteaba la filosofía de corte fenomenológico. La vida entendida como fuerza o impulso espontáneo y creador de carácter biológico en un sentido amplio. Ortega se rebela contra todo tipo de culturalismo y utopismo racionalista. En efecto, la verdad del mundo no es la pura objetividad. Estas ideas, creo, que no son algo del todo novedoso en Ortega, ya que desde su juventud fue un lector asiduo de Nietzsche, como antes se ha indicado. Entiendo que el libro clave de ese momento es *El tema de nuestro tiempo* (1923) en el que se insiste que «la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital»⁸. Sin embargo, a partir de finales de los años veinte y, según parece, tras la lectura de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, la noción de vida sufre una radical transformación y su filosofía da un giro de carácter más metafísico⁹. Desde ese momento mira de reojo

⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, III, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 178.

⁹ «Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros. Mas, por lo mismo, aprovecho la ocasión para decir a los que años y años censuraron mi solicitud periodística que no tenían razón. El artículo de periódico es hoy

la producción de Heidegger. La vida como realidad radical la entiende a partir de ahora como indisoluble conexión yo-mundo, estructura metafísica radical de la relación sujeto-objeto. El carácter biologicista con el que a veces se expresaba se ha superado, y Ortega pone en marcha un quehacer filosófico con la intención de estar a la altura de la filosofía de Heidegger¹⁰.

En efecto, el conocimiento humano tiene como finalidad dotar de sentido a la vida humana por medio de la interpretación de la circunstancia. La razón no es algo abstracto, sino una instancia de la vida humana. Ortega distingue entre ideas y creencias. Las ideas se tienen; en las ideas se está. Las creencias son las interpretaciones que el hombre asume inconscientemente, que no ha elaborado él mismo, sino que las ha recibido de la sociedad, y que toma como si fueran la realidad misma; laten por ello como supuesto y condición de todas sus acciones. Las ideas, por el contrario, son elaboradas conscientemente por el sujeto. La razón se pone a trabajar cuando, por algún motivo, las creencias entran en crisis¹¹.

una forma imprescindible del espíritu, y quien pedantesca mente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está aconteciendo en los senos de la historia. Ahora me dan la razón fuera y se ponen a escribir artículos los que nunca lo hicieron. Pero esto no contradice que la nueva faena requiera ineludiblemente el libro, un tipo de libro que está más allá de los artículos de periódico, que ha aprendido de ellos, y no el libro pre-periodístico, que pertenece a un cierto pasado europeo, a la llamada Edad Contemporánea, hoy tan anacrónica, pero que no existió ni en nuestra Edad Media ni en la época barroca, la más gloriosa de Europa. Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama "la segunda navegación"!». ORTEGA Y GASSET, J., *A una edición de sus obras*, en *Obras Completas*, VI, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 354.

¹⁰ «Ortega inicia la llamada segunda navegación con el ojo fijo en el pensamiento de Heidegger que le instó a buscar un lenguaje adecuado a su pretensión de forjar una teoría de la realidad pre-teórica "vida humana". La terminología raciovitalista de la primera época sobrecargada de connotaciones vitalistas y juicios de valor, resulta insuficiente ante el *tour de force* lingüístico de la obra de Heidegger». REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 135.

¹¹ «Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia. Por tanto, lo que ideamos no nos es realidad plena y auténtica. ¿Qué nos es entonces? Se advierte, desde luego, el carácter ortopédico de las ideas: actúan allí donde una creencia se ha roto o debilitado». ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y Creencias*, en *Obras Completas*, V, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 398.

En *Historia como sistema* afirma: «La vida humana es una realidad extraña, de lo cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tiene de uno u otro modo que aparecen en ella»¹². La vida humana es lo metafísicamente primario. El acto de conciencia es, efectivamente, la condición de realidad, pero esto no representa priorizar al sujeto. La realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida. Como más arriba se ha mencionado, el ser real significa, precisamente, radicar en la vida humana, y a la que debemos referir cualquier realidad, aunque lo real pueda trascender, de algún modo, la vida misma.

En este pequeño libro de *Historia como sistema* Ortega considera que todo ser humano y toda sociedad vive desde unas creencias por las que se enfrenta a los problemas de la vida. Ortega interpreta que la Europa moderna ha estado viviendo de la fe en la ciencia hasta principios del siglo XX, sin embargo, esta creencia ha entrado en crisis al no poder la ciencia dar una respuesta al problema del ser humano. Para Ortega esta crisis representa una oportunidad para ensayar otro tipo de racionalidad mucho más ajustada a la realidad humana. La ciencia físico-matemática y la biología dan algunas respuestas al misterio del ser humano, pero no llegan a comprender en profundidad la realidad de nuestro ser. Y porque «el hombre no es cosa alguna, sino un drama»¹³, debemos encontrar un tipo de racionalidad que se ajunte más a este acontecer dramático.

La noción de razón histórica la emplea Ortega como el nuevo horizonte para ejercitar la razón o, más exactamente, como un nuevo paradigma para comprender al hombre y todo lo humano. Ortega persigue con la razón histórica tipo de racionalidad distinta de la racionalidad moderna que sea apta para captar y describir racionalmente la vida humana,

¹² ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, VI, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 13.

¹³ ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, p. 32.

configurada radicalmente por su historicidad. «No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que el hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías»¹⁴.

En efecto, el ser humano es continuidad, es heredero de un pasado y, por esta razón, es un ser histórico. Para Ortega es esencial entender que todo ser humano está configurado por las formas de ser que anteriormente se han ido ensayando. El hombre no es un *homo sapiens* abstracto, sino que es un ser histórico, porque es el único ser que tiene pasado, que lo acumula y conserva en el presente. El hombre tiene esta dimensión acumulativa, pero también tiene una dimensión creativa, abierta al futuro. Las formas de vida provienen del pasado y, por esta razón, deben ser tenidas en cuenta para comprender la situación real del ser humano en el presente. Estas formas de vida no presentan tan sólo un carácter individual, sino que tienen esencialmente una dimensión de tipo comunitaria. En efecto, la comunidad humana comporta unas ciertas exigencias a los individuos que la integran, que configuran un cierto destino histórico. El hombre tiene que aceptar como elemento integrante de su propia autenticidad a estas circunstancias comunitarias de donde parte, y que le dan la posibilidad de actuar. Por esta razón, la noción de generación es capital en la teoría de Ortega. Una generación es el grupo de hombres que comparten un sistema vital, un sistema de creencias y supuestos¹⁵. Las generaciones marcan el ritmo del cambio

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, p. 50.

¹⁵ «Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida, es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es un modo integral de existencia o, si se quiere, una moda, que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser». ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, V, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 39.

histórico y estructuran la relación entre cambio y reposo histórico. El transcurso de las generaciones configura la trama de la historicidad humana, de su novedad y continuidad a través de cada una de ellas.

Todas estas nociones que hemos expuesto brevemente en este apartado se deben tener en cuenta para entender qué pretende Ortega al criticar el racionalismo moderno. Ni el realismo antiguo ni el idealismo moderno habían logrado dar con la realidad radical al no prestar la suficiente atención a la vida humana. Tampoco la fenomenología había logrado superar a Descartes. «Husserl, el genial superador del positivismo, el que pedía la vuelta a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst!*), el reivindicador de las diversas formas de realidad, de los objetos ideales frente al psicologismo, recae a última hora en el idealismo de la conciencia pura –que no es realidad ve claramente Ortega, sino una teoría o interpretación. En el seno mismo del gran descubrimiento del veraz y admirable Husserl rebota el error de la modernidad»¹⁶.

5. Últimos años de Ortega

Ortega había aceptado sin demasiadas pegas el golpe militar del general Miguel Primo de Rivera (1870-1930). Pensaba que de este modo se podría quizá renovar la política española de la Restauración. Sin embargo, pronto se desengaña de las posibilidades políticas de la Constitución de 1876 tras el golpe, y trabaja por la venida de otro régimen político de corte republicano. Tras la proclamación de la II República el 14 de abril de 1931, Ortega salió elegido diputado por León en las elecciones a Cortes Constituyentes de junio de 1931, e intervino activamente en parlamento con discursos acogidos con gran expectación, pero que no influyeron en las decisiones posteriores. El nuevo régimen republicano se estaba escorando hacia el radicalismo y Ortega, por el contrario, defendía una política de centro y de moderación. También había puesto en marcha

¹⁶ MARÍAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 185.

días antes de la proclamación de la II República la revista *Crisol*, dejando *El Sol* por desavenencias con los propietarios. Ortega abandona definitivamente la política después del verano de 1932. A finales de 1933 publicó también sus últimos artículos en la prensa española. En el verano de 1936 comenzó la Guerra Civil, Ortega y su familia consideraron que lo más prudente era irse al extranjero, abandonando Madrid, en donde se sucedían los asesinatos de civiles. Dejó constancia de las razones su exilio de la zona republicana en *Contra el pacifismo*, con la que cierra *La rebelión de las masas*¹⁷. Ortega estaba gravemente enfermo, parece ser que con piedras en la vesícula. Durante este exilio impuesto por la guerra, Ortega vivió en Francia, Holanda y Argentina. En 1942 se trasladó a Portugal para estar más cerca de España, y allí fijó su residencia. Estos primeros años de exilio tuvo, además, problemas económicos y sufrió de depresiones. En Portugal pudo hallar cierta estabilidad, lo que le permitió reanudar su trabajo como escritor y conferenciante. Desde su estancia en Portugal admiró el carácter portugués a la hora de tomarse la vida.

6. La filosofía de Ortega en la España actual

Ortega regresa a España en 1945, de manera más o menos permanente. La España del general Franco (1892-1975) no era muy partidaria de lo que Ortega representaba, aunque contaba con grandes admiradores entre ciertas personalidades del régimen, especialmente en la Falange. Los eclesiásticos y, en concreto, cierta rígida filosofía escolástica, se opusieron a su pensamiento e influencia. La figura de Ortega era percibida como la de un pensador anticatólico y antiespañol. En este

¹⁷ «Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban, bajo las más graves amenazas, a escritores y profesores a firmar manifiestos, a hablar por radio, etc., cómodamente sentados en sus despachos o en sus clubs, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde se garantizaba que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad». ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, IV, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 306.

sentido Julián Marías salió muchas veces en su defensa. Se puede considerar que el pensamiento de Marías es un intento de hacer compatible el cristianismo con la filosofía de su maestro. Ortega no regresó a la Universidad, ni tampoco volvió a escribir en los periódicos españoles. Junto con Julián Marías, Ortega puso en marcha el Instituto de Humanidades, que tuvo una relevancia limitada. Sin embargo, Ortega logró un gran éxito académico y social durante los largos viajes internacionales que emprendió entre 1949 y 1954, sobre todo a Estados Unidos y a Alemania. En estos viajes contó con públicos multitudinarios que acudían a escuchar sus conferencias. Ortega falleció en su ciudad natal, Madrid, el 18 de octubre de 1955 a la edad de 72 años, dejando una obra extraordinaria.

La recepción del pensamiento de Ortega entre las jóvenes generaciones españolas se encontró con graves dificultades. Tras la Guerra Civil Ortega no vuelve a la Universidad española, y a esto hay que sumar la escasez de cursos y conferencias públicas que impartió en España desde su vuelta en 1945. En la España de la posguerra se pueden encontrar muy pocos discípulos directos de Ortega, entre los que destacan Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990), Paulino Garagorri (1916-2007) y Julián Marías, antes mencionado. Ortega recibió críticas injustificadas y superficiales por parte de los nuevos seguidores de la escolástica, que era, en cierto modo, la filosofía oficial del régimen de Franco. Aparte de estos discípulos directos, el pensamiento de Ortega también contaba con la simpatía del grupo de intelectuales falangistas liderado por Pedro Laín Entralgo (1908-2001) y su revista *Escorial*.

Las generaciones posteriores tuvieron otros intereses filosóficos y políticos, y el pensamiento de Ortega dejó de valorarse de manera positiva. Eran tiempos para la filosofía analítica, el marxismo, el estructuralismo, etc. Sin embargo, a partir de los años 80 la atención hacia su pensamiento ha vuelto a despertarse, como se aprecia en el creciente número de congresos y cursos dedicados a Ortega y las nuevas

ediciones de sus escritos. Leonardo Polo leyó con intensidad en su juventud la obra de Ortega, le gustaba especialmente *El Espectador*, y pudo asistir a alguna de las conferencias que Ortega impartió en el Instituto de Humanidades¹⁸. No siendo en absoluto un discípulo de Ortega, lo solía citar en sus clases, y parece que lo admiraba en muchos sentidos.

Considero que vida humana como realidad radical de la que habla Ortega se puede poner en relación con la filosofía práctica de Aristóteles. Es cierto que para Aristóteles la vida humana no puede ser la realidad radical. Si miramos, como habitualmente hace Polo, la filosofía del Estagirita desde su noción de acto, lo plenamente acto no es el ser humano sino Dios, que es acto puro, pensamiento que se piensa a sí mismo¹⁹. El hombre y, por supuesto, su vida tienen un estatuto ontológico claramente inferior a la divinidad²⁰. Sin embargo, una lectura atenta a sus obras dedicadas a la filosofía práctica aristotélica, tal y como la expone Leonardo Polo, se puede iluminar cierto aspectos centrales del pensamiento de Ortega al destacar el carácter creciente de la esencia humana gracias a la noción de virtud y, de esta manera, podemos abrir un campo de investigación lleno de posibilidades.

¹⁸ «Leonardo Polo cuenta que leyó una primera edición de sus obras en un tomo único de color butano, que sólo contenía algunas de ellas. En concreto le gustaba *El Espectador*. Sin embargo, no reconoce una influencia temática clara de este autor sobre él, a pesar de haber leído 10 ó 12 veces aquel tomo de obras orteguiano. Según comenta, le atraía más su estilo literario y la brillantez de su prosa, aunque después se dio cuenta de que, a pesar de ser un gran escritor, su estilo no se correspondía con el género castellano. (...) Años más tarde tendrá ocasión de asistir a un curso de Zubiri dado en la Cámara de Comercio de Madrid sobre el concepto, y a otro de Ortega sobre Toynbee». FRANQUET, M^a. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo» en *Anuario Filosófico*, 1996, (29), Universidad de Navarra, Pamplona, p. 304.

¹⁹ «(...) se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección». ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 1074b, 32-34.

²⁰ «Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto». ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 25-30.

7. La filosofía práctica de Aristóteles

Aristóteles nace en el 384 a. C. en Estagira, ciudad situada en la región griega de Calcidia, y siendo joven ingresa en la Academia de Platón (427 a. C.-347 a. C.) en Atenas. En torno a la muerte de su maestro Platón en el 347 a. C., Aristóteles abandona la Academia, trasladándose con otros discípulos de Platón a Assos, ciudad de la Tróade, en donde permanecerá por tres años. En esa ciudad existe una escuela patrocinada por el tirano Hermias de Artaneo, muerto en el 341 a. C., con el que le unía una estrecha amistad. En Assos Aristóteles se casa con la hija adoptiva de Hermias, Pitias, de la que, según parece, estaba muy enamorado. En el 345 a. C. Aristóteles establece su nueva residencia en Mitilene, en la isla de Lesbos, permaneciendo dos años. Tanto en Assos como en Mitilene desarrolla, junto a su gran discípulo Teofrasto, una intensa investigación sobre los seres vivos. En el 342 a. C. fue llamado por el rey Filipo para educar a Alejandro, que tenía en ese momento trece años, permaneciendo por seis años en Macedonia. Cuando Alejandro sucede a su padre, Aristóteles vuelve a Atenas en el 335 a. C. y funda el Liceo, su propia escuela. Aristóteles impartía las clases andando por un pórtico cubierto y por este comportamiento recibieron el nombre de peripatéticos. Cuando muere Alejandro, Aristóteles tuvo que huir de Atenas, al ser acusado de impiedad como años atrás le había ocurrido a Sócrates, refugiándose en Calcis, en la isla de Eubea, en la que muere en el 322 a. C. Por lo que sabemos de su vida Aristóteles consagró su existencia a la filosofía, al saber. No parece que estuviera atraído por el modo de vida, ya un tanto estrafalaria, de muchos de los filósofos de su época.

Los escritos conservados de Aristóteles representan tan sólo una parte de su producción. Las obras que escribió para la divulgación prácticamente se han perdido, sólo nos ha llegado su colección de apuntes de clase para el uso interno del Liceo. Considero que con la filosofía

práctica de Aristóteles la ética griega adquiere su plena madurez. Sus dos tratados, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, son dos obras maestras, difíciles de superar y, que, pese a su lejanía en el tiempo, siempre puede su lectura enseñarnos algo nuevo.

Aristóteles tiene una concepción de la filosofía más precisa que la que posee su maestro Platón, lo que le permite distinguir con nitidez sus diferentes ramas de desarrollo. Para nuestra temática es clave la distinción aristotélica entre el saber teórico y el saber práctico. En efecto, la teoría, por un lado, tiene como fin la mera contemplación de aquellas realidades necesarias, que no se pueden cambiar en absoluto²¹. Por otro lado, Aristóteles menciona otro tipo de saber que se ocupa de los seres no necesarios, unas realidades que tienen su fundamento en la actividad del hombre²². Leonardo Polo profundiza en esta distinción aristotélica considerando que el *ver-yo* no llega a constituir ni las operaciones cognoscitiva ni sus hábitos correspondientes, tan sólo las suscita, sin embargo el *querer-yo* sí constituye esos actos volitivos²³. A esto debemos añadirle que el saber práctico es posible porque el *querer-yo* redundante en el *ver-yo*, y de este modo ambas dualidades de la sindéresis, el *querer-yo* y el *ver-yo* pueden explicar el saber práctico²⁴.

A su vez Aristóteles insiste en que existe una neta distinción entre dos modos de actuar de hombre, por un lado, está la acción humana y, por

²¹ «De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista al conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma». ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b, 19-28.

²² «Demos por sentado que son dos las partes racionales: una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; (...) Llamemos a la primera, la científica, y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a, 11-15.

²³ POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 438.

²⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 439.

otro, la producción. En efecto, la acción, a diferencia de la producción, no deja realidades materiales como ocurre con la producción en la que siempre queda como resultado un objeto material. Polo matiza esta estricta distinción aristotélica entre la *praxis* y la *poiesis*. En efecto, los hábitos productivos perfeccionan al ser humano en el trabajo y un trabajo mal hecho repercute negativamente en las virtudes morales. No parece claro que la *praxis* termine de forma tajante cuando comienza la *poiesis* ya que la intención de la acción se comunica con la producción. A todo esto debemos añadirle que el trabajo es un ámbito antropológico esencial para la colaboración entre personas²⁵. Posiblemente esta distinción aristotélica entre acción y producción sea un peaje que el Estagirita paga a la existencia masiva de esclavos en el mundo que le tocó vivir.

En todo caso, esta doble distinción aristotélica, primero, entre saber teórico y saber práctico y, segundo, entre acción y producción, nos va a permitir superar el larvado racionalismo que presenta la ética platónica y las nefastas consecuencias que esto tiene a la hora de entender al ser humano.

8. El ser humano como tener

Una vez expuesta esta distinción debemos aproximarnos a la ciertas peculiaridades de ser humano tal y como lo entiende Aristóteles. Como estamos siguiendo la interpretación de Polo debemos adentrarnos en la doctrina antropología de Aristóteles desde la noción de acto más que desde la noción de sustancia. Si prestamos la debida atención a la naturaleza humana, a diferencia de los animales, el hombre es un ser que puede *tener*. En efecto, los animales no se distinguen de manera neta del medio en el que habitan. Por el contrario, el ser humano, gracias a la actividad que despliega, crea un mundo propio que le permite existir. Parece que el primer filósofo que se percató de esta peculiaridad humana

²⁵ POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 476.

fue Protágoras (485 a. C.-415 a. C.). La frase «El hombre es la medida de todas las cosas» pone de relieve esta peculiaridad de la naturaleza humana. Platón en su dialogo *Protágoras* narra el mito del origen del hombre²⁶, que recoge esta idea de manera magistral. El ser humano sobrevive gracias a su actividad técnica, que, en definitiva, pone de manifiesto que es un cuerpo apto para adscribir una multitud de cosas a su propia vida. Aristóteles menciona la categoría del hábito –*héxis*– en su lista de las categorías del ser²⁷, y lo podemos interpretar como una propiedad particular de nuestra especie por la que *tiene* a su disposición un conjunto de objetos sistemáticamente ordenados²⁸.

Sin embargo, no es la única manera de *tener*, ni la única actividad propiamente humana. Aristóteles menciona otra forma de *tener* más intensa y que Polo convierte en uno de los quicios de su teoría del conocimiento. El conocimiento operativo es una manera original de poseer los objetos. Pero esta posesión es de carácter único. El objeto pensado no

²⁶ «Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego – ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien– y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus». PLATÓN, *Protágoras*, 321c-d.

²⁷ «Es entidad –para decirlo con algún ejemplo–: *hombre, caballo; es cuanto: de dos codos, de tres codos; es cual: blanco, letrado; es respecto a algo: doble, mitad, mayor; es donde: en el Liceo, en la plaza del mercado; es cuando: ayer, el año pasado; es hallarse situado: yace, está sentado; es estar: va calzado, va armado; es hacer: cortar, quemar; es padecer: ser cortado, ser quemado*». Aristóteles, *Categorías*, IV, 2a, 1-5.

²⁸ «Hay muchas substancias con accidentes; pero sólo la substancia humana es capaz de este accidente: el hábito corpóreo, la adscripción de otras cosas a su cuerpo. Aristóteles acepta que el hombre es la medida de las cosas porque en tanto que el cuerpo humano es capaz de poseer, es el modelo o la medida de lo que tiene; por eso, dicho accidente, la *héxis* categorial de lo corpóreo, es una relación entre una cosa externa y el cuerpo humano. En esa relación, el centro de referencia es el cuerpo. La cosa está finalizada por el cuerpo, queda subordinada a él, y, por tanto, decir que el hombre es la medida de todas las cosas prácticas, de todas las cosas que puede tener en la mano, no tiene nada de extraño ni tiene por qué escandalizar, puesto que es verdad. Lo malo es que esa relación posesoria se invierta. Por lo demás, si no existiera, tampoco existiría el género *homo*». POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, en *Obras Completas*, serie A, vol. XI, Eunsa, Pamplona, 2018, pp. 216-217.

es otra cosa que el propio entender en acto, no referido a sí mismo, sino a la cosa conocida. «La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa»²⁹. Esta concepción del objeto nos permite explicar cómo el objeto conocido nos remite completamente a lo real, sin necesidad alguna de una comparación posterior que establezca con seguridad la adecuación entre la cosa pensada, el objeto, y la cosa real. En efecto, si tuviéramos que establecer una comparación posterior entre la cosa conocida y la real se produciría un proceso al infinito. El objeto no es algo físico, sino que sólo puede ser una pura remitencia. Y esto es posible ya que el acto de conocer es un tipo de acto de tal intensidad que su fin se conmensura con el mismo acto cada vez que se ejerce. Aristóteles lo denomina *enérgeia*, veo y he visto³⁰. Aunque en Aristóteles no aparece como tal la noción de intencionalidad es claro que se ha percatado de su existencia.

La noción de intencionalidad es clave para entender la renovación de la filosofía de comienzos de siglo XX. La fenomenología con Husserl a la cabeza reivindica la actualización de este viejo concepto escolástico. Ortega, que ha estudiado con detenimiento la obra de Husserl y de algún que otro discípulo del maestro de Friburgo, la pone en juego a la hora de colocar en el centro de su teoría del conocimiento la noción de vivencia. En efecto, la vivencia es esencialmente dual, en la que interviene un yo y

²⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431a.

³⁰ «Puesto que las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo, del adelgazar es el fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento; estos procesos no son una acción, o al menos no una acción perfecta, (puesto que no son un fin). Por ejemplo, uno que ve al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido.

Así pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto. Así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto y a lo anterior movimiento». ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048b, 17-35.

una realidad *a la vez*. Es la famosa expresión de que *yo soy yo y mi circunstancia* en donde la clave estaría en la *y*, que pone al yo y a lo real en esencial relación. Antes de continuar debemos dejar claro que, al menos en la interpretación que Polo hace de Aristóteles, la intencionalidad en un sentido radical la tiene el objeto conocido y no el acto de conocer, que al ser acto perfecto –*enérgeia*– ya posee el objeto y no tiene que remitirse a este.

Una vez establecidas estas dos formas peculiares que tiene el ser humano de poseer –la *héxis* corporal y el conocimiento objetivo– debemos prestar atención a una tercera forma de poseer más intensa, si cabe, que las anteriores: los hábitos, que pueden ser morales o intelectuales, dianoéticos. La noción de hábito es uno de los temas más importantes de la filosofía y, sin embargo, de los más olvidados, especialmente los hábitos de carácter intelectual. En el campo de la ética sí se suele mencionar a las virtudes, pero de que existen virtudes dianoéticas, de que la inteligencia se perfecciona intrínsecamente al ejercitarse es algo que rara vez se pone en juego. Estimo que los hábitos intelectuales es de capital importancia en el pensamiento de Polo. Para lo que aquí nos interesa sólo nos vamos a centrar en la prudencia y en algunas de las virtudes morales que Aristóteles menciona en su obra. Es en torno a este modo de *tener* que son los hábitos en donde considero que se puede enriquecer la tradición orteguiana. La manera de *tener* de los hábitos radica en el dominio que adquiere el ser humano de sí mismo, de sus actos. Este dominio lo consigue gracias a una mejora permanente de su disposición respecto a las acciones ejercida. Esta mejora no puede ser otra cosa que un crecimiento de su ser que le permite vivir, en un sentido amplio, con mucha más intensidad y de forma más creativa. Considero que antes de adentrarnos en el pensamiento de Ortega desde Aristóteles debemos exponer con más detalle las claves de la filosofía práctica del Estagirita.

En efecto, debemos tener en cuenta que la acción humana no se reduce a conocimiento, ya que el ser humano tiene necesidades y

tendencias y, por esto mismo, debe realizar todo otro tipo de actividades que no son las puramente cognoscitivas. Para llegar a satisfacer estas necesidades le es obligado ejercer la acción, aunque no es posible la actividad humana sin presuponer, de algún modo, el conocimiento; primero se piensa y luego se actúa. La acción práctica, sin embargo, debe obtener un fin que, en el momento de realizar la acción, sólo lo posee cognoscitivamente. Si fuéramos dioses y siempre estuviéramos en acto nos bastaría con el ejercicio del conocimiento, sin embargo, somos animales con *logos*.

Como ya se ha indicado más arriba, el Estagirita divide en dos los tipos las actividades prácticas: por un lado, tenemos la acción y, por otro lado, la producción³¹. Según Aristóteles, uno de los elementos que los diferencia radica en que el fin de la producción es distinto que la misma actividad productiva, de ahí la importancia de la realización de un producto material. Por esta razón se puede producir un mal producto con una buena técnica³². En efecto, un buen artesano puede realizar un mal producto adrede, quizá como una broma. Por el contrario, en el caso de la acción, el fin es ella misma, pues lo que se pretende es la buena actuación. La acción humana tiene como principio el hombre mismo, no es, por tanto, un mero proceso natural. Tampoco es una producción, porque no está medida exclusivamente por el producto final, que queda fuera de quien lo produce. Más bien, la acción tiene como fin la perfección de la propia acción. Como ya se ha indicado, la interpretación que aquí se sigue destaca que Aristóteles está estableciendo la noción de perfeccionamiento del ser humano en la medida que realiza la acción. Esto

³¹ «Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción (podemos remitirnos a propósito de ellas incluso a tratados esotéricos); de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional apropiada para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una en la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140 a, 1-8.

³² «En el arte que yerra voluntariamente es preferible, pero tratándose de la prudencia no, como tampoco tratándose de las virtudes». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1141b, 21-25.

es lo que se ha convenido en llamar hábito bueno. En efecto, la virtud – *areté*– significa excelencia moral del hombre. Aristóteles precisa más: la virtud es la perfección habitual y estable de las facultades operativas humanas, tanto de las facultades intelectuales –virtudes dianoéticas– como de las facultades apetitivas –virtudes éticas–.

9. La virtud como dimensión de la vida humana

Si ahora prestamos atención a las virtudes de tipo moral, podemos entenderlas como unas disposiciones estables de las potencias apetitivas, que permiten a la persona tomar y realizar decisiones excelentes de una manera coherente y estable. La virtud moral es un criterio racional de regulación de los bienes, y de los deseos, sentimientos y acciones, que a esos bienes se refieren, poseídos, no sólo bajo la forma de convicción racional, sino también como disposición estable de la afectividad y de la voluntad. La naturaleza humana, por definición, no está clausurada, y el ser humano debe actuar para ser y perfeccionarse. El hombre es una esencia abierta a la plenitud, a la felicidad. La virtud, en efecto, es este perfeccionamiento del ser humano, que debemos interpretar como una capacitación creciente para el disfrute del bien supremo, la felicidad³³.

Aristóteles nos propone una conocida definición de virtud: «Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es

³³ «No es sólo poseer el bien, llegar a él, y que él se me dé sin que haya ningún inconveniente por su parte en que yo lo posea. No basta con eso; es menester que mi aferramiento o posesión sea también total. Dicha posesión inamovible es lo peculiar de la tercera dimensión posesiva del hombre: la virtud». POLO, L., *Ética*, p. 234.

un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo»³⁴. La virtud permite obrar con firmeza y constancia, sin que la elección se abandone a causa de los obstáculos que encuentra. Las virtudes son principios de elección, principios de acciones libres; hacen elegible y amable aquello a lo que se inclina. En efecto, el hábito crea una naturalidad entre sus propios actos y la persona que los elige. La virtud moral no puede soslayar la deliberación y la decisión, sino que es un principio que hace que, tanto la una como la otra, sean acertadas.

También debemos destacar que la acción, según Aristóteles, está íntimamente vinculada a las tendencias humanas y, de este modo, conectamos con la dimensión de ser humano que los racionalistas habían eludido. Aristóteles plantea con rotundidad que la elección en el ser humano nace de las necesidades naturales de nuestro ser. En efecto, la racionalidad práctica encuentra su condición de posibilidad en las tendencias. Nada es conocido en el ámbito de la acción si no es querido. Ahora bien, las tendencias tienen su condición de posibilidad en la naturaleza. La ética y la antropología conectan en este punto: debemos conocer cuáles son las tendencias naturales del hombre que dan comienzo a la acción. En efecto, el bien del hombre que hay que conseguir es lo que mueve a la acción. Esto se manifiesta instintivamente en los deseos, que son los que inician la acción humana. Pues bien, la virtud introduce perfección y estabilidad a estos deseos humanos, vinculándolos de manera estable con el bien auténtico del hombre. El deseo y el conocimiento se implican mutuamente en la acción humana³⁵.

Esta relación esencial entre conocimiento y tendencia es lo que explica la acción práctica y la prudencia. En primer lugar, en la acción intervienen

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b, 35-1107a, 9.

³⁵ «El principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección y el de la elección, el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso, ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica. (...) Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 a, 30-1139 b, 6.

dos principios: la inteligencia que conoce y las tendencias que mueven al bien. Nada hay querido que previamente no se haya conocido y, además, nada da lugar a la deliberación, si propiamente no se desea. Este círculo de carácter hermenéutico es crucial para comprender el juicio práctico. Aristóteles compara al hombre que busca el bien con un arquero: «Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano–, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?»³⁶. El juicio práctico está esencialmente vinculado al bien –el blanco– y a los medios para conseguirlo.

Otro asunto importante que se debe destacar es que para el Estagirita existe una relación recíproca entre la prudencia y la virtud moral. Aristóteles lo dice con toda claridad: «No es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia ni prudente sin virtud moral»³⁷. Esta es otra definición circular de tipo hermenéutico: no es posible la virtud moral, sin la prudencia; ni se puede ser prudente, sin la posesión de la virtud moral. La prudencia es, por tanto, una virtud del conocimiento práctico, por la cual el hombre delibera correctamente de forma habitual sobre lo que le conviene. La prudencia vincula la inteligencia práctica a los fines y a los medios de la acción buena del hombre. Así, la prudencia es virtud por ser algo estable y habitual; es práctica, pues no delibera para conocer, sino para actuar; la prudencia delibera sobre los medios concretos, y no sobre realidades abstractas y universales. Y, por último, la prudencia depende como virtud de la posesión de otras virtudes morales y de ciertos principios primeros de la moral.

De lo anterior procede subrayar que la prudencia estará orientada hacia el futuro. Quizá, en Aristóteles, la prudencia se comprende mejor si

³⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 a, 18-24.

³⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144b, 17-18.

la entendemos desde la categoría de lo temporal. En este sentido, la prudencia, al estar asociada a los fines –el blanco en el que hay que acertar por parte del arquero–, se ocupa de algo futuro, que no es, pero que puede llegar a ser. A esto debemos añadirle que el hábito como disposición, al ser el resultado de una sucesión de actos buenos del pasado, recoge las acciones realizadas. Estimo que la virtud se puede considerar como es una forma *real* de mantener el pasado y, a la vez, es una forma *real* de abrirse al futuro.

10. El pensamiento de Ortega ante la noción de virtud

Una vez expuestos algunos de los elementos fundamentales del pensamiento de Ortega y de la filosofía práctica de Aristóteles debemos proponer un posible enriquecimiento de la tradición orteguiana. No pretendo, en absoluto, hacer una rectificación, sino presentar, aunque sea de manera somera, cómo continuar el talante orteguiano desde la lectura de la *Ética a Nicómaco*. La obra de Ortega tiene la peculiaridad que una lectura atenta siempre es inspiradora e invita a un diálogo intenso.

El pensamiento de Ortega pretende renovar la filosofía de su época de manera radical. Sus viajes a Alemania le pusieron en contacto con la fenomenología de Husserl, una manera novedosa de hacer filosofía frente a los positivismos y a los psicologismos imperantes a finales del siglo XIX. La fenomenología abrió un camino que anduvieron grandes figuras de la filosofía como Max Scheler o Martín Heidegger. Este último, debido a sus intereses metafísicos, no le satisfizo, como al mismo Ortega, el rumbo idealista que había tomado Husserl. Ambos autores repararon en la importancia que tiene la *praxis* humana a la hora de acceder primariamente a la realidad. La misma noción de intencionalidad que tanto subrayaron los fenomenólogos dejó de estar circunscrita al pensamiento puro y se abrió a los asuntos más prosaicos de la vida. En este sentido considero que se puede conectar la filosofía práctica de Aristóteles con la

filosofía orteguiana. La caracterización que el Estagirita hace de la *praxis* humana está lo suficientemente elaborada como para dar luz a cualquier filosofía que centre su atención en lo que el ser humano lleva a cabo cotidianamente.

El propio Polo tiene una idea muy precisa de cómo se debe entender la noción de intencionalidad. Si bien es verdad que la misma noción de intencionalidad, redescubierta por Brentano y por Husserl, ha posibilitado una renovación de la filosofía del siglo XX, también es verdad que a la hora de emplearla para dar razón del conocimiento humano presenta cierta ambigüedad. Polo considera que, si centramos nuestra atención en qué significa la noción de intencionalidad en un sentido más riguroso, se hubieran evitado muchos problemas. Polo supone que los actos cognoscitivos poseen el fin de manera inmanente. Es lo que Aristóteles denomina *enérgeia*. Por esta razón, no es preciso afirmar que el acto cognoscitivo es intencional, ya que el fin lo ha logrado de manera inmediata y es *uno* con él. Es mucho mejor entender al objeto conocido, formado por el mismo acto cognoscitivo, como intencional, como una pura remitencia a la forma real. Por el contrario, si empleamos la noción de intencionalidad como una remitencia a algo no poseído por el mismo acto, nos estamos adentrando en el campo de la filosofía práctica. Todas estas precisiones considero que son necesarias, al menos, mencionarlas. En Polo la intencionalidad cognoscitiva es propiamente del objeto y no del acto de conocer.

Existen dos temáticas que me son especialmente interesantes de la filosofía de Aristóteles. En primer lugar, nos encontramos la idea aristotélica de que la razón práctica presenta unas características propias por las que no se puede asimilar a la pura teoría, como si fuera posible que la acción humana se pudiera deducir de las ideas generales. Esto es especialmente interesante si queremos superar el racionalismo imperante en el pensamiento moderno. Aristóteles nos dice que existe un saber práctico sobre la vida vinculado esencialmente a lo particular y

contingente, basado en la acción humana y en la experiencia. Esto nos coloca ante la realidad de varios círculos hermenéuticos. El primero viene a decir que para saber lo que hay que hacer, hay que hacer lo que se quiere saber. El segundo sería lo mismo que decir: la elección es inteligencia deseosa o deseo inteligente. El tercero está también en la línea de los anteriores: no es posible la virtud moral sin prudencia, ni ser prudente sin virtud moral³⁸. Estimo estos círculos hermenéuticos, tal y como los hemos expuesto, está dentro del estilo orteguiano de hacer filosofía y no son ajenos, en absoluto, a sus intereses intelectuales.

La segunda temática a la que quiero prestar mi atención es la noción de hábito, que considero central, tanto en Aristóteles como en la filosofía de Polo. Para Aristóteles el saber sobre la acción es la prudencia, una virtud dianoética llena de matices, que no es este el momento de desarrollar de manera detallada. Sin embargo, debemos, al menos, destacar algunos de ellos. En primer lugar, la prudencia es una disposición estable adquirida de la razón práctica para tomar decisiones acertadas. Es un saber decidir, es como una especie de disposición, como un saber estar en los asuntos humanos, necesariamente temporales e históricas. Además, la prudencia es algo que se va enriqueciendo con su ejercicio. De hecho, la misma ética es más un saber moral, y no sólo un saber acerca de la moral. Si jugamos con la frase de Ortega de que *yo soy yo y mi circunstancia*, la prudencia sería este estar en mi circunstancia dando cuenta de ella cada vez de mejor manera. Todo lo contrario de lo que pretendía el racionalismo, en el que el modo de dar cuenta de esta circunstancia no era otra que diluirla en un tipo de teoría de carácter totalizante. Este saber práctico se va enriqueciendo gracias a su ejercicio, como si fuéramos asumiendo mejor las diferentes perspectivas ensayadas a lo largo de las decisiones que hemos ido tomando.

³⁸ «Resulta claro, por tanto, de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144b, 28-30.

Es extremadamente importante que consideremos las virtudes, tanto éticas como dianoéticas, como una manera de vivir más intensa, como la posibilidad de vivir más y mejor. La vida no es vida si no se incrementa, si no crece. En *Historia como sistema* Ortega menciona a Parménides, porque en su opinión la filosofía nacida en Grecia es intemporal y, por esta razón, Ortega considera que se tiende al pensar en el pasado humano como algo ya fijado en la sociedad y en cada persona. «El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal»³⁹. El hombre tiene esta dimensión acumulativa, pero, si somos congruentes con la noción de virtud, la dimensión cumulativa tiene un carácter más bien dinámico, activo. La virtud no es algo fijo, congelado, sino que nos posibilita a ser creativos, abiertos al futuro. Las diversas formas de vida humana provienen del pasado y se explican por las anteriores, y deben ser tenidas en cuenta para comprender la situación real del ser humano en el presente, pero no se reducen a esto. Las virtudes, al ser intrínsecamente un modo de crecimiento, nos permiten afrontar el futuro de una manera mejor. Es manifiesto que si interpretamos a Aristóteles desde la noción de sustancia podemos tender a considerar el papel del pasado de la vida humana como algo más bien fijo.

Como hemos mencionado más arriba, no es posible la prudencia sin las virtudes morales, ni las virtudes morales, sin la prudencia. Este es una especie de círculo hermenéutico de una importancia capital, que, desde mi punto de vista, no se le suele prestar la debida atención. La persona que carece de las virtudes no puede tomar decisiones acertadas al estar dominado, de un modo u otro, por unas tendencias no debidamente integradas en su vida. Por esta razón, como viene a decir Aristóteles, los jóvenes sólo aciertan en sus decisiones, si están bien aconsejados por

³⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, p. 39.

alguien prudente. La experiencia de la vida⁴⁰ es determinante a la hora de saber acertar en las decisiones que la vida nos urge, querámoslo o no. Esta experiencia de la vida no debe reducirse a un cierto desencanto por la existencia. Es todo lo contrario, nos abre a un mundo más rico en matices y más profundo en su comprensión.

Para terminar quisiera insistir en un aspecto capital de las virtudes humanas caracterizadas por Aristóteles como hábitos adquiridos por medio de la acción. Estos hábitos no son meros aprendizajes de tipo rutinario, como costumbres que se quedan con nosotros de manera más o menos estable. Si fuera sólo esto, las virtudes no entrañarían mayor importancia. Sin embargo, Aristóteles considera que estos hábitos son clave en la visión que tiene de la acción humana. Insisto en que debemos considerar a las virtudes como perfecciones estables de cada uno de los hombres que llegan a poseerlas. Por esta razón, la ética de Aristóteles, más que una ética de la felicidad, es una ética que busca la excelencia. Las virtudes nos posibilitan a vivir más intensamente, a recoger *realmente* lo vivido anteriormente, la vida pasada, y nos posibilitan para afrontar el futuro mejor, un futuro al que todo ser humano está intrínsecamente abierto. Con la posesión de las virtudes se logra evitar el gran peligro de poner la felicidad en la satisfacción sensible. En efecto, la incontinencia es un signo de que el ser humano ha puesto la aspiración de plenitud en las satisfacciones recurrentes de su sensualidad. Como dice Polo, «La sensualidad en el animal es casi siempre normal; en el hombre es anormal cuando la parte espiritual pretende satisfacer su gran anhelo en la parte sensible. Esta equivocación es una pérdida neta: en vez de controlar, el alma deja de dirigir y se deja arrastrar por el tender inferior. El incontinente destroza su sensibilidad y, en el fondo, al buscar la felicidad en el placer sensible encuentra el sufrimiento. Una voluntad que se

⁴⁰ «Por esta razón, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1095a, 2-5.

confunde con una tendencia inferior sepulta su aspirar en ella. Como la finitud es característica del placer sensible, intentar hacerlo eterno es locura»⁴¹.

El hombre experimentado en las cosas de la vida se puede enfrentar mejor que nadie a lo insospechado, que es lo que más nos puede interesar por su propia índole de novedad. El futuro, si lo es auténticamente, no puede estar en absoluto previsto. Desde mi punto de vista, la filosofía de Ortega intenta alentarnos de que consideremos la vida humana como una aventura en donde no puede haber un futuro obturado por el conservadurismo y la rutina, que, parafraseando a Heráclito, debemos estar en alerta ante lo inesperado porque si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, ya que es difícil. Y, en este sentido, la fórmula de Polo, «el ser personal no es, sino que será»⁴² puede ser una guía de búsqueda a la hora de saber más profundamente quién es el hombre.

11. Bibliografía

ADRIAN, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Editorial Herder, Barcelona, 2010.

ARISTOTELES, *Tratados de lógica I*, Editorial Gredos, Madrid, 1982. (Traducción: Miguel Candel Samartín).

ARISTOTELES, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1982. (Traducción: Valentín García Yebra).

ARISTOTELES, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1983. (Traducción: Tomás Calvo Martínez).

ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985. (Traducción: María Araujo y Julián Marías).

⁴¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 384.

⁴² POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 267.

ARISTOTELES, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983. (Traducción: María Araujo y Julián Marías).

BASTONS, M., *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*, Prohom Edicions, Barcelona, 2003.

CARRASCAL, J. M., *José Ortega y Gasset. Autobiografía apócrifa*, Marcial Pons, Madrid, 2010.

DOMINGO, T., «J. Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico», en Llano F., *Meditaciones sobre Ortega*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410.

DOMINGO, T., «Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo», en Zamora Bonilla J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 331-353.

FRANQUET, Ma. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo» en *Anuario Filosófico*, 1996, (29), pp. 303-322.

GADAMER, H-G., «Fenomenología, hermenéutica, metafísica», en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 15, nº. 1/2 (1985), pp. 73-80. (Traducción: Salvador Mas Torres).

GRACIA, J., *José Ortega y Gasset*, Editorial Taurus, Madrid, 2014.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003. (Traducción: Jorge Eduardo Rivera).

LASAGA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

LLANO, A., «Subjetividad y realidad en los últimos cien años de filosofía española», en *Anuario filosófico*, 1998 (31), pp. 305-324.

MARCO, J. M., *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles*, Editorial Planeta, Barcelona, 1997.

MARIAS, J., *Acerca de Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1971.

MARIAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Universidad, Madrid, 1983.

MARIAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Universidad, Madrid, 1983.

MARTINEZ, A., *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*, Eunsa, 2011.

MEGINO, C., «Ecos aristotélicos en la ética de Ortega», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 54, enero-junio, 2016, pp. 225-237.

MENDEZ, V., *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843-1973*, Editorial Tecnos, Madrid, 2021.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, I-XII, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías, Editorial Cátedra, 1984.

PADILLA, J., *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

PAZ, O., *Hombres en su siglo*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1990.

PLATON, *Protágoras*, en *Diálogos*, I, Editorial Gredos, Madrid, 1985.
(Traducción: Carlos García Gual)

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI, Eunsa, Pamplona, 2018.

POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Artículos y conferencias*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXX, Eunsa, Pamplona, 2022.

POLO, L., *Cursos y seminarios. Tomo I*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXI, Eunsa, Pamplona, 2022.

POLO, L., *Cursos y seminarios. Tomo II*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXII, Eunsa, Pamplona, 2023.

REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

RODRIGUEZ HUESCAR, A., *La innovación de la metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Servicio de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982.

RABADE, S., *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Editorial Humanitas, Madrid, 1983.

SAN MARTIN, J.,-DOMINGO MORATALLA, T., (Eds.) *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

SAN MARTIN, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

SAN MARTIN, J., «La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*», en Zamora Bonilla J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 47-68.

SAN MARTIN, J., «La motivación básica de Husserl y el sentido de la fenomenología», en *Anuario Filosófico* 2020 (52/3), pp. 447-470.

SORIANO, G.,-ZORROZA, M^a I.,-CASTILLO, G.,-SELLES, J. F., *234 testimonios sobre Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2018,

VALLEJO, Á-VIGO, A. G., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Eunsa, 2017.

ZAMORA, J., *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*, Shackleton Books, España, 2022.

ZORROZA, M^a. I., «Leonardo Polo y la intencionalidad: la revisión y reactualización de un concepto clásico», en *Thémata. Revista de Filosofía*, Nº50, julio-diciembre (2014), Sevilla, pp. 303-312.