

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS POLIANOS



JULIO-DICIEMBRE/2023
REVISTA NRO 12

CENTRO DE ESTUDIOS
RAFFAELLA CIMATTI
ISSN 2422-7501

Queridos lectores:

Aquí presentamos la publicación Nro. 12 de esta Revista de Estudios Filosóficos polianos. Nos alienta la convicción cierta de que esta publicación puede - desde su espacio- colaborar y facilitar el acceso a trabajos e investigaciones de diversos autores y lugares que muestren el calado, amplitud y extensión de los aportes de Polo a las distintas disciplinas. Observamos que nuevas personas de puntos diversos de la geografía global se suman con interés por conocer el planteamiento Antropológico de D. Leonardo y se está produciendo un efecto multiplicar que se potencia en la difusión de los aportes de Polo.

Queremos seguir creciendo como personas en este mundo que amamos. Es un mundo asolado por guerras fratricidas en tantos puntos de su geografía: todos somos hijos y –aún- no hemos llegado a descubrir cómo vivir la grandeza de ser hijos y hermanos entre nosotros. La perspectiva que nos otorga Leonardo Polo nos anima a detenernos para lograr encontrar ese sentido de filiación radical de la persona, procurar abandonar el límite mental y trascender. Polo en sus propuestas y supuestos de hondura abre camino a nuevas posibilidades e iniciativas para la comprensión de la persona humana, en su amor trascendental, su conocimiento de sentido: misión y tarea y su libre coexistencia. Así comprendida la persona podemos descubrir que el hombre es un ser complejo y dual: un perfeccionador perfectible que se manifiesta en la esencia e interviene en la naturaleza.

Las iniciativas en diversos lugares para difundir los planteamientos de Polo, nos animan a seguir estudiando al autor, y proseguir. Los Grupos de Profundización sobre los escritos de Polo para proseguir desde ellos que funcionan por Áreas de disciplinas –con una importante actividad y participación- facilitan detectar sus implicancias en los saberes diversos y avanzar colaborativamente. Seguimos con alegría las nuevas publicaciones de Tomos de las Obras Completas de D. Leonardo Polo, ya en su Serie B. Todo da cuenta de cómo la Verdad es Inspiración y suscita el anhelo de buscarla de un modo más comprometido. Compromiso que nos conduce a estudiar y transmitir lo que D. Leonardo ha dejado en herencia para hacerlo vida. En toda esta expansión queremos agradecer -siempre -a los “primeros seguidores” de sus enseñanzas. Ellos realizan una labor de estudio constante, apoyo, aliento y ayuda, de firmeza y orientación con eficacia y sin ruido.

Inmersos en un cambio de época con nuevos entornos de flexibilidad laboral, ágiles, de aprendizaje, colaborativos, con tecnologías sofisticadas deseamos que la lectura pausada de los artículos de cada edición nos puedan ayudar a encontrar algunas pistas o claves para adelantarnos al Futuro de la mano de nuestro autor. Estamos abiertos y agradecemos todas las sugerencias para que la Revista pueda ser cada vez de mejor calidad intelectual.



El equipo editorial desea que cada uno haya pueda vivir una Feliz Navidad y buen Final del 2023 con grandes anhelos para el 2024. ¡Disfrútala!

ÍNDICE

Queridos lectores:.....	3
ÍNDICE.....	5
LAS TRES TENDENCIAS ÉTICAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA SEGÚN LEONARDO POLO - Juan Fernando Sellés	7
FILOSOFÍA DEL DAR HUMANO SEGÚN IGNACIO FALGUERAS SALINAS - Adam Solomiewicz	31
¿RENOVACIÓN CULTURAL? - Luis Cardona	41
UNA APROXIMACIÓN A <i>CRIMEN Y CASTIGO</i> DESDE EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO - Antonio R. Miñón	51
CORRESPONDENCIA ENTRE LOS CONOCIMIENTOS DESCRITOS EN LA ANTROPOLOGÍA DE LEONARDO POLO Y LOS DIFERENTES CONOCIMIENTOS PRESENTES EN LA PESHITTA (NUEVO TESTAMENTO EN ARAMEO) - M^a Querubina Albaladejo	73
MONISMO, DUALISMO, DUALIDAD. EL HOMBRE COMO SER DUAL SEGÚN LEONARDO POLO - Adam Solomiewicz	89
APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO A LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES NEO-ARISTOTÉLICA EN LA ÉTICA EMPRESARIAL - Mauricio C. Serafim y María Clara Figuereido	99
LIDERAZGO, EL SISTEMA DE COLABORACIÓN QUE PODRÍA ANTICIPAR EL FUTURO. HUMANOCRACIA I - Silvia Carolina Martino	119
PROPUESTA DE UN MODELO DE GESTIÓN. HUMANOCRACIA II - Silvia Carolina Martino	139
EL PROYECTO POLO. LA CONFORMACIÓN DE UNA EMPRESA - Juan Fernando Sellés	153
TE PUEDE INTERESAR SABER	159

LAS TRES TENDENCIAS ÉTICAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA SEGÚN LEONARDO POLO

THE THREE ETHICAL TRENDS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY ACCORDING TO LEONARDO POLO

J.F. SELLÉS

RESUMEN: En la historia de la ética se han dado 3 tendencias: a) la griega clásica, que descubre las 3 bases de la ética: bienes, normas y virtudes; b) el cristianismo, que subordina esas bases a la persona humana a través del hábito innato de la *sindéresis*; y c) la moderna-contemporánea, que se polariza en alguna de las 3 bases. En consecuencia, la 1ª se subordina a la metafísica y a la teología natural; la 2ª a la metafísica, a la antropología de la intimidad, y al Dios personal; la 3ª la independiza.

Palabras clave: ética clásica, ética cristiana, ética moderna y contemporánea, historia, bases -bienes, normas, virtudes-, vinculación.

SUMMARY: In the history of ethics there have been 3 trends: a) the classical Greek, which discovers 3 bases of ethics: goods, norms and virtues; b) Christianity, which subordinates these bases to the human person through the innate habit of *synderesis*; and c) the modern-contemporary, which is polarized in one of the 3 bases. Consequently, the 1st is subordinated to metaphysics and natural theology; the 2nd to metaphysics, to the anthropology of intimacy, and to the personal God; the 3rd makes her independent.

Key words: Classical ethics, Christian ethics, Modern and Contemporary ethics, history, bases -goods, norms, virtues-, connection.

Planteamiento

Si se revisa la entera la historia de la ética¹ y se agrupan por afinidad las tesis centrales habidas a lo largo de las centurias en distintas tendencias podemos sacar una sencilla y sintética conclusión: cabe distinguir tres, que se pueden describir sencillamente así: a) La de fundamentación por descubrir sus bases. b) La de radicación de la ética en la persona humana. c) La de reducción de sus bases y olvido de su raíz personal hasta llegar a la negación de esta disciplina. Las tres coinciden, respectivamente, con lo pre o acristiano, lo cristiano y lo post o anticristiano. Si se ejemplifica lo que precede con célebres autores cabe decir:

1º) El primer periodo se labra con los grandes socráticos (de Sócrates a Aristóteles pasando por Platón).

¹ Hemos podido llevarlo a cabo en esta publicación: *El ayer y hoy de la ética. Revisión de su historia según L. Polo*, Pamplona, Eunsa, Astrolabio, 2024.

2º) El segundo, el cristiano, comienza obviamente en el siglo I de nuestra era, radica la ética en la persona a lo largo de la patrística (Agustín de Hipona, Gregorio de Nisa...), prosigue en el XIII en el que se recupera el legado aristotélico tratando de no perder la radicalidad cristiana (Alberto Magno, Tomás de Aquino...), y tras una azarosa trayectoria pervive hasta hoy (L. Polo). Con todo, a lo largo de su recorrido han existido autores que no han conocido el mensaje cristiano o se han puesto al margen de él (Séneca, Filón, Plotino, Maimónides, Levinas...), y otros que han intentado reponer sus bases tras su largo olvido y menosprecio, pero sin ‘secundarizar’ la ética con la antropología de la intimidad, es decir, sin reparar en la radicalidad de la persona y, por tanto, sin subordinar la ‘naturaleza’ y ‘esencia’ del hombre al ‘acto de ser’ personal, en rigor, el ‘obrar’ al ‘ser’ (Hildebrand, Stein, Maritain, Pieper, De Finance, Guardini, Spaemann, MacIntyre...).

3º) Por su parte, la mayoría de los autores de la modernidad, desde el siglo XIV a hoy, se caracterizan por menoscabar los descubrimientos éticos de los grandes socráticos y por olvidar a la vez el descubrimiento cristiano de la persona (Escoto, Ockham, Lutero, Maquiavelo, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard, J.S. Mill, Peirce, Wittgenstein...). Con el paso del tiempo, esta tendencia a la baja se ha ido radicalizando hasta la negación crasa de la ética (Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Comte, J. Bentham, Freud, la postmodernidad...).

De contemplar con un solo golpe de vista esta panorámica, se saca, con Leonardo Polo, una primera conclusión: “es evidente que la moral tradicional es más correcta que las morales modernas”², pero no es suficiente porque requiere subordinar la ética a su raíz, la persona humana³. A continuación se tratará de exponer resumidamente las tres tendencias.

1. El descubrimiento griego clásico de las bases de la ética.

Polo escribe que “en la historia de la filosofía se han dado, sobre todo, tres tipos diversos de ética: a) *Ética de bienes...* b) *Ética de normas...* c) *Ética de virtudes...*”⁴; pero estos reduccionismos no se dieron al principio, pues al comienzo se descubrieron esas tres bases⁵ y se trató de fundamentar la ética vinculándolas jerárquicamente entre sí⁶ a través de la acción humana⁷, lo cual indica que la ética no es analítica sino sistémica⁸.

² Polo, L., *Presente y futuro*, 380. “La ética clásica es una ética de la armonía. La armonía no es el éxito, sino la mejor realización del hombre como conjunto de factores”. *La persona humana*, 276.

³ “La ética necesita un *a priori*... Hay que llegar... al carácter personal del hombre, y así averiguar los fundamentos de la ética desde la perspectiva adecuada”. Polo, L., *Economía*, 443. Cfr. también: *Ética*, 270 y *Lecciones de ética*, 17.

⁴ Polo, L., *Filosofía y economía*, 423.

⁵ “Una ética verdadera debe tener en cuenta los tres elementos: bienes, normas y virtudes”. Polo, L., *Economía*, 423 (cursivas en el original). Cfr. también: *Ética*, 233; *Antropología trascendental*, 189-190 y 436.

⁶ De las tres bases, “lo más radical de la ética es la modificación de la potencia activa, para hacerla más adecuada al fin, y esto no se puede tener en cuenta si no se tienen en cuenta las virtudes”. Polo, L., *Lecciones de ética*, 122.

⁷ “La acción enlaza con la ética de virtudes y con la ética de bienes”. Polo, L., *Ética*, 298. Cfr. también: *La persona humana*, 329.

⁸ Cfr. Polo, L., *Artículos*, 390.

“La ética es un saber elaborado por los griegos, concretamente desde Sócrates”⁹ y aunque este haya descubierto qué es la virtud¹⁰, con todo, “la ética de Sócrates es intelectualista”¹¹, tesis que a Polo no le parece correcta¹², porque el mal no se comete solo por ignorancia. También para Platón y Aristóteles, “la *areté* es humana *simpliciter*, o *areté* del alma. Es patente que a esa conclusión no hubiesen llegado ni Platón ni Aristóteles sin Sócrates”¹³. Para Platón la virtud también es sabiduría¹⁴ y, como para Sócrates, el mal se comete por ignorancia. Además, no encontró solución para el problema del mal cometido¹⁵. Por su parte, “Aristóteles es el primer sistematizador de la ética”¹⁶, pues notó que todo aquello con que tienen que ver las acciones humanas son la irrestricta gama de bienes reales, y que los dos únicos accesos humanos a ellos son la razón y la voluntad; la primera se corresponde con aquéllos con normas de actuación y la segunda se adapta con virtudes¹⁷. Además, el Estagirita caracterizó mejor la virtud que los precedentes, y aportó el orden y unión entre las virtudes a nivel particular y social¹⁸. Pero Aristóteles tampoco descubrió cómo se pueden rectificar de modo natural los errores de la razón y los vicios de la voluntad, porque no descubrió ni el hábito innato de la *sindéresis*¹⁹ ni la persona de la que este depende²⁰.

A los grandes socráticos siguió la reducción de las tres bases de la ética a una de ellas en las escuelas helenísticas y en el neoplatonismo (solo bienes en los epicúreos y cínicos; solo virtudes en los estoicos; solo ascesis virtuosa en los neoplatónicos). En cambio, a los pensadores medievales que no perdieron el legado aristotélico les caracterizó el mantener las tres bases, aunque ensalzaron la superior, los hábitos-virtudes: “esto se le atribuye a Avicena aunque parece que también lo dice Averroes y Alberto Magno..., pues en todos ellos aparece que la libertad, que es estrictamente característica de la persona, la manera como la libertad alcanza la naturaleza del hombre, es a través de los hábitos. Los hábitos son el vehículo o la conexión entre la libertad y la voluntad”²¹. La tesis del Comentador dice así: “hábito es aquello con lo cual el que obra lo hace cuando quiere”²²; la de

⁹ Polo, L., *El hombre en la historia*, 28. Cfr. asimismo: *Ética*, 206 y 268.

¹⁰ Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, III, 129 y 305, *La persona humana*, 104 y 105, *Itinerario*, II, 436.

¹¹ Polo, L., *Cursos*, II, 21. Cfr. también: *Lecciones de ética*, 17, *Escritos menores*, III, 130.

¹² “El intelectualismo ético es propuesto por Sócrates... Pero la solución de Sócrates es precipitada: según él, basta conocer el bien para hacerlo y, en definitiva, las faltas morales son errores intelectuales”. Polo, L., *Ética*, 268. Cfr. asimismo: *Lecciones de ética*, 17-18.

¹³ Polo, L., *La persona humana*, 108.

¹⁴ “La virtud es sabiduría (*frónesis*) en todo o en parte”. Platón, *Menón*, 73 d-74 b. Cfr. asimismo: 77 b-79 a; *Eutidemo*, 278 e-282 e.

¹⁵ Cfr. Polo, L., Artículos, I, 202; Antropología trascendental, 457; Nietzsche, 101; Persona y libertad, 99; Escritos menores, III, 133; Epistemología, 48 y 200.

¹⁶ Polo, L., *Ética*, 141. Cfr. asimismo: *Escritos menores*, I, 68; *El hombre en la historia*, 37.

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, I, cap. 7, 1097 b 16; I, I, cap. 8, 1098 b 15; I, VI, cap. 1, 1138 b 35. Cfr. de Polo, L., *Ética*, 211 ss.

¹⁸ Cfr. Polo, L., *La persona humana*, 276; *Cursos*, II, 288.

¹⁹ Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, III, 143.

²⁰ “Aristóteles no descubrió la persona. La noción de persona es cristiana”. Polo, L., *Introducción*, 215. “Cfr. también: *Antropología trascendental*, 255; *El universo físico*, 144; *La esencia del hombre*, 101; *Escritos menores*, III, 332.

²¹ Polo, L., *Escritos menores*, III, 37.

²² La influencia de Aristóteles en Averroes se puede rastrear a través de los escritos del Aquinate. Un texto sugerente del Aquinate es el que sigue: “el hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De Anima*”, Tomás de Aquino, *Q.D. De malo*, q. 16, a. 11, ad 4. Otras referencias sobre lo mismo se encuentran en: *Q.D. De Veritate*, q. 1, a. 12, ad 15; *Reportata Inedita Leonina*, n. 3. 13. vs 8; *S. Theol.*, I-II, q. 58, a. 1 co; *Ibid.*, III, q. 11, a. 5 ad 2. El de Aquino cita en este punto a Averroes en innumerables ocasiones. Cfr. *In III Sententiarum*, d., 23, q. 1, a. 1, sc. 1; *Ibid.*, d. 34, q. 3, a. 1 c, sc 1; *S.C. Gentiles*, II, cap. 60, n. 12; *Q.D. De Malo*, q. 6 co; *Ibid.*, q. 16, a. 8; *Ibid.*, q. 16, a. 11, ad

Alejandro de Hales sostiene que el hábito es mejor que el acto²³; la de Alberto Magno, que el hábito es aquello por lo que uno obra cuando es oportuno²⁴; Buenaventura defendió que el hábito añade algo a la potencia y la determina para el bien²⁵.

Para Polo lo que precede indica que “a través de los hábitos la libertad se hace cargo de la voluntad”²⁶; también de la razón²⁷, lo cual supone admitir la distinción real entre ‘persona’ y ‘naturaleza’ en el hombre, distinción vigente a lo largo de la patrística²⁸, de la que se hicieron eco grandes escolásticos como Tomás de Aquino²⁹, y Polo la asume³⁰. También admite la distinción, aunque de menor relieve, entre la ‘esencia’ inmaterial del hombre y la ‘naturaleza’ corpórea humana³¹, pues, en rigor, “lo que añade la esencia a la naturaleza es la perfección”³², mejor dicho, el paulatino perfeccionamiento sin coto que caracteriza, frente a las facultades corpóreas, a las potencias inmateriales humanas –razón y voluntad– con hábitos y virtudes respectivamente³³.

Añádase que si bien los hábitos-virtudes son lo más elevado del paso de naturaleza a esencia³⁴, con todo, “han de desarrollarse en atención a la persona”³⁵, porque no son ‘fin en sí’ (tampoco la persona lo es, puesto que coexiste-con-Dios). Téngase en cuenta que “hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción”³⁶, porque “como nombre común no significa lo que significa ser”³⁷, sino que equivale a entenderla como el ‘todo’ que conforma al hombre, pero “la noción de *todo* no es trascendental”³⁸; por tanto, no puede designar a la persona humana, que es trascendental. Como es sabido, “Tomás de Aquino y también en San Alberto Magno... consideran que el acto de ser es lo

4; *In Ethicorum*, I, 3, lect. 6, n. 4; *Ibid.*, I, 7, lect. 3, n. 15; *S. Theol.*, I-II, q. 50, a. 5 co; *Ibid.*, q. 51, pr. 7; *Ibid.*, q. 78, a. 2, co; *Ibid.*, q. 107, a. 1 co; *Ibid.*, II-II, q. 137, a. 4, ad 1; *Ibid.*, III, q. 11, a. 5, ad 2; *Reportata Inedita Leonina*, 3, 13, 8.

²³ Cfr. Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, Grottaferrata, Roma, ed. Colegio S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1924, vol. III, 597 b. El hábito regula a la potencia, *Ibid.*, IV, 1021 ab. Las virtudes intelectuales son escasas en comparación con las morales, *Ibid.*, IV, 1071 a-b. Las virtudes no pueden formarse con un solo acto, *Ibid.*, III, 4 b, etc.

²⁴ “Quo qui agit, cum tempus affuerit”, Alberto Magno, *De Divinis Nominibus*, 418, 34, en *Opera Omnia*, Monasterii Westfallorum in aedibus Aschendorff, vol. XXXVII, 10ª ed., 1972. En otro lugar añade que el hábito es aquello por lo que uno obra cuando quiere, “quo quis aliquid agit, quando volverit”, *De Anima*, 99, 4-6; cfr. asimismo *Super Ethica* I, 75 cap. 9; vol. 7, pp. 68-69.

²⁵ Buenaventura, *Opera Omnia*, Claras Aquas (Quaracchi), Tipografía Colegii, s. Bonaventurae, 1901, *In Sententiarum*, vol. II, 602, f. 2. Distingue entre hábitos naturales y adquiridos, cfr. *Ibid.*, II, 209, arg. 5; *Ibid.*, II, 900, 1ª. Y dentro de los adquiridos, entre intelectuales y morales, *In Sermonibus*, 345 a.

²⁶ Polo, L., *Escritos menores*, III, 36-7.

²⁷ Cfr., por ejemplo, ‘La libertad esencial y los hábitos’, en Polo, L., *Persona y libertad*, 72 ss.

²⁸ Cfr. por ejemplo, Dídimo el Ciego, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Madrid – Buenos Aires – Bogotá – Montevideo, ed. Ciudad Nueva, 1997, n. 242, 163-4; San Juan Damasceno, *De fide ortodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

²⁹ “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3 co. “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. “La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual”. *De Potentia*, q. 2, a. 4 co. Es lo “subsistente espiritual”. *Ibid.*, q. 9, a. 4 co.

³⁰ Cfr. Polo, L., Presente y futuro, 353 y 376, nota 7; La originalidad, 223; Antropología trascendental, 105 y 236; Epistemología, 188; Itinerario, II, 520; Cursos, II, 268.

³¹ “La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal”. Polo, L., *Presente y futuro*, 371. “Aunque la esencia del hombre es tan plural como las personas, su naturaleza es común”. *Antropología trascendental*, 234.

³² Cfr. Polo, L., Persona y libertad, 60; Presente y futuro, 365 y 371; Antropología trascendental, 139; Escritos menores, II, 64; La esencia del hombre, 154.

³³ Cfr. por ejemplo: Polo, L., Quién es el hombre, 109; Ayudar a crecer, 245; Persona y libertad, 100; La esencia del hombre, 143; Economía, 442; Epistemología, 113.

³⁴ Cfr. Polo, L., *Itinerario*, 495.

³⁵ Polo, L., *Quién es el hombre*, 152.

³⁶ Polo, L., *Presente y futuro*, 353.

³⁷ Polo, L., La esencia del hombre, 251.

³⁸ Polo, L., *Curso de teoría*, I, 90. “La persona no es una totalidad”. *Conferencias*, 361.

primordial”³⁹. Sin embargo, en muchos pasajes de su obra el Aquinate alberga una concepción ‘totalizante’ de la persona humana. Pero dejando al margen este problema antropológico, cabe decir que el tratamiento de lo ético por parte del de Aquino fue ingente⁴⁰.

La vertiente ética aristotélico-tomista se conservó en los comentadores de la escolástica renacentista (Cayetano, Vitoria, Soto, Báñez, Medina, Toledo, Suárez, Vázquez, Fonseca, Zumel, Ledesma, Sáenz de Aguirre, Juan de Sto. Tomás...), pero estuvo al margen, también geográficamente, de las éticas de la filosofía moderna. En la filosofía contemporánea siguieron esa tendencia otros autores neoescolásticos (Masdeu, Gardair, Kleutgen, Lottin, Sertillanges, Waffelaert, Wittmann, Catherin, Simon, Leclerq, Messner, De Finance...), pero asimismo con aislamiento respecto de los célebres pensadores de los últimos siglos. No es este el caso de otros que, recuperando el legado clásico griego y medieval, discutieron con los filósofos de diversas escuelas contemporáneas (Maritain, Pieper, Guardini, Spaemann, MacIntyre...).

Pongamos un par de ejemplos de neoescolásticos antes de atender a los pensadores del último grupo. Es célebre la obra en 6 amplios volúmenes muy documentados *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*⁴¹ de Lottin, uno de los autores más sobresaliente en esta disciplina en el siglo XX. Por su parte, De Finance escribe “que el obrar es de carácter existencial. Procede del existente”⁴², entendiéndolo por existente o sujeto a la persona⁴³, a lo que añade que los actos, tema de la ética, manifiestan a ‘este sujeto’⁴⁴. Pero al entender por ‘persona’ una concreción de la ‘naturaleza’ universal hombre, no se acaba de ver claro si la primera es realmente distinta, por superior, a la segunda, lo cual imposibilita distinguir ‘realmente’ entre ética y antropología; o dicho con Polo, que el “tener es algo inferior a ser”⁴⁵, o más explícitamente, que “la persona no es del orden del tener, sino del orden del ser”⁴⁶. Con todo, a pesar de la relevancia de las éticas de Lottin y De Finance, estos no contrastaron el legado tomista con el de los filósofos modernos y contemporáneos.

Si atendemos a algunos autores de la pasada centuria que establecen dicho contraste, cabe indicar que todos ellos mantienen las bases de la ética –bienes, normas y virtudes–. Sin embargo, en ellos el vincular la ética a su raíz, el acto de ser personal humano, deja mucho que desear. Así, si bien Maritain es buen conocedor de las éticas precedentes, también las modernas y contemporáneas, siendo su perfil tomista, su distinción entre persona y personalidad no está bien perfilada,

³⁹ Polo, L., *La esencia del hombre*, 84. Cfr. también: *Introducción*, 181, *Nominalismo*, 169, 171 y 197, *El universo físico*, 274, *La esencia del hombre*, 84, 87, 201, 296 y 297.

⁴⁰ El Aquinate, además de dedicar a esta materia multitud de cuestiones tanto en su *Comentario a las Sentencias* como en la *Suma contra los gentiles* y en la *Suma teológica*, (la entera IIª-IIª), escribió un comentario extenso y pormenorizado a la *Ética a Nicómaco* del Estagirita, unas *Cuestiones disputadas sobre el mal*, y otra obra *Sobre las virtudes en común*.

⁴¹ Cfr. Lottin, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain, Gremloux, 1957. Son interesantes también al respecto sus trabajos: *La théorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1929; *Morale fondamentale*, Tournai, Desclée et Cie, 1954; “Intellectualisme in morale thomistica”, en *Xenia Thomistica*, I (1925), pp. 411-427.

⁴² De Finance, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid, Gredos, 1966, 13.

⁴³ De Finance, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid, Gredos, 1966, 235.

⁴⁴ De Finance, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid, Gredos, 1966, 243.

⁴⁵ Polo, L., *Artículos*, 326.

⁴⁶ Polo, L., *El hombre en la historia*, 128.

por lo que, para él, “la moral es esencialmente obra de razón práctica”⁴⁷, incluso en los preceptos de la ley natural, que están en ella como en semillas⁴⁸, lo cual, para Polo equivale a ‘hierro de madera’, porque tales preceptos son el tema de un hábito innato, y ‘hábito’ cognoscitivo significa ‘tener’ conocimiento, mientras que la razón práctica es inicialmente tan *tabula rasa* como la teórica⁴⁹. Téngase en cuenta al respecto que, si bien Tomás de Aquino escribió en su temprano *De veritate* que el hábito innato de los primeros principios prácticos, la *synderesis*, es inherente a la razón⁵⁰, con todo, en su madura *Summa Teológica* sostuvo que tal hábito inhiere en el intelecto agente⁵¹.

Por su parte, Pieper, que conocía bien las escuelas filosóficas de su entorno, bordó las virtudes fundamentales tomistas, las cuatro cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza– y las tres teologales –fe, esperanza y amor–, pero no distinguió realmente entre ética y antropología, porque consideró que la primera “tiene que tratar de la imagen verdadera del mismo hombre”⁵², por lo que sin distinguir realmente entre la esencia y el acto de ser personal en el hombre escribió que la “virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana”⁵³, lo cual es incorrecto por lo dicho, porque el perfeccionamiento de las potencias inmateriales no es la elevación del acto de ser personal humano, el ‘tener’ no es el ‘ser’.

Tampoco Guardini distinguió entre tener y ser porque predicó la ética incluso de Dios. Frente a esto Polo afirma de modo categórico que “Dios está por encima de la moral”⁵⁴, porque es obvio que en él no cabe distinción real entre su ser y su obrar, entre lo personal y las manifestaciones éticas. Más en concreto: “la realidad del mundo y mi propio ser son por esencia una realidad moral, es decir, referida a mi persona y a mi conciencia”⁵⁵. Esta fusión ético-antropológica la mantiene Guardini pese a que parece distinguir en el hombre entre ser y esencia: “el ser humano no sólo debe aceptar que es, sino también lo que es... el ser humano no es lisa y llanamente idéntico consigo mismo”⁵⁶. En cambio, Polo defiende tan explícita como reiteradamente la distinción real entre el ser y el tener, entre el acto de ser y la esencia en el hombre, entre la persona y el disponer humano: “la persona está más allá del tener”⁵⁷, porque “la persona está en el orden del *actus ut esse*”⁵⁸, mientras que “la esencia del hombre es el tener como disponer”⁵⁹.

En Spaemann encontramos, tras una clara y recta distinción entre antropología y ética, una no menos neta e incorrecta subordinación de la primera a la segunda. En efecto, por una parte, escribe que “*quiénes* somos no se identifica evi-

⁴⁷ Maritain, J., *Las nociones preliminares de la filosofía moral*, Buenos Aires, Rivadavia, 1965, 235.

⁴⁸ Cfr. Maritain, J., *Los derechos del hombre*, Buenos Aires, Dédalo, 1961, 100-103.

⁴⁹ Cfr. Polo, L., *El ser*, I, 92: *Antropología trascendental*, 176-7 y 421.

⁵⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Q.D. De Veritate*, q. 16, a. 1, co.

⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 53, a. 1, co.

⁵² Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2018, 11.

⁵³ Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2018, 15.

⁵⁴ Polo, L., *Itinerario*, II, 522.

⁵⁵ Guardini, R., *Ética*. Lecciones en la Universidad de Múnich, 867.

⁵⁶ Guardini, R., *Ética*. Lecciones en la Universidad de Múnich, 863.

⁵⁷ Polo, L., *Persona y libertad*, 61. *Filosofía y economía*, 231. *Epistemología*, 60.

⁵⁸ Polo, L., *Curso de teoría*, IV, 452, nota 9; “La persona es el *acto de ser* del hombre”. *La esencia del hombre*, 93. “La persona es el acto de ser”. *Ibid.*, 95 y 103.

⁵⁹ Polo, L., *Hegel*, 361.

dentemente con *lo que somos*”⁶⁰. Esto denota que el término ‘persona’ no es, para él, sinónimo de ‘hombre’, pues el primero describe una neurálgica realidad humana que sobrepasa con mucho a lo común de los hombres, asunto que es denotado por el segundo vocablo. Dicho con sus palabras: la persona es ‘alguien’, mientras que a aquello de lo que esta se distingue lo denomina ‘algo’⁶¹. Esta es la tesis fuerte –y adecuada– del autor, y la que da sentido al título de su obra más antropológica: *Personas*. ‘Tenemos’ naturaleza, pero, como personas, no ‘somos’ naturaleza⁶². Sin embargo, Spaemann también afirma –salvo en un pasaje⁶³– que ese tener es nuestro ser⁶⁴, lo cual no es coherente con lo indicado, pues si bien la persona *tiene* naturaleza, no la *es*. Si tener una naturaleza fuese el carácter distintivo de la persona humana, el fin de la persona consistiría en ocuparse de la esencia humana en orden a su crecimiento, como el autor afirma⁶⁵. Según esto, el fin de la antropología trascendental sería la ética, y una persona sería más persona en la medida en que fuese más ética, como él mismo sostiene⁶⁶. Sin embargo, frente a esto hay que decir que la ética ‘deriva de’ y ‘es para’ la antropología de la intimidad, de modo parejo a como ‘el obrar sigue al ser y es en orden a él’, no a la inversa, porque el obrar es segundo y está en función del ser, no al revés. Respecto de estas dos tesis de Spaemann, es manifiesto que Polo estaría de acuerdo con la primera, pero no con la segunda.

De todos es sabido que MacIntyre es un maestro en el dominio de la historia de la ética en todas sus épocas y corrientes. En eso consiste su libro más famoso, *Tras la virtud*, pues en su segundo más célebre, *Tres versiones rivales de la ética*, solo trata de tres posiciones éticas recientes: la que sigue a la *Encyclopaedia Britannica* y defiende el perspectivismo; la que sigue al texto *Zur Genealogie der Moral* de Nietzsche, que niega la verdad; y la que sigue a la encíclica *Aeterni Patris*, que anima a recuperar la mente tomista. También es sabido que MacIntyre sigue la ética aristotélico-tomista notando que sus bases interrelacionadas⁶⁷ son los bienes, las normas y las virtudes, subrayando sobre todo el papel de estas últimas⁶⁸. A esto cabe añadir que pone la raíz de la ética en la ley natural⁶⁹, sin quitarle la secundaria relevancia que posee la razón práctica, y en menor medida a la biología humana, al entorno social e incluso a los afectos. Asimismo, que denun-

⁶⁰ *Personas*, Pamplona, Eunsa, 2000, 32. Cfr. también: *Ibid.*, 49, 57 y 86. Lo que precede recuerda a la distinción de Marcel entre *ser* y *tener* en el hombre. Cfr. Marcel, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991, 48.

⁶¹ “La persona es *alguien*, no *algo*, no un mero caso de una esencia indiferente frente a él”. *Personas*, 48. La misma atribución de ‘alguien’, a distinción de ‘algo’, la refiere a Dios en su obra *El rumor inmortal*, 19.

⁶² “La persona no es sencillamente su naturaleza, sino que la tiene”. *Ibid.*, 196.

⁶³ “Este (un hombre) tampoco es idéntico a todo lo que tiene”. *Ibid.*, 184.

⁶⁴ Spaemann reitera en abundancia esta tesis. Cfr. *Personas*, 49, 108, 115, 116, 123, 127, 128, 131, 137, 157, 158, 185, 186, 216, 218.

⁶⁵ “Si ser persona es tener una naturaleza, la integridad de esta naturaleza es esencial para la persona”. *Ibid.*, 106.

⁶⁶ “El hombre aprende a descubrir el propio error de conciencia como defecto ético, o sea, como obstáculo en el camino que nos hace ser persona”. *Ibid.*, 173.

⁶⁷ Cfr. MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1994, 180.

⁶⁸ “Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Austral, 2017, 237. (Cursivas en el original). Más abajo escribe: “las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien”. *Ibid.*, 270.

⁶⁹ Cfr. MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1994, 176 ss.

cia la reducción actual en ética, que tiene su fuente en la Ilustración, su intento de basarla solo en la razón práctica, y que las éticas recientes prescindan de Dios como fin último de las acciones humanas⁷⁰. Estas tesis son correctas. Sin embargo, no tiene en cuenta el engarce de la ética con el acto de ser personal y tampoco a este, lo cual indica que si bien es solvente en la panorámica histórica de la ética, su teoría del conocimiento y su antropología son deficientes.

2. La subordinación de las bases de la ética a la radicalidad personal.

El cristianismo aceptó en su moral las tres bases de la ética clásica griega⁷¹ a las que añadió la persona⁷², y a esta, la caridad respecto de todos los hombres, tarea imposible sin la positiva ayuda –elevación– divina⁷³. También agregó que los errores y vicios se rectifican desde la persona, y que las culpas personales, íntimas, las borra Dios si uno se arrepiente ‘personalmente’ ante él⁷⁴. Además, manifestó que tener a Cristo como modelo de actuación es, con mucho, lo mejor, pues seguirle a él, más que ética, es ascética⁷⁵ en busca de la santidad ‘personal’, única e irrepetible, porque no existen dos personas iguales, ya que Dios otorga a cada quién una vocación distinta. Es evidente que actuar contando con la ayuda divina ‘personal’ en todo momento y circunstancia para alcanzar a Dios indica que “la ética cristiana es ética alegre”⁷⁶ –pues Dios no puede perder–, de ahí que la ética se vea como fruto de la efusión personal inagotable⁷⁷. Así, las obras cristianas se tornan dones, amores, que manifiestan el dar y el aceptar personales⁷⁸, los cuales son crecientes en orden a Dios, a menos que alguien le vuelva culpablemente la espalda. A la par, las acciones están atravesadas de sentido personal propio y son libérrimas (sobre tal actuación ‘redundan’ las virtudes teologales – esperanza, fe y caridad– que elevan los trascendentales del acto de ser personal humano –coexistencia-libre, conocer y amar personales, respectivamente–).

Añádase que la revelación cristiana respecto de la vida *post mortem* (para Polo el cristianismo es más revelación que religión), supone un inmenso acicate para actuar en este mundo no solo respetando la ley natural (los mandamientos), ni siquiera esperanzadamente (como en la revelación judía), sino animosamente según lo que Dios pide a cada quién, puesto que él coexiste con cada uno. En suma, a distinción de la ética griega clásica, en el cristianismo la moral es para la antropología trascendental, personal si se quiere. Y a distinción del judaísmo, que espera la felicidad sobrenatural *post mortem*, el cristianismo la comienza a vivir en esta vida. Por eso el adagio que prima en ética, el ‘*operari sequitur esse*’, es el de la cristiandad medieval, por lo demás obvio, a sabiendas de que ‘*creaturae*

⁷⁰ Cfr. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Austral, 2017, 76 ss.

⁷¹ Cfr. Polo, L., *La persona humana*, 246.

⁷² “El descubrimiento cristiano, o el radical cristiano, es el descubrimiento de algo más importante, que el hombre es un *ser personal*. Ser persona es lo más digno, es más digno que ser animal racional”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 270. *Economía*, 258. Cfr. también: *La esencia del hombre*, 60; *La originalidad*, 250; *Cursos*, II, 279.

⁷³ Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, II, 236-7.

⁷⁴ Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, III, 133.

⁷⁵ “La ascética refiere inmediatamente la conducta humana al tema del propio destino... La ascética es “un complemento eficaz de la ética”. Polo, L., *El hombre en la historia*, 40.

⁷⁶ Polo, L., *Artículos*, II, 373. Cfr. asimismo: *Glosas a Nietzsche*, 48.

⁷⁷ Cfr. Polo, L., *Cursos*, II, 279. *Persona y libertad*, 88 y 91; *La originalidad*, 356; *Economía*, 98.

⁷⁸ Cfr. Polo, L., *Economía*, 229.

dicuntur esse in Deo’ (porque está revelado que “*et omnia in ipso constant*” Col., I, 17), y de un modo especial –íntimamente– las realidades libres que lo aceptan, por lo que se ve claro que el obrar es segundo respecto de la persona y esta respecto de Dios.

Tal animosidad resplandece, por ejemplo, en la ética agustiniana: “dice San Agustín: «Si dijiste basta, estás perdido. Ve siempre a más, camina siempre, progresa siempre. No permanezcas en el mismo sitio, no retrocedas, no te desvíes»”⁷⁹. De tener un ánimo apocado, Agustín de Hipona no describiría la ética cristiana como ‘ornato’ del mundo⁸⁰ a la par que tampoco diría que el hombre, actuando, se humaniza, se perfecciona como tal, lo cual “se puede resumir en una apreciación de San Agustín: hacer cosas de gran calidad sin mejorar al hombre es mal negocio; si el hombre es el productor de la cultura, es incoherente que la cultura vaya contra el hombre”⁸¹. Tal perfeccionamiento interno es la virtud, pero como “la ética vincula virtud-bien con el fin, y el fin es amar, aferrarse al bien es la felicidad, pero no la clave básica, sino la culminación, lo que San Agustín llamaba *ordo amoris*”⁸². Este orden pasa, en cristiano, por la elevación divina. En efecto, ese «dijiste basta: percaste» alude al futuro, el cual no es ajeno a la providencia divina, porque el más del amor personal no cabe sin futuro y sin elevación divina⁸³. Solo con tal elevación se entiende la proclama agustiniana de ‘ama y actúa libremente’⁸⁴, porque si “Dios es *intimior*, más íntimo a mí que yo mismo”⁸⁵, al actuar manifestaremos nuestra coexistencia amorosa íntima con él.

Dicho *leitmotiv* medieval Tomás de Aquino lo formula así: “el efecto natural del agente sigue al ser del agente”⁸⁶. Con él cabe sentar que, desligada del acto de ser personal humano, la ética carece de raíz. Sin embargo, la mayoría de las éticas habidas hasta hoy están faltas de esta radicalidad. La precedente tesis enlaza con el descubrimiento tomista de la distinción real jerárquica entre el *acto de ser* y la *esencia* tenida en cuenta en el hombre⁸⁷. El primero es realmente distinto y superior a la segunda. La ética es del plano de la ‘naturaleza’ corpórea y de la ‘esencia’ inmaterial del hombre⁸⁸; la antropología trascendental o de la intimidad, en cambio, es del nivel del ‘acto de ser’ personal⁸⁹. La persona es la raíz de sus obras⁹⁰. Además, las obras no tienen solo a la persona como raíz, sino también como fin⁹¹.

⁷⁹ Polo, L., *Escritos menores*, I, 165. Cfr. asimismo: *Antropología trascendental*, 487. El texto agustiniano dice así: “Si dijeres basta, estás perdido. Ve siempre a más. Camina siempre, progresa siempre. No permanezcas en el mismo sitio, no retrocedas, no te desvíes”. *Sermo* 169, 15 (PL 38, 926).

⁸⁰ Cfr. Polo, L., *Economía*, 450; *Epistemología*, 137; *Escritos menores*, II, 134; *Conversaciones*, 358.

⁸¹ Polo, L., *Quién es el hombre*, 155. Cfr. también: *Economía*, 147.

⁸² Polo, L., *Lecciones de ética*, 138.

⁸³ Cfr. Polo, L., *La persona humana*, 128-9.

⁸⁴ Cfr. Polo, L., *Artículos*, I, 513.

⁸⁵ Polo, L., *Persona y libertad*, 144.

⁸⁶ “Effectus naturalis agentis sequitur esse agentis”. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 35 n. 4. El principio general de donde deriva esto lo formula así: “causa est ex cuius esse sequitur aliud”. *De principiis naturae*, cap. 3. Por ejemplo, en el hombre “Et sic sentire et intelligere sequitur esse idem”. *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 4, n. 9.

⁸⁷ “In omni creatura differt essentia et esse”. Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 2. “In creatura aliud est essentia et esse”. *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 12. “Cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit”. *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3. Polo indica que “la filosofía clásica culmina en esta tesis: la esencia y el *esse* se distinguen realmente *in creatis*”. *Presente y futuro*, 365.

⁸⁸ “La ética es la consideración de que el hombre no es sólo natural sino también esencial”. Polo, L., *Persona y libertad*, 97. Cfr. también: *Ibid.*, 98-99.

⁸⁹ “La antropología trascendental es el estudio de la persona”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 150; Cfr. asimismo: *Presente y futuro*, 343, 345-6, 348, 350-1, 355 y 356; *Ética*, 279, nota 32.

A la par, la ética es segunda respecto de la metafísica⁹², porque tanto los bienes mediales como el bien último⁹³, una de las bases (duales, todas lo son⁹⁴) de la ética, son reales y como bien y ser “*sunt idem in re*”⁹⁵, y el ser es tema de la metafísica⁹⁶, la ética se subordina a esta. No obstante, como el ser del que trata la antropología es superior al ser que estudia la metafísica⁹⁷, porque el de esta última es necesario, mientras que el de aquella es libremente coexistente, cognoscente y amante⁹⁸, y es obvio que lo libremente coexistente, cognoscente y amante es superior a lo que no lo es, la ética depende más del acto de ser personal humano que del acto de ser real extramental⁹⁹.

A la par, el nivel cognoscitivo que tiene como tema a la ética, el hábito innato de la sindéresis¹⁰⁰, es inferior al que tiene como tema a la metafísica, el hábito innato de los primeros principios¹⁰¹, y este es inferior al que tiene como tema la antropología de la intimidad, el hábito de sabiduría¹⁰². Pues bien, como dos de estos hábitos, el de los primeros principios y el de sabiduría, fueron descubiertos por Aristóteles, y el tercero, la sindéresis, por San Jerónimo, las éticas clásicas y medievales son de más alto nivel noético que las modernas y contemporáneas, porque estas los desconocen. En efecto, al margen de esa tradición no hay tratamiento suficiente de ellos, salvo en L. Polo.

⁹⁰ La ética en *statu nascens* es la conducta considerada desde el núcleo del ser espiritual, emergiendo de la persona”. Polo, L., *Ética*, 204. Cfr. asimismo: *Antropología trascendental*, 253; *Economía*, 443.

⁹¹ “La ética es para la libertad”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 93. Cfr. también: *Lecciones de ética*, 138; *Antropología trascendental*, 137 y 251.

⁹² “La ética no es exactamente la metafísica, aunque se funda en la metafísica”. Polo, L., *Cursos*, II, 135. Cfr. asimismo: *Cátedra*, 102.

⁹³ Como tanto el ser que estudia la metafísica como el ser personal humano están abiertos naturalmente a Dios, la ética también lo está: “Usted preguntaba si la ética es posible sin Dios... No lo es, porque sería una ética sin persona. Si hay persona humana, la ética no puede ser sin Dios”. Polo, L., *Economía*, 445.

⁹⁴ Cfr. Sellés, J.F., “Las dualidades de la ética según Leonardo Polo”, en *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer*, García Casas, P., - R. Miñón, A., (eds.), Madrid, Encuentro, 2019, 128-146.

⁹⁵ “*Idem est esse et bonum esse*”. Tomás de Aquino, *Expositio De ebdomadibus*, I, 3.

⁹⁶ “La metafísica es la ciencia del ser”. *Curso de teoría*, II, 74. Cfr. asimismo: *Presente y futuro*, 338; *Antropología trascendental*, 35; *Persona y libertad*, 245; *Conversaciones*, 590.

⁹⁷ “El acto de ser personal es superior al acto de ser de que se ocupa la metafísica”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 425. Cfr. también: *Ibid.*, 42 y 380; *Presente y futuro*, 352; *Persona y libertad*, 24; *Conversaciones*, 590.

⁹⁸ “El ser de que se ocupa la metafísica es el ser como principio, o el sentido principal del ser. Ese sentido no incluye la libertad. Ser principio no significa ser libre”. Polo, L., *Presente y futuro*, 338. “Si la antropología no se reduce a la metafísica, es porque el ser del hombre es más que existir y ser: es co-ser, coexistir; es ser-con: entre otros, con el ser de la metafísica”. *Ibid.*, 345. “Se habla de antropología trascendental porque la metafísica no alcanza el ser humano”. *Ibid.*, 97. “El ser humano no es el ser de que se ocupa la metafísica”. *Escritos menores*, II, 92. “Hay que hablar de *antropología trascendental* porque la metafísica no alcanza el ser humano”. *Epistemología*, 187.

⁹⁹ “La ética de las virtudes queda ratificada desde el acto de ser personal”. Polo, L., *Escritos menores*, III, 153. Cfr. asimismo: *Epistemología*, 146.

¹⁰⁰ “La ética de las virtudes queda ratificada, a través de la sindéresis, desde el acto de ser personal”. *Epistemología*, 146.

¹⁰¹ “La sindéresis... se dualiza con el hábito de los primeros principios como miembro superior de la dualidad; y, a su vez, la sindéresis se dualiza con el hábito de sabiduría como miembro inferior de la dualidad”. Polo, L., *Artículos*, 543. Cfr. también: *Ibid.*, 216, 224, 358 y 584; *Conversaciones*, 537.

¹⁰² “El acto según el cual se conoce la temática metafísica tiene que ser suficientemente distinto del acto según el cual se alcanzan los temas de la antropología trascendental”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 121. Cfr. asimismo: *Ibid.*, 244; *Persona y libertad*, 25; *Conversaciones*, 604.

3. La reducción en las bases de la ética y el olvido de la radicalidad personal hasta la negación de ambas.

En esta reducción, olvido y negación cabe resumir la entera modernidad, la cual, con diversas variantes, comienza en el siglo XIV y llega hasta hoy. Pero se pueden distinguir en ella dos fases: la que va desde el inicio de la modernidad con Escoto y Ockham hasta la cima de ella con Hegel; y la del posthegelianismo hasta nuestros días.

3.a) *La filosofía moderna.* Quien comenzó a sembrar vientos de sospecha respecto de las bases éticas aristotélicas y la ‘secundarización’ de la ética respecto de la metafísica y la antropología fue Escoto, porque, por una parte, independizó la voluntad del conocer¹⁰³ y, por tanto, la voluntad ya no tenía como norte el bien, ni como guía al conocer, con lo que se hundían dos de los tres pilares de la ética clásica: los bienes (tanto el último como los mediales) y las normas (tanto las sinderéticas como las prudenciales); y por otra parte, problematizó la metafísica¹⁰⁴ y la antropología¹⁰⁵, por lo que no podía subordinar la ética a ellas. En efecto, el que Escoto primase la práctica sobre la teoría es fruto de su proyecto de poner por encima la voluntad sobre el conocer¹⁰⁶. Con estas tesis, el voluntarismo, espontaneísmo y escepticismo están servidos en bandeja a la modernidad¹⁰⁷.

Ockham radicalizó la propuesta de Escoto: “Ockham lleva la dirección de Escoto a sus últimas consecuencias”¹⁰⁸, también en ética. Entender a Ockham equivale a advertir en su filosofía varias series de *-ismos*: por el lado de la razón: objetivismo, representacionismo y espontaneísmo; por el de la voluntad: voluntarismo, intuicionismo y nominalismo; y por el de lo real, contingentismo, cosismo y positivismo. Nunca antes tan extenso repertorio había sido acogido en una sola filosofía. Con todo, después de la crisis ockhamista, este muestrario tiende a ser recurrente en muchos autores modernos y contemporáneos. La ética ockhamista es puro resultado de su falta de comprensión de los bienes reales, de las normas de la razón y de las virtudes de la voluntad. En cuanto a lo primero, si es antes la voluntad que los bienes, estos tienen que ser relativos a las querencias voluntarias¹⁰⁹. En cuanto a las normas racionales, con Ockham se abre paso el relativismo ético: “*Mala quia prohibita, non prohibita quia mala*”¹¹⁰, lo cual equivale a decir que cada quién escoja lo que voluntariamente desee, porque la voluntad no tiene por

¹⁰³ Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 117-119.

¹⁰⁴ “Escoto acusa precisamente al Aquinate de que con sus presupuestos, la única ciencia posible es la física. Porque si lo que conocemos estrictamente son las *quidditates* de las cosas sensibles, entonces, dice Escoto, no conocemos más que lo físico. Y, si es así, ¿dónde queda la metafísica?... La objeción de Escoto en cierto modo está prefigurando la postura de Kant”. Polo, L., *El universo físico*, 115.

¹⁰⁵ Escoto problematizó la antropología, porque si la voluntad es un dinamismo previo a toda configuración, la subjetividad será un fondo ignoto, cuyas leyes son ajenas al intelecto. “Escoto deprime el ser personal”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 104.

¹⁰⁶ “El proyecto de poner la voluntad por encima del entendimiento se incoa en Buenaventura y adquiere fuerza en Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a algunos filósofos modernos”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 369. Cfr. asimismo: *Psicología general*, 299.

¹⁰⁷ “La modernidad está ya pensada en este momento; sobre todo por los pensadores franciscanos: Escoto y Ockham, franciscanos y del área inglesa”. Polo, L., *Presente y futuro*, 234.

¹⁰⁸ Polo, L., *Psicología general*, 143.

¹⁰⁹ “¿Qué es *prius* la bondad o la voluntad?; ¿es la voluntad lo realmente trascendental, de tal manera que el bien depende radicalmente de la voluntad? En Ockham hay ya una inversión, una simetrización bastante clara, que es su voluntarismo teológico”. Polo, L., *Escritos menores*, III, 50.

¹¹⁰ Polo, L., *Nominalismo*, 28. Cfr. asimismo: *Antropología trascendental*, 374.

qué ajustarse ni a la verdad ni al bien real, porque estos no se consideran ni universales ni permanentes¹¹¹. En efecto, “según el voluntarismo positivista ético, las normas son medios –*conditiones sine qua non*– sin justificación intrínseca, normas que podían haber sido otras... Dios podría haber mandado lo contrario al Decálogo, y las normas de suyo no son ni buenas ni malas”¹¹². En cuanto a lo tercero, las virtudes, si lo único noble en nosotros es la voluntad, ¿para qué requiere esta mejorar virtuosamente si ya es suficiente (si ya es ‘santa’, dirá Kant 4 siglos después)?

De resultas de esta concepción de la voluntad se produce la crisis ética de la modernidad: “La crisis ética consiste en no darse cuenta de nuestra voluntad; cuando ella no está tensa, no es fiel a sí misma”¹¹³. Ejemplifiquemos esto, primero, con las tesis centrales de algunos pensadores renacentistas, y luego, con las de otros modernos. “Algunos pensadores afirman que el instinto más importante es el instinto de sobresalir, de ser conocido o alabado, de valer frente a los demás. Esta tesis la sostuvo con fuerza, a principios del siglo XVI, un pensador muy influyente: Maquiavelo. Para él, la virtud típica del príncipe es el anhelo de gloria, de fama”¹¹⁴, pero que eso no es la virtud de la voluntad en términos clásicos es claro porque “su versión de la virtud viene a ser una derivación de la prudencia hacia la astucia, que es el vicio correspondiente”¹¹⁵. Como se advierte, las tres bases de la ética clásica quedan trastocadas en esta concepción: de los bienes solo se consideran los útiles, los prácticos; las normas prudenciales de la razón práctica se transmutan en astucias racionales en orden a conseguirlos (pues se han olvidado las normas primarias, las de la ley natural); y las virtudes se transforman en fuerza de voluntad para lograr los objetivos sin escrúpulos¹¹⁶. Obviamente esta concepción de la ética deriva de un falseamiento de la antropología, pues percibe al hombre como un ser manipulable¹¹⁷.

Por su parte, “la tesis de que el hombre es un miserable sin paliativos –una corrupción total–, muy temprana también en la Edad Moderna, fue divulgada por Lutero. Paralelamente, según Lutero, la optimación humana no es intrínseca”¹¹⁸, porque si la naturaleza humana está enteramente corrupta (antropología)¹¹⁹, no hay nada en ella que perfeccionar (ética); por tanto, “en Lutero es imposible la virtud”¹²⁰. A partir del Reformador, sus tesis empiezan a influir en el norte de Europa con tanta fuerza como las de Ochkam influyeron en él. Así, si “según Lutero, la optimación humana no es intrínseca, la misma tesis reaparece, por ejem-

¹¹¹ Dicho con un ejemplo poliano: “si las ideas universales no tienen correlato real, tampoco la catolicidad de la Iglesia la tiene. Lo único que cuenta es el individualismo. De suyo el individualismo es sofisticado, y más el religioso, que es abundante en Europa a partir de la Reforma”. Polo, L., *Escritos menores*, III, 154. Cfr. también: *Antropología trascendental*, 375.

¹¹² Polo, L., *Ética*, 233.

¹¹³ Polo, L., *Lecciones de ética*, 18.

¹¹⁴ Polo, L., *Presente y futuro*, 291.

¹¹⁵ Polo, L., *Ética*, 239.

¹¹⁶ “Hay todo tipo de argumentos para distinguir la fuerza de lo que es la virtud. La fuerza es fuerza bruta, la fuerza muscular, la fuerza de la astucia; si se quiere, del hombre hábil, el zorro y el león como decía Maquiavelo en *El Príncipe*, que restablece la tesis sofista de la ley del más fuerte. El príncipe es el más fuerte”. Polo, L., *Cursos*, I, 115.

¹¹⁷ Cfr. Polo, L., *Presente y futuro*, 292.

¹¹⁸ Polo, L., *Presente y futuro*, 290.

¹¹⁹ Cfr. Polo, L., *Artículos*, I, 431-2; *Escritos menores*, III, 135; *Nietzsche*, 131; *Glosas a Nietzsche*, 26.

¹²⁰ Polo, L., *Persona y libertad*, 222. Cfr. también: *Ibid.*, 86.

plo, en Pascal, aunque Pascal sabe que la miseria humana no es insuperable”¹²¹. Si en este pensador francés la pieza clave de las virtudes ya adolece de la fuerza que tenían en el pensamiento clásico y medieval, cabe afirmar que tras él “la ética moderna no es una ética de virtudes”¹²².

Por su parte, “Descartes depende de la escolástica medieval”¹²³, pero no de su periodo de esplendor, sino del voluntarismo de Escoto¹²⁴ y del voluntarismo nominalista de Ockham¹²⁵. Por tanto, no hace falta insistir en el voluntarismo cartesiano porque es palmario¹²⁶. Tampoco el sujeto es, en su filosofía, la persona¹²⁷. Sin embargo, tales reducciones sobre el sujeto y su voluntad Descartes no las extendió a la moral, porque era consciente de que, de hacerlo, esta se arruinaba por completo¹²⁸. Con todo, si el sujeto cartesiano no es persona, sus manifestaciones éticas serán despersonalizadas. En suma, el nominalismo impregnó a Descartes, y de todos es sabido que “Descartes marca la dirección de la filosofía moderna”¹²⁹. Frente al voluntarismo cartesiano “Spinoza dice de la libertad que es el conocimiento de la necesidad”¹³⁰, es decir, eliminó la voluntad¹³¹, y con ella la libertad tradicionalmente asociada a ella¹³². Con estas premisas su ética no podía ser sino ‘*more geometrico demonstrata*’. Ahora bien, ¿Cómo dar cuenta del mal ético en esta filosofía? No se puede. Del mismo tono racionalista fue Leibniz que, como Espinoza, dependió del nominalismo al que quiso hacer frente para reponer la filosofía. Como es sabido, para él, “el mundo creado es un posible entre los muchos, y se «da», no por necesidad estricta, sino por necesidad moral”¹³³, a saber, porque Dios crea el mejor entre los mundos posibles¹³⁴. Si lo perfecto para Leibniz es el todo, “sólo puede entender el *mal* como *ausencia de totalidad*”¹³⁵, pero entonces el mal afecta al mismo Dios, porque es claro que este no ha creado ‘todo’. Con más motivo afecta al hombre, el cual, obviamente, ni es todo ni puede todo. De modo que su ética es por fuerza pesimista. Tampoco su sujeto es la persona¹³⁶, porque es mónada sin ventanas¹³⁷, mientras que la persona es relación.

Por reacción frente al racionalismo continental, “cuando se pasa una crisis ética o de pensamiento, cuando el espíritu en su propio despliegue vacila, entonces queda la apelación al sentimiento”¹³⁸, y esto es lo que enarboló la ética britá-

¹²¹ Polo, L., *Presente y futuro*, 290.

¹²² Polo, L., *Cursos*, I, 414.

¹²³ Polo, L., *Hegel*, 312.

¹²⁴ Cfr. Polo, L., *Presente y futuro*, 250 y 288.

¹²⁵ Cfr. Polo, L., *Curso de teoría*, III, 156; *Nominalismo*, 37; *Antropología trascendental*, 303; *El universo físico*, 27-28; *Psicología general*, 26-27; *La esencia del hombre*, 64.

¹²⁶ Cfr. en caso de albergar alguna duda al respecto: Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsa, 2015.

¹²⁷ Polo, L., *Introducción*, 216.

¹²⁸ Cfr. Polo, L., *La originalidad*, 256, nota 2; *Antropología trascendental*, 483.

¹²⁹ Polo, L., *Conferencias*, 106.

¹³⁰ Polo, L., *Glosas a Nietzsche*, 55.

¹³¹ Cfr. Polo, L., *Curso de teoría*, I, 99; *Escritos menores*, I, 186; *Antropología trascendental*, 399, nota 42; *Psicología general*, 28; *Filosofía moderna*, 42-3; *Escritos menores*, III, 168.

¹³² “En Spinoza, que es el racionalista más crudo, la libertad es el conocimiento de la necesidad”. Polo, L., *La persona humana*, 256, nota 2. Cfr. también: *Nominalismo*, 77; *Antropología de la acción*, 335.

¹³³ Polo, L., *Nominalismo*, 65. Cfr. también: *Filosofía moderna*, 62; *Epistemología*, 174.

¹³⁴ Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, 309; *Filosofía moderna*, 42; *Cursos*, I, 263.

¹³⁵ Polo, L., *Epistemología*, 174. Cfr. también: *Filosofía moderna*, 63.

¹³⁶ “En la filosofía de Leibniz no hay rastro de la persona”. Polo, L., *La persona humana*, 133.

¹³⁷ “La persona ni es una mónada, ni es sin ventanas”. Polo, L., *Presente y futuro*, 356.

¹³⁸ Polo, L., *Artículos*, 88.

nica moderna. Todos sus representantes fueron deudores de la reforma luterana. En efecto, “Hobbes parte de una tesis luterana: el individuo es la fuente irremediable e irremisible del mal”¹³⁹. Si el hombre es constitutivamente malo, asunto que se manifiesta en el sentimiento de miedo, hay que conformar un Estado-Leviatán que someta implacablemente las desviaciones humanas¹⁴⁰. Si no cabe prudencia ni virtud, lo que queda es pacto social para que tal Estado gobierne férreamente a todo *homo hominis lupus*. Tampoco Locke aceptó la prudencia y las virtudes, porque creyó que “el instinto más importante del hombre es el de apropiación”¹⁴¹ o, si se quiere, el móvil más fuerte de las acciones humanas es el egoísmo (deuda de la mentalidad luterana); por tanto, afirmó que “la felicidad razonable se encuentra, ante todo, en ser propietario y, a través de la propiedad, en tener éxito y seguridad”¹⁴². Por su parte, también “Hume es un pensador liberal que no quiere comprometer la libertad humana en el sistema de la razón”¹⁴³. Es claro que Hume elimina el sujeto, el *sum* cartesiano, y también las normas y las virtudes como bases clásicas de la ética. Para él, la moralidad se basa en la naturaleza humana sólo en la medida que puede ser objeto de ‘sentimiento’ (pasiones sensibles), pues este es la única percepción que tenemos de nuestro actuar¹⁴⁴. Pero el sentimentalismo no es suficiente para basar la ética, sencillamente porque – como el mismo Hume advirtió, tiende a la baja¹⁴⁵. Pues bien, “esta versión que considera que los hábitos morales son escasos y, por otra parte, frecuentemente sustituidos por vicios, arranca de Hume”¹⁴⁶.

“Otros dicen que el instinto más importante del hombre, la tendencia decisoria, se centra en la felicidad radicada en el hecho mismo de vivir: una felicidad elemental, la captación pura y simple del valor de la vida en el momento, en su inmediato tener lugar. Esta idea fue puesta en circulación por Rousseau”¹⁴⁷. Se trata de la moral del instante¹⁴⁸, que después defenderán Goethe, Nietzsche y Freud, y lo que hay detrás de ella es una antropología del presente¹⁴⁹. Para este autor francés lo ético es seguir la inclinación natural del sentimiento, en lo que coincide con Hume. Es netamente moderno porque su voluntarismo es, como el de Escoto, general, pero esta vez en el sentido de que la ‘voluntad general’ de todos no puede ser sino santa, idea que le copiaría Kant. Como este, y como Escoto, la filosofía de Rousseau también incurre, debido al voluntarismo, en escepticismo y, por tanto, no puede justificar sus propias tesis. Por lo demás, cabe añadir que dejarse llevar por “el placer, como ya advertía Aristóteles, da lugar a una visión materialista de la vida”¹⁵⁰.

¹³⁹ Polo, L., *Artículos*, 290.

¹⁴⁰ Cfr. Polo, L., *Quién es el hombre*, 180-183; *Presente y futuro*, 300.

¹⁴¹ Polo, L., *Psicología general*, 310. “La moral burguesa elimina el juego, pues en ella todo es cálculo”. *Ética*, 76.

¹⁴² Polo, L., *Presente y futuro*, 291.

¹⁴³ Polo, L., *Nominalismo*, 77.

¹⁴⁴ Cfr. Polo, L., *Itinerario*, II, 475.

¹⁴⁵ Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, II, 242-5.

¹⁴⁶ Polo, L., *Epistemología*, 121.

¹⁴⁷ Polo, L., *Presente y futuro*, 291.

¹⁴⁸ Cfr. Polo, L., *Hegel*, 192; *Escritos menores*, II, 136.

¹⁴⁹ Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, III, 310; *Economía*, 436.

¹⁵⁰ Polo, L., *Ética*, 244.

“El voluntarismo... suele incurrir en el primado de la voluntad, de la moral, de la ética. En este sentido, un voluntarista muy claro es Kant”¹⁵¹. Con todo, el pensador de Königsberg no apoya su voluntarismo en la primacía del bien, porque cree que este es noúmeno incognoscible, sino en el imperativo categórico de la razón práctica, que es la ‘*ratio cognoscendi*’ de la voluntad, su ‘*ratio essendi*’. Al ceñirse a las normas, prescinde de los bienes y virtudes¹⁵². Añádase que “Kant es un voluntarista con fuertes ribetes luteranos, cuya teoría del conocimiento explícita es el sustituto del uso del entendimiento por una voluntad sanada”¹⁵³, es decir, que Kant le concede a Lutero el que la razón esté corrupta, *proni ad peccatum*¹⁵⁴, a lo inferior, los fenómenos de la sensibilidad (y, por tanto, incapaz de acceder a Dios¹⁵⁵), mientras que se opone al promotor de la Reforma sosteniendo que la voluntad es constitutivamente ‘santa’¹⁵⁶ (lo cual equivale –como recuerda Polo– a incurrir, 14 siglos después, en la herejía pelagiana¹⁵⁷). Además, Kant atribuye a la razón y a la voluntad la noción ockhamista de ‘espontaneidad’¹⁵⁸, que es pareja a la de ‘*perseitas*’ de Escoto¹⁵⁹, nociones netamente voluntaristas. Como es sabido, su ética es “ética de normas... Se basa en el cumplimiento del deber”¹⁶⁰. Esta ética tiene como eje el imperativo categórico, el cual sustituye lo que en la ética clásica era la adquisición de los bienes reales, en especial del último y, por tanto, reemplaza el punto culminar de esta: la felicidad¹⁶¹; esto por lo que a lo externo de la ética clásica respecta. En cuanto a lo interno, la ética kantiana sustituye con el imperativo a la virtud clásica¹⁶². Pero si al actuar no se ganan bienes por fuera y tampoco virtudes por dentro, ¿para qué actuar? Kant no puede responder. Si no puede contestar a para qué actuar en ética es por una sencilla razón: porque su antropología carece también de por qué; en efecto, para él el sujeto es voluntad¹⁶³, la cual, como está al margen del conocer, no se puede conocer. Con esto se ve claro que una ética vinculada a una deficiente antropología no puede ser correcta. En efecto, su antropología es la de la identidad entre voluntad libre y sujeto como

¹⁵¹ Polo, L., *Persona y libertad*, 20.

¹⁵² “Tal como Kant la interpreta, la voluntad no es susceptible de hábitos que la perfeccionen (de ahí que, según él, tenga que ser completamente santa)”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 250. Cfr. también: *Nietzsche*, 98.

¹⁵³ Polo, L., *Curso de teoría*, I, 80. Cfr. también: *Presente y futuro*, 74 y 266; *Nominalismo*, 119; *Nietzsche*, 52.

¹⁵⁴ “Para Kant es radicalmente mala la deriva del entendimiento hacia el objeto de experiencia”. Polo, L., *Presente y futuro*, 247. Cfr. asimismo: *Introducción*, 43; *Nominalismo*, 77; *La persona humana*, 67.

¹⁵⁵ Cfr. Polo, L., *Curso de teoría*, III, 138.

¹⁵⁶ “La plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a santidad”. Kant, I., Ak V, 122, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 3ª reimpresión 2004, 237. “La ley moral es sacrosanta”. Ak. V, 128; ed. cit., 296. Para Polo, “la idea kantiana de santidad de la voluntad es trivial, porque es una voluntad aceptada por un postulado”. *Antropología trascendental*, 460. Cfr. también: *Persona y libertad*, 194.

¹⁵⁷ Cfr. Polo, L., *Ética*, 251.

¹⁵⁸ “La tesis de Ockham comparece a lo largo de la Edad Moderna. Kant procede desde un desencadenamiento *a priori* irracional y, además, espontáneo; surge de sí, es de índole voluntaria. La facultad de síntesis es espontaneidad”. Polo, L., *Lecciones de ética*, 20. Cfr. también: *El universo físico*, 30.

¹⁵⁹ “La espontaneidad kantiana se parece mucho a la *perseitas* de Escoto... Kant sostiene que el carácter activo del entendimiento es espontáneo. El arranque del valor de condición de posibilidad propio del entendimiento es la pura espontaneidad”. Polo, L., *Curso de teoría*, I, 79. Cfr. a su vez: *Escritos menores*, III, 338.

¹⁶⁰ Polo, L., *Economía*, 423. Cfr. Kant, I., Ak, V, 82 y 86. *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 3ª reimpresión, 2004, 175, 182 y 231.

¹⁶¹ Cfr. Kant, I., Ak, V, 35. *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 3ª reimpresión 2004, 104. Polo indica que “para Kant la perfección moral no consiste en la felicidad”. *Itinerario*, II, 501.

¹⁶² “El absolutismo normativo del imperativo categórico es irrealizable porque ignora la más alta forma de posesión, que es el hábito moral (o virtud)”. Polo, L., *Introducción*, 159. Cfr. también: *Persona y libertad*, 84.

¹⁶³ “En Kant la voluntad libre es el sujeto trascendental real”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 78. Cfr. también: *Ibid.*, 398; *Psicología general*, 30.

fundamento¹⁶⁴. Pero ‘persona’ no equivale a esas nociones y menos aún a la de ‘voluntad general’¹⁶⁵. En suma, la ética de Kant es inhumana, porque su ética no es concorde con la *esencia* del hombre¹⁶⁶, (tampoco con la *naturaleza* corpórea humana), y no lo es porque su antropología es impersonal, es decir, no trata del *acto de ser personal*¹⁶⁷. Si ante la pregunta sobre quién es el sujeto trascendental, la última palabra kantiana no puede ser sino, como persona, *nadie*¹⁶⁸, consecuentemente, ante la cuestión de para qué actuar, la última respuesta de la ética kantiana no puede ser sino para *nada*¹⁶⁹.

“La prosecución de Kant, afirmando que la espontaneidad se da a sí misma su propio contenido, constituirá el idealismo absoluto (Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel)”¹⁷⁰. Fichte se inspiró en la *Crítica de la razón práctica*¹⁷¹, pues si Kant sostiene que la voluntad es lo superior de lo humano, “Fichte lo formula de otro modo, pero de acuerdo con la perspectiva kantiana: sé el que eres; no te dejes dominar por nada”¹⁷². Si el sujeto en Kant era individual, en Fichte es absoluto. La antropología de Fichte es la de la autoafirmación del todo que dice de sí: *sum ergo sum*; consecuentemente, su ética es la de la auto-actividad absoluta. Preguntar si esa ‘voluntad’ requiere de la ayuda de la prudencia racional o si precisa virtudes para mejorar, o si es conveniente para ella adaptarse a bienes externos, es perder el tiempo. Con esto se ve que el voluntarismo de Kant fue radicalizado por Fichte¹⁷³, no solo porque tal *sum* es por entero voluntad, sino también porque la entiende como la única y absoluta realidad.

¿Qué diferencia hay entre la voluntad de Fichte y el absoluto de Schelling? Que este no es voluntad sino razón¹⁷⁴, identidad entre sujeto-objeto, “una indeterminación que busca su determinación, su formalización. Esa búsqueda es espontánea”¹⁷⁵. ¿Y con el de Hegel? Que tampoco este es voluntad sino ‘autoconciencia’, ‘pensamiento que se piensa a sí mismo’ es claro. La ética en Hegel tiene dos momentos, el previo a su presente histórico, que coincide con el esfuerzo denodado del espíritu absoluto para salir de la alienación y llegar como resultado a la identidad a través del proceso histórico-dialéctico, lo cual equivale a la absolutización de la ética¹⁷⁶; y el posterior a su presente histórico, posteridad en la cual, una vez conseguido el resultado, la identidad, la manifestación completa de tal espíritu, la ética es irrelevante¹⁷⁷. Si en estos autores el sujeto es único y absoluto, por fuerza ponen la ética en Dios. Pero la ética no es propia de Dios, porque en él

¹⁶⁴ Cfr. Polo, L., Evidencia y realidad, 313; Filosofía moderna, 118-9 y 136; Antropología trascendental, 308.

¹⁶⁵ Cfr. Polo, L., *Escritos menores*, III, 328; *La originalidad*, 219.

¹⁶⁶ “La ética de Kant es una ética absolutamente desequilibrada, antropológicamente desequilibrada”. Polo, L., *Filosofía moderna*, 196.

¹⁶⁷ Cfr. Polo, L., *Filosofía moderna*, 131-2 y 136.

¹⁶⁸ Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 139; *El universo físico*, 292; *La esencia del hombre*, 253.

¹⁶⁹ Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 154.

¹⁷⁰ Polo, L., *Filosofía moderna*, 83.

¹⁷¹ Cfr. Polo, L., *Filosofía moderna*, 200.

¹⁷² Polo, L., *Escritos menores*, III, 141. En nota al pie se ponen las palabras de Fichte: «La única verdad pura es mi autodeterminación», *Doctrina moral*, Introducción, parágrafo 9. *Werke*, vol. II, 18.

¹⁷³ Cfr. Polo, L., *Nietzsche*, 53. Cfr. también: *Lecciones de ética*, 80.

¹⁷⁴ Cfr. Polo, L., *Ética*, 255; *Filosofía moderna*, 42; Hegel, 219; *Antropología trascendental*, 380.

¹⁷⁵ Polo, L., *Curso de teoría*, III 42-3. Cfr. también: *Curso de teoría*, I, 55.

¹⁷⁶ Cfr. Polo, L., *Filosofía moderna*, 67.

¹⁷⁷ Cfr. Polo, L., *Lecciones de ética*, 92 y 121.

no cabe distinción real entre ser y esencia (la ética es del orden de la esencia)¹⁷⁸, entre ser y obrar (la ética es del orden del obrar)¹⁷⁹. Obviamente, estas éticas han olvidado no solo la noción de virtud sino también la de persona.

3.b) *La filosofía contemporánea*. Para Polo “la filosofía contemporánea se explica a partir de Hegel”¹⁸⁰, porque al encumbrar el racionalismo hasta cerrar el sistema, los autores posteriores tienden a ser, por antihegelianos, voluntaristas y, por ende, “las formulaciones posthegelianas son de mala calidad”¹⁸¹. La mejor de ellas es la del gran danés: “la ética, para Kierkegaard, es actitud apasionada ante la vida y, a la vez, todo lo contrario de dejarse prender en la pluralidad de las cosas. Dicha actitud es aportada por la persona, que de ese modo deja de ser una máscara”¹⁸². Contra al pensador de Stuttgart, el de Copenhague dota –también para la ética– de mayor relevancia a la voluntad que a la razón¹⁸³. Como se sabe, lo relevante para Kierkegaard no es el sistema sino el ‘individuo’, el cual suele pasar por tres estadios en su vida: el estético, el ético y el religioso. Como se ve, la seriedad de la ética ocupa el estadio intermedio entre la vida placentera y frívola y la lucha agónica para llegar a ser un verdadero cristiano, un caballero de la fe. “Lo ético para Kierkegaard es lo universal”¹⁸⁴, pues pertenece a la etapa por la que pasan los hombres cuando se responsabilizan de sus actos, siendo este estadio insuficiente para recuperar el valor de cada quién, porque esa etapa no describe al ‘individuo’ sino a lo común de los hombres. Del primer estadio al segundo se pasa con ‘elegir el acto de elegir’¹⁸⁵ entre el bien o el mal, es decir, por el refuerzo de uno sobre su acto de la voluntad; del segundo al tercero, solo por una fe *quia absurdum*, pues la “fe implica la locura”¹⁸⁶ (fideísmo luterano). Como se ve, su ética no es de normas ni de virtudes, y en menor medida de adquisición de bienes. Además, “no hay noción de persona en Kierkegaard”¹⁸⁷. De resultas de esta carencia, es imposible que subordine su ética a la antropología.

Por otra parte, Schopenhauer fue voluntarista y entendió la voluntad como espontánea y al margen de la razón¹⁸⁸. Pero ya no se trata solo –como en Escoto– de la voluntad humana, sino de una voluntad cósmica¹⁸⁹. Si el hombre es radicalmente voluntad y depende necesariamente de la universal, la ética voluntarista de

¹⁷⁸ “En Dios no hay distinción *essentia-esse*”. Polo, L., *Persona y libertad*, 128. “El único ser idéntico es Dios”. *La esencia del hombre*, 262. “La distinción que hay entre Dios y la criatura es que Dios es la identidad real y la criatura la distinción real”. *Ibid.*, 263. “En Dios no hay distinción real entre esencia y acto de ser”. *El universo físico*, 307; *Conversaciones*, 307.

¹⁷⁹ “Dios crea siendo. O lo que es igual, el influjo del Ser es el propio Ser”. Polo, L., *Itinerario*, I, 411; *Itinerario*, II, 234. “Tan alto como crear sólo Dios”. *Curso de teoría*, I, 60. “Dios no es más o menos Dios por crear”. *Curso de teoría*, IV, 684. “Crear no es una operación distinta del Ser divino”. *La persona humana*, 160; *Itinerario*, I, 114.

¹⁸⁰ Polo, L., *Conversaciones*, 627.

¹⁸¹ Polo, L., *Curso de teoría*, I, 63.

¹⁸² Polo, *Hegel*, 176.

¹⁸³ Lo cual da lugar a cierto irracionalismo. Para Polo, “el irracionalismo de Kierkegaard ha de corregirse... de acuerdo con la distinción clásica de voluntad e inteligencia”. *Psicología clásica*, 289.

¹⁸⁴ Polo, L., *Escritos menores*, II, 108.

¹⁸⁵ “Mi ‘o... o...’ no designa tanto la elección entre el bien y el mal, sino que designa la elección mediante la cual uno elige el bien y el mal, o los excluye”. Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, p. 158.

¹⁸⁶ Polo, L., *Glosas a Nietzsche*, 38.

¹⁸⁷ Polo, L., *Escritos menores*, II, 119.

¹⁸⁸ “Si la voluntad es espontánea en su arranque, la naturaleza es voluntad. Esto también está en Schopenhauer, aunque de modo menos inteligente. Si se desencadena de suyo no se desencadena por motivos; se desencadena ciegamente y esa ceguera es la libertad. ¡Fea libertad es ésta!”. Polo., *Persona y libertad*, 119.

¹⁸⁹ “En Schopenhauer la voluntad es un bloque universal, y el ser humano individual no es más que una proyección”. Polo, L., *Glosas a Nietzsche*, 146.

Schopenhauer será paradójicamente necessitarista, y por ende, pesimista¹⁹⁰. Este autor es modelo contemporáneo de a dónde se llega al privilegiar, también en ética, a la voluntad por encima y al margen del conocer: al tedio. La voluntad cósmica de Schopenhauer no es menos impersonal que la voluntad de poder de Nietzsche, y para ambos nuestra voluntad no es más que mero satélite de esa única voluntad. Consecuentemente, ¿dónde están las normas y virtudes en ambos? En ninguna parte. ¿Dónde su vinculación a la intimidad personal si para ambos esta no existe¹⁹¹? “No es extraño que el voluntarismo pueda corresponderse con el nihilismo”¹⁹². En definitiva, “si la voluntad entra en incompatibilidad con la razón, cae en el irracionalismo”¹⁹³. En consecuencia, una ética voluntarista, al margen y de luz noética, además de ser injustificable teóricamente, tiende al absurdo.

“Nietzsche decía que la moral es moralina. Desde luego, la filosofía de Nietzsche se basa en la noción de valor; pero se trata de un naturalismo del valor, que es ciego para la ética... Nietzsche es adversario de la ética”¹⁹⁴. Kierkegaard criticaba el estadio estético, hedonista, superficial, para dar paso al ético y de este al religioso. En cambio, “esteticismo y diversión son dos claves de Nietzsche”¹⁹⁵, y, consecuentemente, también la desesperación¹⁹⁶ a la que, según el pensador danés, aboca el esteticismo. “Nietzsche es voluntarista”¹⁹⁷; más aún, “Nietzsche recorre el itinerario del voluntarismo hasta el final”¹⁹⁸, hasta la negación completa no solo de la verdad¹⁹⁹, sino también del pensamiento²⁰⁰. Obviamente esta negación es típica de la sofística y, por tanto, “Nietzsche será también un típico sofista”²⁰¹ y, como ellos, Nietzsche también ataca la ética²⁰². A la par, “Nietzsche abdica del carácter personal”²⁰³. En efecto, Nietzsche no solo niega las bases de la ética, los bienes, las normas y las virtudes, sino también la raíz de la ética: la persona humana, pues el superhombre nietzscheano es antipersonal y la voluntad de poder es impersonal. Niega asimismo el fin último de la ética: Dios, y prescindir de Dios comporta negar el ‘acto de ser personal’, porque este es constitutivamente abierto a él. Con el decrecimiento del ‘acto de ser personal’ también la ‘esencia del hombre’ decrece y con ella la ética. Como se ve, ‘la muerte de Dios’ afecta al

¹⁹⁰ “Schopenhauer es un pesimista feroz”. Polo, L., *Conversaciones*, 460. Cfr. también: *Glosas a Nietzsche*, 25.

¹⁹¹ “La voluntad de Schopenhauer, y el eterno retorno de Nietzsche son incompatibles con la persona”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 381, nota 18.

¹⁹² Polo, L., *Antropología trascendental*, 378.

¹⁹³ Polo, L., *Lecciones de ética*, 20.

¹⁹⁴ Polo, L., *Quién es el hombre*, 72, 106. Cfr. también: *Ibid.*, 99.

¹⁹⁵ Polo, L., *Hegel*, 128. “La apelación a la arbitrariedad con intención de divertirse es bastante clara en Nietzsche”. *Nietzsche*, 67. “Kierkegaard ejerce la hermenéutica respecto de una etapa de la vida que él llama vida *estética* –en la que habría que decir que está inmerso Nietzsche–, y declara el modo de superarla”. *Ibid.*, 131. “Si el hombre no considera bueno más que lo que le interesa y no se interesa por todos los demás bienes... entonces, luego viene Nietzsche y dice que hay que aceptar todos los bienes: hedonismo universal”. *Artículos*, 499.

¹⁹⁶ Cfr. Polo, L., *Nominalismo*, 132; *Filosofía moderna*, 322.

¹⁹⁷ *Curso de teoría*, II, 182. Cfr. también: *Escritos menores*, I, 183; *Nominalismo*, 104.

¹⁹⁸ Polo, L., *Economía*, 249.

¹⁹⁹ Cfr. Polo, L., *Presente y futuro*, 305 y 367; *La persona humana*, 93; *Antropología trascendental*, 129; Nietzsche, 183; *Cursos*, I, 302.

²⁰⁰ Cfr. Polo, L., *Filosofía moderna*, 303-313; *Cursos*, I, 124.

²⁰¹ Polo, L., *Lecciones de ética*, 36.

²⁰² Cfr. Polo, L., *Quién es el hombre*, 183.

²⁰³ Polo, L., *Lecciones de ética*, 82. Cfr. también: *La persona humana*, 98.

hombre entero, por tanto, a la antropología (en Nietzsche la persona queda reducida a sus actos²⁰⁴), y a la ética²⁰⁵.

Por otro lado, la ética de Feuerbach es una pretensión práctica humana de recuperar las perfecciones inherentes puestas por el hombre en la idea de Dios, idea que el hombre se ha formado, ha transpuesto indebidamente fuera de sí como realidad, y que es pura alienación²⁰⁶. Si se admite que el hombre es miserable (tesis antropológica de Lutero), y toda la riqueza se postula en un Dios externo, lo que hay que hacer –ética– es recuperarla. Este autor postula que tal recuperación es material²⁰⁷. Pero “si el hombre es un ser que recupera es porque es hueco. Si es libre, si es trascendentalmente libre, no necesita recuperar y no tiene por qué hacer de su esencia un medio”²⁰⁸. Lo que precede indica que Feuerbach desconoce por entero la intimidad personal humana. ¿Conoce acaso las bases de la ética? Solo los bienes mediales. Pero “si alguien cree que se va a recuperar, como pretendía Feuerbach, en los productos que fabrica, está completamente equivocado”²⁰⁹, por varios motivos: uno, porque el hombre nunca ha estado acabado ni lo estará jamás, ya que es constitutivamente creciente; otro, porque si se cree que es miserable, de donde no hay no se puede sacar; un tercero, porque lo material no añade nada a lo inmaterial humano como tal. Por tanto, no cabe en él ética, pues “si no hay virtudes morales, como decía Feuerbach, la voluntad es un triste curso, no hace nada, no se perfecciona; al final se vicia y se anula a sí misma”²¹⁰.

De modo parejo, “Carlos Marx denuncia la ética como superestructura”²¹¹. También “para Marx, el hombre es un ser absolutamente necesitante”²¹², o sea, constitutivamente miserable (repetición de la tesis de Lutero). Además, siguiendo la dialéctica hegeliana y postulándola en el futuro (futurología utópica), piensa que como el hombre es potencia (tesis), para conseguir llegar a ser acto perfecto (síntesis) debe pasar por el estado de pura negatividad o miseria (antítesis). Obviamente este planteamiento es, para un aristotélico, absurdo. Es obvio que “la antropología de ese corte, que entiende al hombre como ser necesitante, no es personalista”²¹³. ¿Lo será su ética? Marx rechaza el radical griego clásico, la *virtud*, ya que se polariza en el radical moderno, el *resultado*, los productos²¹⁴. Si es reductiva la visión marxista del ‘ser’ del hombre (*antropología*), forzosamente también lo es la de su ‘obrar’ (*ética*). En efecto, para Marx el hombre es solo un animal cultural, *homo faber* (culturalismo). Frente a esta concepción Polo afirma que “la interpretación culturalista del actuar humano es un atentado contra la moral”²¹⁵, porque prescinde de si el hombre mejora o empeora por dentro en relación

²⁰⁴ “Este es el error de Nietzsche: identificar al ser del yo con el acto de querer. Ahí olvida la persona humana, que en su ser tiene una intimidad, que es su dominio sobre los actos”. Polo, L., *Glosas a Nietzsche*, 133.

²⁰⁵ “Nietzsche pone de manifiesto que es preciso atacar la moral, porque, paradójicamente, aceptarla es malévolo. La incoherencia de la moral reside justamente en que sólo se puede mantener inmoralmente”. Polo, L., *Nietzsche*, 132.

²⁰⁶ Cfr. Polo, L., La originalidad, 277, nota 37; El universo físico, 288; Nominalismo 150; Glosas a Nietzsche, 38; Conversaciones, 309.

²⁰⁷ Cfr. Polo, L., *Ética*, 220.

²⁰⁸ Polo, L., *Persona y libertad*, 126.

²⁰⁹ Polo, L., *Escritos menores*, III, 328.

²¹⁰ Polo, L., *Conferencias*, 77.

²¹¹ Polo, L., *Ética*, 246.

²¹² Polo, L., *El acceso*, 93, nota, 12. Cfr. también: *Hegel*, 137; *La persona humana*, 44; *Nietzsche*, 84.

²¹³ Polo, L., *Persona y libertad*, 135.

²¹⁴ Cfr. Polo, L., *Economía*, 264.

²¹⁵ Polo, L., *Antropología trascendental*, 452.

con los resultados que produce. Como es sabido, Marx postula la felicidad en la futura sociedad sin clases, pero no sabe ni cómo, ni cuándo, ni por qué llegará. Como se ve, la ética marxista es pretensión de sí²¹⁶ y, además, autosoteriología, porque es atea. Lo que Marx quiere, en definitiva, es que el hombre sea Dios. Esto puede parecer loable, pero como un dios a realizar no es dios alguno, el hombre no puede cumplir tal deseo: “la pretensión de sí mismo no se realiza en la subjetividad marxista”²¹⁷.

En deuda con lo anterior, “el punto de partida del socialismo es el marxismo”²¹⁸. Bien mirado, el socialismo es una superficialidad, porque si la complejidad humana, también a nivel social, por fuerza es muy rica, ya que es manifestación de la novedad de cada persona, pretender reducirla a una visión economicista²¹⁹, según la cual la minoría son burgueses ricos y la mayoría obreros pobres, y que, por tanto, hay que proceder al reparto de los bienes de los primeros entre los segundos²²⁰, es sencillamente trivial, porque la justicia como virtud estriba en dar a cada uno lo suyo, lo que le pertenece y lo que se ha ganado, no a todos lo mismo, primordial forma de injusticia. Evidentemente tal proclama, lejos de secundar la virtud, es lo que hoy se llama en teoría de la empresa un ‘juego de suma 0’, y querer jugar (voluntarismo) a tal juego es de entrada deplorable y de salida deprimente. El socialismo, frente al liberalismo, sustituye la ‘mano invisible’ de A. Smith por el Estado²²¹. Para Polo, la irresponsabilidad que esto conlleva, supone “una pérdida de la franquía moral del hombre”²²². Además, ¿quién asegura que multitud de funcionarios no productivos que fomenta el intervencionismo estatal estén libres de corrupción? Nadie. ¿En qué transforma el socialismo la ética? En leyes y decretos estatales. Pero, como es obvio, esto equivale a una negación de la ética no inferior a la marxista. Por lo demás, la deuda que tiene el socialismo con la mentalidad protestante no es menor que la que tiene el liberalismo, porque supone que el hombre es miserable y que no puede mejorar intrínsecamente según virtud. Si tras lo dicho se traza una línea y se procede a sumar sus elementos, la suma de ellos da como resultado que el socialismo no solo es antiético sino también ignorante. Pero ¿qué se podía esperar de quien niega por principio la verdad haciéndose él mismo mentira²²³ con tal de alcanzar el poder²²⁴?

Por su parte, el liberalismo, el positivismo y el psicoanálisis reducen la ética exclusivamente a bienes sensibles, pero “una ética de bienes es paradójicamente una ética de no-bienes. Tendemos al bien, pero si éste no se forma y refuerza bien, puede quedarse en poco bien”²²⁵. Desde las bases clásicas de la ética cabe decir que tanto a la ética liberal, la de D. Ricardo J. Stuart Mill, como a la del positivismo, la Comte y J. Bentham, como a la de Freud solo les interesan los bienes

²¹⁶ Cfr. Polo, L., *Hegel*, 260; *Filosofía moderna*, 274 y 277; *Itinerario*, I, 475 y 476. *Escritos menores*, I, 213; *La dignidad humana*, 253.

²¹⁷ Polo, L., *Filosofía moderna*, 296.

²¹⁸ Polo, L., *Economía*, 279.

²¹⁹ “El socialismo como humanismo es comunismo económico”. Polo, L., *Nietzsche*, 85.

²²⁰ “Al socialismo histórico le pone nervioso que alguien tenga más que otro”. Polo, L., *Economía*, 330.

²²¹ Cfr. Polo, L., *Economía*, 284.

²²² Polo, L., *El hombre en la historia*, 90.

²²³ Cfr. Polo, L., *Antropología de la acción*, 333.

²²⁴ “El socialismo se reduce a un movimiento de conquista de poder”. Polo, L., *Economía*, 347.

²²⁵ Polo, L., *Lecciones de ética*, 108.

sensibles, placenteros. Pero por quedarse en un ámbito tan restringido de bienes, los inferiores, estas éticas son endeblas. Sin embargo, todavía cabría preguntar: ¿acaso son éticas o negaciones de esta?

“El liberalismo tiene una base ética pero sólo tiene en cuenta el bien placentero –hedonismo– o el bien utilitario, que guarda en el fondo una intención hedonista, o sea un bien particular, individualista; lo cual es un gran error porque conlleva el quedarse sólo en los bienes mediales y no en los fines, y de esta manera sólo sale una ética precaria”²²⁶. En esta ética está ausente la virtud²²⁷ y también la persona humana²²⁸. En contraste, el positivismo niega las virtudes²²⁹ y se ajusta solo a las normas, pero “según el voluntarismo positivista ético, las normas son medios –*condiciones sine qua non*– sin justificación intrínseca, normas que podían haber sido otras”²³⁰. Niega la libertad y tiende al determinismo²³¹, pues “el positivismo consiste en que los procesos se justifican en sí, o en cuanto ocurren y resultan: no responden ante nadie, transcurren y se llevan a cabo sin más. Tal transcurrir es una constancia inerte”²³². Niega a la par la persona o, como máximo, “para el positivismo el sujeto tiende a ser una ignota *x*”²³³, un caso oscuro²³⁴. Como la ética es segunda respecto de la antropología, también la niega, pues sostiene que el actuar humano carece de fin²³⁵. Por su parte, el voluntarismo del psicoanálisis es pasional²³⁶, pues en él el terapeuta psicoanalista propone como remedio al intrínseco conflicto humano (deuda de la mentalidad luterana) abolir la conciencia para dar rienda suelta al impulso de placer (libido)²³⁷. Con esto Freud niega las normas y las virtudes y se queda en los bienes placenteros. A la par, niega a la persona²³⁸, porque si lo radical en el hombre es la libido, y esta actúa espontánea y mecánicamente, la libertad no es lo radical en el ser humano, y sin ella el hombre no es persona. Obviamente también niega a Dios. Ahora bien, ¿cabe ética sin persona y sin Dios personal?

Las éticas del pragmatismo, Peirce, James y Dewey, de la filosofía analítica, Wittgenstein, y del capitalismo, Keynes, Friedman y Hayek, tienen en común que desconocen la virtud. Frente a la endeble ética peirceana Polo afirma que “la ética no se confunde con la pragmática”²³⁹. La ética pragmatista se polariza, como la kantiana a la que tiene por modelo²⁴⁰, en las normas, pero a distinción de la del pensador regiomontano la suya es consecuencialista, es decir, acaba midiendo el bien o el mal de las acciones humanas por las consecuencias positivas o negativas

²²⁶ Polo, L., *Artículos*, 553.

²²⁷ “El liberalismo propone que el único beneficiario de la libertad sea el individuo. Se cambia la virtud por el resultado”. Polo, L., *Artículos*, 208.

²²⁸ Cfr. Polo, L., *Filosofía moderna*, 282-3.

²²⁹ Cfr. Polo, L., *El hombre en la historia*, 93.

²³⁰ Polo, L., *Ética*, 233.

²³¹ Cfr. Polo, L., *Introducción*, 211; *Economía*, 90.

²³² Polo, L., *Hegel*, 100.

²³³ Polo, L., *Hegel*, 108.

²³⁴ “Si fuéramos empiristas o positivistas, y consideráramos al ser humano como un caso, cada uno de nosotros sería una concreción empírica”. Polo, L., *Introducción*, 206. Cfr. también: *Hegel*, 164.

²³⁵ Cfr. Polo, L., *La esencia del hombre*, 223.

²³⁶ Cfr. Polo, L., *Hegel*, 98.

²³⁷ “Freud, al sentar el principio del placer, sostiene que no habría conflicto si el consuelo, la satisfacción del placer, no faltase”. Polo, L., *Psicología general*, 116. Cfr. también: *Hegel*, 96.

²³⁸ Cfr. Polo, L., *Nietzsche*, 76, nota 20. Cfr. también: *Psicología general*, 111, 138 y 156; *Escritos menores*, III, 116.

²³⁹ Polo, L., *Lecciones de ética*, 56.

²⁴⁰ Cfr. Polo, L., *Ética*, 290; *Filosofía moderna*, 36; *Antropología de la acción*, 386.

que de ellas se derivan²⁴¹. Ahora bien, si el consecuencialismo se interesa sobre todo por los resultados, en esto es afín al hedonismo, pues el placer siempre es una consecuencia de nuestros actos. En cualquier caso, baste como resumen de la ética pragmatista indicar que sin virtud es fácil incurrir en activismo, el cual es una forma de voluntarismo²⁴².

Por su parte, Wittgenstein es el adalid de la filosofía analítica. Sin embargo, una primera obviedad a tener en cuenta es que –como se dijo al inicio– “la ética no es analítica, la ética es sistémica”²⁴³. Como es sabido, para Wittgenstein la ética es lo más importante, pero de esta dice que no se puede hablar porque no se puede conocer, ya que pertenece al ámbito de lo ‘místico’. Sin embargo, que esta afirmación es autocrítica es palmario, porque decir que la ética está allende del lenguaje y del pensamiento supone que se la está conociendo. De la ética es pensador austriaco sostiene que se puede mostrar sin decirla ni pensarla²⁴⁴. Ahora bien, ¿cómo mostrarla? Viviéndola. Con todo, ¿se la puede vivir sin saber? Es evidente que no, pues si no se supiera, no se sabría ni siquiera si se la está viviendo. ¿Qué indica esto? Que Wittgenstein vincula la ética, como Kant, a la voluntad y la separa de la razón, y eso tanto en su primer periodo como en el segundo, lo cual indica que la clave de ambos es la misma –e idéntica a la de Kant, Ockham y Escoto–: subordinación de la teoría a la práctica y de esta a la voluntad. Por tanto, lo que permea a ambas etapas es el voluntarismo²⁴⁵. Además, el pensador vienés considera a la voluntad no menos ‘santa’ que el de Königsberg.

En cuanto al capitalismo (Keynes, Friedmann, Hayek...), su principio moral es el éxito, que consiste en apropiarse cada vez más de más bienes mediales²⁴⁶. Con su extensión a la mayor parte de la población aparece el consumismo, que llega hasta hoy²⁴⁷. Obviamente ambas tendencias prescinden de las normas e ignoran las virtudes. Con no menor evidencia en ellas se desdibuja lo personal por obsecarse en lo material²⁴⁸. En esto son similares al utilitarismo decimonónico.

Tres series de tripartitas conclusiones.

Tras este breve viaje por la historia de la ética, si se recogen y agrupan las tesis más relevantes de los distintos autores célebres en esta disciplina, tomando como guía la perspicacia del pensamiento de Leonardo Polo, se pueden deducir tres series de conclusiones:

²⁴¹ Cfr. Polo, L., *Ética*, 240.

²⁴² Cfr. Polo, L., *Nominalismo*, 44; *Filosofía moderna*, 36.

²⁴³ Polo, L., *Artículos*, 390.

²⁴⁴ “Lo que se puede mostrar no puede decirse”. Wittgenstein, L., *Tractatus*, n.º 4. 1212.

²⁴⁵ El primer Wittgenstein es analítico, el segundo pragmatista. Y ambos, pese a lo que parece y se suele sostener, son voluntaristas. En efecto, pese a la aparente contraposición del segundo respecto del primero, hay que sostener de modo concluyente que el pragmatismo es el natural modo de decantarse de la filosofía analítica (cfr. Polo, L., *El universo físico*, 314), y esto por una sencillísima razón advertida por los pensadores clásicos: porque el lenguaje es un medio: el medido de los medios, y el reino del pragmatismo es –como nota Polo– el de los ‘ta prágmata’, los medios (cfr. Polo, L., *Escritos menores*, III, 330).

²⁴⁶ Polo, L., *La originalidad*, 351.

²⁴⁷ Cfr. Polo, L., *Nietzsche*, 87.

²⁴⁸ Cfr. Polo, L., *La persona humana*, 74.

a) *En la historia de la ética se han dado tres tendencias suficientemente distintas.* 1ª) La griega clásica, la cual descubre que las bases de la ética son los bienes (mediales y final), las normas prudenciales de la razón práctica y las virtudes de la voluntad. 2ª) La cristiana, que añade a esas bases la raíz y el fin de la ética, a saber, la persona humana, así como el instrumento nativo del que esta se sirve para activar y desarrollar tanto el cuerpo humano desde su primera célula y, con el paso del tiempo, la razón con hábitos y la voluntad con virtudes, a saber, el hábito innato de la *sindéresis*. 3ª) La moderna y contemporánea, que se caracteriza por reducir las tres bases de la ética a alguna de ellas y, como fruto de esta reducción, con el paso del tiempo se tiende a negar esta disciplina filosófica.

b) *En cuanto a la vinculación de la ética con la metafísica y la antropología:* 1ª) La ética griega clásica se subordina a la primera, no a la segunda porque desconoce la persona. 2ª) La ética del cristianismo se subordina a la metafísica y por encima de ella a la antropología personal. 3ª) La ética moderna y contemporánea prescinde de ambas vinculaciones porque olvida tanto el ser no personal extramental como el personal humano.

c) *Por lo que se refiere a la vinculación de la ética con la teología natural:* 1ª) Los autores de ética que están abiertos cognoscitivamente a Dios, lo están a la par a la intimidad personal humana y también conforman éticas más fundadas²⁴⁹. 2ª) Los que cierran la apertura cognoscitiva natural humana al ser divino, no alcanzan la intimidad personal humana y acaban reduciendo las bases de la ética a alguna de ellas²⁵⁰, y los que cierran aún más tal apertura problematizan mucho más la antropología y asimismo la ética²⁵¹. 3ª) Quienes niegan enteramente tal apertura acaban negando al sujeto y a la ética²⁵².

De lo anterior se deduce que la ética no es posible sin tres saberes superiores: 1ª) La teología natural –la ética no es posible sin Dios²⁵³–. 2ª) La antropología trascendental –la ética no es posible sin la persona humana²⁵⁴–. 3ª) La metafísica –la ética no es posible sin los actos de ser reales extramentales²⁵⁵–. Y esto por un par de sencillas razones: a) porque la metafísica no es posible sin la antropología

²⁴⁹ Agustín de Hipona, por ejemplo, afirma que se crece virtuosamente en la medida en que se sigue la *via interior* de acceso a Dios: “Crece como hombre si se hace mejor él, y eso es lo que la ética recuerda. Ya lo dijo San Agustín: ¿de qué serviría que los hombres fueran unos buenos artesanos si ellos no se hacen mejores?”. Polo, L., *Persona y libertad*, 101.

²⁵⁰ Así, tras negar la apertura teórica a Dios, el sujeto para Kant se torna una incógnita indespejable, y su ética deviene reductiva: “La ética de Kant es inhumana”. Polo, L., *Conversaciones*, 384. “Una ética sobreañadida o inventada o postulada, una ética que sea un producto de nuestra autonomía como pretende Kant, eso no es una ética ni nada”. *Escritos menores*, III, 34. “La ética de Kant es una ética absolutamente desequilibrada, antropológicamente desequilibrada”. *Filosofía moderna*, 196. “Para Kant la perfección moral no consiste en la felicidad”. *Itinerario*, II, 501.

²⁵¹ De ese estilo es la actitud de Heidegger que, al ponerse al margen de Dios, vuelve problemática su antropología y su ética angosta: “Heidegger: eticidad como finitud de la posibilidad proyectiva cultural”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 183. “La ética que puede hacerse desde Heidegger es en exclusiva ética de la decisión. ¿Puede mantenerse esto? ¿O por el contrario hay que decir que el ser del hombre no es una situación, sino que *se encuentra* en ella? Heidegger confunde el ser del hombre con la existencia del hombre”. *Lecciones de ética*, 96.

²⁵² Así, el sujeto de Sartre es náusea y su ética, la del infierno de los otros. Frente a esta actitud Polo escribe: “Es menester que haya correspondencia: si soy persona, Dios es persona. La libertad prueba la existencia del Dios personal. Pero también es una prueba de la personalidad de los demás hombres. Los otros no son el infierno, como dice Sartre; el infierno es la libertad aislada”. *Quién es el hombre*, 188.

²⁵³ “Usted preguntaba si la ética es posible sin Dios... No lo es, porque sería una ética sin persona. Si hay persona, la ética no puede ser sin Dios”. Polo, L., *Economía*, 445. Es así porque la persona creada es coexistencia libre, cognoscente y amante con Dios. Por tanto, “la ética sin Dios mal se puede vivir”. *Ibid.*, 441.

²⁵⁴ “Los actos son actos de la persona, pero no la persona como acto –que está en relación con Dios–”. Polo, L., *Epistemología*, 261. Cfr. también: *La persona humana*, 250-1; *Artículos*, 523.

²⁵⁵ “La ética deriva del conocimiento racional del fundamento”. Polo, L., *El hombre en la historia*, 51.

trascendental²⁵⁶, y b) porque antropología trascendental no es posible sin el ser pluripersonal divino²⁵⁷.

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

²⁵⁶ “No se puede hacer metafísica si no se hace antropología”. Polo, L., *Introducción*, 46.

²⁵⁷ “El hombre es persona porque está orientado hacia Dios... *Si no existe Dios personal, el hombre no es persona...* Prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quién...* La expresión «el hombre es persona» equivale a «el hombre nace de Dios». Polo, L., *La persona humana*, 78, 79, 98 y 99 (Cursivas en el original). Cfr. asimismo: *Quién es el hombre*, 188; *Antropología trascendental*, 233; *Escritos menores*, III, 191 y 197; *Epistemología*, 194 y 203; *Conversaciones*, 315, 318 y 520.

FILOSOFÍA DEL DAR HUMANO SEGÚN IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Philosophy of human giving according to Ignacio Falgueras Salinas

ADAM SOŁOMIEWICZ

Resumen:

Ignacio Falgueras Salinas desarrolló su “filosofía del dar” a partir de la obra de San Agustín y de Leonardo Polo. Según esta filosofía el dar humano –considerado en comparación con el dar Divino puro– es un dar con reservas y con pérdidas. El dar humano es verdadero, es trascendental (por tanto personal) pero el don humano es de entrada de nivel esencial. Sólo Dios eleva el don humano a nivel trascendental y hace posible el dar-se del ser humano. El único dar humano plenamente sin reservas es el dar de sí de Jesucristo, el Dios-hombre.

Palabras clave: dar trascendental, dar-se, dar con reservas.

Abstract:

Ignacio Falgueras Salinas developed his "philosophy of giving" from the work of St. Augustine and Leonardo Polo. According to this philosophy, human giving - considered in comparison with pure Divine giving - is a giving with reservations and losses. Human giving is true, it is transcendental (therefore personal) but human giving is of an essential level from the beginning. Only God raises human giving to the transcendental level and makes human self-giving possible. The only unreserved human giving is the self-giving of Jesus Christ, the God-human.

Keywords: transcendental giving, self-giving, reserved giving.

Planteamiento

La ampliación trascendental propuesta por Leonardo Polo proporcionó un acceso metodológico de la antropología filosófica a la dimensión trascendental de la persona humana. Uno de los más célebres discípulos de Polo, el profesor Ignacio Falgueras Salinas, siguiendo la línea de su maestro, desarrolló la “filosofía del dar”, cuyo planteamiento parte de la tesis «ser es dar»¹: «el dar ha de ser, ante todo, la actividad más pura, alta y digna de todas»² y, como en Dios, «el dar será también lo más alto en las criatu-

¹ «Por este descubrimiento de que “ser es dar” empezó toda mi filosofía del dar». Falgueras Salinas, I., “Dar equívoco, análogo y unívoco. El acto creador”, en *Miscelánea Poliana*, 32 (2011), p. 4, nota 6. Falgueras Salinas subraya que su propuesta estriba en una “filosofía del dar” y no en una “filosofía del don” ya planteada en distintas corrientes del pensamiento contemporáneo (Cfr. FALGUERAS SALINAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, en *Studia Poliana*, 15 (2013), pp. 73-82).

² *Ibíd.*, p. 104. Por eso «el adagio escolástico *nemo dat quod non habet* es un principio causal, no donal». FALGUERAS SALINAS, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Universidad de Málaga, Málaga, 1997, p. 65.

ras»³. Ser –en su sentido más profundo– es dar: ésta es la tesis central de la “filosofía del dar” de Ignacio Falgueras Salinas.

La “filosofía del dar” divino según Falgueras Salinas ya fue presentada en otro sitio⁴. El artículo presente es la continuación directa de aquél, ya que antes de plantear el dar trascendental humano habría que describir el dar trascendental divino, la fuente y origen de todo lo creado, por tanto también del dar trascendental humano. El dar divino *ad intra* equivale a la comunicación interpersonal, es gratuito y sobreabundante. El dar divino *ad extra* tiene además triple modalidad: el dar equívoco, el dar análogo y el dar unívoco. El dar trascendental humano refleja en cierta manera todas estas características del dar divino expuestas en el artículo mencionado.

En el texto presente se busca a responder a la pregunta por si el dar personal humano es dar verdadero y si es realmente trascendental, a pesar de no ser dar puro divino. Falgueras Salinas señala que la distinción entre el Dar divino y el dar creado estriba: «(i) en que en las criaturas no todo es dar, pues antes (jerárquicamente) son dadas o dones que dares, (ii) en que los dones que ellas dan no dan, pues sus dones no son personas, y (iii) en que sus dares no son un solo dar, pues no son plenos»⁵.

Para resolver esta cuestión, aquí se considerará si el dar humano es trascendental a pesar de que su don no es trascendental (así es sólo en Dios) y que es un dar con reservas.

a) *El don humano es esencial*

¿De qué realidad se trata hablando del dar trascendental humano? ¿Si es trascendental, se trata de un “dar puro”? Pero el “dar puro” es un dar “sin reservas” y “sin pérdidas”, es decir, un dar-se entero que no implica pérdidas. ¿La persona humana puede dar-se a Dios? Para contestar a esta pregunta, hace falta acudir a la distinción entre la ‘primera’ y la ‘segunda estructura donal’⁶ en las cuales está involucrada la persona humana. Se trata de la consideración del trascendental antropológico *amar donal* considerado en su sentido descendiente desde Dios hacia el hombre (la estructura primera) y en su sentido ascendiente desde el hombre hacia Dios (la estructura segunda). Así se indica que la actividad trascendental humana amorosa tiene dos vertientes según lo señalado.

Así pues, en la ‘primera estructura donal’, Dios crea la persona (el co-acto de ser personal), que acepta a Dios con lo cual se reconoce un don de Él. Con otras palabras, se trata de la *donatio essendi* donde el don es la persona humana misma. En la ‘segunda estructura donal’ quien da es la persona humana y Dios es el que acepta. Ahora bien, si la persona misma se diera como don a Dios, tal don sería de igual magnitud trascendental que el Dar divino creador de la persona humana: el don de la persona humana dado por ella a Dios equivaldría en su nivel ontológico al don creacional de la persona humana, con la única diferencia de no ser ese segundo don una realidad *ex nihilo*, sino ya

³ FALGUERAS SALINAS, I., “Aclaraciones sobre y desde el dar”, en FALGUERAS SALINAS, I.; GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (eds.), *Antropología y trascendencia*, Universidad de Málaga, Málaga, 2008, p. 53.

⁴ SOŁOMIEWICZ, A., “La filosofía del dar divino *ad intra* y *ad extra* según Ignacio Falgueras Salinas”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 26/1 (2021), 123-137.

⁵ FALGUERAS SALINAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *ed. cit.*, p. 105.

⁶ Sobre mi propuesta de “tres estructuras donales” cfr. SOŁOMIEWICZ, A., “Una discusión de la tesis de Salvador Píá «el aceptar es inferior al dar»”, en *Miscelánea Poliana*, 67 (2020), pp. 170-173.

existente. Dicho brevemente, esto implicaría una equivalencia jerárquica entre el don creado por Dios y el don entregado a Él por la persona.

Tal equivalencia resulta inadmisibles, dado que el dar humano a Dios tiene que ser jerárquicamente inferior al Dar divino a la persona humana y no sólo porque tal actividad divina significa crear *ex nihilo* –imposible para una criatura–, sino porque el hombre *no dispone* de su ser: la persona humana no es capaz de entregarse enteramente a Dios y en este sentido es un dar “con reservas”. Si el dar “con reservas” se aplica a distintas dimensiones del dar humano, en el primer y primordial sentido trascendental la persona humana da “con reservas”, porque es una criatura y no da actos de ser (ni creados por ella, ni acogidos).

Por otro lado, entregar el propio ser “sin reservas” o dar-se enteramente (es el “dar puro”) equivale, precisamente, a la actividad divina por antonomasia. Si cupiera dar-se humano –entendido en ese sentido–, la persona humana resultaría Dios. Con lo dicho se aclara por qué el dar personal humano no puede ser considerado un “dar puro”, un dar-se “sin reservas”. Desde luego el hombre no es puro espíritu, sino un espíritu actopotencial encarnado y, además, caído: un dar trascendental ‘debilitado’.

Sin embargo, según Vargas «dar sin dar-se no es dar ninguno»⁷. ¿Si por ser criatura el hombre no da su ser a Dios, cabe seguir sosteniendo que la persona humana es un dar trascendental? La respuesta es afirmativa, porque el dar humano es trascendental no en virtud de entregar a Dios su co-acto de ser personal, sino por ser un dar real al Trascendente (lo trascendental humano significa –en primer lugar– ser referido al Trascendente⁸). Y si no hay un dar sin don, la persona da a Dios dones que tienen que ser inferiores al orden trascendental humano. Polo lo expresa con estas palabras: «que el don sea personal, está por encima de la aceptación y el dar humanos. La apertura de la persona humana es la dualidad aludida [aceptar–dar]. No obstante, la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia»⁹.

La realidad de la dualidad humana co-existencia–esencia se vislumbra en la comparación con la Identidad de Dios: Dios es absolutamente simple y en la Trinidad el Padre entrega al Hijo todo su ser sin reservas. El Hijo acepta todo el ser del Padre, con lo cual el Don intratrinitario mutuo es el Ser Divino: es el Espíritu Santo. Por eso «en Dios la estructura donal es personal. En el hombre son personales sus dos primeros miembros: dar y aceptar. En cambio, el amor humano no es personal, sino esencial»¹⁰.

⁷ VARGAS, A., “Los juegos teándricos. El acceso antropológico a la intimidad divina”, en *Studia Poliana*, 19 (2017), p. 146.

⁸ «El don creado, que es la persona, apela a su aceptación radical, es decir, por su creador, y ésta es la estructura última de la coexistencia». POLO, L., “La coexistencia del hombre” (1991), en *Escritos Menores* (1991–2000), OC, Vol. XVI, EUNSA, Pamplona, 2017, p. 64. *Apelar a la aceptación radical* es, precisamente, dar radical.

⁹ POLO, L., *Antropología trascendental, Tomo I*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 253. En la antropología trascendental de Polo, el “carácter personal” indica el nivel trascendental humano: del *esse*, del acto de ser. El nivel de la “esencia” es la dimensión potencial humana dependiente de lo personal, como *essentia* depende del *esse*. Así en el hombre al nivel personal pertenecen co-existir con Dios, libertad trascendental, conocerse en Dios, amar donal, mientras el nivel esencial es propio del yo psicológico, de la inteligencia y de la voluntad humanas. Según Polo la persona humana es capaz de dones sólo a nivel esencial: son dones esenciales.

¹⁰ Y sigue: «Repito esta observación porque contribuye a entender la distinción real de ser y esencia en antropología, la cual no es rígida, pues en ese caso el amor no se integraría en la estructura donal». POLO, L., *Antropología trascendental, Tomo II*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 454, nota 150. Hace falta precisar que lo *personal* en Dios indica la Trinidad de las Personas,

Recapitulando: toda la realidad de Dios es simple: es trascendental; en cambio la realidad humana es constitutivamente compleja: trascendental (el co-acto de ser personal) y a la vez esencial. El co-acto de ser humano no es capaz de dar si no con y a través de su esencia.

Un detalle terminológico que se revela en esta afirmación de Polo es la distinción entre el *amar* y el *amor*. El verbo *amar* se usa para indicar la actividad trascendental amorosa que se cifra en *dar* y *aceptar*; en cambio el *don* dado y aceptado amorosamente es el *amor*. Por eso se puede decir, que ‘la persona humana es *amor*’ en cuanto que es el don del Dar divino acogido por el aceptar humano y ‘la persona humana es *amar*’ en cuanto que es un dar humano que ‘da *amor*’ al Aceptar divino.

El hombre, en tanto que creado, es complejo: el co-acto de ser personal es dual con su potencia –la *esencia del hombre*–, distinta realmente de la *intimidad*. La persona *dispone con* la propia esencia –con sus dos facultades: la inteligencia y la voluntad– de su naturaleza corporal, sin la cual el hombre no podría *comenzar* a existir. En virtud de la estricta dualidad co-existencia–esencia toda la actividad trascendental humana (es decir, la actividad personal dirigida al Trascendente en cuanto que ‘mi Origen’ y ‘mi Destino’) repercute en su potencia, o sea, no cabe la actuosidad trascendental humana separada enteramente de la actividad esencial del hombre. Si esa se diera, el hombre sería Dios.

Se insiste tanto en esta cuestión para resaltar que cuando la persona humana se dirige al Trascendente dando, constitutivamente involucra también su esencia: a la *búsqueda* amorosa de Dios la acompaña siempre la actividad humana inferior al orden trascendental. Por eso la persona, aunque no puede entregar su ser, no puede dar-se en el sentido absoluto, puede dar verdaderamente, pero sólo a través de su esencia. Por eso el don que la persona da a Dios es un don sin valor estrictamente trascendental. Sin embargo, la poquedad de tal don no se queda sin remedio: «lo que el hombre otorga a Dios es insignificante. Pero la aceptación divina dota a la ofrenda humana de un valor superior al que de suyo tiene. Por eso, aceptar es el refrendo del don humano, sin el que no significaría apenas nada»¹¹.

Lo señalado invita a hacer la pregunta por si cabe que la persona entregue a Dios toda su esencia. De entrada, parece que no, ya que la esencia del hombre es un *disponer indisponible*¹²: «el hombre no puede disponer *de* su esencia, sino que puede disponer *según* su esencia»¹³. Sin embargo, si la persona entrega a Dios uno y otro acto esencial (los actos voluntarios constituidos por la persona) hasta que llegue a entregar (casi) todos sus actos esenciales a Él (lo que ocurre en los grandes santos, como por ejemplo San Francisco de Asís), se puede afirmar que, hasta el momento de la muerte, a través de todos esos actos tal santo entregó su esencia entera a Dios, dado que su esencia no se

pero en el hombre no se trata de la pluralidad de las personas, sino de la *dualidad radical* de la persona humana. En fin: en Dios lo *personal* significa la distinción de las Personas y en el hombre, la distinción de los dos miembros radicales de la persona (ésta es la dualidad aceptar–dar personales; su tercer miembro, el don, es esencial).

¹¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, Tomo I, ed. cit., p. 252.

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 259.

¹³ POLO, L., *La esencia del hombre*, OC, Vol. XXIII, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 259. Y sigue: «El intento de disponer de la propia esencia es siempre un intento de conseguir una identidad con ella: es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia. Y ésta es la gran equivocación humana: cuando el hombre quiere ser a través de su esencia, o agotar su ser en su esencia».

ocupó de otra cosa que de dirigirse a Él¹⁴. Dios, que es infinitamente más generoso que nosotros, aceptando el ‘dar completo’ de la esencia del hombre, acepta, en fin, también la persona entera, porque no cabe aceptar la esencia sin el co-acto de ser personal dualizado con ella.

No obstante, cabe objetar que la plenitud del ‘don perfecto’ esencial humano sea realizable por las personas humanas, ya que «santos en la tierra no lo seremos nunca»¹⁵: «el justo [...] cae siete veces»¹⁶. En tanto que la naturaleza humana está debilitada, es imposible que se dé el don humano perfecto de toda la vida, con lo cual el dar humano siempre es “con reservas”, lo que se puede formular también de manera positiva: ‘siempre cabe dar más’¹⁷.

b) *El dar humano es con reservas*

Con lo dicho, se indican dos sentidos primarios del “con reservas” del dar trascendental humano: la persona humana 1) no da su co-acto de ser; 2) no da su esencia enteramente. Si la persona puede entregar a Dios casi todos –en el mejor de los casos– los actos voluntarios que va constituyendo a lo largo de su vida (los actos de amor¹⁸), por su debilidad nativa y adquirida¹⁹ reserva algunos de ellos para sí misma. Por eso no puede dar a Dios su esencia entera, sino tal vez ‘casi entera’. Se podría afirmar que Dios, al aceptar ‘casi entera’ la esencia entregada por la persona a Él, entonces aceptaría también ‘casi entera’ la persona, pero nunca entera. Con esto se concluye que la persona humana no es capaz de dar-se a Dios ni en su ser, ni por su esencia.

Sin embargo, aquí no se sostiene que Dios no acepte enteramente a las personas. Hace falta volver a insistir en que la generosidad de Dios no tiene límites y su Amor Misericordioso es infinitamente desbordante. Decir lo contrario equivaldría a presumir que el cielo está vacío²⁰. Por eso, aunque la persona humana no puede dar-se a Dios, siempre puede abandonar-se en Él. De tal manera, a pesar de que la persona no se entrega del todo, el Amor de Dios la eleva, suple las faltas del dar y acepta la persona enteramente²¹.

Para dejar claro lo que se sostiene aquí, se enuncia: 1) A nivel trascendental la persona humana no es capaz de donar su co-acto de ser a Dios, es decir, de dar-se a Él. 2) La persona humana tampoco puede entregar su esencia con sus facultades espirituales (la inteligencia y la voluntad), dado que no dispone *de* ella, sino que dispone *según* ella.

¹⁴ Sobre la heroica entrega a Dios de “todos los minutos de la vida” habla san Josemaría en su libro *Surco* (Rialp, Madrid, 2007, n. 893): «¡Qué contento se debe morir, cuando se han vivido heroicamente todos los minutos de la vida! —Te lo puedo asegurar porque he presenciado la alegría de quienes, con serena impaciencia, durante muchos años, se han preparado para ese encuentro».

¹⁵ ESCRIVÁ DE BALAGUER, SAN JOSEMARÍA, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 2009, n. 5.

¹⁶ *Prov* 24, 15-16.

¹⁷ Lo dicho en este párrafo tiene una excepción, porque ha habido una persona humana que entregó toda su esencia sin reservas a Dios: es la Virgen María. Como nos enseña la Teología de la Fe, aunque María no pudo entregar su acto de ser a Dios (ya que no dejó de ser criatura), en virtud de la especial gracia divina (la Inmaculada Concepción) entregó todo lo que pudo, y pudo dar más que todos los demás hombres.

¹⁸ «Constituir es propio del amor como tercer miembro de la estructura donal y, por tanto, marca la mayor proximidad del ápice de la esencia a la persona». POLO, L., *Antropología trascendental, Tomo II, ed. cit.*, p. 508.

¹⁹ Correspondientes en la terminología religiosa al pecado original y los pecados personales.

²⁰ El cielo se puede definir como la comunidad de las personas aceptadas eternamente por Dios.

²¹ Sobre la noción de ‘abandonarse’ en la antropología poliana cfr. SOŁOMIEWICZ, A., “Adorar-yo. El valor trascendental del yo según la antropología trascendental de Leonardo Polo”, en *Estudios Filosóficos Polianos*, San Juan (Argentina), 4 (2017), p. 50.

3) La persona humana puede donar a Dios todos sus actos esenciales constituidos por ella, es decir, los actos voluntarios de amor. Sin embargo, por el egoísmo propio, la persona reserva para sí misma por lo menos algunos de sus actos esenciales (se trata del amor negativo de sí mismo). 4) A pesar de la imposibilidad de donar-se a sí mismo a Dios, la persona humana puede abandonar-se en Él y Dios, en su infinita Misericordia, puede aceptar enteramente tal persona, lo que equivale a ser elevado gratuitamente a la gloria o –dicho con la terminología religiosa tradicional– a ser introducido al cielo.

En definitiva, la respuesta a la pregunta por si la persona es capaz de dar “sin reservas” será compleja: a) en cuanto que es criatura, da reservando el co-acto de ser personal; b) en cuanto que entrega a Dios no todos sus actos voluntarios, reserva su esencia; c) en cuanto que hay actos voluntarios que no entrega a Dios, los reserva para sí; d) en cuanto que no entrega toda su naturaleza corporal (la *vida recibida*) a Dios, la reserva para sí. En suma, las “reservas” de la persona humana en su actividad donante a Dios son de distinto nivel: a) trascendental, b) de las facultades esenciales, c) de los actos esenciales y d) de la naturaleza corporal. Si en los tres primeros niveles (a-c) no cabe un dar humano “sin reservas”²², sí que la persona humana puede entregar su *vida recibida* no reservando nada de ella: es el caso del martirio. En la muerte por martirio una persona da su corporalidad entera a Dios, perdiéndola por completo para sí²³. De esta manera queda resaltada otra distinción entre el Dar divino y el dar humano: Dios, cuando da “sin reservas” no pierde nada, en cambio el único dar “sin reservas” humano, que es el de la *vida recibida*, implica perderla. Por otro lado, el dar trascendental humano, imperfecto en tanto que da “con reservas”, no pierde, sino que gana dando, porque el espíritu crece en cuanto que da.

c) *El dar personal humano como dar verdadero*

Al haber aclarado la cuestión de “reservas” y “pérdidas” del dar humano hace falta señalar con Falgueras Salinas que «a diferencia de Dios, en las meras criaturas no todo es dar»²⁴. Esta afirmación se puede entender principalmente en dos sentidos: 1) la persona humana, aunque es capaz de dar trascendental, puede no dar nada a Dios (se trataría de la *paralización* de la actividad trascendental humana, ya que tal actuación se dirige a Dios o no la hay); 2) cabe un dar humano no trascendental, es decir, dirigido a las realidades inferiores: a otras personas humanas, con exclusión de Dios. Tal dar, separado de la actividad trascendental humana sería un dar sin amor (por ejemplo dar dinero a alguien maldiciéndolo), con lo cual no sería un dar espiritual sino material o ‘mecánico’; en definitiva, no sería en el sentido estricto un dar.

²² Siempre con la excepción de la Virgen Santísima, cuya única “reserva” –la creatural, por tanto, en cierto sentido, innata– es la del co-acto de ser personal.

²³ Nótese que si el martirio se comprende como la entrega sin reservas de la *vida recibida* a Dios, además de morir por la fe matado por los enemigos de Dios, el martirio será también la dedicación completa de esta vida a Él, aunque sin derramar la sangre: «la obediencia cristiana se asemeja al martirio en cuanto que es testimonio de la rendida obediencia a la voluntad Dios». POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, OC, Vol. XXVII, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 251. En este sentido reflexiona San Josemaría: «En alguna ocasión me he preguntado qué martirio es mayor: el del que recibe la muerte por la fe, de manos de los enemigos de Dios; o el del que gasta sus años trabajando sin otra mira que servir a la Iglesia y a las almas, y envejece sonriendo, y pasa inadvertido... Para mí, el martirio sin espectáculo es más heroico... Ese es el camino tuyo». ESCRIVÁ DE BALAGUER, SAN JOSEMARÍA, *Vía Crucis*, Rialp, Madrid, 2016, VII.4.

²⁴ FALGUERAS SALINAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *ed. cit.*, p. 92.

Cuando Falgueras Salinas dice que en la persona humana “no todo es dar”, se refiere más bien a que el dar humano «es un dar imperfecto y finito, lo que comparado con el dar puro divino equivale a decir que se hace con reservas y que tiene pérdidas. [...] En efecto, si el dar es la actividad perfecta, y nuestra actividad de dar no es perfecta, ¿cómo podrá nuestro dar ser un verdadero dar?»²⁵. A base de esta observación ‘el filósofo del dar’ indica una serie de las dificultades del dar personal humano:

1. Mientras que «el dar puro es comunicación interpersonal»²⁶ inmediata, el dar trascendental humano no es directo, sino mediado por la esencia²⁷.

2. A diferencia de la gratuidad del Dar divino, el hombre tiene como grabada «una tendencia hacia el egoísmo, de modo que parece imposible que demos algo sin estar pensando en nosotros mismos, o sea, sin interés, declarado u oculto»²⁸.

3. Al dar humano le falta la sobreabundancia característica del Dar divino, ya que la muerte del cuerpo «le amenaza desde el primer instante de su existencia, [por lo cual] la primera necesidad y obligación del mismo es la de sobrevivir. Eso introduce una pérdida constante, la del tiempo, que es limitado, y afecta de tal manera su existencia terrena que parece que nunca podrá ser suficientemente sobrante ni sobreabundante»²⁹.

4. Si el dar puro es “sin reservas”, «parece imposible que uno pueda darse a sí mismo como persona, pues da, pero reservándose a sí mismo»³⁰.

Ante estas dificultades del dar trascendental humano Falgueras Salinas señala que «la imperfección y la finitud no eliminan por completo el dar como actividad personal humana, tan sólo la ponen en dificultades»³¹. Por eso, refiriéndose a las dificultades expuestas, señala que:

1. «Una cosa es retrasar, otra impedir»³². Un dar trascendental mediado por la corporalidad está insertado en «el retraso del tiempo físico»³³, pero «los dones propiamente espirituales no se ven afectados por tal limitación nada más que en la forma de un retraso que no afecta a su contenido»³⁴.

2. Una cosa es ser egoísta en absoluto, otra es dar verdadero con alguna huella de egoísmo. Por eso, cierta falta de la generosidad en el dar trascendental humano no «anula la existencia de la donación»³⁵. Comparando la gratuidad humana del dar humano

²⁵ *Ibid.*, p. 96.

²⁶ *Ibid.*, p. 97.

²⁷ Según Falgueras Salinas «el dar personal humano ha de ser mediado por el cuerpo, aunque lo que se dé no sea corporal». *Ibid.* Esto se afirma en el contexto de la comunicación entre las personas humanas, donde el cuerpo siempre tiene que mediar, pero el dar trascendental humano, que consideramos aquí, se dirige en el primer lugar a Dios. Por eso, es la esencia y no el cuerpo lo que media primordialmente en el dar personal humano. El cuerpo media hasta cuando la persona lo tiene. De acuerdo con lo indicado cabe la comunicación con Dios de las almas en el cielo en su condición antes de la resurrección.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 96.

³² *Ibid.*, p. 98.

³³ POLO, L., *Antropología trascendental, Tomo II, ed. cit.*, p. 585. El retraso físico se debe a la causa material, por eso «la esencialización del cuerpo saca al cuerpo del retraso al conectarlo con la presencia». *Ibid.*

³⁴ FALGUERAS SALINAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *ed. cit.*, p. 98.

³⁵ *Ibid.*, p. 99.

con «la gratuidad pura de la generosidad divina, [...] sabemos que nuestro dar no puede igualarla, pero cualquiera puede saber que dar hace bueno al que da, si da gratuitamente»³⁶, lo que queda manifiesto por ejemplo en las sacrificadas relaciones paterno filiales³⁷.

3. Aunque la sobreabundancia en el dar humano no es «plena y pletórica como en el dar divino»³⁸, el carácter de la persona humana es sobrante, por lo cual el dar trascendental es constitutivamente efusivo. Esto se manifiesta en las siguientes actividades esenciales: «transmitir la vida, dar los propios conocimientos, dar amor son los tres dares humanos que no llevan consigo pérdida en el dar»³⁹. Tales dares Falgueras Salinas los designa como «tres claros indicios de donación sin pérdida, la del ser, la del entender y la del amar, que aun si tienen restricciones en su extensión, pueden no tenerla en su intensidad»⁴⁰. Aunque esta afirmación el ‘filósofo del dar’ la refiere sobre todo al ámbito esencial humano, se corresponde perfectamente también con la dimensión trascendental del hombre, dado que la co-existencia, el conocer y el amar son los trascendentales de la *efusividad* personal en su relación con Dios y dando a Él no pierden nada, sino que ganan: ser-con Dios, conocer a Dios y amar a Dios.

4. «Por consiguiente, sin negar que el dar personal humano se lleve a cabo con reservas y pérdidas, puede afirmarse que» no se hace imposible la «actividad donal en el hombre, si bien esa actividad, como es natural, no es pura y plena, como lo es en Dios. La persona humana no ha quedado corrompida, no ha sido privada de su actividad más propia, el dar, aunque tal dar haya quedado retrasado, dificultado y disminuido en su ejercicio, que sólo carece propiamente de pérdidas en pocas, pero elevadas, actividades»⁴¹.

Falgueras Salinas, concluyendo sus consideraciones sobre el dar trascendental humano, se da cuenta de una cuestión de primordial importancia: las soluciones de las dificultades del dar humano propuestas arriba son «sólo parciales, porque, aunque mantienen la posibilidad del dar para el hombre, nunca alcanzan a rehabilitar el dar en toda su extensión y altura, es decir, a eliminar del todo el retraso, las reservas y su empobrecida gratuidad»⁴². En definitiva, ¿cabe que la persona humana *dé* a Dios, si –antes de considerar el dar humano como debilitado nativamente y con las faltas adquiridas– es

³⁶ *Ibíd.*, p. 98.

³⁷ Desde luego, «nadie podrá negar que el dar la vida por el bien común, por librar a otros de la muerte, por la patria, etc., aunque no sea un don perfecto, es sin duda gratuito, porque el que muere nada puede recibir a cambio, en esta vida». *Ibíd.*, p. 100.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ «Cuando se transmite la vida humana no se pierde la propia, pero en cambio se abre la posibilidad de ser y vivir para otro. Cuando se ofrecen las ideas y conocimientos propios a otros, no sólo no las pierde el que las da, sino que tampoco pierden las suyas los que las entienden. Cuando se ama a otra persona y ella lo acepta, ni la una ni la otra pierden nada, sino que ambas crean algo nuevo, su amor». *Ibíd.*, p. 101.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ *Ibíd.* Hablando de “pocas” actividades Falgueras Salinas se refiere a ser, conocer y amar. Sin embargo, si éstas se corresponden con los tres trascendentales personales convertibles entre sí (co-existir, conocer y amar), esto quiere decir que toda la actividad ‘impregnada’ por la libertad trascendental humana es siempre cognoscitiva y amorosa, por lo cual todos los actos libres del hombre –hasta sus manifestaciones más materiales– son en cierto sentido conocer y amar. En este sentido, «cuanto más intenso es el dar menos pérdida lleva consigo». FALGUERAS SALINAS, I., “Aclaraciones sobre y desde el dar”, *ed. cit.*, p. 54. Por eso, que son “pocas” las actividades humanas “sin pérdidas” habría que entenderlo no en el sentido de que hay pocas ‘especies’ de actividades “sin pérdidas”, sino que ‘somos poca cosa’, somos ‘poco intensos’ o poco trascendentales y no ganamos tanto como podríamos ganar dando espiritualmente.

⁴² FALGUERAS SALINAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *ed. cit.*, p. 101.

una criatura? ¿Cómo un ser creado puede dar a Dios, ya que, por un lado, no cabe añadirle nada y, por otro, Él es la fuente de todo el crecimiento trascendental –por tanto donal– de sus criaturas? El dar trascendental humano crece en cuanto que *depende más* de Dios. Si es así, ¿tal vez el amar trascendental humano se cifra exclusivamente en *aceptar* a Dios, mientras el *dar* humano propiamente sólo se da en la *extensión* del amar personal hacia abajo⁴³? En tal caso, el *dar personal* no sería estrictamente *trascendental* con lo cual el trascendental personal *amar donal* no sería dual (*dar–aceptar*), sino monolítico (sólo *aceptar*).

La tesis de fondo presentada en este artículo es la siguiente: el hombre ‘es capaz de dar’, aunque ‘con reservas’ y ‘con pérdidas’. Sin embargo, cabe objetar tal ‘capacidad’, dado que en el ámbito trascendental humano toda la actividad personal –por tanto también *dar*– se explica como la *dependencia radical* de Dios, por tanto no como una capacidad propia. Si el dar personal, el dar verdadero humano, depende enteramente de la Aceptación divina, tal vez hay que admitir, que la persona humana ya sólo en virtud de su índole constitutiva no es ‘capaz’ de dar.

Por lo pronto, quizá habría que insistir en la distinción real entre la *búsqueda de la aceptación* y el *dar trascendental*. Desde luego, incluso en el ámbito esencial de las relaciones humanas interpersonales, una persona no es ‘capaz de dar’ sin otra persona. En rigor, que mi *búsqueda de aceptación* se convierta en el *dar*, depende en la misma medida de mi iniciativa donante como de la aceptación que corre a cargo del otro. Sin el aceptar del otro, sólo puedo *buscar la aceptación*, pero tal búsqueda aún no es dar. Por eso se puede decir, que otra persona *eleva* mi *búsqueda de aceptación* al *dar*. A la luz de lo dicho se ve, que mientras la soledad (en el sentido individualista) comporta la mayor tragedia antropológica, la *búsqueda* correspondida por otro hace el *dar* creciente, y éste no se puede restringir a los dos, porque desborda al tercero (o a los terceros). Si en el ámbito divino esto se ve en la Persona del Espíritu Santo, su mayor manifestación a nivel humano es la vida nueva del niño que nace del amor de sus padres.

Conclusiones

Ignacio Falgueras Salinas sostiene, que la ‘incapacidad’ humana de dar –o sea, sus “reservas” en todas las dimensiones de la actividad de la persona humana–, necesita de un “remedio radical”. Si tal remedio resulta inalcanzable nativamente por el hombre, no lo es para el hombre-Dios: «existe un dar personal humano sin reservas: es el dar de Cristo»⁴⁴.

El dar humano de Cristo –siendo un gran misterio y un tema teológico de enorme riqueza al cual aquí no se puede dedicar mucho espacio– describen estas afirmaciones de Falgueras Salinas: «es la comunicación del dar puro a una naturaleza humana, la de Cristo»⁴⁵; «es la expresión *ad extra* de [...] la vida íntima de Dios»⁴⁶; consiste en «una

⁴³ Es decir, en la operatividad esencial intelectual–volitiva, cuyos términos son los objetos de la inteligencia y de la voluntad humanas.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

entrega total, sin reservas, y hecha por el Verbo encarnado, de modo completamente libre según su naturaleza humana; éste es el único sacrificio agradable a Dios. La pérdida que lleva consigo la muerte fue transformada por Quien así moría en una nueva modalidad del dar, el sacrificio perfecto, a la vez que en la mayor de las ganancias, la de una vida inmortal para el cuerpo y la vida eterna, o participación en el dar pleno e íntimo de Dios, para el espíritu»⁴⁷.

Ahora bien, si como revela la Fe cristiana, la persona humana puede, por la participación en el Espíritu de Cristo, ser introducida en la vida intratrinitaria sin dejar de ser una criatura, encuentra en Dios (parcialmente en la vida terrena de la gracia y plenamente en la vida de la gloria futura) el remedio definitivo de su actividad del dar “con reservas”: 4) en la corporalidad⁴⁸, 3) en los actos voluntarios⁴⁹, 2) en la esencia humana⁵⁰ y 1) en el ser. Lo último, imposible para la criatura, se hace real si la criatura participa en el Dar-se divino. En definitiva, la persona humana «puede imitar el dar divino, o puede intentar un dar propio (menguado), puede someterse libremente al dar de Dios o puede querer ser la medida del dar. Cuando la criatura personal no acepta su carácter de dada ni la dependencia que implica, aparece el afán por darse a sí mismo el dar o constituir por sí mismo lo que ha recibido, o sea, lo dado. El dar *propio posible* para cualquier criatura personal es, radicalmente, un aceptar o rechazar libremente la iniciativa donal de Dios»⁵¹.

Como se ha señalado, no es el sitio para desarrollar una cristología, una soteriología o una eclesiología a partir de la filosofía propuesta. Aquí sólo se indica que la “filosofía del dar” inspirada por San Agustín y Leonardo Polo, elaborada por Ignacio Falgueras Salinas y abierta asimismo a ser continuada, parece ser una idónea *ancilla Theologiae* con perspectivas verdaderamente prometedoras. «¡Desde la antropología trascendental se va a Dios a toda velocidad!»⁵².

Adam Solomiewicz

Doctor en Filosofía

Universidad de Nicolás Copérnico en Toruń

adam.solomiewicz@gmail.com

⁴⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁸ La entrega de la *vida recibida* a Dios se puede «convertir en ganancia, si es un dar *desde* y *con* Dios». FALGUERAS SALINAS, I., “Aclaraciones sobre y desde el dar”, *ed. cit.*, p. 63.

⁴⁹ Se trata de «la posibilidad de transformar las carencias de donación en donaciones verdaderas, mediante la penitencia y el perdón, y la posibilidad de convertir las donaciones imperfectas en donaciones perfectas». FALGUERAS SALINAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *ed. cit.*, p. 103.

⁵⁰ «La posibilidad de transformar nuestra existencia de viadores en una oblación agradable a Dios». *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 93. «Lo que asemeja la criatura a Dios es la aceptación del don». POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, *ed. cit.*, p. 204.

⁵² Son palabras de Polo según el testimonio de Juan Fernando Sellés. SELLÉS, J. F., “Un gran don de Dios para la filosofía”, en: SORIANO, G. – ZORROZA, M^a. I. – CASTILLO, G. – SELLÉS, J. F. (eds.), *Filósofo, maestro y amigo. Testimonios sobre Leonardo Polo*, EUNSA, Pamplona, 2018, p. 516.

¿RENOVACIÓN CULTURAL?

Cultural renewal?

LOUIS CARDONA

Universidad Libre Internacional de las Américas

RESUMEN: En el presente artículo se describen brevemente los diversos sentidos que puede tener la expresión “*renovación cultural*” con la intención de mostrar que la humanidad se encuentra ante un *nuevo reto* en su historia: la transición hacia la III Era. Esta transición exige, según Leonardo Polo, que la humanidad *aprenda a pensar en serio si no quiere irse a pique por inepticia teórica*.

PALABRAS CLAVE: III Era, renovación cultural, Leonardo Polo

ABSTRACT: This article briefly describes the different meanings that the expression "cultural renewal" can have, with the intention of showing that humanity is facing a new challenge in its history: the transition to the Third Era. This transition demands, according to Leonardo Polo, that humanity learns to think seriously if it does not want to go down the drain due to theoretical ineptitude.

KEYWORDS: Third Era, cultural renewal, Leonardo Polo

Introducción

¿Por qué tendría que ser necesario renovar la cultura a principios del s. XXI? ¿No ha sido suficiente la extensa renovación cultural durante todo el s. XX?

Cuando alguien se propone renovar la cultura puede tener en mente uno, todos o algunos de los elementos siguientes¹: conviene renovar la cultura...

- porque pasa el tiempo: conservación
- porque se nota una cierta decadencia: regeneración
- porque se nota una cierta evolución: innovación
- porque se da un giro copernicano: renacimiento
- porque aparece un nuevo orden social: revolución
- porque sucede una situación completamente nueva: resurrección

¹ Es importante determinar a qué nivel de renovación cultural conviene situarse, porque el modo de realizarla no es necesariamente el mismo: ni los objetivos, ni los medios, ni los modos son iguales. Además conviene contar con el momento histórico: *el presente impone sus límites*, que no son sólo mentales.

El primer sentido de la expresión “renovación cultural” tiene directamente que ver con **el tiempo que pasa**: lo que ayer fue ya es pasado; el mundo cambia a gran velocidad...: la cultura se da en presente; se tiene miedo de perder un elemento cultural y se quiere renovar como se renueva la fachada de una casa. Un ejemplo podría ser la digitalización de un film famoso, por ejemplo Casablanca. La renovación cultural en este sentido nace como necesidad de transmitir los valores presentes a las generaciones futuras. Es renovación, pero entendida de algún modo como **conservación**. El esfuerzo que se estará dispuesto emplear dependerá del **valor cultural** que se le dé al objeto que se quiere renovar². Para poder conservar hay que **añadir valor**³. Cuando se da valor añadido⁴ tenemos valor cultural.

Regeneración

A veces no se trata de conservar, sino que se nota una cierta **decadencia** en la cultura, y se quiere **regenerarla**: se trata de aquí de intentar recuperar la época de apogeo. Un caso actual sería p.ej. la revalorización de la familia. No se trata de conservarla, sino de que la familia vuelva a ser estable, generadora de humanidad, célula sana de una sociedad sana. En este caso es muy importante el valor cultural ético. La ética es el saber, teórico y práctico, que dirige nuestras acciones hacia su fin⁵. Se funda en los trascendentales metafísicos: la verdad y el bien. Sin verdad ni bien no es posible obtener un valor cultural que sea ético. Evidentemente éste tiene que ser originariamente un valor cultural. La decadencia se nota cuando se sustituye el sentido original del valor cultural por otro más analógico, más borroso: esto puede significar algunas veces la introducción de una cierta flexibilidad; pero en la mayoría de los casos lo que se consigue es sustituir el fin originario: entonces, la decadencia que esto supone –que es un mal– supera a la flexibilidad –que suele ser un bien–. Con respecto a la familia que estábamos considerando, se nota la decadencia de la sociedad occidental presente por los modos analógicos de entender la familia que se están introduciendo, apoyados, bajo una fuerte presión mediática, por sendas reformas legales e intervenciones judiciales.

Innovación

A veces se trata de una cierta **evolución** en la cultura. El paso del tiempo no solo hace envejecer los objetos culturales sino que introduce elementos nuevos: se trata de **la innovación**.

El caso más fácil de verificar es la evolución tecnológica. Pero también se da innovación en la ciencia y en los saberes prácticos.

En este contexto podemos hablar de **progreso** como valor –verdadero progreso– cuando la innovación se apoya en el valor cultural ético.

Sin la ética, la innovación no supone progreso, sino una amenaza: por ejemplo la construcción de una bomba atómica no es signo de progreso, pero sí puede ser innovadora.

² En este sentido pueden entenderse algunos esfuerzos neotomistas: proponer un tomismo para el s. XX.

³ Es lo que hacen p.ej. Étienne Gilson y Cornelio Fabro con respecto al tomismo: una labor muy importante, que tiene mucho mérito.

⁴ El valor añadido no tiene que ver directamente con el plusvalor marxista. En el mundo económico actual, sirve, junto con la demanda, como medida fundamental para determinar el precio de los productos y servicios. Uno de los objetivos del *marketing* (mercadeo) es hacer conscientes al público en general del valor añadido de lo que se propone: junto con el testimonio de los o las *influencers*, el valor añadido será el elemento central para *convencer* a comprar, para crear la demanda. Pero el valor añadido no es solamente una medida económica. Aquí se utiliza en sentido cultural. De todos modos no hay que olvidar que, a veces, el valor económico viene considerado como valor cultural: es lo que sucede con algunas *obras de arte moderna*, donde las ventas por medio de subastas han revalorizado a los respectivos artistas.

⁵ Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*. Ideas y libros ediciones, Madrid, 2019, p. 185.

En cambio el descubrimiento de la penicilina es un verdadero progreso porque promueve la salud de la humanidad⁶.

Desafortunadamente para la historia de la humanidad, la idea de progreso que se tiene desde hace tres siglos⁷ es la de aplicar el saber para mejorar nuestras condiciones de vida, nuestra organización social y la situación de la humanidad, entendiendo por mejorar el descubrimiento de **saberes útiles**, “que pueden transformarse en procedimientos productivos, nuevas técnicas. De este modo nos libramos de la penuria, de la dificultad de las relaciones del hombre con la naturaleza; así la dominaremos”⁸.

Es una idea que se basa en la confianza en la ciencia moderna y que se puede formular como el futuro es **mejor** que el pasado⁹.

Aunque el tópico de que “lo nuevo siempre es mejor” no es necesariamente correcto, es muy eficaz como slogan comercial. Por eso no será fácil que no existe una tal ley en la realidad.

El BMI Lab [Business Model Innovation] –un spin off de la universidad de St. Gallen– ha estudiado los 55 paradigmas innovadores que han contribuido por un 90% a la innovación del s. XX¹⁰.

Renacimiento

Hay épocas en la historia donde se produce un “**giro copernicano**” que exige construir la cultura sobre nuevas raíces: se hace necesario confrontarse con algo más profundo que el mismo progreso. El desafío es realmente esencial: se trata de renacer.

Algo así sucedió en Europa, a partir del s. XVI, por el cambio en el modo de ver el universo: se pasó de una visión geocéntrica –ptolomeica– a una visión heliocéntrica –copernicana–¹¹.

Para que un **renacimiento cultural**¹² sea verdadero es necesario basarse en un progreso que sea verdadero. Es una condición necesaria, pero no es suficiente.

Como la cuestión central que se debatió en los siglos XIV-XVII fue la relación de Dios con el hombre tal como la mostraba la Biblia en contraste con la naciente ciencia experimental, sucedieron fenómenos culturales de signo opuesto:

por un lado se llegó a conocer mejor al hombre¹³, a Dios, y a interpretar mejor la Sagrada Escritura. En este sentido, el renacimiento tuvo **éxito**¹⁴;

⁶ La salud corporal, desde la última pandemia, se está convirtiendo en el valor más importante, por encima incluso de la misma economía. De todos modos, el progreso mayor se obtiene con la apertura a Dios. Porque, entonces, se puede alcanzar la sabiduría, advertir el ser extramental, hallar la realidad física y demorarse en la esencia de la persona: abandonar el límite mental.

⁷ “Seguramente el primero que lo expresa como la ley de la existencia temporal es Leibniz, a finales del s. XVII”. POLO, L., *Quién es el hombre / Presente y futuro del hombre*, Obras Completas vol. X, EUNSA, Pamplona, 2016, p. 30.

⁸ POLO, L., *Ibid.*, p. 31.

⁹ Cfr. POLO, L., *Ibid.*, p. 31. Polo desarrolla un profundo análisis de este modo tan extendido de pensar en el mundo occidental mostrando la fragilidad de sus postulados y denunciando su consecuencia más peligrosa: *la inepticia teórica*, por la que el ser humano pierde la racionalidad de su futuro, con la consiguiente pérdida de esperanza (que no es otra cosa que pérdida de libertad).

¹⁰ Cfr. <https://bmlab.com/business-model-navigator-full-paper>

¹¹ Es éste el suceso el que dio origen a la expresión ‘*giro copernicano*’. En realidad este hecho es sólo la manifestación externa de un cambio más profundo que tiene sus orígenes en el nuevo modo de pensar la filosofía a partir de Ockham (s. XIV) –el voluntarismo–, que tanto influyó en la teología de Martín Lutero, cuya reforma empezó el 1516. No era solamente una cuestión de ver el universo de modo distinto, sino también *el modo de conocer la realidad*. Se pasa del *realismo* a la *filosofía moderna*.

¹² Aquí estamos hablando del impacto producido por los resultados científicos en la época de Galileo Galilei (1564-1642). El Renacimiento, como periodo histórico, había iniciado antes. Generalmente se considera una fecha importante el 1492, fecha en la que Cristóbal Colón llegó a América por primera vez. Otros ponen la fecha en el 1453, con la ocupación de Constantinopla por parte de los turcos.

¹³ En ese periodo aparecen grandes humanistas como Santo Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives. Es famosa la escuela de Salamanca y la segunda escolástica, representada, entre otros, por Juan de Soto, Tomás. También es un periodo de grandes reformas espirituales y de grandes místicos, como Sta. Teresa de Jesús y S. Juan de la Cruz.

pero también sucedió que ese renacimiento acabó en manifestaciones de **disgregación**: se rompió la unidad del cristianismo occidental¹⁵, abriendo el camino al racionalismo, iluminismo, ateísmo y, más tarde, el agnosticismo de los siglos posteriores hasta nuestros días. Así la unidad cultural y social europea que existió en el medioevo occidental acabó perdiéndose¹⁶. El renacimiento **fracasó** en este punto;

además, como indica Polo, con el inicio de la modernidad¹⁷ se sustituye el proyecto filosófico realista por otro muy distinto¹⁸. Un proyecto también destinado a **fracasar** porque busca “imponer una realidad” a la realidad (y ésta no se deja, manipular por los modelos científicos).

El fracaso del proyecto modernista aparece con toda nitidez a principios del s. XX: la física y las matemáticas, –que hasta entonces habían sido uno de los motores principales del renacimiento cultural–, entran en **una crisis profunda**¹⁹.

Es en ese momento que Ludwig von Bertalanffy centra su atención en el comportamiento de los seres vivos y sus procesos vitales. Nace así, en el 1925, **la teoría de sistemas**²⁰: el área de la ciencia que estudia la estructura y propiedades de los sistemas en términos de sus relaciones, de las cuales surgen nuevas propiedades de los conjuntos como un todo²¹.

Esta teoría considera los sistemas como holísticos, abiertos, autoorganizativos, integrados con su entorno y dinámicos.

Sólo después de la II Guerra Mundial, la teoría de sistemas se generalizó en la Teoría General de Sistemas (TGS), integrando algunas disciplinas que se estaban desarrollando o se habían desarrollado desde principios del s. XX²².

Entre ellas se encuentran la teoría de la información²³, la cual estudiaba cómo mejorar la calidad en la transmisión de las informaciones telegráficas y telefónicas y la cibernética²⁴.

¹⁴ Nos estamos refiriendo a la reforma católica originada por el Concilio de Trento (1545-1563), aplicada con éxito en muchas órdenes religiosas y en el contexto de la formación y disciplina del clero.

¹⁵ El proyecto medieval se quiebra y ya no podrá rehacerse. Nace la reforma protestante de Lutero, Calvino, Zwinglio, etc.

¹⁶ En la actualidad se está intentando reconstruir una unidad europea a partir de una unión política. Pero es prematuro querer decidir en la actualidad si este proyecto culminará, porque se basa en las naciones surgidas de la modernidad, mientras que en el s. XXI se notan tendencias de separatismo regional que apuntan a la dirección opuesta: una Europa de las regiones en vez de una Europa de las naciones. El incipiente cambio de Era –ver más adelante– puede acabar generando nuevas formas de agregación política (algunas de ellas virtuales) desconocidas hasta ahora en la historia humana.

¹⁷ Se llama así al renacimiento cultural de la época desde finales del s. XVII.

¹⁸ “La intención de la filosofía moderna es clara; por ejemplo, cuando Kant habla de llevar a cabo un *giro copernicano* no puede ser más explícito: se trata de *darle la vuelta* a la filosofía anterior. De ahí su idea del yo legislador. La filosofía kantiana es una filosofía del sujeto o, como suele decirse –al igual que la de Descartes–, una ontología en primera persona, a diferencia de la tradicional que sería una ontología en tercera persona: *soy en vez de es*”. POLO, L., *Antropología trascendental*, Obras Completas, Vol. XV, EUNSA, 2016, p. 41.

¹⁹ El principio del s. XX supone un duro golpe a la visión optimista sobre la capacidad de la ciencia físico-matemática de conocer toda la realidad: la física construida alrededor de la mecánica de Newton tiene que ser abandonada, y la mecánica cuántica muestra fenómenos que no pueden ser explicados de modo analítico; además, Gödel demuestra que la matemática es incompleta.

²⁰ Su visión era tan revolucionaria –*ahead of his time*– que, en aquél momento, fue ignorada.

²¹ Cfr. SY CORVO H., *Teoría de sistemas: concepto, características, autores, ejemplos*, en

<https://www.lifeder.com/teoria-sistemas/>

²² La teoría de sistemas engloba diversas ramas del saber científico: la cibernética (N. Wiener), la ontología de sistemas (T. Kuhn), la teoría de la información (C. Shannon y W. Weaver), la teoría de juegos (J. von Neumann y Morgenstern), la teoría de los autómatas (A. Turing), los sistemas clausurados (H. Maturana y F. Varela), los sistemas sociales (N. Luhmann), la teoría de los conjuntos (Mesarovic), la teoría de las redes (Rapoport), etc.

²³ Esta teoría empieza a desarrollarse a partir de los trabajos de Claude Shannon publicados en 1948. La enciclopedia Britannica la define así: “*Information theory is a mathematical representation of the conditions and parameters affecting the transmission and processing of information... information theory is chiefly of interest to communication engineers, though some of the concepts have been adopted and used in such fields as psychology and linguistics*”: <https://www.britannica.com/science/information-theory>.

²⁴ También en 1948, N. Wiener publica el libro que será considerado como el inicio de esta ciencia. “Cybernetics can be defined as the science of general regularities of control and data processing in animals, machines and society” (Ibid. p. 8). Con respecto a la cibernética **Leonardo Polo** opina lo siguiente: “Me parece que esta actitud heideggeriana de desprecio o desconfianza por la cibernética no está justificada. La cibernética no es propiamente una sustitución de la filosofía, sino que, en cierto modo, es una de las líneas por donde la ciencia toma contacto con la filosofía, o se aproxima a ella”. POLO L., *¿Quién es el hombre? / Presente y futuro del hombre*, op. cit., p. 217. Polo presenta su visión cibernética en la conferencia “*la cibernética como lógica de la vida (2002)*”, *Escritos menores (2001-2014)*, Obras Completas, vol. XXVI, EUNSA, Pamplona 2017, pp. 19-28.

La teoría de sistemas busca promover la unificación del saber bajo un paradigma único fundamentado en una fuerte interdisciplinariedad:

La matemática, que había sido introducida para expresar de modo formal las ideas claras y distintas cartesianas, es **completada** ahora por el concepto más amplio de **información**²⁵.

La introducción de la información como fundamento de la expresión científica permite la evolución de los sistemas de ecuaciones –las fórmulas con las que se expresan las leyes físicas– hacia los procesos informáticos. Los primeros integran²⁶, los segundos unifican²⁷.

La ciencia paradigmática ya no será la física, como hasta el principio del s. XX, sino la biología²⁸.

El gran contraste existente entre las actividades ‘orgánicas’ o ‘sistémicas’ y las ‘mecánicas’ o ‘analíticas’ permite descubrir, además, la gran diferencia que supone la presencia de la vida²⁹.

El método analítico, sin embargo, sigue siendo fundamental porque es muy eficaz en aquellos ámbitos donde las informaciones elaboradas son de naturaleza mecánica. En esos casos es posible obtener un denso paralelismo gestionado por multiprocesadores digitales³⁰. Uno de los ejemplos más conocidos es el algoritmo de búsqueda de datos implementado por Google³¹. También los sistemas de creación de realidades virtuales hacen uso del paralelismo denso.

Un punto importante de encuentro entre la antropología filosófica y la TGS se da en la acción humana, sobre todo referida a las organizaciones. Uno de los autores particularmente influyentes en este campo ha sido Juan Antonio Pérez-López. Con su original teoría de la motivación³² y su teoría de la acción humana, integró las prioridades de la acción directiva, con la antropología y la ética. Inspirándose en sus paradigmas del liderazgo³³ algunos de sus discípulos están promoviendo actualmente un estilo innovador de gestión empresarial: el llamado Management by Missions³⁴.

²⁵ Sin entrar ahora en el mérito de la cuestión *la información* permite una formalización de la realidad *más completa* que la que se puede conseguir con las matemáticas. La información tiene mecanismos que se parecen a la intencionalidad, por lo que puede ser un mejor instrumento para formalizar el conocer humano que las mismas matemáticas.

²⁶ *Integrar* significa hacer de las partes un todo. El todo analítico corresponde a una función matemática del tipo $t(n) = \sum_{i=1}^n p(i)$.

²⁷ *Unificar* significa considerar el todo *como superior* a las partes, porque, de algún modo, se encuentra presente en cada una de ellas.

²⁸ En el s. XXI la medicina humana es considerada la ciencia más importante, por delante de la biología o de la economía.

²⁹ Uno se puede preguntar por qué hay tanto interés en querer considerar al hombre como un robot inteligente. La respuesta podría ser que *el robot lo ha pensado el hombre*. Por eso lo conoce perfectamente. En cambio el hombre no se ha pensado a sí mismo. La hipótesis de que el hombre fuera como un robot facilitaría el progreso científico. Siguiendo, entonces, la lógica de la navaja de Ockham, muchos científicos proyectan su saber científico sobre el hombre: porque es el método más fácil para conocer al hombre, *una vez que la hipótesis se acepta como postulado*. De hecho esto es lo que, desde hace siglos, el idealismo ha hecho en filosofía a la hora de conocer la realidad.

³⁰ La tecnología de multiprocesadores permite la programación paralela con resultados que superan la capacidad operativa de los seres humanos en aquellas tareas que pueden ser paralelizadas. Para darse una idea de lo que esto significa podemos comparar el cerebro humano con el supercomputer más rápido en la actualidad. Se suele estimar que el cerebro humano tenga entre 85 y 100 mil millones de neuronas, interconectadas entre ellas de modo muy denso, permitiéndole una *velocidad procedural* de 1 *exaflop* (1 x 10¹⁸ operaciones básicas, cada segundo). El supercomputer más potente a finales del 2021 es el Fugaku que, con sus “sólo” 7’630’848 procesadores, llega a la velocidad procedural de 442 *petaflops*. En la actualidad (2023) el ordenador más veloz es el Frontier: un super Cray que se encuentra en los USA, cuya velocidad procedural es de 1,194 *exaflops* (más veloz que el cerebro humano). Tiene 8’699’904 procesadores. Cfr. <https://www.stackscale.com/blog/most-powerful-supercomputers-linux/>

³¹ Google no utiliza necesariamente supercomputers, sino una red muy densa de miles de ordenadores, coordinados de tal modo que se puedan encontrar los datos buscados de modo casi instantáneo. P.ej. en la búsqueda de ‘Hápx México’, Google emplea 0.85 segundos para encontrar alrededor de 271’000 respuestas (una respuesta cada 3.13 x 10⁻⁶ segundos). Si la pregunta es más común, entonces la eficacia es incluso superior. P.ej. en la búsqueda ‘Ciudad De México’, Google emplea 1.10 segundos para encontrar alrededor de 903 millones de respuestas (una respuesta cada 1.22 x 10⁻⁹ segundos).

³² Pérez López coincide con otros teóricos de la motivación al reconocer los componentes de *motivación extrínseca* e *intrínseca*, pero añade un tercer componente que es original suyo: *la motivación trascendente*. Esta se define como “*la fuerza que nos lleva a actuar fundado en las consecuencias de esa acción para otras personas*”. Aunque las tres dimensiones *coexisten* en la actuación humana, Pérez López señala que *la calidad motivacional está determinada por la motivación trascendente*. Este es un punto que hace de él un autor eminentemente válido para las necesidades de la acción directiva como se presentan en el s. XXI.

³³ Cfr. *Paradigmas del liderazgo*, Rialp, Madrid, 1991. En esa publicación Pérez-López presenta tres perspectivas del liderazgo: *mechanicista*, *psicosocial* y *antropológica*.

³⁴ Cfr. CARDONA P., REY C., *Management by Missions*, Palgrave McMillan, Springer Nature Switzerland, Cham [CH], 2022. Después de analizar las tres perspectivas del liderazgo -rebautizadas *mechanicista*, *orgánica* y *cultural*- las integran en un modelo único. Pero el mayor interés del *Management by Missions* no está puesto en el modelo teórico integrador, sino en la formación de verdaderos leaders: “*true leaders are those who build organizations of people who are genuine comitted to a purpose*”.

Algunos renacimientos van más allá y provocan el nacimiento de un nuevo **‘orden social’**: el caso paradigmático son las revoluciones –americana y francesa –del s. XVII. Pero la revolución más actual y profunda, aunque poco percibida como tal³⁵, de hecho, es la Revolución del 68³⁶.

Si los renacimientos tenían como base un cambio radical en nombre de la verdad³⁷, en la revolución lo central es la libertad³⁸: se busca establecer lo que es políticamente correcto, independientemente de su relación con la verdad.

Lo novedoso en los albores de III milenio es que, tratándose de la libertad, la oposición ya no es ‘tu verdad’-‘mi verdad’, sino ‘libertad’-‘esclavitud’. De ahí que ya no sea suficiente declarar el pasado como ‘oscurantista’, sino que hay que cancelarlo del todo, borrándolo de la memoria³⁹: la Cancel Culture⁴⁰. Una sociedad que aspira a cancelar su cultura está promoviendo la muerte como motor cultural⁴¹. Lo que preocupa más de la ‘cancel culture’ es que se construye sobre los valores antropológicos del cristianismo⁴².

Así como el Renacimiento no pudo evitar la disgregación de la unidad europea⁴³, dando lugar a la aparición de las naciones⁴⁴, no es difícil pensar que el renacimiento de inicio del s. XXI también esté fallando⁴⁵. De ello da fe la aparición –gracias a las redes sociales– de **las identity bubbles** –grupos digitales donde pueden encontrar una identidad todos aquellos que comparten los mismos

³⁵ Las revoluciones clásicas han sido violentas, han provocado guerras y muchas víctimas. La revolución del 68 se ha llevado adelante con las flores, el rock, las drogas, el sexo libre, etc. Por eso ha llamado menos la atención, pero ha penetrado más profundamente en el corazón de la cultura occidental de finales del s. XX. Lo que las estadísticas no recogen es el número exorbitante de víctimas que ha producido y sigue produciendo esta revolución. Baste solamente pensar en la *cultura de la muerte* y los millones de víctimas del aborto (superior al de víctimas de las guerras mundiales). En casi todos los países del planeta, con la excepción de África, se está viviendo un invierno demográfico que podría costar a la humanidad su persistencia.

³⁶ La Revolución del 68 ha sido el detonador de fenómeno cultural que se está todavía en desarrollo. Lo que empezó por ser una liberación con respecto a un puritanismo formal, está evolucionando, a través del concepto de *orientación* (p.ej. en el campo de la sexualidad) hacia la negación de los límites impuestos no ya por la sociedad, sino por la misma naturaleza humana. No sorprende que el neopaganismo que se está desarrollando a partir de la Revolución del 68 –una especie de *New Age*– tenga *raíces cristianas*.

³⁷ En un renacimiento basado sobre la verdad se da una oposición verdad-verdad. La nueva se considera iluminada. La antigua oscura. La edad moderna se construye sobre un *cristianismo que protesta*: “*Post tenebras lux*” es el emblema de Calvino tal como aparece escrito en el *muro de los reformadores* de la ciudad de Ginebra. Así que la edad moderna surgió y sustituyó a una *edad media* entre dos épocas iluminadas.

³⁸ Aunque esto nos llevaría muy lejos –nos haría saltar los márgenes impuestos a este ensayo–, conviene ser conscientes que los giros copernicanos de los últimos 20 siglos han tenido que ver con *los transcendentales personales*: *amar, conocer y libertad*.

El giro copernicano *relativo al amar* fue promovido por el cristianismo: se trató de una **redención**. Como el amar une, la cristiandad que se fue creando fue más un éxito que un fracaso, y permitió una fuerte integración cultural entre los pueblos latinos, germánicos y eslavos: *las raíces cristianas de Europa*, como solía indicar San Juan Pablo II.

El cisma de oriente (1053) rompió la unidad cultural de la incipiente Europa en dos grandes bloques: el oriental y el occidental.

El giro copernicano *relativo al conocer*, como se ha visto, desembocó en un **renacimiento**, que dio lugar a la modernidad.

El giro copernicano *relativo a la libertad* lleva a la **revolución** postmoderna: un nuevo orden *‘mundial’* (occidental) basado en la corrección política y en las diversas tipologías de orientación personal.

Con la llegada de la III Era se espera una resurrección cultural basada sobre el amar: la aparición de los *primeros cristianos* de la III Era en un mundo pagano (postcristiano) de la II Era en vías de extinción. Pero esta *esperanza* es, por el momento, *futuro*: ámbito de la libertad.

³⁹ *Borrar de la memoria* es un concepto cargado de dramatismo histórico-cultural porque remite directamente a la *Shoah*.

⁴⁰ Cfr. SOLEY J., *Manual del buen ciudadano para comprender y resistir a la cultura de la cancelación*, Asociación Católica de Propagandistas, Madrid, 2022. El texto barrado es original del título del libro: está para indicar la acción de cancelación cultural. Puede ser útil también leer el artículo *‘¿historiadores? ¿son personajes del pasado! - el profesor de psicología canadiense Jordan Peterson deja su universidad. Y la crítica con gran dureza’*. El original es de SCHÄR M., *Historiker? Die sind von gestern! – Der kanadische Psychologieprofessor Jordan Peterson verlässt seine Uni. Und kritisiert sie äusserst scharf*, NZZ, 21.01.2022.

⁴¹ La situación actual, en muchos sentidos, recuerda a la descrita por S. Pablo en Rom 1, 18-32.

⁴² Es sorprendente ver como un autor que se considera agnóstico reconoce abiertamente, en un *best seller*, el valor fundamental del cristianismo para el occidente. Cfr. HOLLAND T., *Dominion, The Making of the Western Mind*, Little Brown, 2019.

⁴³ Solo en la segunda mitad del s. XX, después de dos terribles guerras mundiales y en plena Guerra Fría, Europa pensó recomponerse de nuevo, como una confederación *“light”*: la Unión Europea. Pero como estaba basada en la política y no en el amor no consiguió integrar a la Unión Soviética. Las tensiones entre estos dos “bloques” están reapareciendo en la actualidad en torno a la *cuestión ucraniana*.

⁴⁴ Lo que unía espiritualmente al continente europeo era un mensaje de amor: el mensaje cristiano. Al sustituirlo por la verdad política, los poderes monárquicos se sintieron libres de poder absolutizarse, convirtiéndose en Estados, y desmembrando una verdadera unión europea que había durado casi mil años. *“L’État c’est moi”* –yo soy el Estado– dirá Louis XIV.

⁴⁵ Cuando el objetivo cultural es la libertad absoluta, si se dispone de instrumentos digitales, la tendencia normal, especialmente entre gente joven, es la de aislarse físicamente para reagruparse virtualmente.

principios⁴⁶. No todas las identity bubbles son peligrosas o individualistas. La agresión dictatorial y violenta de la Cancel Culture en ciertos ambientes facilita la creación digital de grupos identitarios que se sienten excluidos por el nuevo orden social⁴⁷.

Resurrección

Preparada en la segunda mitad del s. XX, pero en pleno desarrollo a partir del s. XXI la humanidad está confrontada con una situación completamente nueva: **el cambio de Era**⁴⁸.

La III Era supone una dualización⁴⁹ con la historia –tal como la conocemos: la II Era– en cuanto que miembro superior.

Se amplía de nuevo la articulación del lenguaje. Aparece una 3ª articulación, que es el código digital, y una 4ª articulación, que es la señal digital.

Con el cambio de era resurge el fenómeno del **analfabetismo** (en este caso sobre lo digital), el cual provoca el aislamiento cultural de todos aquellos que no consiguen adaptarse⁵⁰.

La III Era transforma el espacio-tiempo en ámbito⁵¹.

El primer paso de este cambio de era es una revolución: **la revolución digital**⁵².

Ante la III Era de la historia la humanidad ya no está confrontada solamente con un cambio esencial, ético, sino que tiene que afrontar una renovación cultural aún más profunda: la existencial⁵³.

Ya no habría que hablar de renacimiento, ni de revolución, sino de **resurrección** cultural⁵⁴: ¿cómo se quiere posicionar el hombre en un universo lleno de robots inteligentes, de replicantes

⁴⁶ Actualmente lo más frecuente es entender este concepto con valoración muy negativa: p.ej. en el contexto de jóvenes que pierden contacto con la realidad –por culpa de los videojuegos– y se aíslan de los demás. O también aquellos que se dedican a complotar. En algunos casos se pone en relación algunas identity bubbles con el *dark Internet* –lugar de encuentro preferido de hackers, terroristas, vendedores de armas, y demás activistas de la ilegalidad–, etc.

En esta percepción más bien negativa puede haber contribuido también el documental de Netflix *The Social Dilemma* (2020). Hay que reconocer que no hay unanimidad respecto de los argumentos allí expuestos: “*Author and digital media researcher Wendy Hui Kyong Chun argued that the film gives an inaccurate portrayal of how social media algorithms work and exaggerates how much control they have over their users*”. Mozilla employees Ashley Boyd and Audrey Hingle note that while the “*making, release and popularity of The Social Dilemma represents a major milestone towards [the goal of] building a movement of internet users who understand social media’s impact and who demand better from platforms*”, the film would have benefited from featuring more diverse voices”. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/The_Social_Dilemma.

⁴⁷ No sería de extrañar si en un próximo futuro los cristianos acabaran confinados en un cierto tipo de *catacumbas digitales*.

⁴⁸ Aunque habría sido casi necesario explicitar lo que aquí se entiende por cambio de Era, los límites impuesto a este artículo impiden desarrollar esas explicaciones. Una introducción se encuentra en CARDONA, L., “Anticipar el futuro”, *Revista de estudios filosóficos polianos*, Nr. 11 (Enero/junio 2023), pp. 129-146.

⁴⁹ Una breve explicación sobre las dualidades se encuentra en CARDONA, L., “Anticipar el futuro”, op. cit.

⁵⁰ La progresiva digitalización de la sociedad y la introducción de la inteligencia artificial están creando no pocos movimientos de gente insegura que pide que la política regule toda esta explosión de creatividad. El miedo puede llevar a la creación de un estado *Big Brother* de corte orwelliano.

⁵¹ A este respecto puede ser interesante reflexionar profundamente sobre *los ámbitos de la libertad*, cuyas propiedades son descritas así por Leonardo Polo:

La lejanía y la proximidad

La apertura y la oclusión; el encuentro y la ausencia

El carácter de inexcusabilidad para la vida humana

Cfr. POLO, L., *Filosofía y Economía*, Obras Completas, vol. XXV, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 92.

El autor del presente artículo acaba concluyendo algo muy sorprendente para casi todos los lectores: Considerar el espacio digital –se está hablando de la III Era– como ámbito significa, antes que nada, *sincronía temporal*. El ámbito es, pues, **cuando** los hombres quieren encontrarse. En vez de mercados, se tienen grupos de *followers*. *El espacio aparece como tiempo*.

⁵² Las consecuencias de la revolución digital son enormes, incluyendo la aparición de la inteligencia artificial. Algunas de ellas están estudiadas en el artículo “Anticipar el futuro” citado en la nota anterior.

⁵³ Cuando se da un cambio de este género, se producen, al mismo tiempo y de modo simultáneo, *todos los cambios* indicados precedentemente. A mi modo de entender, esto ha sucedido sólo una vez hasta ahora: en el cambio de la prehistoria a la historia introducido por la escritura. Pero todo parece indicar que estamos dirigiéndonos hacia un cambio análogo debido un nuevo tipo de “escritura”: la realidad digital.

⁵⁴ Se habla de resurrección porque hay **una muerte** que le precede. Esa muerte es el estado del pensamiento a finales del s. XX e inicios del s. XXI, donde las ideas se presentan en forma de slogans impuestos por el ruido mediático, el miedo político, y la dictadura revolucionaria de potentes lobbies WOKE relacionadas con los “jóvenes demócratas” USA. Esta muerte, la cultura de la muerte que ya ha sido mencionada más arriba, lleva a un nuevo paganismo, tal como lo describe S. Pablo en el primer capítulo de su epístola a los Romanos (cfr. Rom 1, 18-32).

personales, de mundos digitales, inmerso en una o varias ‘burbujas identitarias’...? El desafío antropológico es de naturaleza **trascendental**.

¿**Quién es el hombre?**⁵⁵ es la pregunta más urgente a la que hay que encontrar una respuesta adecuada. En caso contrario, arriesgamos algo más radical que la muerte cultural: ser la nada o, si se quiere, un sinsentido nihilista. Sería un grave error, p.ej., pensar en el hombre como una etapa evolutiva hacia seres más perfectos: **los posthumanos**.

Porque también en el III milenio la persona humana será el único habitante del universo conocido⁵⁶ que sabe de sí⁵⁷.

Al mismo tiempo, surge furtivamente en el horizonte cultural –cuyo espacio temporal está cada vez más acelerado– un interrogativo singular: ¿resucitará a tiempo el género humano?

Epílogo

Llegando al final del recorrido sobre los distintos modos de entender la expresión “renovación cultural”, podemos hacer dos observaciones finales.

La primera es que estos modos se pueden ordenar jerárquicamente en forma de dualidades⁵⁸, tal como sucede con todo lo humano, porque el hombre es un ser dual⁵⁹.

La primera dualidad es entre la conservación (miembro inferior) y la regeneración (miembro superior). La segunda se da entre la regeneración (miembro inferior) y la innovación (miembro superior). La tercera aparece entre la innovación (miembro inferior) y el renacimiento (miembro superior). La cuarta se manifiesta entre el renacimiento (miembro inferior) y la revolución (miembro superior). Y la quinta (hasta ahora) es entre la revolución (miembro inferior) y el cambio de era (miembro superior)⁶⁰.

La segunda observación –basada en la anterior– es la siguiente: para que la humanidad, ante el desafío de la III Era, tenga futuro, ya no es suficiente el saber científico como promotor cultural. Tampoco basta la agónica filosofía moderna –un proyecto fracasado por haberse construido sobre un saber (la ciencia) que no estaba fundado en la realidad (no era intencional, sino especulativo).

Ante el reto de la realidad virtual hace falta una resurrección del realismo filosófico. Un realismo que no se pare en la metafísica del s. XIII, sino que haya sido ampliado de modo adecuado⁶¹ para que el hombre pueda responder a su pregunta trascendental: ¿quién soy yo?

Para que se pueda dar una resurrección cultural es necesario recuperar *el cristianismo como amar*: el amar (humano) de un Amar (divino) que, como tal, *llene de alegría, de luz y armonía todo el Anahuatl* (de la canción mexicana ‘la Guadalupeana’).

⁵⁵ El volumen X de las Obras Completas de Leonardo Polo está dedicado a esta cuestión.

⁵⁶ Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*. Op. cit., p. 37. No se excluye la existencia de personas extraterrestres. Pero, por el momento, no las hemos encontrado.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 23.

⁵⁸ Las *dualidades culturales* de las que aquí se trata no se corresponden necesariamente con las dualidades humanas (los distintos niveles cognoscitivos del ser humano). Tienen un modo de ser asociativo y no necesario: no son dialéctica hegeliana, ni dualismo intelectual. Se dan *como manifestación cultural* humana. Por eso, el término *dualidad* es utilizado de modo analógico.

⁵⁹ Una explicación exhaustiva y axiomática de las dualidades se encuentra en PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, EUNSA, Pamplona, 2001.

⁶⁰ En este artículo no se puede hacer un estudio de estas dualidades culturales. Queda para el futuro ver cómo el miembro superior *favorece* al miembro inferior, y cómo el miembro inferior *se subordina* al superior. También queda por estudiar cómo la dualidad superior (p.ej. la segunda) *beneficia* a la inferior (la primera, en el ejemplo). Para ello no hay que olvidar que no se trata de hacer corresponder dos periodos históricos separados: eso sería *dualismo*. Sino que se trata, más bien, de ver lo que hay de conservación en la regeneración, lo que hay de regeneración en la innovación (teniendo en cuenta lo que hay de conservación en la regeneración), etc. Y tampoco hay que considerar estas dualidades como una dialéctica hegeliana, cerrada en sí misma, concluyente de la historia. De la historia a la historia podría ser un título para la dialéctica hegeliana. Las dualidades que aquí se presentan están abiertas a un futuro creciente, porque manifiestan la persona que es cada quién. Y, por ello, también manifiestan lo humano de la sociedad humana.

⁶¹ La primera y más importante ampliación es la de los *trascendentales metafísicos* en *trascendentales antropológicos*. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, op. cit., pp. 29-170.

Se trata de recuperar la teoría como saber vital⁶². La ciencia es especulativa. Con la ciencia se pierde el “control de la realidad”... y acaba transformándose en una amenaza para la humanidad⁶³.

Porque, dice Polo, “estamos a punto de sumirnos en una especie de **apagón mental**. Si Dios no lo remedia, y ... si los hombres no nos atrevemos a pensar en serio, podemos irnos a pique en un futuro próximo por inepticia teórica⁶⁴.”

La resurrección cultural que necesita el s. XXI –atreverse a pensar en serio– conviene apoyarla en la antropología trascendental.

⁶² Cfr. POLO, L. *¿Quién es el hombre? / Presente y futuro del hombre*, op. cit., p. 305.

⁶³ Es interesante observar el número creciente de grupos “revolucionarios” para proteger la naturaleza, el clima, etc. en contra de la ciencia y de la tecnología. También conviene pensar en la *ingeniería genética* y el deseo de alguno de producir la vida en el laboratorio: los hijos ya no nacerán, sino que se cultivarán (como había anunciado, de modo “profético”, en la película MATRIX I).

⁶⁴ Cfr. POLO, L. *¿Quién es el hombre? / Presente y futuro del hombre*, op. cit., pp. 304-305.

UNA APROXIMACIÓN A *CRIMEN Y CASTIGO* DESDE EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

An approach to Crime and Punishment from the thought of Leonardo Polo

ANTONIO R. MIÑÓN SÁENZ

Resumen: Este artículo trata sobre las nociones de pecado y redención en la novela *Crimen y castigo*. La interpretación de esta obra de Dostoievski se lleva a cabo desde la filosofía de Leonardo Polo. De este modo se pretende responder al misterio del alma dañada por el ejercicio del mal y a la posible redención por medio del sufrimiento.

Palabras clave: Pecado, redención, sufrimiento, Dostoievski, Polo.

Summary: This article deals with the notions of sin and redemption in the novel *Crime and Punishment*. The interpretation of this work by Dostoevsky is carried out from the philosophy of Leonardo Polo. In this way it is intended to respond to the mystery of the soul damaged by the exercise of evil and the possible redemption through suffering.

Keywords: Sin, redemption, suffering, Dostoevsky, Polo.

1. Introducción

Este trabajo pretende ser un acercamiento a una de las dimensiones más misteriosas e importantes de la existencia humana: el pecado y la redención. Esta aproximación se va a llevar a cabo a través de dos autores que, en principio, no tienen una relación directa: Fiódor M. Dostoievski (1821-1881) y Leonardo Polo (1926-2013). Casi con toda seguridad, no logremos hallar más que una vinculación, digamos, a priori entre Dostoievski y Polo: ambos fueron, cada uno inscrito en una tradición muy diferente, cristianos¹. Y, en todo caso, si se busca una relación más directa de Polo con la obra de Dostoievski no creo que pueda ir mucho más allá de un conocimiento, más bien general, que tuviera el filósofo madrileño de la literatura rusa del siglo XIX; seguramente, no se adentró en ninguna de las grandes obras de Dostoievski, y pese a que Polo le gustaban las novelas policíacas, no parece que llegara a leer *Crimen y castigo*. Sea lo que fuere, no he encontrado ninguna mención importante del literato ruso en las obras de Polo publicadas hasta el momento. Por lo todo lo dicho, parece que el intento de establecer algún tipo de vínculo entre ambos autores no pase de ser un ejercicio de diletan-

¹ Dostoievski nunca sintonizó con el catolicismo. «La idea del catolicismo romano ya se identificaba para Dostoievski como la de una traición al verdadero espíritu de la fe cristiana, que sustituye el mensaje de caridad y amor de Cristo por la tentación de los bienes y comodidades mundanas». FRANK, J., *Dostoievski. El escritor en su tiempo*, Ediciones Rialp, Madrid, 2022, 429.

tismo. Ahora bien, si partimos del problema que conlleva la realidad de los fallos morales y de la búsqueda de sanación, lograremos establecer algún tipo de diálogo fructífero entre Leonardo Polo, un filósofo español del siglo XX, y Fiódor M. Dostoievski, un literato ruso del siglo XIX.

A la hora de establecer este diálogo, me ha parecido oportuno presentar a Dostoievski en su contexto histórico e ideológico y, de este modo, mostrar que su obra tiene su origen en las preocupaciones propias de un pensador más que en las de un mero narrador de historias, como lo fueron otros muchos escritores de su momento. En cierto modo, Dostoievski es como un nuevo Platón (427 a. C.-347 a. C), que es capaz de lograr una dramatización de los conflictos filosóficos de una forma tan convincente como lo había logrado hacer siglos antes el filósofo de Atenas. El Dostoievski que vamos a estudiar no es propiamente el literato sino más bien el filósofo y el creyente. El intento de Dostoievski de arrojar luz sobre este asunto tan oscuro como es el pecado y la redención, pero, a su vez, tan cercano de nuestra existencia, está presente sobre todo en sus obras mayores, escritas tras su paso por la cárcel en Siberia. De todas estas obras mayores me ha parecido conveniente centrar mi atención en la que, a día de hoy, sigue siendo la más leída y comentada: *Crimen y castigo*.

En contraste con Dostoievski, considero que no es tan esencial el conocimiento de la vida de Leonardo Polo para acercarse a su pensamiento; para el tema que estamos tratando tan solo es necesario tener en cuenta que Polo fue, al menos desde su juventud, un cristiano, digamos, ferviente. Los conflictos que hubiera podido tener entre su labor profesional como profesor de filosofía y cristiano, si es que alguna vez los tuvo en un grado tal que pudiera ser significativo para la comprensión de su obra, no se han llegado a conocer. Sin menospreciar el interés por su biografía, considero que el pensamiento de Polo debe buscarse en su libros e intentar ejercer los actos cognoscitivos que allí se muestran tal y como fueron ejercidos. Este tipo de interpretación que presta atención a los actos cognoscitivos, no la podemos entender como una auténtica hermenéutica debido a que tiene un carácter eminentemente teórico frente al carácter práctico de la que adolece la hermenéutica propiamente dicha. En todo caso, centraremos nuestra atención en *Crimen y castigo* y buscaremos en el pensamiento de Polo la inspiración necesaria para profundizar en esta obra de la literatura rusa, que como toda obra maestra posibilita muchos tipos de lecturas.

Uno de los grandes problemas éticos con el que todo ser humano se enfrenta radica en la posibilidad de curar las faltas morales cometidas. El descubrimiento socrático de que al realizar acciones malas el mayor perjudicado es el agente que las comete, nos pone ante el tremendo problema de cómo podemos sanar el alma dañada por el mal moral realizado. Recordemos aquellas palabras de Sócrates (470 a. C.-399 a. C.) recogidas en el *Gorgias* de Platón por las que se afirma que es mejor sufrir la injusticia que cometerla². El mismo Polo acepta esta tesis socrá-

² «Polo. —Sin duda, el que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado.
Sócrates. —Menos que el que le mata, Polo, y menos que el que muere habiéndolo merecido.
Polo. —¿Cómo es posible Sócrates?
Sócrates. —Porque el mayor mal es cometer injusticia.
Polo. —¿Este es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?»

tica, y llega a decir que «cometer una injusticia es hacerse injusto, lo cual es mucho peor que soportarla, porque es transformarse en injusto. Si el hombre no tuviera una esencia creciente, lo que dice Sócrates carecería de sentido»³. Los actos humanos van constituyendo nuestro ser de manera profunda⁴ y, como el hombre comete el mal muchas veces, el problema al que nos enfrentamos estriba en cómo curar el alma del hombre malvado. Este problema nos indica que el pretendido intelectualismo moral socrático presenta ciertas incoherencias evidentes. Por estimable que nos parezca, no podemos considerar que el mal se cure solo por medio del ejercicio del conocimiento. El conocimiento de sí y la reflexión sobre las propias acciones son un medio fundamental para que exista una vida moral, sin embargo, la libertad para hacer el mal, más allá de la debilidad propia de nuestra naturaleza, nos abre ante un problema mucho más profundo y radical. Como decía Pablo de Tarso en su Carta a los Romanos «Querer lo tengo al alcance, ejecutar el bien no. No hago el bien que quiero, sino que practico el mal que no quiero»⁵. Parece que la posibilidad de hacer el bien y sanar las caídas se escapa, en gran medida, a nuestra propia dinámica existencia. Estimo que nos adentramos en la sutil frontera que se establece entre la ética y la religión, en dónde el hombre experimenta la limitación de su propio ser al requerir una cura que viene de fuera y que pasa inexorablemente por el sufrimiento⁶. Nos encontramos frente a dos grandes problemas estrechamente relacionados, por un lado, la libertad para hacer el mal y las tremendas consecuencias que tiene para el alma y, por otro lado, el sufrimiento y el dolor como el camino que se ha de recorrer para curar el alma del mal en el que se ha caído libremente. Estos dos problemas entrañan un misterio que puede escapar a la capacidad humana de comprensión⁷, pero que, desde los orígenes de la Humanidad, requieren nuestra atención⁸.

2. Fiódor M. Dostoievski

Fiódor Mijáilovich Dostoievski nació en Moscú en 1821, siendo su padre, Mijaíl A. Dostoievski, un médico al servicio del Estado y su madre, María F. Necháieva, una ama de casa consagrada por completo al cuidado de su marido y de sus hijos. Si la madre poseía un carácter dulce y acogedor, su padre, un hombre

Sócrates. —De ningún modo.

Polo. —Entonces ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

Sócrates. —No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla». PLATÓN, *Gorgias*, 469 b.

³ POLO, LEONARDO, *Ética: hacia una versión de los temas modernos clásicos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI, Eunsa, Pamplona, 2006.

⁴ «La seriedad de la ética reside en que el hombre se puede hacer bueno o malo. Por tanto, lo que mejora al hombre, eso es ético: lo que empeora al hombre, eso es antiético». POLO, LEONARDO, *Ética*, 207.

⁵ *Carta a los Romanos*, 7, 18-20.

⁶ «Incluso para hombres religiosos, como Platón, salvarse de la culpa contraída es imposible para las fuerzas humanas. El recurso al mito de Er con que termina *La República* platónica es un intento de solución, a fin de cuentas muy parcial, de este grave problema. En el ámbito griego, el recurso a poderes sobrehumanos para resolver el problema de la culpa se adivina, por ejemplo, en el *Edipo en Colona* de Sófocles». POLO, LEONARDO, *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015, 48.

⁷ «El dolor es, *simpliciter*, ininteligible». POLO, LEONARDO, *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, 139.

⁸ «El hombre puede huirlo, soslayarlo, superarlo, librarse de él, curarlo. Lo que no puede es cultivarlo en sí mismo, pensarlo y amarlo. No existe ninguna forma de actividad simplemente humana, ninguna intuición, ningún producto cultural que arrojen luz sobre el dolor, que elaboren su comprensión». POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 140-141.

hecho a sí mismo, era exigente y algo intransigente respecto a la educación de sus hijos⁹. Quiso ascender en la escala social comprando una finca –Darovoe– a las afueras de Moscú para imitar a la nobleza terrateniente que dominaba el Imperio de los zares. Fiódor M. Dostoievski estuvo muy unido a su hermano mayor, Mijaíl M. Dostoievski, con el que compartió estudios e intereses literarios. Debido a que su padre quería que sus hijos obtuvieran una buena formación les exigía un gran sacrificio, inculcándoles un sentido fuerte del deber para que lograran una buena posición social por medio del estudio. A esto debemos añadir la intensa formación religiosa que se impartía en casa y que hizo de Dostoievski un ferviente cristiano ortodoxo.

Fiódor Dostoievski logró entrar con mucho esfuerzo en la Academia de Ingenieros Militares de San Petersburgo, pese a que desde adolescente le atraía la literatura. Desde muy joven se dejó influenciar por la literatura romántica europea: Friedrich Schiller (1759-1805), E. T. A. Hoffmann (1776-1822), etc., y por los novelistas franceses como Honoré de Balzac (1799-1850), Victor Hugo (1802-1885), George Sand (1804-1876), etc., sin embargo, son las obras de la incipiente literatura rusa las que toma como principal motivo de inspiración: Aleksandr S. Pushkin (1799-1837), Nikolái V. Gógol (1809-1852), etc. El padre de Dostoievski, se instaló en su finca de Darovoe, tras el fallecimiento de su esposa, muriendo al poco tiempo, asunto que ha dado pie a cierta especulación sobre si fue asesinado o sobre si su hijo Fiódor deseaba en su interior la muerte de su padre. Este supuesto odio a su padre le causó un complejo de culpa sublimado en el deseo de la abolición del régimen de servidumbre de la Rusia de su época¹⁰. En todo caso, sin la presión de la autoridad paterna, Dostoievski decide tomarse en serio su carrera como escritor.

En 1845 Dostoievski se da a conocer gracias a la publicación de su primera novela, *Pobre gente* (1845), llevándolo al éxito más rutilante por la excelente crítica de Visarión G. Belinski (1811-1848), que era la autoridad suprema del mundillo literario de Rusia. Belinski lo acoge en su círculo de influencia, pero, tras las siguientes publicaciones, se desencanta de Dostoievski. Nuestro escritor sufre con este rechazo y busca otros apoyos en otros círculos literarios e intelectuales recalcando en la órbita de Mijaíl V. Butashévich-Petrashevski (1821-1866), y en la amistad de Nikolay A. Speshnev (1821-1882). Entre las obras de su juventud destacan *El doble* (1846), *Noches blancas* (1848) y *Niétochka Nezvánova* (1849). En ese momento Dostoievski ya estaba imbuido del pensamiento socialista utópico de carácter más o menos cristiano. Los intelectuales rusos son fervientes admiradores de Saint-Simon (1760-1825), Fourier (1772-1837), Feuerbach (1804-1872), Stirner (1806-1856), Proudhon (1809-1865), etc. Se sospecha que la cercanía con Speshnev condujo a Dostoievski a actitudes revolucionarias y ateas.

⁹ «El Dr. Dostoievski nunca golpeó a ninguno de sus hijos, a pesar de su irritabilidad y mal genio; el único castigo que debía temer era una reprimenda verbal. Para evitar que sus hijos fueran golpeados, el Dr. Dostoievski los envió a escuelas privadas en lugar de a instituciones públicas, aunque apenas podía permitírselo». FRANK, J., *Dostoievski*, 40.

¹⁰ «Así es como su sentimiento de culpa se transformó en odio ardiente a la servidumbre. Solamente a través de la destrucción del monstruoso sistema podrá mitigar el trauma de su culpa, y fue causa de ello que finalmente se embarcó en el empeño que lo llevó a Siberia». FRANK, J., *DOSTOIEVSKI*, 81.

En 1848 se inicia un ciclo revolucionario en gran parte de Europa. En el Imperio de los zares se pretende cortar por lo sano antes de que prenda la llama, y las autoridades deciden detener a todo el círculo Petrashevski con Dostoievski incluido en el lote¹¹. Es de sobra conocido el resultado del proceso: condena a muerte de los miembros de este círculo y simulación del cumplimiento de la sentencia; sustitución de la sentencia por varios años de reclusión en un penal de Siberia y, en el caso de Dostoievski, degradación a soldado raso. Este momento es un punto de inflexión en su biografía.

Dostoievski pasó cuatro largos años en la prisión de Omsk en condiciones muy duras. En estos años se inicia un proceso profundo de reajuste de sus convicciones religiosas, políticas y estéticas. Progresivamente se convence de que no conocía realmente al pueblo ruso, y que sus aspiraciones socialistas de mejora de la sociedad eran de carácter más bien abstracto. Se rejuvenece sus convicciones cristianas en un sentido puramente religioso y no propiamente social¹²; políticamente se inclina hacia el conservadurismo y el nacionalismo ruso; estéticamente, Dostoievski asume, si cabe, de manera más intensa, su vocación como escritor, apartándose de las corrientes en boga, que le llevará con el tiempo a tener una voz propia en el mundo ruso de la letras. Tras la liberación es destinado como soldado raso en un destacamento militar en Semipalatinsk y, con el tiempo, se va dulcificando su penosa situación, rehaciendo sus relaciones sociales al nivel de una ciudad de la Siberia del siglo XIX. Esta nueva vida social le lleva a conocer a Alexander I. Isaev¹³, casado con María Dimitrievna¹⁴, con la que, tras morir su marido, contrae matrimonio. Por esa época se incrementan los ataques de epilepsia. Dostoievski vuelve a publicar, siendo *El sueño del tío* (1859) y *Stenpanchicovo y sus habitantes* (1859) sus dos primeras obras tras salir de la prisión.

De vuelta a San Petersburgo Dostoievski, junto con su hermano Mijaíl, se embarca en la creación de varias revistas tales como *Tiempo*, que terminaron por cerrar las autoridades, y *Época*, de una tendencia más bien conservadora, pero abiertas al diálogo con los escritores rusos progresistas y occidentalizados. Dostoievski trabaja intensamente, no solo como novelista, sino también como editor y ensayista. Ya es plenamente consciente de que una concepción del hombre al modo naturalista y utilitarista va en contra de los auténticos anhelos del ser humano¹⁵. En 1861 se produce la trascendental noticia de que el zar Alejandro II abole la servidumbre en Rusia, causando a Dostoievski una tremenda alegría. De

¹¹ FRANK, J., *Dostoievski*, 209.

¹² «El ideal y el mensaje de Cristo habían llegado a significar algo mucho más íntimo y personal que una doctrina de transformación social; algo mucho más profundamente entrelazado con las necesidades más angustiosas de su propia sensibilidad». FRANK, J., *Dostoievski*, 278.

¹³ «Isaev era otro de esos incorregibles y atractivos borrachos rusos que Dostoievski ya había retratado y que iba a inmortalizar en el anciano Marmeládov en *Crímen y castigo*». FRANK, J., *Dostoievski*, 285.

¹⁴ «Dostoievski siempre veía a María Dimitrievna bajo una luz halagadora, como una persona cuya violenta indignación y explosiones temperamentales expresaba una noble rabia contra las injusticias de la vida. Un día inmortalizaría este aspecto de su personalidad en la trágicamente iracunda Katerina Ivánova Marmeládova de *Crímen y castigo*». Frank, J., *Dostoievski*, 291.

¹⁵ «Esta concepción de la belleza como una forma de expresión trascendente de los ideales eternos del hombre proporciona a Dostoievski un punto de vista desde el que combatir la estrecha definición de *utilidad* de la estética utilitarista. Porque si el arte se le confía la tarea de expresar los ideales eternos de la humanidad, entonces prescribir un papel particular para él en términos de *utilidad* implica que uno conoce de antemano el resultado de todo el destino histórico de la especie humana. Pero tal conocimiento, por supuesto, está fuera del alcance humano». FRANK, J., *DOSTOIEVSKI*, 378.

esta época son *Humillados y ofendidos* (1861), *Memorias de la casa muerta* (1862), *Notas de invierno sobre impresiones de verano* y *Memorias del subsuelo* (1864). Estas obras han significado su vuelta a la escena literaria rusa por la puerta grande.

Si su vida como escritor le depara momentos felices, su vida matrimonial con su inestable esposa le va amargando su existencia. Por esa época conoce a Apolinaria (Polina) P. Súslova, una joven poco convencional, con la que mantiene una intensa relación extramatrimonial. Realiza varios viajes por Europa, descubriendo en Wiesbaden la pasión por la ruleta¹⁶. Dostoievski confiaba superar su manera impulsiva de apostar, y asumir un sistema disciplinado y racional que le proporcionara, por fin, el éxito esperado¹⁷. Finalmente, Polina abandona a Dostoievski por su nuevo amante de origen español, aunque Dostoievski lucha por recuperar esta relación¹⁸. Dostoievski regresa a Rusia lleno de deudas debido, en parte, a su afición a la ruleta.

La tragedia llega en 1864 para Dostoievski, primero, muere su esposa de tuberculosis y, posteriormente, su querido hermano Mijaíl. Dostoievski debe trabajar duro para pagar las deudas contraídas al intentar sacar adelante la revista *Época*¹⁹ y mantener a la numerosa familia de su hermano, de la que se ha hecho cargo. Estas circunstancias no le impiden regresar a Europa para encontrarse de nuevo con Polina y volver al casino de Wiesbaden. Como consecuencia de esta pasión por la ruleta, se endeuda considerablemente, más, gracias a la ayuda de algunos amigos, logra regresar a Rusia. En esas difíciles circunstancias tiene un encuentro con un sacerdote ortodoxo, el padre Yanishev, que le va a influir poderosamente, y entra en contacto con Mijaíl N. Katkov (1818-1887), el editor de la revista *El Mensajero Ruso*. Si quiere atender debidamente a sus acreedores, no le queda más remedio que trabajar intensamente en sus próximas novelas que publicará en esta revista. Debido a que se había comprometido con Fiódor T. Stellovski (1826-1875), un editor sin muchos escrúpulos, a entregar en breve una nueva obra, Dostoievski contrata a Anna Grigórievna Snítkina (1846-1918) para que le ayude en esta tarea y, de este modo, concluye *Crimen y castigo* (1866) y *El jugador* (1867). Dostoievski termina casándose felizmente con Anna G. Snítkina en 1867. El matrimonio, acosado por los acreedores y por las desavenencias con la familia de Dostoievski, pone tierra de por medio y realizan un largo viaje por Europa²⁰. Du-

¹⁶ FRANK, J., DOSTOIEVSKI, 427.

¹⁷ «En la tradición de la literatura europea, estos intentos de poner en práctica este sueño del gélido autocontrol de la razón ha sido representado invariablemente como una fuente de sacrilegio y de monstruoso desorden moral». FRANK, J., DOSTOIEVSKI, 465.

¹⁸ «No se sabe nada fiable sobre los detalles íntimos de su relación, pero hay bastantes pruebas de que el enlace Dostoievski-Suslova no fue demasiado bien tras la excitación inicial y sus arrebatos de novedad y posesión. Había una diferencia de edad de veinte años entre los dos, y Dostoievski estaba agobiado por lo que le preocupaba María Dimitrievna, agotado por las aplastantes obligaciones editoriales y literarias, y obligado a lidiar con los efectos depresivos y enervantes de los ataques epilépticos, que se repetía en esta época a breves y no daban respiro». FRANK, J., DOSTOIEVSKI, 465.

¹⁹ «(...) y para nosotros es evidente que su fracaso como editor y periodista fue su salvación como artista. Durante los cinco años siguientes, bajo la presión de la necesidad pero nunca a costa de la integridad artística, escribirá tres de sus mejores novelas –*Crimen y castigo*, *El idiota* y *Los demonios*– y establecerá su reputación de una vez por todas como autor de primera fila de la literatura rusa», FRANK, J., DOSTOIEVSKI, 539.

²⁰ «Mantén por completo a su hijastro Pasha, que entonces tenía veintidós años y se conformaba con que esta situación se prolongase indefinidamente; mantenía en buena medida a la viuda de su hermano Mijaíl, Emilia Fiódorovna, que tenía cuatro hijos mayores; también ayudaba a su hermano pequeño, Nicolái, que era arquitecto de formación, pero también un alcohólico empedernido que a menudo estaba sin blanca». FRANK, J., DOSTOIEVSKI, 614-615.

rante este nuevo periplo por Europa Anna Snítkina descubre la profunda ludopatía de su marido²¹. Gracias a la paciencia de su mujer, Dostoievski logra ir superando esta manía por el juego.

Durante los cuatro años de estancia en Europa Dostoievski llega a escribir *El idiota* (1868), novela en la que pretende confrontar sus creencias cristianas con el ateísmo imperante²², *El eterno marido* (1870) y el comienzo de *Los demonios*, y le nacen algunos de sus cuatro hijos. La novela *Los demonios* (1872) tuvo un éxito similar al logrado con *Crimen y castigo*. Quizá sea *Los demonios* su novela más de tesis. En ella Dostoievski nos quiere mostrar hasta dónde se puede llegar con las ideas nefastas del nihilismo revolucionario de esa nueva generación de intelectuales. Hoy en día, una lectura de *Los demonios* nos da la impresión que Dostoievski es un profeta, si tenemos en cuenta los trágicos acontecimientos que se sucedieron en Rusia desde la Revolución bolchevique²³.

En 1871 el matrimonio Dostoievski regresa definitivamente a San Petersburgo. Debido a que Anna Snítkina coge las riendas financieras de su marido, la vida de Dostoievski entra en un estado mucho más plácido. Se encarga por un tiempo de la revista *El Ciudadano*, pero pronto centra de nuevo su actividad como escritor. Sus últimos trabajos fueron *El adolescente* (1875)²⁴, publicada en la revista populista *Notas de la patria*, *Diario de un escritor* (1873-1881) y *Los hermanos Karamázov* (1880). *Diario de un escritor* está formado por un conjunto de artículos y ensayos sobre multitud de asuntos, y le proporcionó a Dostoievski la posibilidad de tener una tribuna pública en la que expresar sus ideas políticas, filosóficas y religiosas de una manera regular²⁵. El éxito de *Diario de un escritor* fue extraordinario, solo interrumpió su publicación por un tiempo para confeccionar su última obra maestra: *Los hermanos Karamázov*. En 1878 una desgracia golpea la vida de la familia Dostoievski, su hijo de tres años sufre un ataque epiléptico de que no se recupera y, finalmente, muerte. Dostoievski llega a realizar un viaje al monasterio de Óptina Pústyn para pedir consuelo espiritual a un famoso monje llamado padre Ambrosio²⁶. En 1879 comienza a publicarse su última gran novela *Los hermanos Karamázov*. En esa época va empeorando su enfisema pulmonar. En la primavera de 1880 y con ocasión de la erección de un monumen-

²¹ «El hecho es que un año después de denunciar este terrible vicio en su novela, gracias a la que conoció a Anna Grigórievna, estaba con su joven esposa en el extranjero comportándose aún peor que el héroe de su ficción literaria Alekséi Ivánovich, intentando resolver sus problemas económicos a fuerza de jugar a la ruleta». TAMARA DJERMANOVIC, *El universo de Dostoievski*, Acantilado, Barcelona, 2021, 138.

²² Visitando el Museo de Basilea Dostoievski descubrió el cuadro de Hans Holbein, el Joven (1497-1543), *El cuerpo de Cristo muerto en la tumba*. «En Holbein el Joven, Dostoievski sintió un impulso, tan similar al suyo, de confrontar la fe cristiana con todo lo que la negaba, y sin embargo superar esta confrontación con una afirmación reavivada (aunque humanamente trágica)». FRANK, J., Dostoievski, 649.

²³ TAMARA DJERMANOVIC, *El universo de Dostoievski*, 198-199.

²⁴ «Su objetivo era describir las consecuencias morales y espirituales de vivir en una sociedad que “no tenía fundamentos” y que, de hecho, “no ha elaborado ninguna regla de vida, porque en realidad tampoco ha habido vida”. Esta sociedad ha experimentado una conmoción colosal, y todo se detiene, se derrumba y se niega como si nada hubiera existido. Y no solo externamente, como en Occidente, sino internamente, más bien”. FRANK, J., Dostoievski, 842.

²⁵ «La decisión de Dostoievski de emprender su *Diario de un escritor* fue una apuesta arriesgada que marco una nueva etapa en su asombrosa carrera. (...) Con *Diario de un escritor*, sin embargo, se dirigió a un público lector mucho más amplio y diverso, al que habló con elocuencia y pasión de asuntos que estaban en la mente de todos los rusos que podían leer. Nadie había escrito nunca sobre esos temas con tanta fuerza y viveza, sencillez e íntimo compromiso personal. No es de extrañar que la respuesta del público fuera tremenda, y que Dostoievski recibiera un aluvión de correspondencia, tanto a favor como en contra, en cuanto la publicación apareció en los quioscos». FRANK, J., Dostoievski, 845.

²⁶ FRANK, J., Dostoievski, 897

to en Moscú para servir de homenaje a Pushkin, Dostoievski ensalza al gran escritor ruso convirtiéndose, en el referente indiscutible de la intelectualidad de su país²⁷. Le queda por concluir *Los hermanos Karamázov* y continuar con el *Diario de un escritor*. Dostoievski falleció el 9 de febrero de 1881. Fue enterrado con todo el esplendor de la liturgia ortodoxa rusa en la lavra Alexánder Nevski, rodeado por una multitud inmensa que acompañaba al féretro²⁸. El proyecto de una segunda parte de *Los hermanos Karamázov* no puede llevarla a cabo.

3. *Crimen y Castigo*

*Crimen y Castigo*²⁹ es probablemente la mejor obra de Dostoievski, aunque posteriormente publicaría novelas tan extraordinarias como *El idiota*, *Los demonios* o *Los hermanos Karamázov*. Gran parte de las novelas de Dostoievski se fueron publicando por entregas en revistas de carácter literario y, solo después, se imprimieron completas en forma de libro. En el caso de *Crimen y castigo* los sucesivos capítulos fueron apareciendo en *El Mensajero Ruso* entre enero y diciembre de 1866 y, al año siguiente, se publicó completa en dos tomos en San Petersburgo. Dostoievski tenía pensado el argumento de esta obra varios años antes e intentó buscar una revista que publicarse dicho proyecto. Finalmente, solo *El Mensajero Ruso* aceptó su propuesta y adelantó el dinero.

Desde la emancipación de los siervos en 1861, la política rusa había entrado en un periodo de profundo radicalismo, tanto por las sucesivas proclamas de los que se vinieron a llamar nihilistas³⁰, como por las acciones de algunos de ellos, incluida el atentado fallido contra el zar Alejandro II en abril de 1866 perpetrado por un estudiante llamado Dimitri Karakozov. Este estudiante había sido expulsado de la universidad por no pagar las tasas, lo mismo que le ocurre al protagonista de *Crimen y castigo*³¹. Ese mismo año, en enero, otro estudiante había matado a un prestamista y a su criado³².

La acción de *Crimen y castigo* se desarrolla en San Petersburgo, al comienzo de un caluroso verano, en una zona de la ciudad llena de individuos desarraigados y aislados³³. La novela gira en torno a dos personajes principales: Rodión R. Raskólnikov y Sofia (Sonia) S. Marmeládov, que están rodeados por otros personajes, también esenciales, como Semión Z. Marmeládov, Katerina I. Marmeládova, su esposa, Arkadi I. Svidrigáilov, Avdotia (Dunia) R. Raskólnikova, hermana del protagonista, Porfiri Petróvich, el juez de instrucción, etc. La historia, en principio, es relativamente sencilla: el asesinato de una mujer, Aliona Ivánovna, vieja

²⁷ «El efecto de este discurso en el público fue absolutamente abrumador, y las emociones que desató pueden compararse con las efusiones histéricas típicas de los encuentros de los evangelistas estadounidenses». FRANK, J., DOSTOIEVSKI, 966.

²⁸ FRANK, J., Dostoievski, 1078.

²⁹ «Téngase presente que el título ruso de la novela *Prestuplenie i nakazanie*, sugiera “trasgresión y expiación” más que “crimen y castigo”, lo que apunta a la idea de pecado más que a la de delito». JUAN LÓPEZ-MORILLAS, «Nota preliminar» en *Crimen y castigo*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, 15.

³⁰ Este radicalismo de la generación más joven quedó reflejado en la novela de Iván S. Turguénev (1818-1883) *Padres e hijos*, publicada en 1862.

³¹ FRANK, J., Dostoievski, 553.

³² FRANK, J., Dostoievski, 551.

³³ «*Crimen y castigo* comienza *in media res*, dos días y medio antes de que Raskólnikov cometa el crimen, y continua a lo largo de una duración que se estima de unas dos semanas». FRANK, J., DOSTOIEVSKI, 576.

usurera, y de su hermana, por Raskólnikov, un estudiante solitario y fracasado, y su posterior detención y condena. La trama principal se complica con otras historias secundarias: los últimos días de Semión Marmeládov, un antiguo funcionario, terriblemente alcohólico, y su desgraciada familia, la posible boda de la hermana de Raskólnikov, Dunia, con los subsiguientes conflictos que provoca, o la vida del depravado Svidrigáilov, acosador de Dunia. La trama de la novela se desarrolla en un submundo urbano en donde muchos han caído heridos por la humillación, la pobreza o la miseria moral. La acción transcurre durante pocas semanas, aunque esta trama a veces se corta para remitirnos a un pasado algo más distante. Dostoievski, después de varios intentos de contar la historia en primera persona, decidió escribirla en tercera persona³⁴, aunque la presencia de los monólogos de Raskólnikov y de los diálogos entre los personajes que aparecen, dan un carácter fuertemente subjetivo por la confrontación de distintos puntos de vista. Dostoievski no le interesa tanto describir al detalle las escenas sino la acción en la que intervienen los diferentes personajes. Muchos han llegado a ver en las grandes obras de madurez de Dostoievski como si estas trascendieran la forma literaria de la novela para adentrarse en el teatro. De hecho se han sucedido incontables adaptaciones teatrales o cinematográficas de estas novelas³⁵.

Raskólnikov comete el crimen al principio por motivos no del todo claros, pero en pleno uso de sus facultades mentales. Dostoievski presenta al protagonista como un estudiante extremadamente pobre, inteligente, orgullosos y bien parecido, que se ha ido aislando progresivamente de la gente que le rodea: su familia, amigos y vecinos. Tras el crimen se agravan los síntomas de una misteriosa enfermedad que padece: aumenta la fiebre, delira y, a veces, pierde el conocimiento. Parte de la novela consiste en ir desvelando, poco a poco, los verdaderos motivos por los que Raskólnikov asesina a Aliona Ivánovna³⁶. En este proceso de descubrimiento, la novela presenta unos rasgos más propios del género policiaco o de suspense, en el que tiene un papel clave el juez de instrucción Porfiri Petróvich. Pese a lo dicho, este libro también se puede circunscribir en género de novela psicológica, si bien llega a trascender la pura descripción interior de los personajes, convirtiéndose en una novela filosófica o, incluso, religiosa.

Junto a esta trama principal aparece la historia de la desdichada familia del borracho Semión Z. Marmeládov, de Katerina Ivánova, su segunda esposa y de la hija del primero, Sonia, convertida en prostituta a los dieciocho años para sacar adelante a la familia de su padre. Parece ser que esta historia se correspondería con otra novela que Dostoievski tenía en su mente titulada *Los borrachos*, pero que después fusionó con la del asesinato de la usurera. Por una serie de coincidencias, Raskólnikov entra en contacto con esta familia y se establece una relación entre Raskólnikov, el asesino, y Sonia, la prostituta, que, desde mi punto de vista,

³⁴ «*Crimen y castigo* solo vio la luz cuando, en noviembre de 1865, Dostoievski pasó de un narrador en primera persona a otro en tercer. (...) Había serias dudas sobre la verosimilitud de un narrador que presumiblemente se encuentra en un estado próximo a la histeria y que, sin embargo, es capaz de recordar y analizar, de relatar largas escenas así como largos diálogos y, en general, de funcionar como observador fiable». FRANK, J., Dostoievski, 569.

³⁵ GEORGE STEINER, *Tolstoi o Dostoievski*, Editorial Siruela, Madrid 2002, 148.

³⁶ «El desarrollo de la trama está organizado para guiar al lector hacia una adecuada comprensión del significado del crimen de Raskólnikov. Cada elemento del libro contribuye así a enriquecer su tema y a resolver las cuestiones más profundas que se plantean». FRANK, J., Dostoievski, 574.

son los auténticos protagonistas de la novela. El núcleo de lo que Dostoievski quería contarnos se presenta en la relación que se establece entre estas dos personas que han sucumbido al mal. Sonia es una joven menuda y con una cara angelical, que se ha sacrificado por su familia, y ejercer la prostitución en San Petersburgo, pese a que es una mujer con fuertes convicciones cristianas.

Otra trama importante es la protagonizada por Dunia, la hermana de Raskólnikov, que está dispuesta a casarse con Piotr P. Luzhin, un hombre con un futuro profesional envidiable, pero mezquino y calculador. En cierto modo, Dunia muestra una actitud similar a Sonia, una mujer que se sacrifica para que su familia salga de la difícil situación en la que se encuentra. A esto debemos añadir el personaje de Svidrigáilov, el marido de la mujer en cuya casa Dunia ha trabajado como institutriz. Gracias a este personaje de Svidrigáilov, la historia de Dunia adquiere por momentos una dimensión trágica. Svidrigáilov es un hombre astuto que ha perdido por completo cualquier soporte moral. Se encuentra en una situación tan depravada que es capaz de hacer cualquier cosa por satisfacer sus deseos sexuales. Es un nihilista, no por convicción ideológica, como pudiera ser Raskólnikov, sino porque su alma se ha corrompido profundamente. Svidrigáilov es una versión primitiva del sofisticado Nikolái V. Stavroguin que aparecerá años después en *Los demonios*. Esta trama se enriquece con Dmitir P. Razumijin, amigo de Raskólnikov y estudiante como él, y que representa todo un contraste en carácter, si lo comparamos con su amigo Raskólnikov.

Crimen y castigo termina con un epílogo³⁷ en el que se nos cuenta cómo será la vida de los dos protagonistas una vez que ha terminado propiamente la acción de la novela. En este epílogo Dostoievski expone de una manera más explícita su interpretación de las causas que han provocado el crimen de Raskólnikov. A esto se le añade la propuesta de nuestro autor de proporcionar una cura permanente al mal que ha aquejado a nuestro protagonista³⁸.

4. *Raskólnikov y Napoleón*

Como se ha mencionado más arriba, la trama principal está protagonizada por Raskólnikov, el asesino de la usurera, que es un joven estudiante extremadamente pobre y orgulloso, y que ha sucumbido a las nuevas doctrinas filosóficas y sociales que se han puesto de moda en Rusia en los años sesenta del siglo XIX. Estas doctrinas las podemos calificar, más o menos, como de socialismo cientifista yendo mucho más allá en su radicalismo que las del socialismo utópico de la generación anterior.

Raskólnikov fue educado desde niño en el cristianismo ortodoxo tradicional de Rusia, pero lo ha abandonado en cuanto ha ingresado en la Universidad de San Petersburgo³⁹ y ha abrazado un tipo de doctrinas de carácter supuestamente científicas.

³⁷ FIODOR DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*, Alba Editorial, Barcelona, 2023, 619-639.

³⁸ «Esta tarea difícilmente podía acometerse en sus breves páginas finales, por lo que el epílogo, si no es un fracaso en su conjunto, deja invariablemente a los lectores con una sensación de insatisfacción. Es una sensación que evidentemente sentía Dostoievski, cuyo narrador habla de la “regeneración gradual” de Raskólnikov como “el tema de una nueva historia”; dicha historia siguió preocupando a Dostoievski durante el resto de su vida». FRANK, J., Dostoievski, 602.

³⁹ *Ibid.*, *Crimen y castigo*, 56.

fico que pretenden clarificar el origen arbitrario de las normas morales imperantes en una sociedad tradicional y cristiana. El núcleo de estas tesis la ha expuesto en un artículo que había publicado en una revista meses antes del crimen. Estas tesis vienen a decir que existen dos tipos de seres humanos, el primer tipo, que es el mayoritario, y se ajusta a las normas morales, mientras el segundo tipo, que es minoritario, y que, al poseer una personalidad superior, puede saltarse estas normas cuando lo consideren oportuno, es más, tiene el derecho a estar por encima de ellas⁴⁰. Raskólnikov cita a Napoleón Bonaparte (1769-1821) como el ejemplo más reciente de este tipo de individuos con personalidad superior que están, digamos, más allá del bien y del mal, tal y como se concibe en una sociedad tradicional y cristiana.

Al construir la ideología de Raskólnikov, Dostoievski está utilizando las doctrinas más actuales de los nihilistas rusos que, a principios de la década de los sesenta del siglo XIX, están poniendo en circulación. El socialismo utópico de carácter filantrópico y romántico de la década de los cuarenta está siendo sustituido por una ideología basada en el egoísmo racional y en el materialismo⁴¹. Como ejemplos de esta nueva moda ideológica podemos citar los panfletos *A la joven generación*, *La Joven Rusia*⁴² o la novela *¿Qué hacer?* de Nikolái G. Chernyshevski (1828-1889). Dostoievski está considerando que todas estas doctrinas, si se toman lo suficientemente en serio, van a ser catastróficas para Rusia. Esta crítica de Dostoievski al nihilismo ya había aparecido en *Memorias del subsuelo* y se reiterará en las obras posteriores como *Los demonios* o *Diario de un escritor*.

Dichas doctrinas, en gran medida, le sirven a Raskólnikov para justificar su crimen. Me atrevería a decir que las circunstancias sociales en las que vive no son la razón principal por la que se decide a matar a Aliaovan Ivánova. Raskólnikov no asesina a la usurera para robarle, ni para hacer, a su modo, justicia social. Estas razones se mencionan, pero no son la causa principal por las que comete el crimen. Si Raskólnikov no fuera un estudiante comido por la miseria, posiblemente también habría cometido el asesinato. La situación extrema de Raskólnikov, sin embargo, da más verosimilitud al personaje, pero no aporta la clave de la novela. En este sentido, *Crimen y castigo* no es una novela social como *Pobre gente* o *Humillados y ofendidos*.

Desde mi punto de vista, en Raskólnikov se ha producido un extraño comportamiento que nos puede llevar a cierta perplejidad: el uso del pensamiento para que el mal entre en nuestra alma. Como se ha dicho al principio de este trabajo, Sócrates consideraba que el uso del pensamiento, el diálogo consigo mismo, nos ayuda a ir escogiendo los bienes que realmente son convenientes para el alma. Para Sócrates mal se impone en ausencia de pensamiento, sin embargo, en Raskólnikov parece que ocurre precisamente lo contrario. Nuestro protagonista se abandona a la inacción y se refugia en el pensamiento, y desde este mundo ideal, justifica su acción criminal, incluso de que la eliminación de un ser tan pernicioso

⁴⁰ Ibid., *Crimen y castigo*, 310-313.

⁴¹ FRANK, J., Dostoievski, 462.

⁴² «La autoridades zaristas nunca descubrieron que su autor era un joven de veinte años, P. G. Zaichnevski, que había adquirido un considerable bagaje clandestino a pesar de su tierna edad». FRANK, J., Dostoievski, 409.

como Aliovna Ivánova llega a considerarlo como algo bueno para la Humanidad. Nos encontramos aquí con el primer problema que debemos dilucidar: el uso de la razón para justificar el mal. Es más o menos evidente que la solución a este problema la podemos plantear estableciendo la distinción entre el uso de la razón de tipo instrumental con el uso de la razón de tipo moral. Sin embargo, Dostoievski no escoge ese camino e insiste en presentar a Raskólnikov como un joven que ha sucumbido de manera enfermiza al uso del pensamiento, como si hubiera sido poseído por unos razonamientos más propios de un enfermo. Estimo que la fiebre y los delirios que sufre antes y tras el crimen cometido pueden interpretarse como símbolos de unas ideas que envenenan su alma.

Una vez establecidas las razones que el mismo Raskólnikov nos da para justificar su acción debemos profundizar algo más en las motivaciones del asesinato. A lo largo de la novela Dostoievski logra presentar al protagonista de tal modo que nos va a ir mostrando gradualmente los auténticos motivos del crimen, mantenido el suspense a lo largo de gran parte de la novela. El mismo Raskólnikov no tiene claro por qué ha derramado sangre humana. La obra tiene algo de novela de formación: el protagonista se va descubriendo a sí mismo quién es. De asesinar por motivos de justicia social pasa a justificar su acción como un experimento con el objeto de tener la certeza de que es una especie de hombre superior como el mismísimo Napoleón. «Eso es yo quería convertirme en un Napoleón, por eso la maté... ¿Lo entiendes ahora?»⁴³.

Raskólnikov descubre, finalmente, que no es un hombre superior, sino que es tan vulgar como el resto de la masa. En este proceso de autodescubrimiento no utiliza propiamente el diálogo interior, sino la confrontación con el resto de los seres humanos que le rodean, especialmente, con Sonia y con el juez de instrucción Porfiri Petróvich. En la larga confesión a Sonia viene a insistir Raskólnikov que mató para saber si era un hombre superior. «Tenía que saber otra cosa, fue otra cosa la que me empujó: necesitaba averiguar, y cuanto antes, si yo era un piojo, como todo el mundo, o si era un hombre; si era capaz de superar todos los obstáculos; si iba a inclinarme o no iba a inclinarme a coger el poder; si era una criatura temblorosa o si tenía derecho...»⁴⁴. El resultado que fue descubriendo con el tiempo es que no tenía derecho, no cumplía con las cualidades que debe tener el hombre superior. Los sucesivos errores que comete, la compasión por la familia Marméladov y, sobre todo, seguir reflexionado sobre el asunto, le muestra a las claras que no es como Napoleón. La reacción de Sonia es propia de una persona profundamente cristiana. «Sal ahora mismo y vete a la esquina más próxima, inclínate y besa primero al tierra, pues la has profanado; después inclínate ante el mundo entero, a derecha e izquierda, y dile a todo el que pase, bien alto: He matado. Entonces Dios volverá a enviarte la vida. (...) Aceptar el sufrimiento y expiar el pecado: eso es lo que tienes que hacer»⁴⁵.

Este pasaje es dramático y se dan claves tanto para entender el acto criminal de Raskólnikov como de la actitud de Sonia ante la inesperada confesión del pro-

⁴³ FIODOR DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*, 488.

⁴⁴ *Ibid.*, *Crimen y castigo*, 493.

⁴⁵ *Ibid.*, *Crimen y castigo*, 493.

tagonista. Por un lado, el aislamiento absoluto del hombre que se cree por encima del bien y del mal y, por otro lado, la actitud cristiana de la redención personal por medio del sufrimiento. Estas actitudes no pueden ser más antagónicas, pero tienen un punto de encuentro: el dolor y el sufrimiento. Tanto Sonia como Raskólnikov son dos personajes humillados por la vida. Sonia ha tenido que ejercer la prostitución para salvar de la miseria más absoluta a su padre alcohólico y a su mujer e hijos. Raskólnikov, por su parte, es un estudiante excelente, humillado por la pobreza y por los sacrificios de su madre y hermana. Existe entre ellos una especie de solidaridad gracias al sufrimiento y la humillación. Sin embargo, al sufrimiento Raskólnikov por la humillación se le debe añadir un grado de dolor mucho más tremendo. Como asesino ha perdido cualquier contacto con el resto de los seres humanos, se ha aislado profundamente⁴⁶. Está viviendo un sufrimiento que no redime sino que consume. «—No harás más que sufrir y sufrir —insistía Sonia, tendiendo los brazos hacia él en un súplica desesperada»⁴⁷.

En efecto, la respuesta ante el dolor es por completo diferente en Raskólnikov y en Sonia. Raskólnikov se deja llevar por las teorías que se estaban gestando en el siglo XIX que consideraban a la moral como algo construido por la sociedad. Los grandes hombres están por encima de estas reglas convencionales. La humillación y el talento de Raskólnikov le inducen llevar a la práctica una idea seductora: ser, pese a toda evidencia por su condición social, un hombre superior. La confesión que hace a Sonia manifiesta que ha fracasado. No ha podido demostrarse que es de esta clase de hombres especiales. Las razones que da son de diferente naturaleza, en primer lugar, su torpeza en la ejecución, sus miedos, la debilidad, la compasión ante el sufrimiento, etc. Además, la presencia de su madre y hermana remueven todo un conjunto de sentimientos que no esperaba. Por último, el mismo juez de instrucción, Porfiri Petróvich, se le manifiesta como una persona superior a él en sagacidad e inteligencia.

En efecto, Porfiri Petróvich sospecha de Raskólnikov desde que este pierde el conocimiento en la comisaría de policía cuando es requerido por un pagaré que nada tiene que ver con el crimen. Al final, Porfiri Petróvich, sin tener pruebas de cargo, y con tan solo conjeturas de tipo psicológico, le viene a proponer que se entregue voluntariamente a la justicia y que satisfaga su crimen por medio del sufrimiento. Le aconseja que tenga esperanza, que tiene mucha vida por delante, que todavía se puede redimir como ser humano. «Le tengo por una de esas personas que mira con una sonrisa a su verdugo mientras le arranca las entrañas, siempre y cuando hayan encontrado un dios o una fe. Pues bien, encuentre una fe y vivirá. A usted, en primer lugar, hace tiempo que le vendría bien cambiar de aires. El sufrimiento, además, es buena cosa. Sufra. (...) Sé que usted no tiene fe, pero no se complique tanto, abandónese sin más a la vida, sin razonar; no se preocupe: la corriente le llevará a la orilla y usted podrá ponerse en pie. ¿A qué orilla? ¿Cómo saberlo? De lo que sí estoy convencido es que todavía le queda mucho por vivir»⁴⁸.

⁴⁶ Ibid., *Crimen y castigo*, 146.

⁴⁷ Ibid., *Crimen y castigo*, 494.

⁴⁸ Ibid., *Crimen y castigo*, 536.

Por el contrario, la figura de Sonia, ante la terrible humillación de ejercer la prostitución, revela a Raskólnikov un alma profundamente cristiana. Sonia tiene una fe sincera en la justicia divina y en la remisión de los pecados propios por medio de la humillación y el sacrificio. Sonia es una mujer de apariencia débil, pero se sacrifica por familia. Finalmente, ante el tremendo sufrimiento de Raskólnikov, también se compadece y está dispuesta a acompañarlo al penal de Siberia si confiesa su crimen.

Dostoievski no resuelve propiamente el proceso de redención de Raskólnikov. Nuestro protagonista se entrega a las autoridades aduciendo que ha fracasado como persona de carácter superior, que no está por encima del bien y del mal. No se arrepiente del crimen sino, que constata que, como es un hombre vulgar, del montón, solo le queda la alternativa del suicidio o la prisión. Raskólnikov escoge la prisión en coherencia con la percepción que tiene de sí mismo de hombre vulgar. A diferencia de Svidrigáilov, no ha tenido el valor para quitarse la vida. Podemos advertir que Raskólnikov no actúa solo por motivos racionales, aunque estén profundamente desviados, sino por razones más o menos inconscientes. Es evidente que al personaje de Raskólnikov Dostoievski le dota de una actitud humana reconocible: se compadece ante el sufrimiento humano y acepta el amor que le ofrece Sonia, aunque sea de manera incipiente. No es capaz de asumir el aislamiento completo que conlleva ser un asesino.

En el interesante epílogo final Dostoievski esboza el principio de la conversión de Raskólnikov, una conversión que no llega a describir. En efecto, Raskólnikov sufre una enfermedad seria en el penal y asume que tiene necesidad de la compañía de Sonia; empieza a reconocer que está enamorado de ella. Durante esa enfermedad tiene una pesadilla muy aleccionadora: el mundo está poblado por seres humanos racionales que han creído en los principios radicales de los nihilistas rusos, como si todo el mundo sufriera de una extraña epidemia como de peste. «En su enfermedad, había soñado que el mundo entero estaba condenado víctima de una peste terrible, inédita y desconocida, que se había extendido hasta Europa desde las profundidades de Asia»⁴⁹. Ese mundo futuro es realmente horrible, los hombres que lo habitan son poseídos por unas ideas que les impiden convivir en paz y se establece una continua lucha de unos contra otros, una permanente guerra civil. «La epidemia crecía y cada vez estaba más extendida. Solo podían salvarse unos pocos individuos en todo el mundo, los más puros, los elegidos; estos estaban destinados a fundar una nueva humanidad y una nueva vida, a renovar y purificar la tierra. Pero nadie había visto en ninguna parte a esas personas, nadie había oído sus palabras y sus voces»⁵⁰. Esta pesadilla lo había marcado profundamente y había iniciado el comienzo de un cambio de actitud, que, junto al amor que admitía por Sonia, le iba a permitir empezar a amar la vida y, posiblemente, la trascendencia. La novela termina de este modo: «Pero aquí ya empieza una nueva historia, la historia de la renovación paulatina de un hombre, la historia de su lenta regeneración, de su paso gradual de un mundo a otro, de su conocimiento de una realidad nueva, totalmente ignorada hasta entonces. Ese podría ser el tema de una

⁴⁹ Ibid., *Crimen y castigo*, 635.

⁵⁰ Ibid., *Crimen y castigo*, 636.

nueva narración, pero la nuestra ha terminado»⁵¹. Como más arriba se ha señalado, Dostoievski siempre quiso escribir esta historia, pero nunca la llevó a cabo.

5. La corrupción de Svidrigáilov

Si Raskónikov es un criminal por haber sido seducido por unas ideas que justifican la violencia y el asesinato, Svidrigáilov es un libertino, que ha perdido toda esperanza. Raskónikov puede mirarse en la vida de Svidrigáilov y no reconocerse en ella, pese a que ambos comparten la condición de asesinos. Dostoievski utiliza varios personajes para contrastar la verdadera condición de Raskónnikov, uno de ellos es Razumijin, el estudiante pobre, pero de buen corazón, que terminará enamorándose y casándose con Dunia, la hermana de Raskónnikov, otro es Svidrigáilov. Debemos prestar atención a este misterioso personaje y a lo que representa.

Dostoievski presenta la vida de Svidrigáilov como un hombre de mundo, profundamente egoísta, inteligente y resolutivo, que ha caído en el vicio del juego, y que tiene un extraordinario éxito con las mujeres. Svidrigáilov se ha dejado comprar por Marfa P. Svidrigáilova, un mujer rica de provincias, que ha pagado sus deudas de juego y que se lo ha llevado fuera de San Petersburgo como marido. Svidrigáilov durante varios años ha cumplido su papel alejado de los peligros de la gran ciudad, pero, al contratar Marfa a Dunia como institutriz de sus hijos, se renueva en él la pasión incontrolable por las mujeres. Svidrigáilov aparece en San Petersburgo persiguiendo de nuevo a Dunia, una vez que ha muerto su esposa Marfa en extrañas circunstancias. Dostoievski describe a Svidrigáilov como una persona elegante y dueño de sí, pero, poco a poco, podemos sospechar que está profundamente desequilibrado. En el primer encuentro que tiene con Raskónnikov le cuenta que el espíritu de Marfa se le ha aparecido en tres ocasiones⁵². La corrupción moral en la que ha sucumbido es profunda y no parece que pueda tener ninguna cura. Es un hombre ambiguo, enloquecido por el deseo, pero, a la vez, desesperado. Dostoievski nos sugiere que es responsable de un crimen atroz: la seducción de una niña de catorce años que termina suicidándose⁵³. Nuestro autor siempre consideró este tipo de crímenes contra la inocencia infantil como de los más terribles de todos. Svidrigáilov utiliza varios golpes de suerte que le proporciona el destino para tener una posición de dominio sobre Dunia e intentar seducirla, incluso llegando al uso de la fuerza.

Svidrigáilov termina por realizar una serie de acciones incongruentes con su carácter de libertino, que indican, que pese a estar profundamente desesperado, puede actuar con libertad. Es una marioneta de sus pasiones, pero hasta cierto punto. En la desesperación en la que se ha instalado resuelve la situación econó-

⁵¹ Ibid., *Crimen y castigo*, 639.

⁵² Ibid., *Crimen y castigo*, 341.

⁵³ «Svidrigáilov conocía a la chiquilla; no había al lado de su ataúd ni imágenes ni velas encendidas, ni se oían rezos a su alrededor. La niña era una suicida: se había ahogado en el río. Apenas había cumplido catorce años, pero tenía ya el corazón destrozado, y había puesto fin a su vida humillada por el ultraje que había llenado de terror y de asombro su conciencia infantil, abrumando con una vergüenza inmerecida su pura alma angelical y arrancándole un último grito de desesperación, que nadie había atendido, que había sido brutalmente profanado en la oscuridad de la noche, entre las tinieblas, el frío, la humedad del deshielo, mientras el viento aullaba...». FIODOR DOSTOIEVSK, *Crimen y castigo*, 591.

mica de los huérfanos de la familia Marméladov y de la misma Sonia y, cuando tiene la oportunidad de forzar a Dunia, desiste ante la constatación que de ella no lo ama. Al final, Svidrigáilov acaba quitándose la vida⁵⁴.

Dostoievski no es el primero en relacionar la depravación con la locura. Aristóteles (384 a. C.-322 a C.) menciona casos de seres humanos que realizan acciones peores que las de los mismos animales, y que no se pueden explicar tan solo por la falta de continencia ante el embate de las pasiones. Aristóteles lo achaca a una especie de locura o de irracionalidad enfermiza⁵⁵. En el contexto cristiano en el que se mueve Dostoievski este tipo de personas parece que están dominados por unas fuerzas malignas que los poseen y les inducen a realizar actos bestiales. El caso de Svidrigáilov nos sugiere ambas posibilidades, la locura y la sugestión de fuerzas infernales. Pero también debemos entenderlo como un espejo en el que se debe mirar Raskólnikov y los mismos lectores de la novela. En efecto, Raskólnikov no es un libertino, ni propiamente un ladrón, su mal estriba en que ha caído seducido por unas ideas perniciosas. Esta seducción ha sido propiciada por su extrema pobreza, que lo ha humillado, y por su profundo carácter orgulloso, pero, también, por su notable inteligencia, que le ha llevado a sacar unas tremendas consecuencias de las doctrinas de moda. La suerte ha sonreído a Raskólnikov: ha fracasado como Napoleón en ciernes, no ha sido capaz de llevar a cabo el crimen de manera magistral y ha conocido a la familia Marméladov involucrándolo en sus desdichadas vidas. Por el contrario, Svidrigáilov no ha tenido esta suerte y lo único que le queda es el ejercicio de su libertad y acabar con su vida. La corrupción del alma de Svidrigáilov es mucho más profunda que la del joven Raskólnikov, y Dostoievski estima que la única salida que le queda para ejercer su libertad es pegarse un tiro en la sien. Si es dificultoso saber cómo Raskólnikov llega a purificarse de su pecado y, como se ha advertido, Dostoievski no logró escribir una segunda parte de *Crimen y castigo*, mucho más arduo es encontrar el camino para la salvación de un personaje como Svidrigáilov. El misterio del mal se escapa a una comprensión satisfactoria, y solo nos queda presenciar la desesperación de Svidrigáilov como un fruto maduro de sus vicios, y entender que solo le queda la libertad de ponerle término por medio del suicidio, prescindiendo de cualquier consideración de que el suicida quede instalado en la desesperación para la toda eternidad.

6. La filosofía de Polo ante el mal

Este es el momento de introducir de una manera más explícita el pensamiento de Polo sobre la temática tratada en *Crimen y castigo*. La obra de Polo presenta un carácter tremendamente optimista y esperanzador y, en gran medida, esto se debe a la profunda inspiración cristiana de su filosofía. Sin entrar en consideraciones de mayor alcance Polo, en consonancia con la tradición tomista, distingue entre el ser y la esencia, tanto en el mundo como en el ser humano. Esto le permite establecer una metafísica abiertamente creacionista en donde el universo ha-

⁵⁴ Ibid., *Crimen y castigo*, 595.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VII, 5, 1148b, 15-32.

ciendo de este un don querido por Dios, algo novedoso y bueno. Si prestamos atención al ser humano, Polo desarrolla una antropología filosófica, denominada antropología trascendental, en la que todo ser humano es una persona añadida a la creación y querida por sí misma, en definitiva, cada individuo una novedad radical. Toda persona humana está, desde su misma creación, abierta a su Creador y capacitada para aportar desde sí misma algo novedoso al mundo⁵⁶ y, de este modo, crecer intrínsecamente y de manera irrestricta⁵⁷. Este planteamiento de fondo encuadra el misterio del mal y la posibilidad de regeneración de la persona humana de un modo muy luminoso.

Aunque Polo considera que la persona humana está abierta al futuro⁵⁸ de una forma optimista y radical, no es un idealista ni un pensador utópico. Polo es extremadamente realista respecto del mal. El mal es algo real: la voluntad humana está inclinada al mal y este mal desvencija la vida del hombre⁵⁹. Todo ser humano puede albergar el mal en sí mismo. Aquí nos interesa sobre todo el mal moral, ya que estamos estudiando Crimen y castigo, que como venimos planteando, se cuestiona la realidad del pecado y la redención del hombre. En nuestro corazón puede darse la mentira al posibilitar que nuestro yo ilumine la voluntad de manera incorrecta, no abriéndose de manera natural al bien.

La fe cristiana suele explicar el origen del mal remitiéndose a Adán y Eva. En el libro del Génesis la serpiente miente a nuestros padres con la sugerencia de que pueden comer del árbol del bien y del mal, y serán como el mismo Dios⁶⁰. En opinión de Polo, la serpiente logra engañar a Adán y a Eva al juzgar estos que la ciencia del bien y del mal se puede obtener, que se puede declarar lo bueno y lo malo al margen del mismo Dios. Suponen que puede hacerse mejores y mejorar el mundo al margen del mismo Dios, y, en definitiva, que pueden sacar cosas buenas del mal⁶¹.

No cabe duda que de todas las doctrinas cristianas, esta es la más evidente. Todo ser humano experimenta la dificultad de hacer el bien y la inclinación al mal. Las consecuencias del pecado original son evidentes para todos, y que siendo algo que compete a la fe, creer que algo no funciona bien en el interior de hombre no es nada chocante. En efecto, lo que llama Polo la iluminación de la voluntad por parte de la sindéresis no está plenamente asegurado. El ser humano se aísla voluntariamente y busca la plenitud en sí mismo.

⁵⁶ «El hombre ha sido creado para dominar el universo material, es decir, para trabajar. De suyo, el trabajo humano perfecciona el universo. La tradición cristiana entiende la obra humana como *ornato*. En este sentido, he descrito al hombre como el perfeccionador-perfectible. El *ornato* del universo perfecciona también al hombre». Polo, Leonardo, *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, 476-477.

⁵⁷ « La creación del universo es buena. La creación del hombre es llamada «muy buena». La relación de las dos creaciones ordena lo bueno a lo muy bueno». POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 481.

⁵⁸ «El ser personal no es, sino que será». POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 267.

⁵⁹ POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 478.

⁶⁰ *Génesis*, 3, 1-13.

⁶¹ «De esta manera, la libertad humana se independizó de su Creador. Hasta aquel momento todo era bueno para el hombre, porque todo lo que Dios ha hecho para él es bueno, y la esencia humana muy buena. Por consiguiente, en cuanto el hombre se atribuye la apreciación de esa alternativa, modifica su puesto en la creación e introduce en su espíritu una divergencia perversa. Más aún, atreverse a decir que algo es malo equivalía en aquella situación a enmendarle la plana a Dios; lo que es una blasfemia». POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 479.

Polo y Dostoievski se apartan de una interpretación absolutamente pesimista del ser humano inspirada en las enseñanzas de Lutero (1483-1546). Para la tradición luterana, la caída de Adán y Eva narrada en el Génesis afectó intrínsecamente a la naturaleza humana. La redención llevada a cabo por Jesucristo solo tiene un alcance, digamos, jurídico. La deuda se ha pagado, pero no ha remediado el mal, pues este pecado ha afectado en lo más profundo a la esencia humana. El hombre se salva, como enseña San Pablo en la Carta a los Romanos por la fe⁶². Esta es la salida que Lutero encontró al misterio del mal⁶³. Para Polo «en cualquier caso, la voluntad humana no está completamente corrompida. La prueba es que es capaz de virtud»⁶⁴.

La solución ensayada por Dostoievski también es diferente a la luterana. Sonia puede encarnar perfectamente la persona que transforma el mal, el sufrimiento, en algo positivo. En toda la novela el personaje de Sonia se enfrenta a situaciones terribles: el inicio en la vida como prostituta, la muerte del padre y de Katerina Ivanovna, la utilización canallesca por parte Luzhin, etc., pero en todo momento reacciona con espíritu cristiano, apoyándose en Cristo para dar sentido a sus penalidades. En mi opinión, lo más meritorio que ella hace es compadecerse de un pecador como Raskólnikov. El sufrimiento del asesino, su catástrofe espiritual⁶⁵, es mayor mal que cualquiera de los que Sonia ha vivido. Le da la única solución que ella tiene: que purgue su pecado entregándose para ir a un penal de Siberia. Si así lo hace, lo acompañará.

Estimo que al protagonista de Crimen y castigo le ha ocurrido algo similar a lo descrito en el Génesis⁶⁶. Su orgullo y su razón le han llevado a pensar que de un mal se podía sacar un bien, que el fin justifica los medios. Raskólnikov juzga el mundo que le rodea y a las personas que lo forman como meros medios para lograr algo bueno. Ha sufrido un sinnúmero de humillaciones y no le queda más que teorías a la hora de justificar su penosa situación. La vieja prestamista es, en su opinión, un ser maligno, que se puede prescindir de ella para aliviar al mundo de su pernicioso influencia. Raskólnikov quiere arreglar su pequeño mundo saltándose todas las restricciones morales que le se ha enseñado desde niño al vivir en una familia tradicional rusa que profesa el cristianismo ortodoxo. Los razonamientos que construye en la soledad de su tabuco justifican la existencia de hombres supe-

⁶² «Todos han pecado y están privados de la presencia de Dios. Pero son absueltos sin merecerlo, generosamente, por el rescate que Jesucristo entregó: Dios lo destinó a ser con su sangre instrumento de expiación para los que creen». *Carta a los Romanos*, 3, 23-25.

⁶³ «Es propia de toda gnosis la idea de que existe un dios creador cuya torpeza, que se notaría en la existencia del mal, ha de ser remediada por un dios salvador. Porque si Dios ha creado un ser que se puede pervertir radicalmente, Dios creador se ha equivocado. La redención sería entonces la subsanación de un error divino y, sólo extrínsecamente, la justificación del hombre. Éste sigue, incluso en el cielo, siendo pecador, pues Dios no elimina el pecado humano, sino que se limita a ocultarlo». POLO, LEONARDO, *Epistemología*, 141.

⁶⁴ POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 479.

⁶⁵ El aislamiento radical del criminal es una auténtica tragedia. «Una sola persona es absolutamente imposible». POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 106.

⁶⁶ «La gnosis es un delirio religioso cuya explicación última está en la estructura del pecado original. La ciencia del bien y del mal es la apreciación de que existe el mal en el mundo. Si existe el mal en el mundo, el hombre tiene que corregir lo que estaba mal hecho de antemano. Así aparece la gnosis. Por eso, la gnosis es una prueba del pecado original recurrente a lo largo de la historia; en ella la estructura del pecado original está estrictamente establecida, como ciencia del bien y del mal, referida a la creación: la creación es mala; por eso, la interpretación gnóstica de la sexualidad se basa en que procrear es contribuir a la creación mala, a la que se asimilan los hombres hiléticos, materiales. El gnóstico es el hombre neumático, espiritual, salvado, que no tiene nada que ver con la creación». POLO, LEONARDO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIV, Euns, Pamplona, 2016, 88.

riores que están por encima del bien y del mal, de la conciencia y de los buenos sentimientos. La moral cristiana no rige para él, pues tiene derecho a matar. Es evidente que Raskólnikov se considera como Napoleón, un que hombre pertenece a ese selecto grupo de los seres superiores. A poco de cometer el crimen, Raskólnikov intuye que se ha engañado por la misma razón, por sí mismo o por el mismo diablo, y constata que es un verdadero piojo humano, que no pertenece a ese selecto grupo humano. Raskólnikov es un hombre débil al perder continuamente el autocontrol y al negarse instintivamente a vivir en un aislamiento definitivo del resto de la Humanidad. En este sentido, la intervención de la doliente familia Marméladov, la aparición de su madre y hermana y, finalmente, la victoria del juez de instrucción Porfiri Petróvich, son esenciales para que se culmine este autoconocimiento por parte de Raskólnikov.

Tanto el planteamiento de Dostoievski como el de Polo tienen una solución para el problema del mal. Al principio se había planteado el misterio de cómo un hombre malo podía salir de esta perniciosa situación, de cómo curarse de este mal y redimirse. Desde Sócrates la filosofía griega había logrado convencer que es peor cometer el mal que padecerlo pero no había sido capaz de dar una solución satisfactoria a esta alma dañada. En Crimen y castigo el sufrimiento entra en escena como posibilidad de redimirnos del mal cometido. Polo tiene un interesante capítulo en su libro *La persona humana* y su crecimiento en el que realiza un estudio profundo del dolor humano. Parece ser que parte de ese capítulo se corresponde con un fragmento del primer escrito de Polo titulado *La distinción real*⁶⁷. El dolor humano es tratado por Polo en un sentido muy general, aunque el artículo suele escorarse hacia el dolor más bien físico. A nosotros nos interesa un mal más radical que el dolor físico, por intenso que este sea. Polo entiende que el dolor es ininteligible al no tener ninguna esencia, es algo que nos acomete y nos postra. El ser humano desarrolla una serie de actividades para eliminarlo, curarlo, como la medicina⁶⁸ y otras para darle algún sentido. Las diversas actitudes con las que el ser humano se llega a enfrentar al dolor, una vez que no es posible quitarlo de en medio, no son plenamente satisfactorias. En la actualidad está de moda la actitud de la filosofía estoica, pero, en opinión de Polo, esta denota cierta irrealidad utópica⁶⁹. Es importante señalar que, anteriormente al cristianismo, sí se ha logrado dar un sentido más optimista al misterio del dolor. Aquí entra en juego la tradición judía y la figura de Job. El dolor para Job es una prueba de su fe, que lo abate, pero no destruye lo más profundo de su ser, de su persona, al estar sostenida esta por el mismo Dios⁷⁰. Sin embargo, Polo considera que la figura de Job no es una

⁶⁷ GONZALO ALONSO, «Presentación» en POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 12.

⁶⁸ «El alivio del dolor viene exigido por el amor a la persona, hundida y *anegada* en el dolor, desaparecida en él. No se trata ya, propiamente, de curación del dolor, sino, de *salvación* de la persona, que no ha de ser curada, sino, más en el fondo, *sacada* del dolor. Con otras palabras, el acento del interés se desplaza del hecho doloroso al hombre doliente: es menester que aquél cese para que la persona se reintegre en su ser, no sólo en sus facultades. Si la atención se dirige derechamente al fondo, ya no considera el dolor como hecho sobrevenido o grieta contingente, accidental, sino como una situación personal, como una versión especial del modo de ser humano. El dolor se ha infiltrado hasta la persona y vibra con ella, la ha hecho violencia y la ha sumado a su órbita atroz». POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 146.

⁶⁹ POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 140.

⁷⁰ «He aquí el núcleo de la salvación del dolor, grandioso hallazgo. La auténtica comprensión de sí mismo no tiene como punto de referencia correcto el dolor –por eso, yo no soy lo que el dolor me permite concluir– por cuanto yo doliente no soy mi centro de interés máximo. Una experiencia anclada en Dios, para la cual Dios es más que yo para y en mí mismo, eso es lo que el libro de Job va exponiendo». POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 153.

explicación completa del sentido del dolor y solo en Jesús de Nazaret lo desvela plenamente, un Jesús de Nazaret en cuanto Verbo encarnado que por medio de su Pasión, Muerte y Resurrección introduce la naturaleza humana en el infinito torrente de vida que es la Trinidad⁷¹.

Para Polo lo negativo del dolor estriba en que afecta profundamente a la dinámica propia de la persona humana, a su actividad más radical de dar y aceptar⁷². Si el sufrimiento no llegara a postrar a la persona humana profundamente, no merecería la atención que se le está prestando⁷³. En la medida que Cristo ha asumido nuestra naturaleza humana y ha querido sufrir como un hombre cualquiera, el dolor ha entrado en la vida de Dios Uno y Trino, y ha adquirido un sentido pleno. «Si Cristo no hubiera sufrido, el dolor no hubiera significado nunca nada»⁷⁴. En *Crimen y castigo* esta idea está presente de una manera, más o menos, implícita; Sonia y Porfiri Petróvich tienen esperanza de que Raskólnikov pueda seguir viviendo como una persona plenamente renacida, si asumen el castigo con espíritu cristiano, como medio de cura de su pecado. No llegan a formular una doctrina sobre este asunto, se dejan llevar por sus convicciones religiosas. Sonia y Raskólnikov se adentran en la lectura de los Evangelios y de este modo Dostoievski nos muestra el camino de salida al mal que aqueja el alma de nuestro protagonista. El pasaje de los Evangelios que expresamente se menciona en esta obra es la resurrección de Lázaro⁷⁵, convirtiendo a esta figura en un símbolo esperanzador de una renovación radical de toda alma postrada por el pecado. Es el mismo Cristo como Salvador el que libera de las cadenas del pecado y recrea ontológicamente al ser humano.

En *Crimen y castigo* nos encontramos que, por medio del dolor, el ser humano puede abrirse a los demás gracias a una especie de solidaridad entre los sufrientes. Los personajes que interviene en esta extraordinaria novela están unidos por el sufrimiento, bien es verdad que cada uno de ellos tiene una actitud diferente, en gran medida porque son tipos de sufrimiento bastante diversos. Pero es el sufrimiento el que los saca de su solipsismo, incluso el personaje más oscuro de la novela, Svidrigáilov, intenta salir de su arraigado libertinaje por medio de la compañía de los que sufren.

La redención del mal cometido no está al alcance del ser humano, ningún hombre puede por sí mismo curarse del daño que supone el pecado. Como se ha señalado al principio, la filosofía es capaz de advertir que es peor cometer el mal que sufrirlo. Platón, siguiendo las enseñanzas de Sócrates, establece una profunda

⁷¹ «La Gloria de Cristo celeste está íntimamente ligada a su vida de humillación. No es la mera unión de unos hechos meritorios a su premio, sino el mismo sentido intratrinitario, absoluto, de los actos del Verbo, de unos actos que por ser del Verbo se sostiene ante el Padre y lo expresan». POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 166.

⁷² «Conviene notar, ante todo, que el dar ha de ser aceptado. No digo recibido, sino aceptado. La noción de recepción es inferior a la de dar (“es mejor dar que recibir”). Por consiguiente, el dar personal no comporta recepción, sino su aceptación. Si recibir es inferior a dar, aceptar no lo es, *porque también es donal*. El don creado, que es la persona humana, apela a ser aceptado por su Creador. El hombre no existe, sino que co-existe, porque es la criatura donal». POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 248.

⁷³ «El dolor humano es, ante todo una situación personal. El hombre está atenazado, entumecido, el dolor; algo en su actividad existencial está quebrado y, paralelamente, inédito. El dolor como límite infranqueable es anulación de actitud; en tanto duele, en tanto otras cosa, precisamente mi ser, no se despliega, no se yergue. El dolor es grieta de la persona». POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 174.

⁷⁴ POLO, LEONARDO, *La persona humana*, 169.

⁷⁵ FIODOR DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*, 387-390

distinción entre los bienes externos y los internos. Estos bienes internos no son otros que las virtudes que vamos adquiriendo en la medida que se van realizando buenas acciones. Lo que Polo llama esencia humana se va perfeccionando, va creciendo irrestrictamente, o en caso contrario, nos vamos dañando internamente por medio de las malas acciones. La cura de este mal se puede implementar, en alguna medida, adquiriendo con esfuerzo hábitos buenos, sin embargo, parece que ciertos actos conllevan tal gravedad que es imposible sanarlos de esta manera y escapan a nuestra voluntad.

La novela puede parecer al lector que no está lo suficientemente atento un obra descarnada y triste, sin embargo, es más bien todo lo contrario, una obra llena de esperanza, abierta a un futuro en el que los protagonistas puede renacer de nuevo. Esto es, en sentido estricto, un milagro, una intervención del mismo Dios. Por esta razón, se puede decir que el personaje principal de Crimen y castigo no es, ni Sonia, ni Svidrigáilov, ni Raskólnikov, sino el mismo Dios. En definitiva, la redención del pecado solo es posible por la misma intervención de Dios, y en esto, creo, que coinciden tanto Polo⁷⁶ como Dostoievski.

7. Bibliografía

GONZALO Alonso, 2015, «Presentación» en LEONARDO Polo. La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia, en Obras Completas, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona.

JOSE LUIS L. Aranguren, El cristianismo de Dostoievski, Taurus Ediciones, Madrid, 1970.

Aristóteles, Ética nicomáquea. Ética eudemia, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

Aristóteles, Poética. Magna moralia, Editorial Gredos, Madrid, 2011.

NICOLÁI Berdiaev, El espíritu de Dostoievski, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2008.

Biblia del Peregrino, Mensajero, Madrid, 1998. (Traducción: Luis Alonso Schökel).

MONICA Codina, El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoievski, Eunsa, Pamplona, 1997.

HENRI De Lubac, El drama del humanismo ateo, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997.

TAMARA Djermanovic, El universo de Dostoievski, Acantilado, Barcelona, 2021.

FIODOR Dostoievski, Crimen y Castigo, Alba Editorial, Barcelona, 2023.

László Földényi, Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006.

JOSEPH Frank, Dostoievski. El escritor en su tiempo, Ediciones Rialp, Madrid, 2022.

⁷⁶ «Jesucristo, Dios hecho hombre, ha desentrañado el sentido del sufrimiento humano». POLO, LEONARDO, *Antropología trascendental*, 482.

MARCELO López Carbonero, Dostoievski: la cuestión maldita, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2017.

JOSÉ López-Morillas, «Nota preliminar» en Crimen y castigo, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

LUIGI Pareyson, Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.

Platón, «Gorgias», en Diálogos, II, Gredos, Madrid, 1983.

LEONARDO Polo,

2018, Ética: hacia una versión de los temas moderna clásicos, en Obras Completas, Serie A, vol. XI, Eunsa, Pamplona.

2015, La persona humana y su crecimiento, en Obras Completas, serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona.

2015, Epistemología, creación, divinidad, en Obras Completas, serie A, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona.

2016, Nominalismo, idealismo y realismo, en Obras Completas, Serie A, vol. XIV, Eunsa, Pamplona.

2016, Antropología trascendental, en Obras Completas, serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona.

2018, Ética: hacia una versión de los temas moderna clásicos, en Obras Completas, Serie A, vol. XI, Eunsa, Pamplona.

JUAN JOSÉ Sanguinetti, 2022, «El sentido del dolor según Leonardo Polo», en Studia poliana, nº 24 (2022), 35-63.

JUAN FERNANDO Sellés, 2017, El pecado según Leonardo Polo, Cuadernos de Pensamiento Español, Eunsa, Pamplona.

JUAN FERNANDO Sellés, 2019, Teología para inconformes. Claves teológicas de Leonardo Polo, Rialp, Madrid.

GEORGE Steiner, Tolstói o Dostoievski, Ediciones Siruela, Madrid, 2002.

ANTONIO R. MIÑÓN SÁENZ

IES Nuestra Señora de la Cabeza. Andújar (Jaén)

ORCID: 0000-0002-4179-5159

antoniominon@hotmail.com

**CORRESPONDENCIA ENTRE LOS CONOCIMIENTOS
DESCRITOS EN LA ANTROPOLOGÍA DE LEONARDO
POLO Y LOS DIFERENTES CONOCIMIENTOS PRE-
SENTES EN LA PESHITTA (NUEVO TESTAMENTO EN
ARAMEO)**

*Correspondence between the knowledges
in the Leonardo Polo's Anthropology
and
the knowledges found in the Aramaic Peshitta*

Q. ALBADALEJO

Resumen: El conocimiento humano, según L. Polo, no es simple, como tampoco el hombre lo es. La pluralidad de los niveles noéticos es jerárquica y no se reduce al conocer sensible y al racional; a éstos se les añade el conocer de los hábitos innatos y el conocer personal. Por otro lado, la verdad sobre el hombre se encuentra de modo inefable en el Evangelio independientemente de su adhesión o no al mismo. Originalmente predicado en arameo, parece perder en las diferentes versiones traducidas la riqueza de los matices del corazón oriental, utilizando “pensar” como única traducción de los diferentes verbos usados en arameo. La correspondencia entre esos diferentes “pensares” con los niveles noéticos descubiertos por L. Polo parece afirmar la compleja grandeza del hombre capaz de descubrir en su crecer hacia su conocer personal la verdad sobre sí mismo y sobre el hombre.

Palabras clave: Conocer, Leonardo Polo, Peshitta.

Summary: Human knowledge, according to L. Polo, is not simple as men are not. His hierarchical diversity applies not only to the rational and sensible knowledge, to these, the innate habits and the personal knowledge are further added. On the other hand men's truth appears inefably in the Gospel regardless his adherence to it. Originally preached in Aramaic, it seems to lose the richness of the nuances of the oriental feeling in the translated versions by using “think” as the only translation for different Aramaic words. The correspondence between those Aramaic words and the knowledge levels found by Leonardo Polo asserts men's complex magnificence capable of discovering his self-truth and Human beings truth in his personal knowledge growing.

Key words: Knowledge, Leonardo Polo, Peshitta.

Planteamiento

¿Qué relación tiene la antropología de Leonardo Polo con el Evangelio en arameo¹? La respuesta a esta pregunta es lo que se pretende mostrar en este trabajo². Si la antropología de Polo está en lo cierto, en el Evangelio, que recoge los hechos de la vida de Cristo como legado, Camino, para descubrir la verdad de todo hombre y llegar a la Vida, deben poder mostrarse de algún modo los distintos niveles de conocimiento desarrollados por Polo. Probablemente, a la mayoría le resulte desconocida la versión en arameo del *Nuevo Testamento*, denominada ‘*Peshitta*’, por ser la versión *simple* que recoge la predicación oral de los primeros siglos del cristianismo, y probablemente contemporánea a la versión de los “setenta”³.

En la *Peshitta*, al referirse a la actividad de pensar, como en otras lenguas, se utilizan diferentes vocablos y cada uno de ellos parece indicar un diverso nivel de conocimiento. Comparando estos diferentes modos de conocer con los niveles noéticos jerárquicos descritos en la antropología de Leonardo Polo podemos apreciar los paralelismos existentes, lo que constituye el propósito de este trabajo⁴. Por otro lado, se tendrán en cuenta los niveles antropológicos bíblicos, que no son exclusivamente noéticos; estos niveles antropológicos tienen un rango más amplio⁵ que los diferentes conocimientos que son más concretos; al comparar ambos, los conocimientos se solapan en diferente grado, según el nivel antropológico implicado; esto se verá más adelante, sobre todo en los conocimientos presentes en la esencia del hombre.

Habida cuenta de que la predicación del Rabí *ye\$w* (*⁶ (ܝܫܘܥ)⁷ se llevó a cabo en esta lengua y en esta cultura, es cuanto menos obligado para aquellos que dicen ser seguidores suyos, procurar acercarse lo más posible a ambas, a fin de no perder nada de la riqueza del mensaje del Verbo Encarnado, que pudiendo elegir expresarse en lenguas más eruditas que circulaban en aquella zona y época (griego, hebreo o latín), decide hacerlo en un lenguaje de gente trabajadora, a menudo analfabeta -que no ignorante- alimentada casi exclusivamente de la enseñanza oral⁸. Por una parte, el arameo, precedente del hebreo y árabe, resulta relativa-

¹ Para las palabras en arameo se utilizará el arameo occidental o siríaco, y la fuente de caracteres empleada se denomina Serto.

² El tema me supera por ambas partes, tanto porque no soy una experta en lenguas, como por la amplitud de la obra de Leonardo Polo, sólo pretendo iniciar un camino de búsqueda de más verdad para mí misma y para otros.

³ Que no exista acuerdo sobre cuál sería el primer texto escrito, es frecuente en aquellos textos procedentes de la tradición oral, que no se llegan a poner por escrito, a veces, hasta que no han desaparecido los protagonistas de los hechos, para evitar que se puedan perder detalles en entornos en los que no se les ha conocido directamente como en este caso.

⁴ No se tratarán aquí los conocimientos sensibles propios de las facultades naturales ni los externos ni los internos, sino que partiremos del conocimiento racional, pasando por el conocimiento intelectual, los hábitos (haberes) innatos, hacia el intelecto personal y hacia el conocer trascendental.

⁵ Los niveles antropológicos de naturaleza, esencia y acto de ser, son aún más amplios que los bíblicos.

⁶ Los textos usados son los de la página web de Dukhrana Biblical Research <https://www.dukhrana.com/lpeshitta/>, y dada la dificultad de hacer compatibles la escritura en español y en arameo se utilizará casi siempre la transliteración propuesta en los diferentes diccionarios de arameo, en concreto se utilizará la recogida en Dukhrana, y que se puede encontrar en su página web <https://www.dukhrana.com/lexicón/search.php>

⁷ El arameo se escribe de derecha a izquierda.

⁸ No es el propósito de este trabajo un estudio de contenido lingüístico ni mucho menos, sino un inicio en la búsqueda de dichos niveles de conocimiento en el nuevo testamento, que pueden, o no, acertar a coincidir con cada conocer. Tampoco es el propósito de este trabajo tratar sobre la fidelidad de la transmisión oral de base targúmica tan arraigada en los contemporáneos del Mesías, autores como Jousse han abordado ampliamente el tema. Lo que quisiera poner de relieve

mente asequible a las tres culturas de oriente medio⁹. Por otra parte, presenta la capacidad de que usando palabras sencillas referidas a realidades cotidianas, pasa a referirse a realidades espirituales profundas; claro que esto también tiene que ver con que Dios en su revelación a los hombres parece jugar con ventaja¹⁰. Así mismo, la creación y la escatología (las verdades últimas), también están muy presentes, pero de forma sencilla con escenas comunes en toda la predicación del Mesías.

En resumen, en las palabras que en arameo se refieren a realidades de la vida corriente, hay que aprender a buscar el contenido espiritual subyacente y quizás porque la civilización occidental ha sustituido la contemplación de la cotidianidad por un devaneo de la mente, no llegamos a apreciar que contemplando lo cotidiano, -no repitiendo mantras que como por ensalmo cambiarán nuestro destino-, es como aprendemos a autodestinarnos hacia nuestro crecimiento.

1. La vida y el viviente

Para empezar, se debe tener en cuenta una primera distinción entre lo que llamaba Polo la vida o manifestaciones humanas y el viviente o persona. En lo manifestativo observamos expresiones de al menos dos tipos, unas materiales o sensibles y otras inmateriales o internas. Las sensibles están relacionadas con nuestro cuerpo; la primera de ellas es que *está vivo*, y a partir de esa manifestación, aparecen otras relacionadas con nuestros sentidos y facultades, que desaparecen cuando se está muerto. En la escritura se denomina '*naph\$á*' a lo que conocemos como alma, que es 'el aliento vivificador', que vivifica la materia de la que está compuesta nuestra corporalidad, y es a su vez 'garganta', por donde pasa el aire imprescindible para seguir vivo. Perder la *naph\$á* es morir, y quitar la *naph\$á* es matar¹¹.

La vida es la primera manifestación 'visible' del viviente y la que permite '*ver*' el resto de manifestaciones. Pero la vida no es el viviente; te pueden quitar la vida, se puede dar la vida, pero sólo el viviente puede perderla, porque es el único que la tiene en propiedad¹². Otras de las manifestaciones visibles, posibles en el hombre, son: hablar, cantar, rimar, alabar, como hace María en el '*Magnificat*'¹³, donde diferencia esa manifestación hacia afuera de la alegría del espíritu, afecto interior propio del acto de ser personal, pues la alegría espiritual es consecuencia

es que "algo" debe tener el arameo, también conocido comúnmente como siríaco, para ser el elegido y que la Palabra se expresara en él a su paso entre los hombres. Intentaré hacer un pequeño resumen de ese "algo" a mi entender.

⁹ Se basa en la estructura de trilitéras de un alfabeto con una simbología profunda en que influyen no solo las letras que contiene, sino el orden y relación entre ellas. Esto choca con una expresión occidental cada vez más constructo de una especie de sorteo de letras, y que ha llevado a utilizar el lenguaje como un laboratorio de palabras, y no como expresión de una realidad subyacente.

¹⁰ Sorprende que el nombre de Yaveh '*yhwh*' 'יהוה' ya en el antiguo testamento se escribe con las letras: *ywd* (una mano que dona) que representa al Padre (arriba situada), *waw* (la pica que se clava en la tierra símbolo de unión entre el cielo y la tierra) que representa al Hijo, (abajo situada) y *he* (soplo, espíritu) repetida dos veces una entre *ywd* y *waw* y la otra entre *waw* y *ywd* que representa al Espíritu Santo, haciendo no sólo referencia a la Santísima Trinidad sino a la señal de la cruz.

¹¹ La palabra matar, *qotel*, significa degollar o cortar la garganta.

¹² Cfr. Mt. 10:39 "El que quiera salvar su vida [..]"; Lc. 9:23 a 25 "Si alguno quiere venir en pos de mí, [...]"

¹³ Cfr Lc. 1:46 "magnifica mi alma al Señor".

del hallazgo del ser que obra tales maravillas y con el que uno está llamado a co-existir.

Entre las manifestaciones humanas, además de las propias de la vida corporal y sensible, también están las del conocer racional (actos y hábitos intelectuales) y las del querer voluntario (actos y virtudes). En los niveles de conocimiento descritos por Leonardo Polo, sin tener en cuenta el conocimiento sensible, se pueden describir los siguientes en orden creciente: 1) los diversos del conocimiento racional, 2) el hábito de *sindéresis*, 3) el hábito innato de los primeros principios, 4) el hábito de sabiduría que alcanza la intimidad, 5) el conocer personal, y por último, 6) el conocimiento sobrenatural o don de la fe¹⁴.

Para poder integrarlos mejor con los niveles de conocer de los que se habla el Evangelio, se hará esta distinción: *mente*, donde se sitúa el conocimiento racional o razón; *alma*, donde se emplaza el conocimiento activado por la *sindéresis*; *corazón*, donde encontramos los conocimientos que permiten, por un lado, el advertir lo referente al cosmos y su origen -los primeros principios- y, por otro, a nosotros como parte de ese cosmos, pero no sólo eso, sino que alcanza a saber que somos un ‘*además*’, mediante el hábito de sabiduría, y *espíritu*, donde radica el conocer personal, con toda su fuerza como parte de nuestro acto de ser único e irrepetible¹⁵. Por último, veremos el don de la fe sobrenatural, que no es un conocer nativo, sino un nuevo modo de conocer por elevación de la criatura sin mérito alguno de su parte.

2. Mente o inteligencia re(*yono) رَيْحَان

Es un sustantivo que aparece once veces en el Evangelio; por ejemplo, acompañando al adverbio ‘todo’ (toda tu mente) y distinguiéndolo en el mismo pasaje del resto de niveles a que hemos hecho referencia en el punto anterior, de alma ‘*naph\$á*’, corazón ‘*lebo*’, y espíritu *Haylo*’¹⁶.

También lo utiliza con el adjetivo ‘*Hasyray*, هَاسِرَاي’ (falta) para formar la expresión ‘necio’ (falta de mente)¹⁷; así mismo utiliza la expresión ‘abrir la mente’, junto a otro tipo de conocimiento que veremos más adelante ‘*skal*’ (para *comprender* las escrituras)¹⁸. Asociado a ‘*naph\$á*’ ‘alma’¹⁹ significa hablar desde el deseo de su *propia* mente y buscar la *propia* gloria, diferenciándolo del hablar que proviene del espíritu²⁰. Cada vez que aparece *naph\$á*, se refiere a ‘sí mismo’ o a ‘propio’, por lo que si aparece ‘razón’ junto a ella, vincula ese conocimiento

¹⁴ Buscar la distinción entre método y tema, que Polo hacía en los niveles de conocimiento, en los textos de la Peshitta en cada uno de los niveles, constituye la parte de mayor dificultad, habida cuenta de que la predicación oral no es un texto desarrollado como texto discursivo estructurado, sino la recopilación de las experiencias personales de los testigos presenciales de los hechos y su posterior testimonio oral.

¹⁵ Esto presenta ya el primer paralelismo con los Evangelios. Cfr. Mt. 22:37, Mc. 12:30 y 33 y Lc. 10:27.

¹⁶ *Haylo*, hace referencia a la fuerza tanto espiritual como física, de ahí que también se traduzca ‘con todas tus fuerzas’ que incluye ambas.

¹⁷ Cfr. Lc. 11:40, 12:20 y 24:25.

¹⁸ Lc. 24:45.

¹⁹ Jn. 7:18 “El que habla de sí mismo, su propia gloria busca”.

²⁰ Jn. 16:13 “Cuando viniere aquel Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará todo lo que oyere, y os hará saber las cosas que han de venir”.

racional a una instancia superior al propio razonar, al alma, y lo usa como alma propia, como el yo, que veremos en el conocimiento habitual de la *sindéresis*.

Esta mente/inteligencia es la que puede mostrar una actividad de conocimiento racional o razón. Según un esquema elaborado por Sellés y Gallardo²¹, se pueden encontrar tres tipos de conocimiento racional que Polo enumera siguiendo a los clásicos: la razón teórica –intención de realidad-; la razón práctica –todo lo que depende de nosotros a dos niveles según los clásicos el ‘*agere*’ del que da razón la moral, y el ‘*facere*’ del que da razón el trabajo manual-, y la razón formal –que compara ideas de forma lógica -. Los actos correspondientes a cada una de ellas serían, para la razón teórica, el razonar, el juzgar y el concebir; para la razón práctica, el imperio, precepto o mandato, el juicio práctico y el deliberar; y para la razón formal los actos generalizantes²². Aquí sólo se van a describir dos de los verbos que aparecen con más frecuencia con el significado de razonar o pensar.

a) *r(*o)*, רָאָה. Formada por la tríltera *rish-(*-olaph*. De las 32 veces que aparece el verbo en el *Nuevo Testamento* sólo 9 de ellas lo hace en los *Evangelios*²³. De las significaciones tenemos que se refiere a meditar, pensar antes de decidir, razonar, como en Lc 14:31, que nos describe la parábola del rey que antes de hacer la guerra “*consulta* si puede o no” ganar la batalla. En Mt 16:23 el Señor se dirige a Pedro²⁴ llamándole satanás, ‘*soTono*’, e indicando que no *piensas /razonas/recibes el consejo*, de Dios sino de los hombres. Y en Mt 1:19 se lee: “José, entonces su esposo, *justo* era y no deseó exponerla y *razonó*, ‘*e)thra(*y)*’, secretamente dejarla”²⁵.

En el resto de pasajes se relaciona, bien con ‘*naph\$a*’ -alma, dentro de sí/en su interior-. Por ejemplo, cuando Cristo les habla de la levadura de los fariseos y cuando les pregunta si el bautismo de Juan era del cielo o de los hombres²⁶; bien, con ‘*naph\$a* y *lebo*’²⁷ -corazón-. Por tanto, vemos que cuando los verbos aparecen junto a realidades que indican que algo viene de Dios (la escritura, que era justo, aparición de un ángel, etc.), se produce un cambio de nivel de significación, pasando a ser más elevada que la significación ordinaria del verbo en sí; por decirlo de otro modo, los *esencializa* en cierta medida; igualmente cuando los asocia al alma o al corazón.

b) ‘*H\$b*’ חָשַׁב. Los significados que tiene como verbo son entre otros: razonar, ponderar, hacer cuentas, tener en cuenta, contarse, ser contado, enumerar,

²¹ Cfr. Sellés, J.F. y Gallardo, F. *Teoría del Conocimiento*. Manuales ISCR. Pamplona EUNSA, 2019, p18.

²² No es posible desarrollar estos contenidos en un trabajo de ésta índole, quede como reto para futuras investigaciones.

²³ En Mt 5 veces; 2 en Mc; 1 en Lc. y 1 en Jn. Todas las veces aparece en el evangelio lo hace en modo ETHPAEL, uno de los seis modos en que pueden aparecer los verbos en arameo, unas veces en perfecto (acción completada) y otras en participio (acción en curso). En el resto del nuevo testamento aparece 23 veces en las cartas de S Pablo (6 Rom., 8 en 1 y 2 de Cor., 5 en Filip., 1 Col. y 2 en Hebr.).

²⁴ Cefas, ‘*ki)pho*’.

²⁵ En Mt. 1:19 Utiliza el mismo tiempo que en 1:20 ‘*e)thra(*y)*’ “cuando *determinó/razonó* esto, en sueños vio un ángel del Señor.....” Este tiempo perfecto (acción completada) sólo se vuelve a utilizar en Jn12:10 ‘*e)thra(*yw)*’ “*determinaron/razonaron* los jefes de los sacerdotes matar a Lázaro también” Los demás pasajes están en participio (acción en curso).

²⁶ Mt. 16:7 “*razonaban dentro de sí* diciendo es porque no hemos traído pan”. Y Mt. 21:25 “entonces ellos *razonando/determinando* para sí”.

²⁷ Mc. 2:6 “estaban algunos de los escribas y fariseos sentados allí y *razonaban en sus corazones*” y Mc. 2:8. “conociendo Jesús en su espíritu que *pensaban así dentro de sí mismos*, les dijo: porqué *pensáis* esto *en vuestros corazones*”.

calcular, pensar en profundidad, etc.²⁸. Entre los pasajes en que no aparece con *naphša* o *lebo* tenemos cuando Jesús les pregunta de qué *discutían* por el camino²⁹, y callaron porque iban *discutiendo/haciendo cuentas* de quien sería el mayor³⁰. Tampoco aparece relacionado con alma o corazón en los siguientes: Mc 15:28, que lo asocia a escritura³¹, en Lc 1:29, que describe la anunciación a María³², con el saludo de un ángel que la llama llena de gracia, y en Lc 5:22, cuando perdona los pecados -prerrogativa exclusiva de Dios- al parálítico que descuelgan en la camilla por el tejado³³.

Con '*naphša*' (alma)³⁴, aparece cuando Jesús les ha dicho que se guarden de la levadura de los fariseos y de Herodes, y ellos '*deliberaban/calculaban/hacían cuentas* unos y otros pensando entre sí que les decía eso porque no tomamos pan'³⁵. También en Mc 11:31 y Lc 20:5, cuando Jesús pregunta de dónde era el bautismo de Juan, ellos "*piensan para sí*, si decimos [...]"; en Lc.7:39 el fariseo "*habló para sí mismo* si este fuera profeta sabría qué clase de mujer [...]"; en Lc 12:17, en la parábola del que ha tenido una gran cosecha "*pensaba/hacía cuentas para sí ¿dónde voy a guardar mis frutos?*". Y en Lc 20:14, en la parábola de los labradores, se lee: "*Hicieron cuentas para sí*, este es el heredero [...]". Como vemos, asociado a *naphša*, se transforma en pensar para sus adentros, pensar en su *yo*, decidir si le conviene a ellos decir, o hacer cuentas de si les conviene una cosa u otra.

Hšab aparece con *lebo* (corazón) en Mt 9:4 como verbo y como sustantivo, después de que perdonara los pecados al parálítico que le presentan, y algunos escribas decían para sus adentros que blasfemaba. "Jesús conociendo sus *pensamientos* les dice, ¿por qué *pensáis mal* en vuestros corazones?". En el nacimiento Juan Bautista³⁶ se dice: "todos los que oían *razonaban/calculaban/sopesaban* en su *corazón* quien será este niño, y la mano del Señor estaba con él". Y en los que acuden a escuchar a Juan el Bautista³⁷ se añade: "la gente estaba *expectante -sbar-* y todos los hombres *deliberaban /ponderaban* en su *corazón* si fuera el Mesías". Estos tres pasajes están relacionados con la figura del Mesías que perdonaría pecados, era esperado y no sabían si era Juan el Bautista, tanto por los prodigios que ocurrieron durante su nacimiento (Zacarías vuelve a hablar y le pone un nombre inesperado para el resto de los presentes), como por su predicación de penitencia,

²⁸ Como sustantivo adquiere los significados de pensamientos, intenciones, rendir cuentas, cálculo, piedrecita, y casi siempre está asociado a *naphša* y/o *lebo*).

²⁹ Mc.9:33.

³⁰ Cuando se asocia a un lugar o tiempo la significación es la más cotidiana, aquí va asociado a un adverbio (por el camino), esto se ve en la mayoría de los verbos, que dependiendo de a qué realidad se asocien, adquieren una dimensión más terrenal o más personal como hemos dicho anteriormente.

³¹ 'y se cumplió la *escritura* que dice entre los malhechores fue *contado*'.

³² 'y *deliberaba/sopesaba/calculaba/ hacía cuentas* de que *saludo* fuera este'.

³³ tus pecados te son perdonados y los 'escribas y fariseos *pensando/ponderando/haciendo cuentas* dicentes ¿quién es este que habla blasfemias?'

³⁴ Mc.8:16, es el mismo pasaje que Mt.16:8 *discurrían* que no tomaron pan, pero en Mt utiliza *r(*)*, en lugar de *Hšab*.

³⁵ "y conociéndolo Jesús les dijo: ¿por qué *pensáis en vuestra alma* (dentro de vosotros) faltos de confianza, que no tomasteis pan? y a continuación Jesús 'conociendo '*yod*' les dijo por qué *razonáis r(*)* no conocéis -'*yod*'- y no entendéis '*skal*'(a pesar de que *habéis visto con vuestros ojos*), tan duro es vuestro corazón'. En Mt para responderles también utiliza '*skal*' y les dice si no se acuerdan de las otras multiplicaciones de pan y de peces que han visto. Y a continuación dice que '*entendieron*' '*skal*', se ve que *recordaron lo que habían visto*.

³⁶ Lc. 1:66.

³⁷ Lc. 3:15.

y los asocia a *corazón*, porque el corazón tiene que guardar lo que se decía en las escrituras acerca del Mesías para poder confiar en su venida.

Por lo tanto, tenemos que las acciones de estos dos verbos que indican razonar, cuando están relacionados o tienen lugar en el *alma* o el *corazón*, presentan una significación más esencializada; en el caso de la *naphsa*, relacionado con lo que le conviene al yo, o lo que desea; mientras que con *lebo* hace referencia a lo que debe conocer sobre el Mesías o las Escrituras, en definitiva, a lo que debe conocer de Dios.

3) *Alma, corazón y conocimiento habitual*. El conocimiento habitual presente desde el inicio de nuestra llamada a la existencia comprendería en orden jerárquico, de menor a mayor: 1) el hábito innato ya denominado por S. Jerónimo en el s. IV ‘*sindéresis*’³⁸, que es el conocimiento habitual de todas las potencias humanas –también las corporales– de forma que les descubre su sentido y su verdad, activando a la razón, abriéndola cada vez a más verdad, activando y conociendo progresivamente asimismo a la voluntad, permitiéndole ir conociendo el bien sin restricción y, por tanto, el bien trascendental. Este conocimiento puede radicarse en el *alma*, que da cuenta de toda la parte manifestativa de la persona hacia afuera. 2) El conocimiento habitual de los *primeros principios* o apertura para conocer los actos de ser reales extramentales, o actos de ser necesarios, que son fundamento de lo real existente, a saber: el *acto de ser del universo*, el *acto de ser divino* y la dependencia o *causalidad trascendental* del primero respecto del segundo. 3) El *hábito de sabiduría* solidario a la temática trascendental propia, mediante el que podemos alcanzar la intimidad personal, es decir, que somos una persona, novedosa, irrepetible y con sentido propio, o dicho de otro modo: la persona mediante este hábito conoce que *es*, y en cierto modo conoce *quién es* y *quien está llamado a ser*. Estos dos últimos conocimientos reclaman para ejercerse la transparencia propia del *corazón*, que cuanto más limpio esté,³⁹ mejor se dejará atravesar de luz para advertir los primeros principios y alcanzar al ser personal.

a) *Conocimiento habitual de sindéresis*. La esencia del hombre está conformada según Polo por una potencia naturalmente más activa, la inteligencia, y otra naturalmente más pasiva, la voluntad⁴⁰. La *sindéresis* actúa sobre una y otra y, como se ha adelantado en el punto 2, dispone de una vertiente que actúa sobre la propia vida recibida⁴¹. La *naphsa*), que aparece como alma y como yo⁴² en la *Escritura*, permite saber en todo momento cómo están las manifestaciones que de

³⁸ Polo, L., *Conversaciones con Leonardo Polo*, en *Obras Completas*. Serie B vol. XXXIII. EUNSA Pamplona, 2022, p. 571. “La consideración de la persona hacia abajo, es lo que se llama ‘yo’, y todo lo demás son globalizaciones. Me interesa como se introduce el yo, y el yo lo introduzco como lo que permite la distinción con la esencia. Lo que hay que decir es que hay que ver el yo desde la persona, cómo la persona puede verterse hacia abajo, y eso significa yo, y que la persona no es un yo, pues se entiende con el carácter de además”. *Ibid.* “la *sindéresis* basta para explicar el alma, pues el alma pertenece al orden esencial y sin el yo no cabe alma, pero el alma no es la persona. Lo que es creado en rigor es la persona y por derivación también el alma, pero el alma no es lo directamente creado”.

³⁹ Mt. 5:8 “Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios”.

⁴⁰ El alma, *naphsa*) aparece relacionada con deseo, odio tristeza, testimonio, amar, manifestarse, confiar, tener cuidado, justificarse, ensalzar, rechazar, exaltar, querer, obtener, manso y humilde de corazón, manifestaciones del querer-yo.

⁴¹ Ya hemos dicho anteriormente que morir es perder la *naphsa*).

⁴² Polo, L. *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, vol.XV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 184. “La *sindéresis* es el *ápice* de la esencia del hombre. Designo ese *ápice* con la palabra *yo*. El yo no es idéntico con la persona humana, sino el *ápice* de la esencia del hombre en tanto que depende de la persona.”

ella dependen. “El *yo* es el centro de donde manan mis manifestaciones”⁴³. Dado que estamos tratando de niveles noéticos, no nos referiremos aquí a la activación de la voluntad ni a la de la vida recibida.

Como hemos visto, en el apartado anterior se hace referencia a pensar o razonar en el alma o para sí mismo (*naph\$ā*); cuando alma, aparece con *r(*)* y con *H\$ab*, pero también con *sbar* y otros verbos relacionados con razonar, suponer, cabe decir que podrían constituir el *ver-yo*⁴⁴. La propia alma conoce como están todos mis hábitos racionales y, sobre todo, en relación con cómo me afectan a mí mismo, y ahí es donde aparecen los conocimientos racionales en la *nap\$ā*⁴⁵, y los distingue de los mismos conocimientos cuando los menciona con ‘corazón’, pues en estos lo que se está pensando no es directamente cómo me afecta a mí, sino en relación con lo que tiene que ver con el Mesías, aunque de algún modo *H\$ab* sería el conocimiento racional ‘más alto’ por ser el más relacionado con la prudencia⁴⁶.

La activación de la *sindéresis* depende entonces, de que reciba luz para iluminar para *ver-yo*; por ello cabe describir brevemente *nhar* נהר como *iluminar*; *nhyro* נהירו luminaria; y *nwr* נור luz. Habla Polo en su *Itinerario hacia la antropología trascendental* de la luz física y de la luz intelectual, y dice que “la luz física no es iluminante, lo que ha de entenderse como que la luz física no ve, y que ha de considerarse un análogo degradado de la luz intelectual, que a su vez radica exclusivamente en conocer-yo”⁴⁷, y algo más adelante agrega que “conocer-yo, no es distinto de conocer porque no cabe conocimiento sin sujeto”⁴⁸.

No se enciende una lámpara⁴⁹[...]. En este pasaje se utiliza una analogía de lo que hace la luz física, no sólo analogía respecto a la luz intelectual, utilizando dos vocablos distintos para lámpara, el primero es *\$rog* cuya raíz es *\$rg* candelabro o antorcha; el segundo es *mnortho*, de donde procede *menorah*, el candelabro de los siete brazos del templo, que a su vez procede de *nwr*, término con el que se designa en el *Génesis* la luz del primer día de la creación: “hágase la luz”, *nehwe* נהוה), y a continuación el utiliza *nhyro* para describir que Dios puso en el cielo dos *luminarias* una pequeña *nhiro* נהירו), para la noche, y una grande *nhiro* נהירו) *rabtho*, para el día, un pasaje que todo israelita conocía de memoria.

En su *Antropología trascendental II*, habla Polo de que “la luz iluminante - esencial- no es reflexiva porque depende de la luz transparente trascendental que

⁴³ Sellés, J.F. *Antropología para Inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Instituto de ciencias para la familia. Universidad de Navarra. Ediciones Rialp S.A. 2011, p.496. Así mismo en *Conversaciones con Leonardo Polo*, 315, “El yo, es la *sindéresis*, es decir, la sede de los primeros principios prácticos”. También Sellés, J.F. *Antropología para Inconformes*, 496. “El ‘yo’, por otra parte tiene varios significados. a) uno *real*; es el ápice de la esencia humana, no el acto de ser personal. Es esa realidad humana a la que en otros lugares se ha llamado *sindéresis*.”

⁴⁴ Polo, L., *Antropología*, I, en *Obras Completas*, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 192 ^{Por su} carácter de ápice descendente, el *ver-yo* engloba la potencia intelectual, el límite mental y los hábitos adquiridos”.

⁴⁵ Mt16:8 y Mc8:16, Mc11:31, Lc 20:5, Lc 7:39, Lc 12:17, Lc 20:14, Mt 16:7 “razonaban que no tenían pan”, Mt 21:25 “entonces ellos razonando/determinando para sí”.

⁴⁶ Mt 9:4, Lc 1:66, Lc 3:15.

⁴⁷ Polo, L., *Itinerario hacia la antropología trascendental* Tomo I, en *Obras Completas*, serie B vol. XXVIII, Eunsa, Pamplona, 2021, p.196.

⁴⁸ *Ibid.*, pg 198.

⁴⁹ Mt 5:15.

busca”.⁵⁰ Y en otro momento dice “*Ver-yo* es humilde por no ser reflexivo, por jugar a favor y por depender de la luz personal cuya búsqueda omite”⁵¹. En el versículo de Mt 5:16⁵², continuación del visto en el párrafo anterior, se utiliza ‘*nenhar nwhrkwn*’, “*ilumine vuestra luz* ante los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre”. La luz que tienen, si la tienen, es porque les ha sido dada para que los demás den gloria a Dios al ver sus buenas obras, las obras nacidas de su *ver-yo* y *querer-yo*.

En resonancia con Jn 1:4: “en Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres” parece estar la siguiente cita: “Las luces iluminantes humanas dependen en última instancia de la luz transparente carente de réplica”⁵³. Polo habla de luces, no de una única luz, al igual que la luminaria menor de la creación, ‘*nhiro) zwrtho*’ -que apunta a la sindéresis-, depende de la luminaria mayor, ‘*nhiro) rabtho*’ -que apunta al intelecto personal- como la luna que no tiene luz propia sino que refleja la que recibe del sol y la luminosidad de éste a su vez depende de que exista la luz.

Otro pasaje en resonancia con estas ideas es el de Jn 1:5, donde se dice: “la luz ilumina la oscuridad y la oscuridad no la *alcanza/comprende*”; ‘*darek*’, simplemente no la alcanza, porque donde hay luz no puede haber oscuridad, se excluyen mutuamente. Como hemos visto, los conocimientos que se relacionaban con ‘*lebo*’, corazón, deberían dejar transparentar la luz del intelecto personal que le lleva a confiar en que los signos y prodigios que ve, son los que corresponden al Mesías. Por ello el que no tiene pureza de corazón no deja pasar la claridad de su conocer personal, su luminaria mayor, y se oscurece todo lo que razona en su alma y en su mente.

b) *Conocimiento habitual de primeros principios*, ‘*skal*’ سكال. Como en el caso de la luz antes vista, “el hombre parece que no puede prescindir del universo. De manera que en el estricto carácter de *además* es donde hay que encontrar su no prescindir de lo inferior”⁵⁴. “Conocemos que Dios Existe, conocemos su existencia pero no su esencia”⁵⁵.

Cuando los discípulos le preguntan al Maestro por qué habla a las gentes en parábolas, les responde que a ellos les es dado conocer⁵⁶ los misterios de Dios, un conocimiento irrestricto, porque “a cualquiera que tiene se le dará y tendrá más, pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado”⁵⁷. El que está llamado a co-existir-con y lo acepta, va creciendo; el que no crece en conocimiento, decrece y el Maestro les explica: “por eso hablo en parábolas, porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni *entienden*”⁵⁸; utiliza el verbo ‘*skal*’, y lo vuelve a utilizar en

⁵⁰ Polo, L., *Antropología trascendental II*, 332, nota 54.

⁵¹ *Ibid.*, II, 336, nota 61.

⁵² Mt 5:16.

⁵³ Polo, L., *Antropología trascendental II*, 332, nota 54.

⁵⁴ Polo, L., *Conversaciones en Obras completas* vol. XXXIII, 499. También “Si se convierten el amor y el intelecto puro, entonces cabe el trascendental bien. No prescindo de lo bueno, aunque lo bueno sea inferior al amor.”

⁵⁵ Citado por *Sellés y Gallardo* en *Teoría del conocimiento*, 79.

⁵⁶ Veremos más adelante que el conocimiento de la fe natural es *yoda*(*).

⁵⁷ Mt. 13:12.

⁵⁸ Mt. 13:13.

los dos versículos siguientes cuando les remite a la profecía de Isaías⁵⁹: ‘un pueblo de corazón engrosado porque no quiere advertir’⁶⁰ a Dios mirando hacia afuera, hacia la escuela⁶¹ de la creación de la que es origen. Por ello este conocimiento lo relaciona en las parábolas⁶², usando las imágenes de la naturaleza y de la vida corriente (la siembra, la cizaña, la levadura, la red, el padre de familia...), para que a través de ellas adviertan a Dios como origen de todo lo creado, el cosmos y ellos mismos: “Yo me puedo ocupar de Dios sin dejar de ocuparme de las criaturas y al revés”.⁶³

c) *Conocimiento habitual de sabiduría*, ‘nTar’ تار. De todas las veces que aparece el verbo ‘nTr’ en el *Evangelio*, cuarenta y cinco en total, Mt. y Mc. son los que lo utilizan menos, ocho veces Mateo y cuatro Marcos; en Lucas aparece once veces y en Juan veintidós. El significado va de nuevo variando de una significación relacionada con la realidad material a las realidades interiores⁶⁴. En el caso de la significación material se refiere a preservar como el vino nuevo en odres nuevos⁶⁵, vigilar a un preso o custodiarlo en un lugar, como los soldados y el centurión a Jesús⁶⁶. En estos casos guardar/ esperar aparecen junto a algún lugar o tiempo. En la ciudad de Tiro, en la cima de la colina que mira hacia el Mediterráneo, está el lugar conocido como ‘mantara’ que viene de ‘mnatar’ مناتار, venerado como el lugar donde la Virgen María con las mujeres que seguían a Jesús *aguardaban* la vuelta del Señor de su predicación.

Sin relación a tiempo o lugar se refiere a guardar en el corazón, guardar en la memoria, guardar la Ley, las enseñanzas de Jesús, preservar, aguardar antes de actuar, proteger. Entre los pasajes relacionados con las realidades más profundas como guardar, observar, los mandamientos tenemos el caso del joven rico en Mt 19:17: “si quieres encontrar el camino de la vida *guarda* los mandamientos”; lo dice usando el imperativo, y en el versículo 20 el joven le responde que ya lo ha *guardado/observado* desde niño. También aparece con Herodes, que *guardaba* a Juan el Bautista porque conocía/entendía (utiliza aquí el verbo que veremos en el punto siguiente -yoda(* - يودا -), que era un hombre santo que venía de Dios. En Mt 23:3 el Señor les dice a los discípulos que han de *observar/guardar* en el corazón lo que los escribas y fariseos les dicen que tienen que observar, eso, observadlo y hacedlo -utilizando de nuevo aquí el imperativo-, pero no hagáis lo que ellos hacen. En Mt 28:20 les dice a los apóstoles que deben “enseñar a los discípulos a guardar en el corazón lo que os he encomendado/mandado”, es decir, eso que habéis visto y oído, y de lo que sois por tanto testigos, y contemplad que estaré con vosotros hasta el final de los tiempos/mundos. En Lc 2:19, tras la adoración de los

⁵⁹ Mt. 13:14 y 15.

⁶⁰ *msaklono*: pecador (el que intencionadamente cierra sus ojos y sus oídos no ve ni oye por tanto no advierte la realidad del cosmos que le precede, y la realidad del Dios origen del cosmos, imagen del Reino en los pasajes de la creación del génesis, ese cosmos creado para que el hombre lo habite y perfeccione).Cfr. también Mt. 13:19.

⁶¹ Es una de las significaciones como sustantivo, *sekwl*: escuela.

⁶² Mt. 13:35 “abriré en parábolas mi boca, rebosaré cosas escondidas desde la fundación del mundo”.

⁶³ Polo, L., *Conversaciones en Obras Completas* vol. XXXIII, 498.

⁶⁴ En cuanto a su significación como nombre va igualmente de la materialidad de la prisión, el guarda, las viglias de la noche, o el saco fuerte para guardar el grano, a la inmaterialidad de la atención, preocupación, custodia, observancia y obediencia.

⁶⁵ Mt. 9:17.

⁶⁶ Mt. 27:36,54 y 28:4.

pastores, se dice que María *notro*) *conservaba/guardaba* en la memoria, atesoraba todas las palabras que se decían de su hijo. ‘Guardar la palabra’ es la expresión que aparece así mismo en Jn 8:51: ‘el que guardare (el *guardante* de) mi palabra no verá la muerte para siempre’; y por último, en 8:55 se define él mismo como el conociente y *guardante* de la palabra del Padre.

Con el hábito innato de sabiduría vamos conociendo nuestra propia intimidad en la medida en que la vamos contemplando. Esa intimidad que vislumbramos, y que nunca acabaremos de conocer en esta vida, nos va llevando a buscar cada vez más; ese saber lo atesoramos, ese conocer personal que somos-con, solidario a una relación de coexistencia libre, y que alcanza a la persona, esa coexistencia libre es a su vez un binomio inseparable de aceptación-donación personal.

Atesorar en la intimidad, guardar, atesorar los mandamientos, la palabra del Padre, para encontrar el camino en nuestro corazón, nos lleva a alcanzar de forma gradual, conforme lo vamos atesorando, lo vamos clarificando, que somos personal-novedad-en-relación-con-Dios, “esto significa que el gradual conocimiento propio está vinculado al progresivo conocimiento de Dios. Por tanto el conocer personal propio no culmina desde sí sino desde Dios”⁶⁷.

4) *Espíritu y Conocer personal*. ‘yod(*)’ יוד. Polo sostiene que este conocimiento no es exactamente el descrito por Aristóteles como intelecto agente, y lo llama “*intelectus ut actus*”⁶⁸, y también “*intellectus ut co-actus*”, que es activo y está presente desde el instante inicial, y siendo activo desde el inicio puede activar progresivamente lo no nativamente activo, lo potencial del hombre. “El conocer personal tiene, como es lógico, un tema. Este no es otro que el acto de ser personal, pero un acto de ser a la vez origen y destino personal del propio conocer, en definitiva, Dios”⁶⁹.

Es el conocimiento que más veces aparece en el *Nuevo Testamento*⁷⁰ (635 veces), Dada la cantidad de citas, se expondrán solamente algunas que puedan servir de ejemplo, aunque en estudios posteriores habrá que seguir completando los matices que presenten.

Aparece ‘yod(*)’, relacionado con ‘nTar’ en los siguientes: 1) Jn 8:52, “ahora sabemos que tienes demonio porque dices: “el *guardante* de mi palabra no verá la muerte”. “Eres mayor que nuestro padre Abraham que murió y los profetas, ¿quién te haces a ti mismo?”. 2) En Jn 8:55 dice Jesús a los fariseos: “vosotros no lo conocéis” (usa aquí el tiempo perfecto, acción completada -habéis conocido-; los demás del versículos van en participio activo), “yo lo conozco, si dijere que no

⁶⁷ Citado por Sellés y Gallardo en *Teoría del conocimiento*, 84.

⁶⁸ Polo, L., *Conversaciones en Obras Completas*, 549 “los trascendentales personales son, por una parte, el intelecto puro o ‘*intelectus ut actus*’ –no el intelecto agente tal como lo entiende Aristóteles”.

⁶⁹ Polo, L., *Conversaciones*, en *Obras Completas*, p.540 “Sostengo la tesis que todo acto intelectual se corresponde con un tema; por tanto, el hábito de la sabiduría sería alcanzar al ‘*intellectus ut actus*’, pero no el tema del *intelectus ut actus*’. El tema del ‘*intelectus ut actus*’ es el ‘conoceréis como sois conocidos’, pero eso lo conocemos por fe.” Se refiere aquí a 1Cor. 13:12 “ahora vemos con figura de espejo, en oscuridad, más entonces veremos cara a cara/frente a frente, ahora conozco en parte, más entonces conoceré como soy conocido”. Le preguntan a continuación a Polo, ¿Qué es conocer como Dios me conoce? Y responde “Eso ya es revelación” *Ibid.*, 541.

⁷⁰ El siguiente en frecuencia es ‘nTar’ 121 veces. Otra diferencia llamativa es el número de veces que aparece en Juan respecto del resto de evangelistas, 122 veces, frente a Lc. 61, Mt. 55 y Mc. 6 veces.

lo conozco mentiría como vosotros pero lo conozco y guardo su palabra”. En realidad dice: “soy ‘*conociente y guardante*’ de su palabra”.

del conocer personal depende la activación de modo creciente las instancias cognitivas inferiores para, gradualmente a través de los actos propios de cada una, hacerlas llegar a la intimidad de su relación personal con quién es su origen y su destino. En otras palabras, hacerlas ir creciendo de forma irrestricta ejerciendo el don aceptado, único e irrepetible, hacia quién es el único capaz de aceptarlo en su totalidad. Esto implica la confianza o fe natural en que se puede llegar a esa relación personal.

La realidad es que en los *Evangelios*, a excepción de Jesús, que es a quien se refiere este conocimiento en la gran mayoría de los pasajes, pocas personas utilizan este conocimiento: los pastores tras el anuncio de los ángeles que les hace acudir a Belén a ver las cosas que el Señor (a través de los ángeles) les ha hecho *conocer*⁷¹, y a continuación ellos hacen *conocer* al resto, van anunciando lo que han visto y oído⁷²; la samaritana, en la conversación con Jesús cuando le dice: ‘sé que el Mesías ha de venir’, es decir, lo que tengo que conocer lo conozco, y en ello confío; y Jesús le responde: ‘soy Yo, el que contigo habla’⁷³. También aparece cuando Jesús se queda en el templo⁷⁴; en la aparición del ángel a Zacarías⁷⁵; y con Herodes, que sabiendo que Juan era un hombre de Dios, lo manda matar por no quedar mal ante la gente, prefiere el beneplácito de los hombres antes que el de Dios⁷⁶.

Por eso ‘*yod*’) es el conocer que versa sobre el conocimiento del acto de ser de quien es origen y destino a la vez de cada hombre, y Jesús lamenta continuamente en el *Evangelio* que no lo tengamos y que los que lo tienen como Herodes, lo desprecien y prefieran su propia gloria, con lo cual se despersonalizan. En cambio, los que como los pastores o la samaritana lo reconocen (acto de fe racional, porque tienen confianza ‘*haymonwtho*’ en que Jesús es el Mesías y en sus obras)⁷⁷, van creciendo y pasan a ser apóstoles”.

5) *Conocimiento por elevación sobrenatural ‘phHem’* **فهم**. “Indicada la índole radical de la intelección, cabe ampliar la investigación hasta el paso de la intelección a la fe que cabe llamar fe pura o sobrenatural, la cual se distingue de la fe racional, porque la primera es un don”⁷⁸. El verbo *phHem* o *pHem* significa responder apropiadamente, comparar, hacerse igual a, se utiliza también como poner la puntuación en una frase o acentuar. Como verbo aparece tan sólo tres veces y sólo una de ellas en el Evangelio, en el de Lc. En 1 Cor. 2:13 se dice: “las cosas que hablamos no vienen de la sabiduría humana, *Hekemtho*, sino de la enseñanza del Espíritu (santo) *comparamos/ respondemos apropiadamente* a lo espiritual con lo espiritual”; de nuevo aparece la dualidad humana /terrenal con la espi-

⁷¹ Lc. 2:15.

⁷² Lc. 2:17.

⁷³ Jn. 4:25 y 26.

⁷⁴ Aparece junto a lugar (en Jerusalem) con lo que se queda a nivel de suceso corriente Lc. 2:43.

⁷⁵ Cuando no hay confianza en lo que viene de Dios y debería, se queda mudo Zacarías Lc. 1:18.

⁷⁶ Mc., 6:20.

⁷⁷ Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, vol. XXVII, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 71 “el acto de fe con que culmina la intelección personal puede llamarse también acto de fe racional”.

⁷⁸ *Ibid.*

ritual y una enseñanza que no viene de sabiduría humana, por tanto, no alcanzable por uno mismo, sino don de Dios.

En 2 Cor. 10:12 se dice: “no osamos⁷⁹ a valorarnos/compararnos/hacernos iguales ‘pHm’ a nosotros mismos⁸⁰, con los que se glorían a sí mismos⁸¹, porque los que se *comparan*⁸² no entienden”, -usa aquí *skal*-, no advierten a Dios mirando hacia afuera. Al hacerse iguales a los que se glorían de sí mismos, se van despersonalizando porque no van buscando la gloria del creador y, por eso, no saben verlo en lo creado. El único que aparece en el Evangelio es en Lc 2:19, que sigue a la adoración de los pastores. Y de lo que se maravillaban todos con lo que decían/contaban los pastores dice que “María guardaba *-notro*)- todas las palabras que se decían de él, *-maphaHmo*)- *comparándolas/respondiendo apropiadamente/acentuándolas/haciéndose una misma cosa con ellas*”⁸³.

Como sustantivo aparece dos veces: una en 2 Cor. 3:10: “porque lo glorioso aquí, (la luz en el rostro de Moisés después de conversar con Dios), no es glorioso en *comparación* ‘*phwHmo*’ con la gloria mayor”; compara entre el efecto de la relación con Dios de Moisés aquí, terrenal, con el efecto que será de la gloria más alta, de nuevo aparece esa dualidad terrenal-celestial. Otra en Filipenses 2:7: “el cual siendo en forma de Dios no tuvo por usurpación ser *igual* a Dios”, *copia, apropiada réplica, pheHmo*) de Dios. Sólo se puede ser apropiada réplica, bien porque como el Hijo, se es Dios, o bien, porque como creatura somos elevados gratuitamente por el Creador⁸⁴ mediante el don sobrenatural de la fe, para identificarnos con El, cosa que sin duda alguna ocurre de manera inefable en aquella en la que es engendrada la Palabra, única réplica apropiada de Dios.

Conclusiones

1. Además del doblete clásico entre alma y espíritu⁸⁵ propio de la criatura humana según es descrito en la *Sagrada Escritura*, se observa que en casi todas las trilateralidades arameas hay al menos un doble nivel de significación, que pasa de lo material, lo físico, a lo inmaterial, a niveles relacionados con la intimidad, y esto parece tener una resonancia en las dualidades polianas⁸⁶; generalmente las realidades más cotidianas suelen ir acompañadas de adverbios de lugar, de tiempo, mientras que las más elevadas aparecen asociadas a términos como alma, justo, verdad, escritura.

⁷⁹ Utiliza aquí *H\$ab*.

⁸⁰ Sellés, J.F. *Antropología para inconformes*, 498 “Si una persona humana busca la identidad de ella con su yo cede a un despropósito, porque el yo no es persona ninguna, sino lo que uno(o los demás) piensa/n de él. Con ello, uno no se encuentra como *quién* es en su yo y, por tanto, no alcanza su carácter personal.”

⁸¹ Utiliza *naph\$á* al referirse a sí mismos *naph\$hwn*.

⁸² (al hacerse iguales a los que se glorían a sí mismos) –*mpaHmynan*-.

⁸³ Como adjetivo es comparativo, o relativo a, y como adverbio significa igualmente, o así mismo. Como nombre significa comparación, analogía o copia.

⁸⁴ Polo, L., *El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*, en *Obras Completas*, vol. XVIII, Pamplona, Eunsá, 2019, p.38 “la fe no es un saber que el hombre pueda posibilitar de suyo...exige iniciativa divina”.

⁸⁵ Sellés, J.F. *Teología para Inconformes. Claves teológicas de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2019, p. 93.

⁸⁶ Polo, L. *Nietzsche como pensador de dualidades*, en *Obras Completas*, vol. XVII, Pamplona, Eunsá, 2018, p. 242 “El método de las dualidades está basado en dos tesis. Primera, en cada una de las dualidades un miembro es superior y otro inferior. Las dualidades son jerárquicas y de esa manera fecundas”.

2. Otra dualidad que se observa es la que hay entre el verbo y el sustantivo, de forma que cuando la trilitera aparece como verbo tiene ese doble nivel de significación, pero como sustantivo es como si el significado fuera más personal, por ejemplo: *ntar* es guardar o aguardar como verbo, como sustantivo (*natwrotho*) es providencia; '*sbar*' es suponer, dar por hecho o esperar, pero como sustantivo, *sbartho*, es esperanza y la Buena Nueva, como indicando que el sustantivo, el nombre, es el dueño de la acción, el que puede realizarla porque es superior a ella (la providencia me permite aguardar, la buena nueva me permite esperar..)⁸⁷.

3. Cuando aparecen términos relacionados con la Escritura, la esperanza, el Mesías o justo, palabras de un ángel etc. los verbos pasan de la significación común de cosas materiales a una significación superior. Esto nos lleva a pasar de la dualidad a la triada, a dos niveles: primero a nivel de la sindéresis a nivel de *alma/yo*, que hace de bisagra de lo material y lo inmaterial, de forma que lo material o le lleva a lo inmaterial, o si no, como una bisagra cuando se oxida y no puede girar, pierde su sentido. El segundo, a nivel del *acto de ser*, a nivel *personal*, pasando de lo inferior interior, a lo superior, más interior aún.

4. Cada uno de estos niveles cuenta con la ayuda de una luz que en el caso de la sindéresis sería una luminaria menor, como la luna '*nhiro zurtho*', y en caso del conocer personal una luminaria mayor, como el sol '*nhiro rabtho*', pero ninguna de ellas es la luz '*nwhro*'. De alguna forma la realidad física, siendo distinta del hombre, tiene algo que decir de nosotros.

5. Se pueden establecer en principio correspondencias entre los conocimientos en el *Evangelio* y los descritos por Polo, teniendo en cuenta también los niveles antropológicos del primero, a saber: 1) El conocimiento por *elevación* se corresponde con conocimiento '*phHem*', '*hacerse iguales*', '*responder apropiadamente*'; 2) A nivel de *acto de ser/espíritu*, el conocer personal, '*yod(*)*' '*conocer de confianza en alguien con el que estoy llamado a coexistir*', confianza que recibe la luz de lo más alto de la propia *Luz*, *nwr*, y permite, como la luz del día, ver hacia abajo el resto de mis teneres para vincularlos; 3) En el *corazón* el hábito innato de sabiduría, '*nTar*', '*atesorar y aclararse para transparentar la luz*', y el hábito innato de primeros principios reales extramentales, '*skal*', '*aprender en la escuela del cosmos, lo que me dice, y lo que dice de mi*'; 4) En el *alma*, la luz que atraviesa la *sindéresis*, luz que permite *el ver-yo* y *accedr* a lo que conoce la mente y sus hábitos racionales, pero también la voluntad y el propio cuerpo, la propia vida; 5) En la *mente* los conocimientos racionales de '*H\$ab*', '*r(*o)*', etc., que pueden ser elevados por la *sindéresis*; y faltaría por completar los hábitos racionales y sus actos, lo que se propone para posteriores trabajos.

⁸⁷Polo, L *Nietzsche como pensador de dualidades*, 242. "Segunda, esa fecundidad reside en que el miembro superior favorece y eleva al inferior. Nótese que en otro caso las dualidades se separarían demasiado de la unidad".

6. Se observa en los niveles inferiores mayor grado de ‘diversificación’, por ejemplo, en los hábitos y actos racionales, que, conforme vamos subiendo hacia el conocer personal va desapareciendo, lo que tiene sentido dado que el espíritu es capacidad unitiva y vinculante y única para cada persona.

M^a Querubina Albaladejo

qalbamero@gmail.com

MONISMO, DUALISMO, DUALIDAD. EL HOMBRE COMO SER DUAL SEGÚN LEONARDO POLO

Monism, dualism, duality.

Man as a dual being according to Leonardo Polo

ADAM SOŁOMIEWICZ

Resumen:

Ser dual es estrictamente humano dado que Dios es Identidad, y el ser del universo es *infra-dual*. Todas las dimensiones del ser humano son duales, y por eso no forman unidades cerradas, sino que son desbordantes: tienen valor ascendente hacia una dualidad superior (el carácter de *además* del hombre). En esto radica la apertura del hombre a Dios, y también a la propia intimidad, a otras personas y al universo. La co-existencia es radical en el hombre: la persona se dualiza con su réplica que encuentra sólo en Dios. Otras dualidades constitutivas del hombre son persona-esencia y esencia-naturaleza, que indican tres dimensiones básicas del ser humano: la naturaleza o *vida recibida*, la esencia o *vida añadida* y la persona o *vida personal*.

Palabras claves: dualidad radical, axiomas de antropología, persona, esencia, naturaleza.

Abstract:

Dual being is strictly human because God is Identity, and the being of the universe is *infra-dual*. All dimensions of the human being are dual, and therefore do not form closed units, but are overflowing: they have an ascending value towards a higher duality (the character of "además" of man). In this lies man's openness to God, and also to his own intimacy, to other people and to the universe. Co-existence is radical in man: the person dualises himself with his replica, which he finds only in God. Other constitutive dualities of man are person-essence and essence-nature, which indicate three basic dimensions of the human being: nature or received life, essence or added life, and person or personal life.

Keywords: radical duality, axioms of anthropology, person, essence, nature.

Planteamiento

En el ser humano existe la distinción real tomista *essentia-esse*, pero ésta se da en él de una manera distinta que en el universo físico¹. Mientras que la plenitud del mundo físico es la unidad del orden cósmico, la *unidad* es un rasgo radical del universo. No es así con el ser humano que tiene la índole corporal y espiritual a la vez. Estas dos dimensiones en el hombre irreductibles una a otra algunos filósofos intentaban explicar en clave dualista. Refutando los monismos y dualismos, Leonardo Polo mantiene que «el ser humano es dual. Para adentrarse en antropología es imprescindible estudiar la dualidad»².

En este artículo se explica la índole dual de la persona humana, se describe los tres axiomas antropológicos según Salvador Piá Tarazona, se señala la cuestión de la dualidad radical humana y se muestra las dualidades humanas constitutivas del ser humano.

La refutación del monismo en la antropología

«El hombre no es una realidad simple sino, como se puede observar, sumamente compleja»³. Sin embargo, es obvio que en la historia de la filosofía del hombre se ha cometido una variedad de errores simplistas. Algunos de ellos reducen la complejidad humana a un único ser (por ejemplo el monismo panteísta de Spinoza). En la metafísica es fácil, aunque incorrecto, llegar al trascendental “uno como único” (el universo y nada más), y entonces lo plural comporta el decaimiento. Así la pluralidad se entiende como la descomprensión o disipación (por ejemplo en Plotino) y el uno es superior a aquella⁴. El monismo es casi inevitable en el caso de reducir la antropología a la metafísica o la metafísica a la antropología. Admitirlo cuando se trata de la persona humana es pura incoherencia, porque como apertura irrestricta el co-existir conlleva la dualidad que tiene carácter trascendental y es superior al *mónon*. «Una persona única sería una pura tragedia, porque estaría condenada a carecer de réplica»⁵; luego «la persona como *mónada* constituye una imposibilidad»⁶. Por eso Polo insiste en que «el colmo del error no es el monismo, sino aceptarlo al intentar la ampliación de los trascendentales»⁷.

¹ Cfr. SOŁOMIEWICZ, A., “La distinción real esse–essentia en metafísica según Leonardo Polo”, en *Estudios Filosóficos Polianos*, 11 (2023), 7-18; *idem.*, “La distinción real esse–essentia en la antropología trascendental según Leonardo Polo”, en *Estudios Filosóficos Polianos*, 11 (2023), 19-31.

² POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 189.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 190. «La noción de persona única es un completo disparate. Por eso, repito, la persona es incompatible con el monismo». *Ibid.*, p. 112.

⁶ *Ibid.*, p. 191. «El ‘monon’ y la antropología son incompatibles». POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, OC, Vol. XXVII, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 258.

⁷ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, *ed. cit.*, p. 45. «Resulta claro que para intentar justificadamente una antropología trascendental –una ampliación de los trascendentales– es preciso cambiar la orientación, es decir, eliminar el prestigio de lo único. Sería el colmo de la inconsecuencia incurrir en el monismo al ampliar los trascendentales. [...] Desde luego, esto requiere eliminar la obsesión por lo único. Precisamente esa obsesión ha estropeado la antropología moderna». *Ibid.*

Refutado el monismo, ¿cabe sostener, sin embargo, que el hombre es *uno* en cuanto que es “unidad dual”⁸? Polo admite tres sentidos básicos de la unidad⁹: 1) la Identidad Originaria, es decir la unidad trascendental de Dios; 2) la *mismidad*, es decir la unidad del objeto pensado¹⁰, y 3) la *unidad de orden* o el *fin* del universo (el valor físico de la unidad). Salvador Piá Tarazona, discípulo de Leonardo Polo, en su libro *El hombre como ser dual*, sostiene que «el hombre es *uno* si con esa unidad se designa la *dualidad del co-acto de ser con la esencia actopotencial*»¹¹. Hay que tener en cuenta que Polo insiste en que «la introducción del tema de la unidad siempre es prematura en antropología, [ya que] el uno no se puede buscar en el nivel de una dualidad como abarcante de sus miembros, pues esto suprimiría la dualidad superior. [...] La pluralidad en el hombre no es abarcable por una unidad genérica (y tampoco es analizable)»¹².

La refutación del dualismo en la antropología

Polo señala que introducir la noción de unidad “totalizante” en el hombre conllevaría comprenderlo como la unión de dos elementos que, por ser separados, necesitan de un tercero como puente¹³. Este planteamiento es el error del dualismo (por ejemplo la visión cartesiana del hombre), que quiere unificar dos partes disociadas en una unidad total: una síntesis dialéctica. Con esto la unidad resulta cerrada y subordinada a la totalidad, la dualidad se queda como un tema secundario y se aspira a alcanzar la identidad. Por el contrario, «quitar la unidad a la criatura es descartar que sea idéntica»¹⁴. Por eso, para «entender ajustadamente las dualidades, es menester evitar comprometerlas con la unidad»¹⁵.

⁸ Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 149.

⁹ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 93.

¹⁰ La tesis de Parménides, que *lo mismo es pensar y ser* «sólo se cumple objetivamente, pues la mismidad es exclusiva del conocimiento objetivo. [...] [Por el contrario] el Acto de Ser Originario es idéntico sin ser lo mismo, ya que *lo mismo* es descripción de objeto. [...] Por ejemplo, en tanto que se piensa vaso, se piensa como lo mismo que vaso, y si no, no se piensa. En cambio, es completamente inadmisibile que un acto de ser sea *lo mismo* que ese acto de ser, [...] [puesto que] *lo mismo* deja abierta la posibilidad de no ser lo mismo». *Ibid.*, pp. 168-169. De aquí lo peculiar de la operación intelectual es la *unicidad*: «el objeto se conmensura con la operación intelectual: se piensa *lo mismo* que se piensa [...] [y así] “lo único” que significa “unicidad” es la presencia mental, es decir, aquellos actos de la inteligencia que poseen objeto: las operaciones inmanentes; [...] los objetos sólo se piensan en términos de unicidad (como dice Aristóteles, sólo se piensa lo uno). [...] [Por eso] para investigar el ser humano es preciso darse cuenta de que es superior a la unicidad». *Ibid.*, pp. 117, 149.

Desde luego, «Las siguientes notas [...] son equivalentes: la operación es la “constancia”, la “mismidad”. También “presencia” equivale a “unicidad” (el objeto sería lo “único”). “Mismidad” es estrictamente equivalente a “unicidad”; “unicidad” es estrictamente equivalente a “presencia”, etc.». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, OC, Vol. VII, EUNSA, Pamplona, 2019, p. 473.

¹¹ PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, ed. cit., p. 149. Para él «el sentido propio de la unidad humana se salva desde la dualidad del ser humano». *Ibid.*

¹² POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 193. Es significativo que la noción *unidad dual*, usada repetidamente por Piá Tarazona, no figura ni una sola vez en los dos volúmenes de la *Antropología trascendental* de Polo. En la persona humana se puede hablar sólo de cierta “unidad imperfecta”. Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Unidad y dualidad de la coexistencia personal. El acceso a Dios desde el hombre, según Leonardo Polo”, 2017, p. 115.

¹³ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 80, nota 69.

¹⁴ *Ibid.*, p. 82, nota 71.

¹⁵ *Ibid.*, p. 197.

La dualidad en la antropología

«Lo humano se organiza según dualidades»¹⁶, por eso «la complejidad del hombre no se resuelve en términos simples sino duales»¹⁷. Existe una *superabundancia* de las dualidades humanas debido a que no son unívocas, pues «la distinción entre los dos miembros no es *la misma* en las distintas dualidades»¹⁸. Como ejemplos Polo enumera «acto de ser y esencia; cuerpo y alma; voluntad e inteligencia; interioridad y exterioridad; operación y objeto; hábito y operación; hábitos innatos y adquiridos; sociedad e individuo; hombre y mujer»¹⁹. Como se ve, los aspectos duales aparecen en distintos niveles del ser humano.

El planteamiento dual permite describir la variedad de las dimensiones del hombre advirtiéndole su carácter abierto. Los miembros de la dualidad no se complementan enteramente entre sí²⁰, ni forman un todo cerrado, porque en la dualidad un miembro siempre es superior al otro. Aquí se ve la índole sobrante de cada dualidad: el miembro superior, como no se agota al dualizarse con el miembro inferior, desborda y se abre a una dualidad superior. Por ejemplo, la esencia del hombre es sobrante en virtud de su dualidad con el acto de ser personal, pero como la esencia es a la vez superior al cuerpo, conforma con él la dualidad alma-cuerpo. Así, la esencia es un miembro que, por una parte, es superior a otro, y que por otra parte, es inferior a otro, y ello en dos dualidades de distintos niveles.

Las dualidades humanas, en cuanto que son sobrantes, indican el carácter de *además* de la persona humana: «*ser además* es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, *co-ser*, *co-existir*»²¹.

Puesto que «no resulta sencillo entender con justeza la dualidad en el hombre»²², para investigar este tema más a fondo, y explicarlo de manera más sistematizada, nos serviremos de los *axiomas temáticos* de la antropología, propuestos por Piá Tarazona.

Los axiomas temáticos de la antropología

Los axiomas que propone Piá Tarazona son tres: de la radicalidad humana, de la dualidad y de la jerarquía. El primero es el “axioma de la radicalidad humana”: «para el hombre, ser creado equivale a ser dual» o «el hombre es un ser dual»²³. Se puede decir que este axioma consiste en una concreción de la distinción entre el ser creado y el Increado, que es general para toda criatura, y por eso

¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 155.

¹⁹ *Ibid.*, p. 189. Las ciencias humanas también son duales e incluso «la hipocresía, el disimulo, la mentira, son formas derivadas y decaídas de dualidad», son los modos del doblez humano. *Ibid.* Alberto Vargas describe la doblez como la «la ruptura de la dualidad». Cfr. VARGAS, A., “El carácter de sólo: una teoría antropológica de la desesperación”, 2014, p. 168.

²⁰ «Por ejemplo, si cuerpo y alma se suponen, se formula una tesis dualista. Pero si no se suponen, el alma no es una cosa diferente del cuerpo, sino distinta en dualidad con él y sin agotarse en dicha dualidad». POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 194.

²¹ *Ibid.*, p. 162.

²² *Ibid.*, p. 196, nota 10.

²³ PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, ed. cit., p. 443.

común a la metafísica y la antropología. Con esta distinción sola «no se acaba de distinguir en términos de acto de ser a cada criatura de Dios»²⁴, sino sólo la totalidad general de las criaturas. El “axioma 1º” lo hace, «ya que distingue en sentido trascendental las criaturas humanas de las que no lo son»²⁵. Lo radical del ser humano –y sólo de él– es la dualidad: «para el hombre, ser *creado*, ser *dual* y ser *radical* son equivalentes»²⁶. El hombre, pues, es dualidad y no es unidad en ninguno de estos sentidos: la Identidad Originaria, la mismidad o la unidad de orden.

El segundo es el “axioma de la dualidad”: «la dualidad es dual». El hombre no es simplemente una dualidad radical, sino que es «doblemente dual: el co-acto de ser se dualiza con la esencia acto-potencial». Por eso se puede afirmar que «la dualidad se extiende al hombre por completo»²⁷, y no queda ninguna dimensión humana que no sea dual. Con esto, aunque «las dualidades son propias del espíritu humano»²⁸, y el cuerpo considerado en sí mismo es *infra-dual*²⁹, en cuanto que se relaciona con el alma la corporalidad humana está espiritualizada; por tanto, también se dualiza.

El tercero es el “axioma de jerarquía”: «las dualidades son jerárquicas»³⁰. «Es propio de las dualidades humanas un sentido ascendente o jerárquico. Dicha ascensión se debe a que uno de los dos miembros de cada dualidad es superior al otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro, sino que se abre a una dualidad nueva»³¹. Piá Tarazona llama “jerarquía interna” a la distinción de nivel entre los miembros de cada dualidad, y “jerarquía externa” a la que media entre distintas dualidades. Así se ve que todas las dualidades se distinguen entre sí, y por eso no se dualizan del mismo modo: «el modo en que se dualiza cada dualidad es exclusivo a ella»³². Además, el sentido ascendente de las dualidades lleva consigo un peculiar valor descendente: «en cuanto que el miembro superior es dual con otro superior a él, su dualidad con el miembro inferior se incrementa y, por consiguiente, *repercute* en él»³³. Como ejemplo puede servir el alma que *esencializa* a la naturaleza corporal del hombre.

En cuanto que el hombre es radicalmente dual, no se pueden comprender sus dimensiones por separado: estudiarlas en sí mismas equivaldría a buscar la mismidad, contraria a la radical dualidad humana.

Al subrayar que la dualidad es exclusiva al ser humano, y que la persona humana es *apertura*, se concluye que «el hombre se dualiza con un ser superior y con un ser inferior que no son duales»³⁴: con Dios y con el universo, respectivamente.

²⁴ *Ibíd.*, p. 148.

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. II, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 588.

²⁹ «El cuerpo es *infra-dual* [...], es unitivo de partes, o sea, distinguido en partes sin división: uno *en* partes diferentes». *Ibíd.*

³⁰ PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, *ed. cit.*, p. 150.

³¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, *ed. cit.*, p. 192.

³² PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, *ed. cit.*, p. 151.

³³ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, *ed. cit.*, p. 196. La *repercusión* es «la dualidad descenso-ascenso». De acuerdo con la jerarquía de las dualidades no cabe descenso sin ascenso». *Ibíd.*, p. 211.

³⁴ PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, *ed. cit.*, p. 154.

Juan García González señala respecto de lo que se acaba de decir, que se puede hablar incluso de un cierto “carácter ternario” de las dualidades humanas, ya que «en el sobrar, volverse a dualizar y redundar entre sus miembros [...] más bien [se] constituye cierta trinidad: porque todo miembro de una dualidad remite a otros dos miembros, pues enlaza con dos dualidades; de tal modo que todo miembro ejerce un papel mediador entre su inferior de la primera dualidad y su superior de la segunda»³⁵. Así se ve, que «sin esta doble dualidad, o sin esta cierta trinidad, no cabe la reunión jerárquica de los miembros; y entonces la dualidad sería incompatible con la unidad: mero dualismo»³⁶. Y concluye: «este modelo de unidad doblemente dual, o ternaria, se encuentra en la coexistencia humana, que es una coexistencia creada»³⁷.

La dualidad radical del hombre: la co-existencia

Como se ha dicho, las dualidades humanas siempre están abiertas a dualizarse con lo superior a ellas, y en esto consiste su valor ascendente. Sin embargo, la ascensión no puede ser infinita, puesto que el ser humano, en cuanto que es criatura, es limitado. También se ha visto que el carácter de *además* no es terminal e impide alcanzar la identidad: «mientras se descubren nuevas dualidades, hay que descalificar cualquier idea de identidad formulada como unidad abarcante de la dualidad»³⁸. Por eso, «si se alcanza la dualidad radical, más allá no se puede hablar de dualidad. Se ha de admitir que más allá de la dualidad significa identidad»³⁹. Si es así, la *columna de dualidades*⁴⁰ del hombre tiene que arraigar en una dualidad radical, la más primordial de todas.

¿La dualidad radical humana es la distinción *essentia-esse*? No lo es⁴¹, porque hay otra dualidad superior a esa, trascendental: la co-existencia humana. «La persona humana se entiende como co-existencia, es decir, como dualidad radical. Ser-con es radical respecto de cualquier distinción humana. [...] Sobre todo, cada quién co-existe con Dios»⁴². Por eso en la antropología no es suficiente afirmar que el hombre es inferior a Dios en cuanto que su acto de ser y esencia no son idénticos, sino sobre todo en tanto que es co-existir dual. Según esto, «persona significa siempre *bi-persona*. Pero en el hombre este rasgo no acaba nunca de realizarse»⁴³. Dicho de otra manera, la persona humana, siendo distinta de Dios, es radicalmente dual con Él: la co-existencia *carece de réplica* pero no definiti-

³⁵ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “La unidad del ser y la coexistencia humana”, 2013, p. 29.

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 205.

³⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 202.

⁴¹ «La distinción real ser-esencia, por más que caracterice al hombre como criatura, no es la dualidad radical». *Ibid.*, p. 204.

⁴² *Ibid.*, p. 173.

⁴³ POLO, L., “Analítica de amor” (2011), en POLO, L., *Escritos Menores* (2001–2014), OC, Vol. XXVI, EUNSA, Pamplona, 2017, p. 217. Por eso el ser humano no es *bi-persona*, con lo cual carece de Réplica. Lo explica Piá Tarazona: «Queda claro que ser bi-personal no significa ser co-existente, ni viceversa; una intimidad bi-personal exige de suyo ser idéntica en sentido *originaria*, –porque deja al margen cualquier carencia de réplica personal–; en cambio, la intimidad co-existente humana implica *de suyo* inidentidad, carencia de réplica personal en su interior –porque no es *originaria*—. En definitiva: “ni el hombre es bi-personal, ni Dios es co-existente”». PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, ed. cit., p. 413.

vamente, pues puede llegar a alcanzarla en cierto sentido (y completamente: sólo en la vida futura). En definitiva, «estas dualidades, la de persona-esencia y la de persona-réplica, son las más altas»⁴⁴ y la segunda de ellas (es decir, la co-existencia) parece ser la *dualidad radical* humana.

Ahora bien, si la *dualidad radical* humana es la dualidad ‘persona humana–Dios’, esto no explica en qué sentido el ser humano es dual intrínsecamente también a nivel trascendental, pues en cuanto que es el miembro inferior en la dualidad con Dios, la persona puede parecer como si fuera una ‘unidad trascendental’. La cuestión señalada en este párrafo resultó el problema central de mi tesis doctoral titulada *Dualidad radical de la persona humana*⁴⁵.

Las dualidades persona-esencia y esencia-naturaleza

Para Santo Tomás de Aquino, la persona humana es la unidad del alma y cuerpo⁴⁶; no obstante, de acuerdo con lo que se ha señalado, no parece adecuado hablar de la unidad (en su sentido totalizante) en el hombre, aunque se afirme que el ser humano es persona con alma y cuerpo. Tal unidad ha producido aporías irresolubles (por ejemplo, la cuestión de la muerte: ¿cuando el alma se separa del cuerpo el hombre deja de ser persona?). Polo lo resuelve con su planteamiento dual: en el hombre se da una *doble dualidad*⁴⁷ (ser-esencia y esencia-naturaleza), que marca en él tres dimensiones de distinto nivel⁴⁸, a saber: la persona humana (el nivel trascendental), la esencia del hombre y la naturaleza del hombre. Estos tres niveles en el hombre el griego clásico expresa con las siguientes palabras: *pneuma, psyche, soma*; en el latín: *spiritus, anima, corpus*.

El cuerpo, en cuanto que es material, pertenece al orden causal: existe como unión hilemórfica o sustancia. ¿Qué es la forma del cuerpo humano? Es el alma humana, y esto ya lo dice Aristóteles. El hombre, por ser animado es, además de ser sustancia, también naturaleza. En su estricto sentido poliano esto quiere decir que «la unidad sustancial alma-cuerpo pertenece al orden de la naturaleza»⁴⁹, con lo cual el alma es un simple “factor causal” del cuerpo⁵⁰. La naturaleza así constituida, Polo la llama *vida recibida*, dado que el hombre la recibe de los padres⁵¹.

Sin embargo, el alma no se limita a unirse con el cuerpo, porque depende de la co-existencia: «el alma humana es tanto esencia como forma del cuerpo»⁵². De

⁴⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 190.

⁴⁵ La tesis está en la preparación para publicarla. Cfr. SOŁOMIEWICZ, A., “La dualidad radical de la persona humana. Un intento de proseguir la antropología trascendental de Leonardo Polo”, en *Excerpta e dissertationibus in philosophia. Cuadernos doctorales de la facultad eclesiástica de filosofía*, 29 (2019-2020), 99-193.

⁴⁶ «Homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore». *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4 co.

⁴⁷ Cfr. POLO, L., “La coexistencia del hombre” (1991), en POLO, L., *Escritos Menores* (1991–2000), OC, Vol. XVI, EUNSA, Pamplona, 2017, p. 55.

⁴⁸ Y no sólo dos (alma-cuerpo) como en la filosofía tradicional.

⁴⁹ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 164.

⁵⁰ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, OC, Vol. VII, EUNSA, Pamplona, 2016, p. 335. «La consideración formal [del alma] es su unidad con el cuerpo». *Ibid.*, p. 333. «Entendida en términos de concausalidad, el alma es forma en concausalidad triple». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, ed. cit., p. 313.

⁵¹ «La vinculación del alma con el cuerpo es muy estrecha, precisamente porque el alma es vida añadida a la vida recibida. Solamente reforzándola o añadiéndose a ella, el alma recibe la vida que viene de los padres». POLO, L., *Antropología trascendental*, t. II, ed. cit., p. 287.

⁵² POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, ed. cit., p. 368.

tal manera no sólo es formal, sino también espiritual, y por eso tiene carácter dual. Con esto la unidad del cuerpo «comporta cierta dualidad»: la naturaleza humana «es susceptible de elevarse al nivel de la esencia»⁵³, y a esto Polo lo llama la *esencialización* del cuerpo⁵⁴. Dicho de otro modo, en el hombre la relación del alma con el cuerpo se da en dos sentidos: 1) como unidad sustancial del alma (en cuanto forma) y del cuerpo (en cuanto materia), y esto lo llamamos la *naturaleza* del hombre; 2) como la dualidad del alma (en cuanto esencia) y del cuerpo (en cuanto naturaleza), y es a nivel de esta dualidad donde se puede hablar de la *esencialización* de la naturaleza del hombre. Según esta segunda distinción, «la esencia humana se compone de alma espiritual y cuerpo, lo que no es propio de los animales»⁵⁵.

Así se ve que el alma, además de ser forma, también es esencia⁵⁶. Sin embargo, todavía falta aclarar la noción del alma en cuanto esencia, dado que «la persona se distingue realmente del alma y del cuerpo, en tanto que ninguno de ellos es la esencia del hombre. Sin embargo, como los dos dependen de la persona, el alma llega a pertenecer a la esencia al adquirir hábitos, los cuales repercuten en el cuerpo»⁵⁷. Esta “repercusión” o añadidura de la esencia en el cuerpo –el *valor descendente* en la dualidad– Polo la llama *vida añadida*, puesto que *refuerza la vida recibida*⁵⁸. Asimismo, la esencia es el fin del cuerpo, que así no se subordina a la causa final física, sino que su fin superior es el espíritu⁵⁹.

En pocas palabras, «en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza»⁶⁰. El alma en cuanto que esencia es respectiva al ser, y en cuanto que forma es respectiva al cuerpo. Por eso, con la muerte del hombre cesa la distinción esencia-forma del alma y cuando ésta se queda separada, es sólo esencia⁶¹.

La persona, la esencia y la naturaleza humanas

Al final de estas consideraciones se puede afirmar que en el hombre se distinguen tres dimensiones o niveles constitutivos: el personal o trascendental (la

⁵³ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 164.

⁵⁴ «La recepción de la vida recibida por la manifestación esencial puede llamarse [...] *esencialización* de la naturaleza. [...] El alma es principio activo del cuerpo si no se olvida la libertad, porque no lo es como causa. [...] Al no ser una causa, la libertad es superior a la causa final, por lo que orienta a las otras causas que intervienen en la constitución del cuerpo según un sentido final distinto del físico –no ciego–, a saber, vencer el retraso temporal». POLO, L., *Antropología trascendental*, t. II, ed. cit., pp. 342, 361.

⁵⁵ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed. cit., p. 87.

⁵⁶ «El alma humana es esencia y forma». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, ed. cit., p. 367, nota 7.

⁵⁷ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 236, nota 10. Así se ve que aunque la esencia y la naturaleza dependen de la persona, la esencia depende directamente y la naturaleza a través de la esencia. En otras palabras, el acto de ser del hombre no se dualiza con su naturaleza, lo hace esencia.

⁵⁸ «La relación entre persona y cuerpo tiene que ser muy estrecha, y por tanto, en el orden de la esencia la persona tiene que añadir. Solamente de esa manera –añadiendo– la esencia de la persona se hace con la vida que viene de los padres». POLO, L., *Antropología trascendental*, t. II, ed. cit., p. 581.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 563-565. Cfr. respecto de este tema: VANNEY, C., “Corporeidad y finalidad en la persona humana. Una glosa al pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 41-2 (2008), pp. 441-458.

⁶⁰ POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., p. 151.

⁶¹ «Cabe decir que la presencia deriva del alma en tanto que esencia y no en tanto que forma del cuerpo. [...] La presencia mental obliga a distinguir esencia y forma. Y también: sin esta distinción, el hombre no sería mortal, ni su alma inmortal». «Unida al cuerpo el alma es esencia y la forma modalmente modificable; separada, es esencia». «Morir es la destrucción de la unión del cuerpo con su forma». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, ed. cit., pp. 368-370. «Separada de la materia, el alma desaparece del universo, deja de ser ordenada y se extingue, porque no es sólo forma, sino concausalidad esencia-forma». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, ed. cit., p. 318.

vida personal o *espiritual*), el esencial (la *vida añadida*) y el natural (la *vida recibida*⁶²). La *vida personal* consiste en la actividad trascendental humana según sus cuatro trascendentales atropológicos: *co-existir*, *intelecto personal*, *amar donal* y *libertad trascendental*. Al nivel de la *vida añadida* pertenecen el “yo” (la sínéresis), la inteligencia con sus hábitos y la voluntad con sus virtudes. La *vida recibida* humana constituyen el cuerpo humano, sus funciones, movimientos, facultades y sentimientos sensibles.

La esencia y la naturaleza humanas son semejantes en todos los hombres, en cambio en el nivel trascendental somos absolutamente distintos: «Estamos unidos en el plano de la *naturaleza* y de la *esencia* humana, pero somos distintos como *personas*, porque cada una es creada ‘*ex novo*’»⁶³.

Aunque la naturaleza física humana es prácticamente irrepitible (cada persona tiene un ADN distinto) y la esencia humana es siempre original, la semejanza a la cual se alude aquí, se debe a que físicamente pertenecemos a una sola especie humana y esencialmente disponemos con las facultades espirituales inteligencia y voluntad que actúan siempre según cierto modo, común para todos los humanos. En cambio a nivel trascendental no caben tales semejanzas: el amar donal es atropológico, el intelecto personal es irrepitible, la libertad trascendental es absolutamente novedosa.

Adam Solomiewicz

Doctor en Filosofía

Universidad de Nicolás Copérnico en Toruń

adam.solomiewicz@gmail.com

⁶² Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, t. I, ed. cit., pp. 286-287, donde Polo usa las nociones de la *vida recibida*, *añadida* y *espiritual*. El término *vida personal*, como el sinónimo de *vida espiritual*, viene más bien de Sellés. Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, 2011, p. 24.

⁶³ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed.cit., p. 259.

APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO A LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES NEO-ARISTOTÉLICA EN LA ÉTICA EMPRESARIAL

*Contributions of Leonardo Polo's transcendental anthropology
to Neo-Aristotelian Virtue Ethics in Business Ethics*

MAURICIO C. SERAFIM

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CATARINA, BRASIL

MAURICIO.SERAFIM@UESC.BR

MARIA CLARA FIGUEIREDO DALLA COSTA AMES

UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA

MARIACLARAAMES@GMAIL.COM

RESUMEN: Este artículo explora posibles contribuciones de la Antropología Trascendental de Polo a la ética de las virtudes neo-aristotélica en el contexto de la ética empresarial. Se indaga si el enfoque de Polo puede enriquecer tal enfoque neo-aristotélico, proporcionando así una perspectiva antropológica más integral. Esto no significa necesariamente una "crítica", sino que pretendemos explorar si hay algún "además" que pueda contribuir a tal enfoque. Proponemos el concepto de 'sínderesis', tal y como lo presenta Polo, como puente que conecta el ser personal de alguien a su manifestación en la inteligencia y voluntad, y por consiguiente, permite acceder a la ética.

Palabras claves: trascendentales personales, ética de las virtudes neo-aristotélica, hábito de la sínderesis, razón práctica.

ABSTRACT: This article explores possible contributions of Polo's Transcendental Anthropology to neo-Aristotelian virtue ethics in the context of business ethics. It is addressed whether Polo's approach can enrich such a neo-Aristotelian approach, thus providing a more comprehensive anthropological perspective. This does not necessarily mean a "critic", but rather we aim to explore whether there are any "additions" that might contribute to such an approach. We propose the concept of 'synderesis', as presented by Polo, as a bridge that connects someone's personal being to its manifestation in intelligence and will, and consequently, allows access to ethics.

Keywords: transcendental personals, neo-Aristotelian virtue ethics, habit of synderesis, practical reason.

Introducción

A partir de la década de 1950, la ética de la virtud resurgió y actualmente es uno de los tres enfoques principales de la ética normativa.¹ Podemos hacernos una idea de su importancia actual entre los filósofos académicos a través de los resultados de una *survey* realizada en 2020 por *The PhilPapers*, que obtuvo las opiniones de 1785 filósofos de habla inglesa de todo el mundo sobre 100 cuestiones filosóficas. Entre estas preguntas, el tema “ética normativa” obtuvo el siguiente resultado: el 37% de los filósofos encuestados “*acepta o se inclina por*” (*accept or lean towards*) la ética de la virtud, mientras que el enfoque deontológico obtuvo el 32% y el enfoque consecuencialista el 30%.²

El campo de la *ética empresarial* se vio influido por el resurgimiento del enfoque de la ética de la virtud y, desde la década de 1990, se ha observado su expansión en una amplia gama de temas.³ Actualmente está consolidada, crece rápidamente y es la teoría normativa más popular en cuanto al número de artículos publicados en *Business Ethics Quarterly*, la revista académica más importante en este campo.⁴

Al igual que en la filosofía, esta nueva “ciencia de las virtudes” en la *ética empresarial* y la *literatura de gestión*⁵ tiene diferentes formas o líneas de entendimiento sobre la virtud, incluyendo la aristotélica, la católica, la confuciana y la de la psicología positiva, entre otras. Una de las más importantes es la ética de la virtud neo-aristotélica, que busca actualizar y adaptar la filosofía clásica a este campo, con especial atención a las vertientes aristotélica y tomista. A pesar de ser una línea muy rica en autores y debates, llama la atención la falta de atención a un importante filósofo de inspiración aristotélico-tomista y que puede ofrecer a la línea aportaciones desde su antropología y ética: Leonardo Polo.

El propósito de este artículo es investigar qué aportaciones puede ofrecer la Antropología Trascendental de Polo al enfoque neo-aristotélico de la ética de la virtud en el ámbito de la *ética empresarial*. En otras palabras, si el enfoque de Polo puede proporcionar una “ampliación antropológica” para que el enfoque neo-aristotélico de la ética de la virtud sea más completo. Esto no significa necesariamente una “crítica” de este enfoque, sino que pretendemos explorar algunos de sus límites y ver si hay algún “*además*” que pueda ser útil para el campo.

Algunos trabajos anteriores se han basado en los fundamentos de Polo sobre “lo que significa ser humano” para proponer un marco psicológico para el *self* en la *ética empresarial*.⁶ A partir de ellos, pretendemos proponer al enfoque neo-aristotélico de las virtudes en la *Ética Empresarial* el concepto de ‘*sindéresis*’, tal y como lo presenta Leonardo Polo, además de otras posibles aportaciones.

¹ HURSTHOUSE, R. y PETTIGROVE, G. “Virtue Ethics”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Retrieved from: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>.

² BOURGET, D. & CHALMERS, D. J. “Philosophers on Philosophy: The PhilPapers 2020 Survey”, en *Philosophers Imprint*, 2023, (0/0), 1-53. Retrieved from <<https://survey2020.philpeople.org>>

³ FERRERO, I. & SISON, A. J. G. “A quantitative analysis of authors, schools and themes in virtue ethics articles in business ethics and management journals (1980-2011)”, en *Journal of Business Ethics*, 2014, (23/4), 375-400.

⁴ ALZOLA, M. Character-based business ethics. En N. SNOW (Ed.), *The Oxford Handbook of Virtue* (pp. 591-620). Nueva York: Oxford University Press, 2018.

⁵ ALZOLA, M. “Virtuous Persons and Virtuous Actions in Business Ethics and Organizational Research”, en *Business Ethics Quarterly*, 2015, (25/3), 287-318.

⁶ AKRIVOU, K., & SCALZO, G. “In search of a fitting moral psychology for practical wisdom: Exploring a missing link in virtuous management”, en *Business Ethics: A European Review*, 2020, (29/S1), 33-44.

Discutir el concepto de *sindéresis* en los artículos de ética de las virtudes en la *Ética Empresarial* nos parece un camino totalmente nuevo a explorar. De las obras publicadas entre 1980 y 2020, sólo hemos encontrado un artículo en el que se menciona la *sindéresis*, según el pensamiento de Tomás de Aquino.⁷ También es significativo que una de las obras más importantes en este campo - el *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*⁸ - mencione la noción de *sindéresis* sólo una vez, sin explorarla. Por ello, esperamos que nuestro trabajo sea el inicio del rescate de este importante ámbito de la ética humana y que, con ello, sea posible sondear nuevos enfoques y soluciones para el campo.

La ética de la virtud neo-aristotélica

La ética de la virtud no es una novedad. Su origen está en la antigua filosofía griega -Sócrates, Platón y sobre todo Aristóteles -, pasando por la Edad Media y alcanzando su cima en Tomás de Aquino. Al entrar en la Edad Moderna, prevalecía un “pesimismo antropológico” caracterizado por el olvido o el rechazo de la posibilidad de crecimiento humano a través de las virtudes (“la voluntad como pura arbitrariedad”) y la desconfianza en la inteligencia (que sería “pura pasividad”).⁹ Es común atribuir el rescate de la ética de la virtud en la filosofía moral angloamericana del siglo XX a la obra de Elizabeth Anscombe de 1958 *Modern Moral Philosophy*, siendo continuada con una serie de artículos de Philippa Foot,¹⁰ partir de las preocupaciones relativas a las perspectivas predominantes en la ética. Por ejemplo, cuando Anscombe sugiere una recuperación del pensamiento de Aristóteles, destacó la necesidad de desarrollar una filosofía psicológica propia.¹¹

El Oxford Handbook of Virtue¹² ofrece diferentes perspectivas sobre la ética de la virtud: Early Virtue Ethics, Neo-Aristotelian Virtue Ethics, Sentimentalist, Alternatives to Neo-Aristotelian, Feminist Approaches to Virtue Ethics y Contemporary Consequentialist Theories of Virtue. Entre las alternativas al Neo-aristotelian Virtue Ethics, se presentan las siguientes perspectivas desarrolladas en los últimos años: agent-based virtue ethics, desarrollada por Slote; Zagzebski’s exemplarist virtue ethics; Swanton’s target-centered virtue ethics; y Robert Merrihew Adams’s neo-Platonic account.¹³

⁷ Esta búsqueda se realizó en enero de 2022, utilizando la herramienta de búsqueda de texto del programa NVivo, en una muestra de 252 artículos sobre la ética de las virtudes en la *ética empresarial*, publicados entre 1980 y 2020, e integra un proyecto de revisión bibliográfica sistemática aún en curso. Sólo el trabajo de Dierksmeier y Celano (2012) utiliza la noción de *sindéresis*, y siguiendo a Tomás de Aquino. Véase Dierksmeier, C. & Celano, A. “Thomas Aquinas on Justice as a Global Virtue in Business”, en *Business Ethics Quarterly*, (2012), (22/2), 247-272.

⁸ SISON, A. J. G., FERRERO, I., & BEABOUT, G. (Eds.). *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*. Dordrecht, Springer Netherlands, 2017.

⁹ “El pesimismo antropológico por excelencia es la tesis según la cual el hombre no tiene nada que hacer respecto de Dios porque no puede amarle con toda su mente”. POLO, L. *Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre*, OC, Vol. X, Pamplona, EUNSA, 2016.

¹⁰ COOPE, M. C. Modern virtue ethics. En, CHAPPELL, T. *Values and Virtues*. Oxford, 2006. p. 20.

¹¹ SOLOMON, D. Early Virtue Ethics. En: SNOW, N. *The Oxford Handbook of Virtue*. Nueva York, Oxford University Press, 2018. Nos gustaría sugerir que las obras sobre psicología de Leonardo Polo pueden dar algunas pistas sobre esta “filosofía psicológica propia”.

¹² SNOW, N. Neo-Aristotelian Virtue Ethics. En SNOW, N. *The Oxford Handbook of Virtues*. (pp. 321-342). Nueva York, Oxford University Press, 2018.

¹³ PETTIGROVE, G. Alternatives to Neo-Aristotelian Virtue Ethics. En SNOW, N. *The Oxford Handbook of Virtue Ethics*. (pp. 3559-372). New York, Oxford University Press, 2018.

La ética neo-aristotélica se presenta a partir de dos de sus características: la teleológica y la naturalista. Es teleológico porque las virtudes nos dirigen hacia el fin o *telos*, o la consecución del florecimiento. Su aspecto naturalista se refiere a una noción de bondad natural (*natural goodness*) relacionada con la naturaleza humana, es decir, de lo que el ser humano es y que, por tanto, para serlo, tiene unas necesidades naturales, basadas en su naturaleza de ser racional. El marco evaluativo por el que somos capaces de ver lo que es bueno para el hombre se describe igual para ver lo que es bueno para los animales y las plantas.¹⁴

La discusión de Hursthouse sobre el naturalismo ético conduce a la síntesis de dos puntos: (1) que las virtudes son aquellos rasgos de carácter que los seres humanos, dada su naturaleza, necesitan para la *eudaimonía*, para florecer o vivir bien como seres humanos, y que (2) las consideraciones sobre la naturaleza humana proporcionan, en cierto sentido, una base racional para la ética.¹⁵ Cabe destacar el concepto neo-aristotélico de las virtudes: son disposiciones duraderas del carácter y del intelecto, es decir, son centrales en nuestra vida. Las virtudes, junto con los bienes externos, nos permiten el florecimiento humano o *eudaimonia*.¹⁶

En la *ética empresarial* - como campo que investiga el comportamiento moral en la economía y la importancia de este comportamiento moral para la economía¹⁷ - la ética de la virtud tiene sus inicios en la década de los 90,¹⁸ con los pioneros de autores como Solomon, Dobson, Hartman, Koehn, Moore y Moberg,¹⁹ entre otros. A partir de la década de 2000, se consolidó como un enfoque ético alternativo al utilitarismo y a la deontología, hasta entonces predominantes en el campo.

Ya se pueden identificar algunas escuelas de ética de la virtud en la *ética empresarial*.²⁰ La escuela aristotélica - porque se refieren explícitamente a Aristóteles o a la ética aristotélica de la virtud - se caracteriza por la conexión entre *arête*, *phronesis* y *eudaimonia*.²¹ La segunda escuela se inspira en la obra de MacIntyre. A pesar de ser un autor de inspiración aristotélica, se diferencia del anterior en el tratamiento de cuestiones contemporáneas, como las posibilidades de las virtudes en una época post-iluminista, configurada por el liberalismo y el individualismo, la importancia de la tradición cultural en la constitución de la razón práctica, y las virtudes de la vulnerabilidad, la dependencia, el cuidado y la compasión. La tercera escuela puede denominarse ética de la virtud “ilustrada” (“*enlightened*” *virtue ethics*), por mezclar la ética de la virtud clásica con otras teorías o aplicada en otros ámbitos, pero generalmente alineada con el enfoque aristotélico, como, por ejemplo, la asociación de la ética de la virtud con las ideas de bien común y economía dinámica, y el diálogo entre la ética de la virtud y la Doctrina Social de la Iglesia Católica para elaborar un constructo denominado *gestión humanista*. La cuarta escuela - la ética de la virtud ecléctica - combina la ética de la

¹⁴ SNOW. *op. cit.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ CONRAD, C. *Business Ethics - A Philosophical and Behavioral Approach*. Springer, 2018, p. 1. Economía entendida aquí según este mismo autor: sistema de producción de bienes y servicios para satisfacer las necesidades de una sociedad.

¹⁸ Ferrero, I.; Sison, A., 2014.

¹⁹ ALZOLA, M. Character-based business ethics. En N. Snow (Ed.), *The Oxford Handbook of Virtue* (pp. 591-620). Nueva York: Oxford University Press, 2018.

²⁰ Aquí seguiremos el artículo de FERRERO, I. Y SISON, A. A quantitative analysis, *op.cit.*

²¹ ALZOLA, M., HENNIG, A., & ROMAR, E. “Thematic Symposium Editorial: virtues Ethics between East and West”, en *Journal of Business Ethics*, 2020, (165), 177-189.

virtud con principios de otras escuelas de pensamiento, como elementos de la deontología, aspectos del contractualismo, el utilitarismo o aproximaciones con el confucianismo. Otras dos perspectivas menores vinculan la ética de la virtud con la teoría del cuidado o con la teoría de las capacidades.²²

La perspectiva neo-aristotélica de la ética de la virtud difiere de la lectura convencional de la ética aristotélica, distanciándose de algunos aspectos culturales sobre la esclavitud y la mujer, expuestos en la obra aristotélica.²³ Además, la ética de la virtud representa una ética normativa distinta del cuerpo de conocimientos reconocido como *virtue theory*, ya que esta última asume premisas externas al pensamiento aristotélico. Una diferencia importante es que algunos enfoques no consideran la sabiduría práctica (*phronesis*) como un presupuesto fundamental y necesario para la conducta ética, como es el caso de las perspectivas desarrolladas por Michael Slote y Swanton.²⁴

El papel de la teoría normativa de la ética de la virtud parece ser distinto de la forma en que se aplican las éticas deontológicas y consecuencialistas. Mientras que estas dos se utilizan para responder a cuestiones o dilemas morales (centradas en la acción), la ética de la virtud se ocupa de cuestiones más amplias que buscan una respuesta sobre cómo vivir una buena vida y ser una buena persona (centradas en el agente).²⁵

Para destacar las diferencias entre la ética de las virtudes frente a las perspectivas deontológica y utilitaria en la *ética empresarial*, se ha prestado mayor atención a los rasgos de ‘carácter’. Sin embargo, según la perspectiva neo-aristotélica, las virtudes son disposiciones con múltiples *locus de* residencia: las acciones, los hábitos, el carácter y la vida en su conjunto. En otras palabras, se cultiva a partir de cada acción, y a medida que las acciones se repiten, se convierten en hábitos. Estos hábitos constituyen el carácter del agente. En última instancia, implican la adopción de un estilo de vida coherente con ese modo de ser. Además de los múltiples ‘*loci de* residencia’, las premisas neo-aristotélicas contemplan los siguientes elementos: (a) la naturaleza humana; (b) *final end* o *telos*, las relaciones entre ellos y las condiciones para que se alcance la virtud; (c) el papel insustituible de la sabiduría práctica (*phronesis*); y el vínculo entre la virtud y el florecimiento humano (*eudaimonia*).²⁶ Más brevemente, “La [perspectiva de] la virtud neo-aristotélica se entiende sobre todo como excelencia humana y está anclada en una visión sustantiva de la naturaleza humana (‘animal político’, ‘animal racional’) y del fin último del ser humano (*flourishing* o *eudaimonia* como ‘vida de contemplación’ o teoría).”²⁷

Entre los estudiosos de la ética neo-aristotélica de la virtud, suelen darse las siguientes premisas: (a) es una ética que concierne al agente; (b) no sólo la razón, sino las emociones (inclinaciones internas) importan para los actos morales [la voluntad y la razón]; (c) se centra en el carácter, pero teniendo en cuenta las múltiples disposiciones; y (d) se tiene en cuenta el curso/estilo de vida (vida moral).²⁸

²² FERRERO, I. & SISON, A. J. G. A quantitative analysis, op. cit.

²³ SISON, A.; J. G. & FERRERO, I. “How different is neo-Aristotelian virtue from positive organizational virtuousness?”, en *Business Ethics: A European Review*, 2015, (24/S2), S78-S98.

²⁴ VAN ZYL, L. *Virtue Ethics: a contemporary introduction*. Nueva York, Routledge, 2019.

²⁵ VAN ZYL, L., op. cit.

²⁶ Véase SISON, A. J. G. & FERRERO, I. (2015), op. cit., para encontrar una discusión de los principales elementos de la ética de la virtud neo-aristotélica.

²⁷ SISON, A. J. G.; FERRERO, I. How different, op. cit., p. S91, nuestra traducción.

²⁸ Basado en ALZOLA, M., HENNIG, A. Y ROMAR, E., op. cit.

Desde el punto de vista antropológico, la comprensión de la naturaleza humana se ha basado en las nociones aristotélicas, considerando la función del ser humano (*ergon*), la búsqueda de su florecimiento mediante el uso de la razón y el ejercicio de las virtudes en la sociedad.²⁹ Esto implica reconocer una dimensión social o relacional intrínseca del ser humano.³⁰ Por otro lado, se ha intentado mejorar los fundamentos antropológicos de la ética de la virtud, considerando algunas preocupaciones ontológicas sobre el ser humano. Algunos estudios se basan en el personalismo aristotélico-tomista.³¹ “Quién/qué somos realmente como humanos implica ser y crecer como persona integrada, lo que a su vez implica comprometerse con una determinada forma de vida (el bien)”.³²

Algunas cuestiones abiertas

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta el momento, aún quedan algunas preguntas respecto a la ética. Entre ellas:

¿Es la sabiduría práctica (*phronesis*) capaz de saber, por sí misma, si se realiza con excelencia? En otras palabras, ¿cómo puede uno estar seguro de que está deliberando, juzgando o decidiendo correctamente, teniendo en cuenta que se guía por la búsqueda del florecimiento humano (*eudaimonia*)?

En segundo lugar, ¿cómo puede uno - mediante la razón - considerar sus propias voluntades para elegir entre las que son más elevadas desde el punto de vista ético y antropológico? ¿Puede describirse esta idea como una voluntad de segundo grado o nivel, para saber “cómo querer lo que es correcto”?³³

Proponemos abordar estos puntos desde el enfoque de Leonardo Polo. Si una persona virtuosa es también sabia (virtudes + sabiduría práctica), ¿cómo lo sabe? En un libro sobre la ética de la virtud contemporánea, se pregunta: ¿qué tipo de conocimiento (objeto conocido) posee la persona ética y sabia?³⁴ La pregunta que cabría hacerse es otra, teniendo en cuenta las principales premisas de la teoría del conocimiento de Polo: ¿cuál es el acto de conocer que permite a alguien ser virtuoso y sabio, es decir, ser capaz de realizar su razón y voluntad? Esta cuestión, centrada en el nivel de conocimiento, se sustenta en la premisa de Polo: la diferencia entre el acto de conocer y el objeto conocido.

Con ello, se busca un primer paso para dilucidar el acto de conocer del agente moral virtuoso, que, según la perspectiva neo-aristotélica de las virtudes, es virtuoso y prudente (sabiduría práctica) en su conducta. Una de las soluciones propuestas reside en el conocimiento de la *sindéresis*. Con ello, este estudio puede contribuir a una mejor comprensión del papel de la *phronesis* para la conducta ética tal y como se estudia en el ám-

²⁹ KOEHN, D. “East Meets West: Toward a Universal Ethic of Virtue for Global Business”. *Journal of Business Ethics*, 2013, (116), 703-715.

³⁰ SISON, A. J. G. & FERRERO, I. How different, op. cit.

³¹ ACEVEDO, A. “Personalistic Appraisal of Maslow’s Needs Theory of Motivation: From “Humanistic” Psychology to Integral Humanism”. *Journal of Business Ethics*, 2018, (105), 197-219.

³² AKRIVOU, K. & SCALZO, G., op. cit., p. 40.

³³ Spaemann aborda este punto de la evaluación que hemos hecho sobre nuestros deseos, cuando habla de la diferenciación interna que hace el ser humano. SPAEMANN, R. *Personas: Ensayos sobre la diferencia entre algo y alguien*. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

³⁴ VAN ZYL, L., op. cit.

bito de la *ética empresarial*, además de poder contribuir a la comprensión de la relación entre la razón y la voluntad de las personas.

La ética de la virtud en la Antropología Trascendental

La filosofía de Leonardo Polo (1926-2013) es de gran magnitud y alcance. Su obra incluye 36 libros ya publicados (hasta noviembre de 2023), y otros tantos en proceso de edición para su futura publicación. La intención de esta sección es presentar muy brevemente algunas características de su filosofía para luego proseguir con su enfoque de la ética, culminando con el hábito de la *sindéresis* como punto más alto de la esencia humana y clave para entender la ética poliana.

La antropología trascendental de Leonardo Polo

En el Polo, la ética es una manifestación de la persona (o acto del ser personal), pero inmediatamente surge la pregunta: ¿cómo es posible conocer a la persona? Para llegar a la Antropología, necesitamos primero una teoría del conocimiento, es decir, el “saber sobre nuestro saber”.³⁵ El conocimiento precede a la ética que, a su vez, precede a la acción.³⁶ En este caso, Polo utiliza la teoría en el sentido clásico del término, que significa la “[...] contemplación, método que consistía en buscar con inteligencia los principios de las cosas en las cosas mismas, pero dejando que se muestren tal como son, sin interferir por nuestra parte en su desarrollo”.³⁷

Para Polo, hay niveles cognitivos superiores e inferiores a la razón. No sólo existe el conocimiento racional (racionalismo) o el conocimiento sensible (empirismo). Y el conocimiento humano tiene la peculiaridad de que cada uno de sus niveles cognitivos actúa de forma necesaria, es decir, no es posible cambiar la forma de actuar del conocimiento de cada uno de estos niveles.³⁸ Para entender esto, primero debemos dilucidar algunos términos clave de la filosofía de Polo.

Conocer es una forma de posesión, porque uno adquiere algo que no tenía antes. Es una posesión objetiva de una forma intencional. En este sentido, el objeto³⁹ pensado (también llamado abstracto o idea) es poseído a la vez por el acto de pensar (o acto de conocer). El acto de pensar es una actividad (*enérgeia*, en Aristóteles) y forma una unidad inseparable del pensamiento, es decir, “pensar es tener ya lo pensado”.⁴⁰ Sin embargo, “el conocimiento humano se distingue del ser como conocimiento creado”, pero los seres humanos ignoran esta distinción,⁴¹ lo que puede generar confusión entre lo mental y lo real. La diferencia entre el conocimiento (mental) y el ser (real) viene dada por la finitud del objeto pensado, que es pura remisión a la realidad, pero que posee un

³⁵ SELLÉS, J. F. & GALLARDO, F. Teoría del conocimiento. EUNSA: Pamplona, 2019. p. 10

³⁶ “La ética no es lo más alto de lo humano. Superior a ella es el conocer.” POLO, L. Lecciones de Ética. Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos. Vol. XI, EUNSA, Pamplona, 2018.

³⁷ FALGUERAS, I. S. Introducción General, en POLO, L. (L.P. I) Evidencia y realidad en Descartes [En Línea]. España: 2016, p. 16. Disponible en: <https://ebooks.eunsa.es/reader/lp-i-evidencia-y-realidad-en-descartes?location=13>

³⁸ SELLÉS, J. F. & GALLARDO, F. Teoría del conocimiento, op. cit., p. 8.

³⁹ [...] *obiectum*, algo que se destaca él mismo ante la mirada”. POLO, L. Lecciones de psicología clásica. Vol. XXII, Pamplona, 2015. [En Línea] Disponible en: <https://ebooks.eunsa.es/reader/lp-xxii-lecciones-de-psicologia-clasica?location=253>

⁴⁰ FALGUERAS, I. S. op. cit., p. 40.

⁴¹ GARCÍA, J. A. El abandono del límite y el conocimiento. En FALGUERAS, I. GARCÍA, J. A.; YEPES, R. *El pensamiento de Leonardo Polo*. Cuadernos de Anuario Filosófico: Pamplona, 1994.

carácter estático, debido a lo que Polo llamó ‘presencia mental’: un acto que articula el tiempo en pasado y futuro, pero que no es temporal.⁴² El ‘presente’, en este caso, es introducido por el acto de conocer, y la realidad extramental es elevada a la condición de objeto, pero este objeto es estático, haciendo que el pensamiento se detenga en él, constituyendo una limitación para la actividad de conocer. En otras palabras, el objeto es una limitación de la actividad del pensamiento - a saber, en su primera operación, la abstractiva -⁴³ y no de lo físico o real. Tal limitación fue llamada por Polo el ‘límite mental’.⁴⁴ El conocimiento objetivo u operativo es un auténtico conocimiento, pero es posible saber más. Para ello, es necesario detectar el límite mental y abandonarlo. El ‘abandono del límite mental’ es el ‘método’ descubierto por Polo para acceder a otros modos de conocer o niveles noéticos: el ‘conocimiento habitual’ - que es un conocimiento en acto y superior al conocimiento operativo - y el ‘conocimiento como acto de ser’. Con este método también es posible distinguir la metafísica de la antropología en el plano trascendental, llamado por Polo ‘ampliación de lo trascendental’.⁴⁵ Lo más importante es que, con el abandono del límite mental, sale a la luz que nuestro conocer está en varios niveles y que están relacionados de forma jerárquica y dual. Jerárquico significa que hay niveles cognitivos/noéticos superiores e inferiores, y que los superiores saben más que los inferiores. Esta jerarquía se da entre dualidades como, por ejemplo, conocimiento sensible (inferior)-conocimiento racional (superior).⁴⁶

Hay cuatro formas de abandonar el límite mental, llamadas por Polo ‘dimensiones de su abandono’, que conocen diferentes aspectos de la realidad. Sigue el descubrimiento de Tomás de Aquino de la distinción real entre el ‘acto de ser’ (*actus essendi*) y la ‘esencia’ (*essentia*) y lo extiende para abarcar no sólo la metafísica sino especialmente la antropología. Al distinguir entre metafísica y antropología, tales dimensiones o temas son: acto de ser del universo físico (primeros principios/metafísica), esencia del universo físico (causas predicamentales), acto de ser de la persona humana (trascendentales personales) y esencia de la persona humana (antropología esencial). Los dos últimos conforman los temas de lo que Polo llamó Antropología Trascendental. Lo considera superior al estudio de la metafísica.⁴⁷ De este modo, la persona humana no es un derivado del universo, ni la antropología está en función de la metafísica, sino que la persona ‘coexiste libremente con’ (es decir, ‘está abierta a dualizarse con’) el universo, y la

⁴² “La presencia es, ante todo, la articulación temporal. De acuerdo con su articulación, el tiempo es de la presencia. La articulación temporal es lo entero del tiempo. Lo entero del tiempo marca la introducción de la presencia en el tiempo, es decir, la coincidencia de objeto y tiempo”. POLO, L. *El acceso al ser*. (3ª Ed.), Vol. II, Pamplona, EUNSA, 2016. <https://ebooks.eunsa.es/reader/lp-ii-el-acceso-al-ser?location=46>

⁴³ Abstraer es presentar una forma universal que está al margen del espacio físico y del tiempo. Por lo tanto, este acto se llama presencia mental. (SELLÉS, J. F. & GALLARDO, F. 2019). En nuestra mente, sustituimos la existencia real por la presencia mental.

⁴⁴ “El carácter limitado del conocimiento objetivo se debe precisamente a la posesión del objeto: el objeto ya está pensado; ese *ya* es el límite mental.” POLO, L. (L.P. XV) *Antropología trascendental*. España: 2016. [En Línea] Disponible en: <https://ebooks.eunsa.es/reader/lp-xv-antropologia-trascendental?location=122>

⁴⁵ POLO, L. (L.P. XV) *Antropología trascendental*. España: 2016. [En Línea] Disponible en: <https://ebooks.eunsa.es/reader/lp-xv-antropologia-trascendental?location=31>

⁴⁶ SELLÉS, J. F.; GALLARDO, F., op. cit.

⁴⁷ “Ciertamente el acto de ser de la persona humana es superior a los actos de ser reales extramentales, sencillamente porque es libre, mientras que aquéllos no se advierten como libres, sino como necesarios. Por eso la antropología trascendental no puede ser una parte de la metafísica, pues ésta es la ciencia de lo *necesario*, mientras que aquella es el saber de lo *libre*. Además, como lo libre es superior a lo necesario, la antropología trascendental es superior a la metafísica, o sea, con más luz cognoscitiva que las diversas vertientes metafísicas.” SELLÉS, J. F. *Leonardo Polo*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, FRANCISCO - Mercado, Juan Andrés (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line. <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/polo/Polo.html>

Antropología Trascendental es el “estudio del ser personal humano, como superior y distinto del *ser* que estudia *la metafísica*”.⁴⁸

Esta antropología es llamada por Polo ‘trascendental’ porque alcanza los trascendentales personales, es decir, las características propias de toda persona por ser persona, por ser *quien* es, que son: la coexistencia libre, el conocimiento personal y el amar personal.⁴⁹ Los trascendentales personales son una extensión de Polo para la antropología en relación con los trascendentales metafísicos de la filosofía clásica (ser - verdad - bien). En otras palabras, Polo hace una ‘distinción trascendental’ de la metafísica y de la antropología.

No es nuestra intención exponer en detalle la Antropología Trascendental - una tarea que excede el alcance de este artículo -, sino que pretendemos centrarnos en el campo de la ética, que tiene matices originales en el Polo.

¿Cómo aborda la antropología trascendental la ética?

Como ya se ha comentado, la propuesta de Antropología Trascendental de Polo considera la distinción real entre acto de ser y esencia. “La cuarta dimensión del abandono del límite mental investiga la esencia humana que manifiesta la persona, es decir, la vida como manifestación del viviente.”⁵⁰ La ética estudia tales manifestaciones humanas - que son consecuencia de la vinculación previa e íntima de cada uno de los trascendentales que conforman el co-acto de ser personal humano (coexistencia libre, conocimiento personal y amar personal) - manifestaciones que se plasman según las virtudes o vicios en la esencia humana y el sentido (o falta de él) en las acciones externas transitivas del ser humano. A continuación, desarrollaremos la relación entre antropología y ética, así como el importante papel de la *sindéresis* para la ética.⁵¹

Polo distingue al menos tres dimensiones en el ser humano: una orgánica y dos inmateriales.⁵² La primera se llama ‘naturaleza humana’ o ‘vida recibida’, que corresponde al cuerpo, a sus funciones orgánicas y a sus facultades sensibles, así como a la herencia biológica que hemos recibido de nuestros padres. Un cuerpo orgánico significa que es un cuerpo con vida, y los órganos son el soporte biológico o somático de las potencias o facultades de un ser corpóreo. Por ejemplo, los ojos son el soporte somático de los órganos de la facultad de la visión. La segunda dimensión es llamada por Polo ‘esencia’ o ‘vida añadida’. Se distingue de la naturaleza humana porque la esencia indica ‘la perfección que se adquiere’, por lo tanto, no es nativa. Consta de una realidad activa y dos pasivas: (a) las que son las facultades o potencias inmateriales de la inteligencia y la voluntad, caracterizadas por ser nativamente pasivas, por lo tanto, imperfectas, y son susceptibles de activación; b) la realidad que es activa y que activa la inteligencia y la voluntad es llamada por la filosofía clásica ‘*sindéresis*’ y, más contemporáneamente, ‘yo’. Es considerado por Polo “el ápice global de la esencia humana”,⁵³ que detallaremos más adelante. Por último, la tercera dimensión se denomina ‘acto de ser

⁴⁸ SELLÉS, J. F. *Antropología para inconformes*. Ediciones Rialp, 2011a., p. 199.

⁴⁹ SELLÉS, J. F. *Antropología*, op. cit.

⁵⁰ POLO, L. *Antropología trascendental*. Vol. XV, II. EUNSA, 2010. p. 15.

⁵¹ SELLÉS, J. F. *La distinción entre la antropología y la ética*. Studia Poliana, 2011b, (13), p. 140

⁵² Seguiremos el trabajo de SELLÉS 2011a, 2011b, op. cit.

⁵³ POLO, L. *Antropología trascendental*. Vol XV, II. Eunsa, 2010. p. 17.

humano' o 'persona', que significa en primer lugar la irreductibilidad, el cada 'quién', la novedad irrepetible que es cada uno, el ser alguien. Mientras que la naturaleza se refiere a la dimensión orgánica según el código genético heredado de nuestros padres (vida recibida, o síntesis pasiva), y la esencia concierne a las afinidades comunes entre cada uno de nosotros, el manifestativo humano, la persona es el acto, es lo más elevado en el ser humano, superior a las otras dimensiones, y se vincula con ellas de modo que la esencia y la naturaleza son manifestaciones de la persona (y no al revés), más concretamente de sus trascendentales coexistencia libre, conocer y amar personales. Para Polo, mientras que la naturaleza y la esencia son del espectro del 'tener' (tengo un cuerpo, tengo inteligencia) la persona es del espectro del 'ser': la persona no es su cuerpo, tiene un cuerpo que es suyo, no su inteligencia, tiene inteligencia, al mismo tiempo que 'es' el acto de ser co-existencialmente libre, amoroso y cognoscente.

La ética es la manifestación más elevada del acto de ser por medio de la esencia humana. Es el saber práctico humano que “mediante el cual el hombre perfecciona su *esencia*, y, asimismo, mediante la cual cuida y perfecciona también su *naturaleza*. La ética fija la mirada en el *actuar* humano y, por ello, toma a la *persona* como un *supuesto*, como la *base* de las actuaciones, pues sin ella la ética es imposible”.⁵⁴ Desde la perspectiva de la Antropología Trascendental, la ética es la forma en que lo personal se manifiesta en lo esencial y en lo natural, perfeccionándolos o deshumanizándolos. En otras palabras, la ética puede describirse como “[...] la *vida añadida* con que cada *persona* dota a la *vida natural recibida* y a su *esencia humana*. [...] la ética que se *obra* depende de la persona que se *es*”.⁵⁵ Es importante destacar que la ética - a pesar de ser coherente con la antropología⁵⁶ - no es trascendental, sino más bien predicamental.⁵⁷

La ética poliana (I): algunas características

Para Polo, “la ética es la consideración científica más ajustada de la actividad humana”.⁵⁸ La ética poliana sigue la concepción de la ética en la filosofía clásica, que es “esa parte de la filosofía que estudia el *obrar* humano consciente y responsable en su integridad”.⁵⁹ Es importante destacar que, “los descubrimientos polianos en este ámbito están en continuidad con los habidos en la filosofía clásica aristotélico-tomista, y en contraposición a las propuestas de la filosofía moderna y contemporánea”.⁶⁰ Sin embargo, Polo ofrece matices de la ética con cierta originalidad. Un ejemplo es la vinculación de la ética con el tiempo: “desde el punto de vista del carácter temporal del hombre, la ética es el modo de no perder el tiempo. Vivir éticamente es vivir sin perder el tiempo.

⁵⁴ SELLÉS, J. F. *Antropología*, op. cit., p. 192.

⁵⁵ SELLÉS, J. F. *Antropología*, op. cit., p. 366.

⁵⁶ “No es que la ética, insisto, lo considere todo, que sea una antropología completa. Pero su planteamiento es coherente con una antropología completa, porque, aunque sea de modo indirecto, tiene en cuenta los factores radicales; entre otros, la libertad, que es la dimensión más importante del ser humano y la más característica. Aunque no la estudie a fondo, o no haya una teoría ética de la libertad en sentido riguroso que agote los significados de ella, sin embargo, la ética se conecta directamente con la libertad humana. Sin la libertad humana la ética sería imposible o se formularía mal. Ya vemos algunos planteamientos éticos insuficientes por este motivo”. POLO, L. *Lecciones de Ética. Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Vol. XI, Pamplona, EUNSA, 2018, p.

⁵⁷ Para una demostración de esta afirmación, véase SELLÉS, J. F. *La distinción*, op. cit.

⁵⁸ POLO, L. *Lecciones de Ética. Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Vol. XI, Pamplona, EUNSA, 2018.

⁵⁹ Para una demostración de esta afirmación, véase SELLÉS, J. F. *La distinción*, op. cit., p. 134.

⁶⁰ SELLÉS, J. F. *Las dualidades de la ética según Leonardo Polo*. En P. GARCÍA CASAS, A.R. MIÑÓN SÁENZ (coord.). *La humildad del maestro: Homenaje a Urbano Ferrer*. (pp. 128-146), Ediciones Encuentro, Madrid, 2019.

Dicho de modo positivo: es el modo en que el hombre gana tiempo. Dicho de un modo más neutro: es el modo de compensar el inevitable transcurso del tiempo, de evitar el déficit: que no haya más tiempo que el que se puede lograr en el tiempo.⁶¹ “Según el modo de enfocar la ética que me parece más lúcido, realizar lo ético es ejercer el tiempo de la vida sin gasto.”⁶²

Ganar tiempo, vivir sin perder el tiempo es considerado por Polo una característica intrínseca de la ética. ¿Y qué es ‘ganar tiempo’? “Para un viviente es crecer. Un ser viviente que está creciendo no pierde el tiempo de ninguna manera, sino que utiliza el tiempo a su favor.”⁶³ [...] “La ética es aquel modo de usar el propio tiempo según el cual el hombre crece como un ser completo, no sólo somáticamente.”⁶⁴ Este crecimiento asociado a la ética es doble: (a) proporciona el perfeccionamiento humano, y (b) es sin restricciones. En palabras de Polo:

“todos los crecimientos de los que el hombre es susceptible son finitos, salvo uno, que es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre. Crecer, perfeccionarse, como hombre es la más alta forma de crecimiento que existe. Ahora bien, en la medida en que el hombre se comporta éticamente, se perfecciona (negativamente, el que comete injusticia se hace injusto). Realizar lo ético es del orden del crecimiento, del perfeccionamiento del propio ser”.⁶⁵

Otra característica de la ética poliana es su carácter dinámico.⁶⁶ “La ética consiste en esta observación: cuando alguien hace algo hay un resultado de su acción, y lo que le ha pasado por haber ejercido esa acción es mucho más importante que el resultado. El resultado siempre afecta a otra cosa; es decir, cuando se fabrica un producto, se está llevando a cabo la transformación de algún material, y aquí la *continuatio naturae* está perfeccionando intrínsecamente las cosas. Pero ¿qué pasa conmigo? La tesis de la ética es que a mí siempre me ha pasado algo, y eso es bueno o malo en términos de humanidad”.⁶⁷ En otras palabras, quien actúa es siempre el primero en ser afectado por su propia actuación: “es un sistema dinámico dotado de un intrínseco *feedback*; un ser cibernético.”⁶⁸ El fundamento ontológico de la ética reside precisamente en este aspecto: el ser humano es ese ser vivo que mejora o empeora al actuar. Lo que mejora al ser humano, lo que aumenta la vitalidad humana, es ético; lo que disminuye la vitalidad humana, no es ético.⁶⁹

Polo se basa en el enfoque de J. A. Pérez López para desarrollar esta característica de la ética, que aplicó la teoría de sistemas al ser humano.⁷⁰ Hay tres posibles: sistemas cerrados, sistemas abiertos y sistemas libres. Los ‘sistemas cerrados’ tienen una única situación de equilibrio y son capaces de responder a los estímulos para recuperar el equilibrio. Los ‘sistemas abiertos’ son capaces de aprender, porque dotados de un me-

⁶¹ POLO, L. *Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre*. Vol. X, Pamplona, EUNSA, 2016.

⁶² *Ibidem.*, p. 98.

⁶³ *Ibidem.*, p. 96.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 97.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 97.

⁶⁶ “Desde la ética se ve, mejor que desde la psicología o la sociología, la economía o la biología, la índole del dinamismo humano, de la conducta humana.” POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit.

⁶⁷ POLO, L. *Persona y libertad*. Vol. XIX, Pamplona, EUNSA, 2017.

⁶⁸ POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit.

⁶⁹ POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit., pp. 191-210.

⁷⁰ POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit., pp. 211-248.

canismo de *feedback* de la interacción con el entorno/externo, permiten un aprendizaje ascendente. Por lo tanto, tienen más de una situación de equilibrio, todas ellas correctas (es decir, no empeoran), pero algunas situaciones son mejores que otras. Por último, los ‘sistemas libres’ son capaces de un aprendizaje positivo y negativo, lo que en términos humanos significa virtudes y vicios. Esta capacidad de aprendizaje de la persona como sistema libre es lo que hace posible la ética,⁷¹ ya que existe la libertad de mejorar o empeorar como ser humano, estando siempre abierto al crecimiento irrestricto de su humanidad (naturaleza y esencia).⁷² Si el ser humano fuera un sistema abierto, no sería capaz de empeorar y, en este caso, la ética no tendría lugar.

Una consecuencia de considerar al ser humano como un sistema libre es el enfoque del tema de la ‘felicidad’.⁷³ Como los sistemas libres tienen más capacidad de aprendizaje que los sistemas abiertos - porque incluyen el aprendizaje negativo (vicios), que no existe en el sistema abierto - sus situaciones de equilibrio son más variadas que las de los sistemas abiertos. Teniendo en cuenta este enfoque, se puede entender la noción de felicidad como “el estado de equilibrio preferido”. Ese estado - debido a la libertad - puede ser erróneo, es decir, no hay garantía de que el preferido sea ético (en el sentido que lo entendemos en este artículo). El sistema libre a lo largo del tiempo no tiene un estado de equilibrio permanente, porque es el sistema real más dinámico y, por tanto, más abierto al futuro. Esto significa que hay un grado mucho mayor de incertidumbre e imprevisibilidad, es decir, que el estado del sistema libre puede ir de mejor a peor (y viceversa). Esto es lo que Polo llamó “inseguridad vital”. En este caso, la ética reduce esa inseguridad al mejorar la capacidad de evaluar las situaciones de equilibrio positivas, es decir, éticas. Esta capacidad mejorada es la que da la ‘consistencia’ del sistema libre o, en términos humanos, el ‘carácter’ del ser humano.

La ética poliana (II): métodos y temas

Hasta aquí hemos visto algunas características de la ética poliana. Sin embargo, su característica básica y distintiva es la siguiente: su *dualidad*, tanto para su fundamento como para dilucidar su naturaleza.⁷⁴ Para Polo, la ética es un saber práctico que se dualiza con la metafísica y la antropología trascendental (por arriba) y se dualiza (por abajo) con los demás saberes humanos inferiores a la ética⁷⁵ (sociología, psicología, economía, teoría de la organización, etc.). También es un saber metódico y temáticamente dual.

Es importante destacar que Polo trabaja en términos de ‘tema-método’. *Tema* es lo conocido por un determinado nivel de conocimiento humano (o niveles noéticos), que puede ser real o mental. El *método* es el modo de acceso - a través de distintos y adecuados niveles de conocimiento - empleado para conocer temas específicos (reales o

⁷¹ “[...] la ética es la ciencia que considera al hombre como sistema libre.” POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit., p. 230.

⁷² SELLES, J. F. *Antropología*, op. cit. p. 366.

⁷³ Seguiremos en esta parte a POLO, L. *Lecciones de ética*, op. cit., pp. 231-233.

⁷⁴ Seguiremos desde aquí el trabajo de SELLES, J. F. *Las dualidades de la ética*, op. cit.

⁷⁵ “La ética es -según Polo- la primera de las manifestaciones humanas y condición de posibilidad de todas las demás. Por eso la ética debe informar a la sociedad, el lenguaje, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, etc. Todas esas manifestaciones humanas son igualmente jerárquicas, estando subordinada la inferior a la inmediatamente superior, y todas ellas a la ética.” SELLES, J. F. *Antropología*, op. cit., p. 134, nota 56.

mentales).⁷⁶ Entonces, ¿cuál es el tema y el método de la ética, teniendo en cuenta su doble característica distintiva?

Como se ha visto, la ética está vinculada a la esencia humana,⁷⁷ por lo que hay que investigar qué método es el más adecuado para abordar esta instancia. Polo revisa primero los métodos habitualmente utilizados en la ciencia para ver si pueden ofrecer alguna pista.⁷⁸ Descarta el método analítico - cuyo uso en las ciencias positivas es, en principio, coherente, pero para abordar la complejidad humana es insuficiente - porque el ser humano está interconectado e interrelacionado, y el método analítico no alcanza a tales realidades. La mejor manera de entender al ser humano es siguiendo el *método sistémico*.⁷⁹ Esto es así porque:

“[...] en la *esencia humana* es preferible ser *reunitivo*, ver la hilazón que guardan las diversas manifestaciones humanas entre sí. Por eso es más conveniente proceder *sistémicamente*, esto es, aunando las diversas facetas de lo humano a fin de explicar el engarce de todas las manifestaciones humanas; es decir, sacar partido del *método sistémico* para dilucidar la *esencia humana*.”⁸⁰

En consecuencia, el estudio de la ética también es sistémico, pero con sus propios matices.⁸¹ Debido a la índole dual de la ética, los métodos cognoscitivos son dos: la *sindéresis* y la *razón práctica*. La *sindéresis* es superracional, mientras que la *razón práctica* pertenece a la razón. Nos dedicaremos ahora a describir la *sindéresis* y luego la *razón práctica* en sus relaciones con la ética.

La *sindéresis* también es llamada por Polo de “yo”. El yo “[...] significa persona humana vertida hacia la esencia”⁸² o, aún, “yo significa persona en tanto que mira hacia abajo, es decir, a los actos de la esencia humana”.⁸³ Recordando que es necesario tener en cuenta la distinción real entre el acto de ser personal y su esencia, Polo afirma que “la *sindéresis*, y por tanto el yo, proceden - nacen - de la persona”.⁸⁴ La *sindéresis*, por tanto, es la manifestación de la persona, pero en el sentido de ‘disponer’, y no es el ‘ser’ que se es. Considerada por Polo como el ápice de la esencia, la *sindéresis* es el conocer que se ocupa de la inteligencia y la voluntad, por tanto, es un método, no un tema,⁸⁵ es decir, no es una realidad en sí misma.⁸⁶ Es un hábito innato que “[...] nos permite conocer nuestra entera naturaleza, nuestro propio cuerpo, nuestras potencias o facultades sensibles e inmateriales (inteligencia y voluntad) tanto en estado natural como en su

⁷⁶ SELLÉS, J. F. & GALLARDO, F., op. cit.

⁷⁷ “La ética es la consideración de que el hombre no es sólo natural sino también esencial [...] La ética nos manda a la esencia”. POLO, L. *Persona y libertad*. Vol. XIX, Pamplona, EUNSA, 2017.

⁷⁸ SELLÉS, J. F. *En torno a la distinción real entre la persona y el yo en el hombre*. En POLO, L. El yo. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 9-38, 2004.

⁷⁹ POLO, L. *El Hombre en la historia, Ayudar a crecer, Antropología de la acción directiva*. OC, Vol. XVIII, Pamplona, EUNSA, 2019 p. 311.

⁸⁰ SELLÉS, *En torno a la distinción*, op. cit., pp. 9-38.

⁸¹ A partir de esta parte seguiremos el trabajo de SELLÉS, J. F. *En torno a la distinción*, op.cit.

⁸² POLO, L., *Nietzsche como pensador de las dualidades*. Vol. XVII, Pamplona, EUNSA, 2018, p. 169.

⁸³ *Ibidem*, p. 171.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁵ SELLÉS, J. F. *En torno a la distinción*, op. cit.

⁸⁶ POLO, L., *Nietzsche como pensador*, op. cit.

desarrollo.”⁸⁷ Otra forma de entender la sindéresis es considerarla como una “puerta” que permite que el acto del ser personal se abra a la esencia y la naturaleza humanas.⁸⁸

Es importante indicar que la esencia está constituida por las potencias inmateriales de la voluntad y la inteligencia, perfeccionadas con hábitos y virtudes - es decir, con sus perfecciones intrínsecas -, así como por la sindéresis.⁸⁹ Como hábito innato, la sindéresis activa la inteligencia y la voluntad, que son potencias. En el enfoque de Polo, sólo los hábitos innatos - que son activos, por lo tanto, superiores - pueden activar, iluminar la inteligencia, sus actos y hábitos adquiridos, así como la voluntad y sus actos y hábitos adquiridos. Por tanto, la sindéresis es el puente mediante el cual el acto del ser personal activa las potencias pasivas, es decir, es el hábito “que comunica la actividad primordial del ser personal en las potencias”.⁹⁰ “Los seres humanos sabemos que tenemos inteligencia y voluntad en virtud de la sindéresis porque estas potencias se conocen mediante el ejercicio de sus actos”, además tenemos ‘noticia’ de que disponemos de hábitos intelectuales y virtudes morales.⁹¹ ‘Sabemos que sabemos’ que crecemos (o decrecemos) en hábitos y virtudes adquiridos gracias al conocimiento que nos proporciona la sindéresis. Esto significa que la sindéresis no es conocida por la razón, sino al revés, lo que se despliega en la siguiente observación: la ética no deriva exclusivamente de la razón - como gran parte de las teorías éticas - sino de la esencia humana o, más precisamente, de la relación sistémica entre la sindéresis (o el yo), la inteligencia (la razón) y la voluntad, con sus respectivos hábitos y virtudes adquiridos. Otro aspecto moral de la sindéresis es que “[...] dice que actuar es cuestión de principio: no dice lo que se tiene que hacer, sino lo que se debe hacer, que no es lo mismo.”⁹² “Antes que normas el hombre tiene principios morales que en definitiva se reducen a esto: quiere, haz. Esto es conocido por sindéresis.”⁹³

El hábito innato de la sindéresis es también dual, llamado por Polo de “ver-yo” y “querer-yo”. Lo primero es inferior al segundo, y permite activar el conocimiento de la razón teórica. Lo segundo es superior en relación con lo primero, que activa la voluntad y, por derivación, permite el conocimiento de la razón práctica. Esta dualidad no significa que sean dos entidades separadas (dos “yoes”), sino dos formas distintas en las que los co-actos del ser personal activan sus facultades superiores.⁹⁴ El conocer de la sindéresis es unificador porque conoce la inteligencia en correlación con sus sentidos (internos y externos) y la voluntad en correspondencia con sus apetitos (concupiscente e irascible).⁹⁵

Podemos destacar dos aspectos importantes de lo “querer-yo”. En primer lugar, puesto que la razón no conoce la voluntad, sus actos y las virtudes morales - ya que la razón sólo conoce por abstracción y la voluntad, al ser inmaterial, no puede ser abstraída - y puesto que es evidente que conocemos nuestra voluntad, nuestros actos de querer

⁸⁷ SELLÉS, J. F. *En torno a la distinción*, op. cit.

⁸⁸ AHEDO, J. *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 223, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

⁸⁹ SELLÉS, J. F., *Antropología*, op. cit., p. 359.

⁹⁰ MOLINA, F. *La sindéresis*. Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 62, Pamplona, 1999, p. 79.

⁹¹ AHEDO, J., op. cit., p. 63.

⁹² POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit.

⁹³ POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit.

⁹⁴ SELLÉS, J. F. *Las dualidades*, op. cit.

⁹⁵ *Ibidem*.

y nuestras virtudes, entonces debemos atribuir este conocimiento a una instancia distinta y superior a la razón: la *sindéresis*.⁹⁶ Otro aspecto es lo que Polo llamó ‘experiencia moral’: el conocimiento de la voluntad perfeccionada con las virtudes morales - la pieza fundamental de la moral humana - a través de la luz iluminadora de lo *querer-yo* de la *sindéresis*.

El segundo método cognoscitivo es la *razón práctica*. Puede definirse como “la vía operativa de la razón que nos permite conocer las realidades físicas como bienes, tanto naturales como culturales, que están en nuestro poder”.⁹⁷ Como ya se ha aludido, el *querer-yo* ilumina la voluntad e, indirectamente, también la razón práctica.⁹⁸ La *sindéresis* - a través de su luz iluminadora sobre la voluntad y la razón práctica - descubre que ambas están preparadas para actuar, siendo originalmente pasivas. El ‘*deber*’ se deriva de esta iluminación. La iluminación del actuar concreto - es decir, la iluminación de los medios⁹⁹ - es de la razón práctica. “Sin el *querer-yo* de la *sindéresis* no se pueden activar los actos de la *voluntas ut natura*, que versan sobre el fin, y sin la razón práctica no se ejercen los actos de la *voluntas ut ratio*, que versan sobre los medios”.¹⁰⁰

El primer acto de la razón práctica es el de concebir bienes.¹⁰¹ ¿Y cómo se efectúa la comunicación de estos bienes a la voluntad? Polo responde: “Como la voluntad no es una potencia cognoscitiva, dicha comunicación ha de correr a cargo de *querer-yo*. Por eso puede decirse que la *sindéresis* armoniza la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio*. No se trata de una armonía preestablecida en el sentido leibniziano, sino de un acuerdo más preciso, al que precede la sinceridad. Por eso se dice que la verdad de la razón práctica reside en su corrección. En el caso de que se equivoque en la captura de bienes, la razón práctica está sujeta a la rectificación. En el caso de un hombre que no está en su sano juicio, es un hombre que no está en su sano juicio. La astucia se suele entender como uno de los vicios opuestos a la virtud de la prudencia.”¹⁰²

La razón práctica está constituida por dualidades de sus dimensiones noéticas. El nivel superior está formado por los respectivos hábitos adquiridos de esta vía operativa de la razón, mientras que el nivel inferior está compuesto por sus respectivos actos u operaciones inmanentes.¹⁰³ Para Polo, “el hábito es la perfección adquirida por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Por tanto, existen hábitos de la inteligencia y hábitos de la voluntad. De acuerdo con esto, el hombre no se limita a ejercer operaciones intelectuales o actos voluntarios, sino que, como consecuencia de ello, a sus potencias superiores les acontece una modificación.”¹⁰⁴ En otras palabras, los hábitos de la razón práctica son perfecciones noéticas adquiridas por esta vía de la razón

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ SELLÉS, J. F.; GALLARDO, op. cit., p. 60.

⁹⁸ Si se admite la dualidad de la *sindéresis*, es posible comprender la distinción entre razón teórica y razón práctica. La explicación de la razón teórica es *ver-yo*; por su parte, la razón práctica es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*. Si, como se dijo, la volición racional es una continuación de la volición nativa, y no una potencia distinta de ella, la razón práctica debe entenderse también como derivada del segundo miembro de la *sindéresis*. Si esto no se tiene en cuenta, es difícil admitir que existe un conocimiento racional de los bienes. POLO, L. *Antropología Trascendental*, op. cit., p. 159.

⁹⁹ POLO, L. *Antropología trascendental*, op. cit., p. 132.

¹⁰⁰ SELLÉS, J. F. *Las dualidades*, op. cit., p. 137.

¹⁰¹ POLO, L. *Antropología trascendental*, op. cit., p. 160.

¹⁰² POLO, L. *Antropología trascendental*, op. cit., p. 160.

¹⁰³ SELLÉS, J. F. *Las dualidades de la ética según Leonardo Polo*. En P. García Casas, A.R. Miñón Sáenz (coord.). *La humildad del maestro: Homenaje a Urbano Ferrer*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2019. pp. 128-146.

¹⁰⁴ POLO, L. *Antropología trascendental*, op. cit., p. 174.

y que iluminan o conocen sus respectivos actos y operaciones.¹⁰⁵ Los actos u operaciones inmanentes de la razón práctica - tras la abstracción, es decir, tras la “posesión objetiva de una forma intencional”- presentan un objeto pensado que es intencional¹⁰⁶ en relación con los bienes externos existentes o posibles. Entre los cuatro hábitos posibles y sus respectivos actos, elegiremos sólo uno, el más importante para la ética de la virtud.

El acto de *‘imperar’* las acciones a realizar, después de haber deliberado y señalado una acción que nos parece la mejor, es el acto más cognoscitivo de la razón práctica. Es ella la que prescribe a las demás potencias practicar las acciones ‘como’ y ‘cuando’ se debe, con referencia a los bienes concretos conocidos que hay que perseguir.¹⁰⁷ Este acto se refiere a los ‘medios’ destinados al fin, no al fin mismo.¹⁰⁸ En la medida en que somos constantes en nuestro actuar de esta manera, adquirimos el hábito de la sabiduría práctica o *‘prudencia’* (*phronesis*), el superior de los hábitos de la razón práctica. Es el hábito de la prudencia el que nos permite conocer el acto de imperar.¹⁰⁹

Una distinción importante entre el acto de imperar y el hábito de la prudencia es que el primero se refiere a la norma moral concreta, mientras que el segundo se refiere a la conciencia de esa norma. El hábito de la prudencia es fundamental para que el ser humano pueda mejorar en su acción ética. Este hábito se aprende siendo prudente, pero para ello nuestras acciones necesitan corrección para mejorar. Y es a través de la prudencia que nos damos cuenta de que nuestras acciones fueron correctas o inapropiadas. Polo explica la conexión de la prudencia con la acción de la siguiente manera: “[...] la prudencia en sentido estricto versa sobre el acto llamado imperio o precepto, que sigue a la elección [o decisión, el *uso activo* de la voluntad] y la conecta con la acción”.¹¹⁰ El planteamiento de Polo sobre los actos y hábitos de la razón práctica sigue el enfoque aristotélico-tomista, pero propone una aportación: el descubrimiento de las dualizaciones que tiene la prudencia en relación con las virtudes de la voluntad,¹¹¹ ya que es superior a la templanza y la fortaleza e inferior a la justicia y la amistad.¹¹²

Por último, ¿cuáles son los *‘temas’* de la ética? Para Polo, la ética integral, completa, verdadera, es una ética que debe tener en cuenta tres elementos: las virtudes, las normas y los bienes, en un refuerzo mutuo,¹¹³ es decir, es una *‘tríada ética sistémica’*. ¿Y por qué en la ética sólo existen estos tres elementos? “Porque todo lo que existe es bien [...], y porque las dos únicas vías humanas de acceso a todos los bienes - al bien sin restricción - son la inteligencia (normas) y la voluntad (virtudes).”¹¹⁴

Sin embargo, en otro pasaje, Polo afirma lo que aparentemente es discordante con la consideración anterior: “La ética es dual, pues trata de las normas y de los bienes. A

¹⁰⁵ SELLÉS, J. F. *Las dualidades*, op. cit.

¹⁰⁶ La intencionalidad en Polo tiene un significado peculiar y fundamental en su filosofía. No lo desarrollaremos en este documento.

¹⁰⁷ Conocido por el acto de juicio práctico.

¹⁰⁸ SELLÉS, J. F. & GALLARDO, F., op. cit., p. 67.

¹⁰⁹ SELLÉS, J. F. & GALLARDO, F., op. cit., p. 67.

¹¹⁰ POLO, L. *Antropología trascendental*, op. cit., p. 179.

¹¹¹ “La prudencia sólo trata de los medios, y debe estar acompañada de otras virtudes que tratan sobre los fines como son la justicia y la amistad.” POLO, L. Artículos y conferencias. Vol. XXX, Pamplona, EUNSA, 2022.

¹¹² SELLÉS, J. F. *Las dualidades*, op. cit.

¹¹³ POLO, L. *Lecciones de Ética*, op. cit., p. 246. También en POLO, L. *Filosofía y Economía*. Vol. XXV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 423.

¹¹⁴ SELLÉS, J. F. *Antropología*, op. cit., p. 382

su vez, las normas morales ofrecen una dualidad: el primer principio moral (que se encierra en la *sindéresis*, hábito innato que... también es dual) y las leyes directamente vigentes que, a su vez, son positivas o negativas. Por su parte, los bienes son internos (virtudes) e intentados o externos, según la dualidad de medios y fines”.¹¹⁵ Como señala Sellés, en este pasaje Polo sostiene que la ética se refiere sólo a dos cuestiones - las normas y los bienes - y no a tres, como ocurre en otros textos. A continuación, Sellés trata de aclarar esta cuestión.¹¹⁶

Un primer punto es que, como ya se ha visto, los niveles noéticos humanos para conocer los temas de la ética - es decir, el método - son la *sindéresis* y la razón práctica. Aunque son distintas, pueden llamarse *normas*, porque la *sindéresis* proporciona las primeras normas (o primeros principios prácticos) de la moral, mientras que la razón práctica proporciona las normas morales concretas de la acción. Por lo tanto, la norma está en el ámbito del método, no del tema.

Un segundo punto es que el ‘tema’ de la ética son *los bienes*, que también son duales, a saber: los ‘bienes externos’, también dualizados por el bien externo superior (el bien común o fin último) y los bienes inferiores (bienes mediales); y los ‘bienes internos’, compuestos por los bienes internos superiores (las virtudes y los actos de la voluntad) y los bienes internos inferiores (las tendencias apetitivas: la concupiscencia y la irascibilidad).

Por lo tanto, considerando la dualidad de la ética, tenemos las *normas* (método, dualizado con la *sindéresis* y la razón práctica) y los *bienes* (temas, dualizados con los bienes externos -que a su vez se dualizan con lo ‘bien común-bienes mediales’ - y los bienes internos - que a su vez se dualizan con las ‘virtudes y actos de la voluntad-tendencias apetentes’).

¿Qué aportaciones puede hacer la Antropología Trascendental de Leonardo Polo a la ética de la virtud neo-aristotélica en la Ética Empresarial?

El enfoque ético de Leonardo Polo es compatible con la ética de la virtud neo-aristotélica (EVNA). Su propuesta - que se basa en el legado de Aristóteles y Tomás de Aquino - consiste en perfeccionar, dar continuidad a sus filosofías. Dada esta compatibilidad, creemos que la EVNA puede beneficiarse de sus conclusiones y de su marco teórico.

La inserción de la *sindéresis* (o del yo) en el marco antropológico de los estudios de la EVNA parece urgente. Este hábito innato - según la ética poliana - activa y conoce el desarrollo de los hábitos y virtudes adquiridos. Con la *sindéresis*, Polo nos ofrece la posibilidad de conocer mejor la complejidad de la vida moral, un marco más completo, por tanto, más explicativo. Ignorar esa instancia - el ápice de nuestra esencia y de la ética - puede ser una limitación para entender la vida moral humana, pues “la *sindéresis* es el ojo moral del alma”.¹¹⁷ En términos polianos, es desconocer el *método* de la ética. Un ejemplo son los estudios sobre la toma de decisiones, que, al desconocer la *sindéresis*

¹¹⁵ POLO, L. *Antropología trascendental*, op. cit.

¹¹⁶ SELLÉS, J. F. *Las dualidades*, op. cit. El texto que sigue se basa en esta obra.

¹¹⁷ SELLÉS, J. F. *Antropología*, op. cit., p. 474.

sis, no permiten comprender la relación entre la razón práctica (y sus respectivos actos y hábitos, especialmente el hábito de la prudencia) y el querer de la voluntad que se ocupa de los bienes mediales ('decisión' es un acto de la voluntad, no de la razón), dado que es una vía de la sindéresis - el 'querer-yo' - la que vincula a ambas. ¿Y por qué no se ha investigado antes este caso con más frecuencia y rigor? Sellés¹¹⁸ afirma que este estudio sólo tuvo lugar después de haber descubierto suficientemente la naturaleza de los hábitos del intelecto y las virtudes de la voluntad, así como de haber comprobado que el núcleo personal es realmente distinto de la naturaleza humana. Y este descubrimiento se lo debemos a Polo. Proponemos, pues, un estudio más profundo de la sindéresis y su conexión con la razón práctica y la voluntad.¹¹⁹

De ello se desprende que la ética no se basa únicamente en la razón o la voluntad, sino en una relación sistémica entre ambas y con el hábito innato de la sindéresis. Es por el conocimiento habitual (suprarracional) - de este hábito particular - que atribuimos nuestra vida moral. De hecho, un hallazgo de Polo es la distinción entre el conocimiento intencional/objetivo y el conocimiento habitual, que es el conocimiento que abandona el límite mental, el límite de nuestras objetivaciones. Entender mejor el conocimiento habitual, distinguirlo de lo que se suele entender por 'hábito' en la EVNA, así como distinguir entre hábitos innatos/intelectuales y virtudes morales puede ser una ganancia para el campo. Por ejemplo, podemos tratar de comprender mejor, a la luz del enfoque poliano, el hábito de la prudencia en la ética empresarial.¹²⁰

La sindéresis también está relacionada con un tema fundamental de la ética de la virtud: la *felicidad*. "[...] Sindéresis empuja a obrar en orden al fin último, al bien sumo, a la felicidad".¹²¹ Además, para Polo es posible abordar la felicidad y las virtudes desde un punto de vista cibernético.¹²² El rescate de la teoría de sistemas y su aplicación por parte del Polo en la antropología es también un punto de atención, que puede generar interesantes frutos.¹²³

Otra contribución que hemos identificado es la posibilidad de una crítica alternativa que la ética de la virtud neo-aristotélica podría hacer a las otras dos teorías normativas más conocidas: la deontología y el utilitarismo. Desde la perspectiva poliana, la deontología y el utilitarismo son fruto del reduccionismo por desconocer: (a) el método sistémico de comprensión de la vida moral; (b) el carácter dinámico y dual entre las normas (sindéresis-razón práctica) y los bienes (externos e internos/virtudes); (c) son teorías que recurren al método analítico, por tanto, estáticas; (d) ambas se centran en uno solo de los elementos de la ética: la deontología se centra en las normas y el utilitarismo en los bienes (especialmente los materiales o sensibles), siendo éticas que parten de una antropología incompleta. En este caso, se podría criticar a la EVNA por centrarse sólo en las virtudes, pero no es así. Centrarse sólo en las virtudes sería una especie de

¹¹⁸ SELLÉS, J. F. La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza: una propuesta desde Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2003, (10), 321-333.

¹¹⁹ La voluntad es una instancia casi desconocida. Hay mucho que entender sobre ella y sobre cuál es su papel en la vida moral.

¹²⁰ "La prudencia tiene que ver sobre todo con el futuro, es decir, no sólo con la decisión, sino con la acción e implementación de la decisión." Polo, L. (L.P. XXX) Artículos y conferencias. España: 2022. [En Línea] Disponible en: <https://ebooks.eunsa.es/reader/lp-xxx-articulos-y-conferencias?location=550>

¹²¹ SELLÉS, J. F. *Antropología para inconformes*. Ediciones Rialp, 2011. p. 376

¹²² Por ejemplo, en POLO, L. *Filosofía y economía*, op. cit., p. 216.

¹²³ Para un ejemplo del uso de la teoría de sistemas en Polo, véase ORON SEMPER, J. V., SCALZO, G. & AKRIVOU, K. Anthropological foundations for innovation in organizations. *American Journal of Management*, 2021, (21/2), 157-166.

estoicismo. Se llama ética de las virtudes - las virtudes para el Polo son bienes internos - porque jerárquicamente son más importantes en la vida moral que las normas y los bienes externos.

Otro punto es la advertencia de que podemos comprender mejor la ética y la vida moral desde una teoría del conocimiento (“el saber sobre nuestro saber”) más adecuada a la realidad humana, lo que conduce a una antropología más completa, como es la propuesta de la Antropología Trascendental. Como hemos visto, “el conocimiento precede a la ética que, a su vez, precede a la acción”. No se trata de una epistemología (filosofía de la ciencia), ni de una gnoseología o sociología de la ciencia, sino de comprender cómo es nuestro aparato cognitivo real. Pero para lograrlo, es necesario adoptar un método descubierto por Polo: el *abandono del límite mental*. Averiguar qué estudios de la EVNA utilizan el método del abandono del límite mental, aunque sea de forma implícita, o cuáles son las consecuencias para el campo al adoptar dicho método, puede ser un tema de investigación interesante.

Por último, la EVNA puede beneficiarse del enfoque de la ética poliana para responder a la siguiente pregunta: ¿se pueden medir las virtudes? ¿Tiene sentido crear una escala de virtudes? Para Polo no, porque los métodos científicos positivos son de naturaleza analítica, no compatibles con la realidad sistémica de la dinámica moral. Así, al medir, lo que se obtiene es un resultado deformado, no verdadero, de lo que es realmente la virtud.

Hemos hecho un breve repaso de algunas características de la antropología de Polo, con énfasis en la ética. Evidentemente, nuestro texto no agota el enfoque de Polo, que es mucho más rico y puede ofrecer otros métodos y temas para los más variados temas relativos al ser humano. Lo que pretendemos es sólo iniciar un paseo por el campo de la *ética empresarial*, iluminado por el enfoque de este gran filósofo.



LIDERAZGO, EL SISTEMA DE COLABORACIÓN QUE PODRÍA ANTICIPAR EL FUTURO. HUMANOCRACIA I

LEADERSHIP,
THE COLLABORATIVE SYSTEM
THAT COULD ANTICIPATE THE FUTURE
HUMANOCRACY I

SILVIA CAROLINA MARTINO

RESUMEN

Nos encontramos frente a un cambio de era que no es simplemente un tiempo de cambios vertiginosos, caóticos o impredecibles. Algunos hablan de un cambio de Era y no de cambios en esta Era. Ante este contexto BANI: acrónimo que indica por sus letras en inglés Quebradizo (Brittle), Ansioso (Anxious), No lineal (No linear) e Incomprensible (Incomprehensible), intentaremos buscar cuáles podrían ser algunas claves del presente para hacer una propuesta de liderazgo de las personas y de las empresas que nos conduzcan a anticipar el futuro. Puede parecer un reto ambicioso, sin embargo, anticipar el futuro no significa adivinar cuáles serán los mercados, estrategias o productos que tendrán éxito en los próximos años porque aseguren eficiencia. Se trata de entender cuál es el liderazgo que requiere nuestro momento histórico poniendo a la persona en el centro de las organizaciones. Líderes flexibles en entornos laborales digitales, colaborativos, diversos, ágiles y de aprendizaje que no sólo buscan productividad y eficiencia de "cosas" sino el aporte innovador y colaborativo de las "personas". Con esto habrá crecimiento en las personas que allí trabajan y las empresas podrán convertirse en agentes de cambio de nuestra sociedad.

PALABRAS CLAVES: Liderazgo colaborativo, cambio de era, aporte de personas, empresa agente de cambio.

ABSTRACT

We are facing a change of era that is not simply a time of dizzying, chaotic or unpredictable changes. Given this context BANI: an acronym that indicates by its English letters Brittle, Anxious, Nonlinear and Incomprehensible, we will try to find what could be some keys to the present to make a leadership proposal of people and companies that lead us to anticipate the future. It may seem like an ambitious challenge, however, anticipating the future does not mean guessing which markets, strategies or products will be successful in the coming years because they ensure efficiency. It is about understanding what leadership our historical moment requires, putting the person at the center of organizations. Flexible leaders in digital, collaborative, diverse, agile and learning work environments who not only seek productivity and efficiency of "things" but also the innovative and collaborative contribution of "people". With this there will be growth in the people who work there and companies will be able to become agents of change in our society.

KEYWORDS: Collaborative leadership, change of era, contribution of people, company agent of change.

En este capítulo partimos de una realidad que entendemos incuestionable. Después de la pandemia del Covid-19 que puso en jaque a toda la Humanidad, no nos encontramos ante “una era de cambios”, sino que estamos ante “un cambio de era”. Esto significa un nuevo reto para las personas, para las empresas y para los países porque “el futuro ya no es el que era” (Cardona, 2023, 129). Se trata no solo de afrontar el porvenir de una manera diferente sino de convertirlo en posibilidad de desarrollo. De cara a las próximas décadas, las lecciones de los últimos años seguirán estando muy presentes, incluida la forma en que las realidades empresariales pueden cambiar en un instante. Sin volver al pasado o a la ‘normalidad’, las organizaciones y las personas han de atravesar juntas este panorama, recurriendo a un nuevo conjunto de fundamentos para hacerse camino en un mundo sin fronteras.

Recordemos que, si bien el trabajo es una actividad humana, por momentos a lo largo de la Historia, fue perdiendo esta cualidad, sobre todo cuando se concentró solamente en la productividad, y dejó de lado el bienestar de las personas. Actualmente estamos frente al resurgir de estas condiciones, en las que el trabajo recobra su sentido y es parte del objetivo final: transformar el entorno generando mejores condiciones de vida, de bienestar y de crecimiento de cada persona que trabaja y a la vez que se incrementen también las de quienes reciben su producto o servicio.

Las empresas han de procurar ser un lugar –un espacio presencial o virtual- en el cual todos los que allí trabajan mejoran al lograr tanto el propósito organizacional como su propio propósito personal. El desafío está presente y el futuro es apasionante. El salto en positivo será brutal, pero para que así sea hay que comprender qué es el trabajo en su esencia. Este cambio de era digital y tecnológica no nos quitará empleos, pero sí reconfigurará muchos de ellos. El trabajo y el liderazgo adquieren otra dimensión: personal, más humana. No es el final, es un nuevo principio. En este capítulo nos proponemos analizar algunas coordenadas que nos ayudarán a entender el presente para anticipar el futuro¹ y así gestionar nuestros equipos en entornos cada vez más dinámicos.

El recorrido lo haremos intentando comprender la vida de la empresa, el sentido del trabajo en cada uno de sus miembros, el contexto desafiante que se presenta en un nuevo escenario de flexibilidad con entornos laborales digitales, colaborativos, diversos, ágiles y de aprendizaje. Trataremos de comprender cómo liderar equipos de trabajo híbridos, buscando retener el aporte de los talentos diversos de cada colaborador. Todo esto se presenta en un momento en el que irrumpe la robótica y la IA (inteligencia artificial) como parte de un nuevo modo de hacer las cosas. Por eso es relevante detectar cómo prepararse ante las amenazas que pueda traer y a la vez estar atentos a las múltiples oportunidades que nos brinda.

Las instituciones han de buscar un modo de organización que sea cauce para la iniciativa de sus miembros. Ese sistema es lo que entendemos como liderazgo. El liderazgo ya no es el líder, sino que lo entendemos como “un sistema de colaboración” (Polo, 2015, 380) por medio del cual todos los colaboradores actúan mejor. Por las limita-

¹ Puede ser interesante para ampliar esta perspectiva, el artículo “*Anticipar el Futuro*” de Louis Cardona del 2023 citado en la bibliografía.

ciones propias del trabajo se hará una aproximación a temas que nos dejan margen para *seguir trabajando en esta dirección*. En una segunda comunicación expondremos el modelo de Gestión –la Humanocracia– que entendemos podría ajustarse y responder a lo que conviene a las empresas.

1. La empresa y el trabajo.

1.1. La empresa

La primera pregunta que nos hacemos es a qué nos referimos con “La Empresa” para luego considerar “qué es la vida en la empresa” y “qué hacemos en las empresas” tema que nos conducirá a considerar el trabajo y su sentido para todos los que lo llevan a cabo.

¿Qué entendemos por empresa? La empresa, o las empresas, son organizaciones humanas, núcleos de actividades que se tratan de llevar adelante por los medios que reportan, y en las que concurren conductas humanas. Para la comprensión de sus factores organizativos conviene entender que la organización de la empresa es temporal y espacial. Más aún, podríamos aseverar que por buena que sea la estructura espacial de las actividades empresariales –su organigrama, su política de marketing, sus redes comerciales, etc. –, lo crucial de la organización empresarial se refiere al tiempo. Esto se explica porque “la empresa es un proceso dinámico antes que una instalación” estática (Polo, 2015, 181).

Qué es la vida en la Empresa, o el alma de la empresa si consideramos a la empresa como un cuerpo viviente dinámico, en mejora continua. Así se puede entender que la vida en la empresa es, en rigor, el vivir en ella: la visión, la filosofía, la estrategia, la “inteligencia” (la cultura empresarial), la “voluntad” como plantean Cardona, Pablo y Rey, Carlos en su libro en *Management by missions*, 2022, la sincronía, la coordinación, del trabajo que cada uno lleva a cabo en la organización, y que queda plasmada en la actividad durante muchas horas ...Entonces qué hacemos en la empresa? Trabajar. Es el trabajo que cada uno de nosotros lleva a cabo en nuestras organizaciones. Nuestra actividad durante muchas horas para la empresa, nuestra tarea (directivos, empleados, colaboradores).

1.2. El trabajo Humano

De aquí surgen algunos temas que podrían ayudarnos a pensar y repensar en esas actividades humanas: el trabajo humano y las personas que lo llevan a cabo; y también esclarecer si, efectivamente, en nuestras empresas, cada uno de los directivos y colaboradores, llegan a comprender con hondura lo que esto implica².

Traemos una herencia, pesada, teñida de una visión de las empresas que procuran la eficiencia y la productividad (en términos de cantidad y calidad de productos), no en pensar y poner a las personas que trabajan en las empresas en condiciones tales que puedan ejercer su libertad, su capacidad de perfeccionarse perfeccionando, su innovación y creatividad para así lograr mejorar nuestras empresas y la sociedad misma. “Los

² No vamos a hacer aquí un desarrollo de las interpretaciones históricas del trabajo. Cfr. sobre esto: Polo, 2015, 338.

riesgos de la eficiencia es que provoca una rigidez, porque parte de un mecanismo empresarial. La consecuencia de esto es precisamente que la empresa se hace poco competitiva, tanto por la rigidez de los directores, como por la poca participación de los trabajadores” (Polo, 2015, 432). En cambio, si las personas crecen en nuestras organizaciones, hay posibilidad real que crezcan nuestras empresas de un modo genuino, sostenible, innovador. El foco para esto tiene que estar puesto en las personas. Esta será la clave para comprender el nuevo liderazgo en esta Era.

Como ya hemos indicado, estamos entrando en la IIIª Era, y este es un proceso que puede durar algún siglo: el paso de la Iª Era (prehistoria) a la IIª Era (historia) ha durado muchos siglos. Y siempre la persona ha ido a más y a mejor (cfr. Cardona, 2023,130). Vamos a intentar comprender algo más sobre la persona y el trabajo para luego descubrir qué prácticas podrán ser las adecuadas a cada grupo, en cada momento, con cada persona. Gary Hamel, en su última publicación plantea que hay que superar las prácticas y ahondar en las personas. Es decir, dejar de obsesionarse con métodos, procesos y herramientas y profundizar en el ADN de la organización. El empeño ha de ser de quienes lideran las organizaciones, es decir, que cada vez esto puede ser más cambiante porque las organizaciones tienden a ser más planas (Cfr. Hamel y Zanini, 2022, 119-120).

Para poder desarrollar algunos temas pondremos más el foco de atención en la persona y en el trabajo. Qué es el trabajo, qué significa que el hombre trabaje, y cómo la persona humana se vincula con el universo y con las demás personas. Con esta comprensión de la persona que somos y de cada quién que nos rodea y colabora en nuestra empresa podemos realmente dar un salto cualitativo en nuestras interrelaciones, y entender un poco mejor que el trabajo es una clave del crecimiento personal y que el hombre trabajando se ennoblece o se envilece, porque el trabajo acompaña inevitablemente la vida del hombre sobre la tierra y con él aparece la fatiga, el esfuerzo, el cansancio, que producen muchas veces dolor y lucha y todo esto forma parte de nuestra existencia humana actual. Pero el trabajo en sí mismo no es una maldición ni un castigo sino la palestra para ese crecimiento.

Todo trabajo es testimonio de la dignidad del hombre, de un dominio que respeta el universo y que justamente con su trabajo e intervención busca mejorarlo, perfeccionarlo, interviene en ese mundo y lo mejora, y es así ocasión de desarrollo de la propia personalidad y es vínculo de unión con las demás personas, es fuente de recursos para sostener a la propia familia y medio de contribuir a la mejora de la sociedad en la que se sirve y al progreso de toda la humanidad. Y estas perspectivas en la persona se pueden ampliar, porque la persona es un proyecto inconcluso, “no estar nunca acabado” (Polo, 2017, 37), que puede seguir creciendo irrestrictamente, la persona mejora interviniendo en el universo y al vincularse con los demás.

Por eso el trabajo tiene un sentido positivo, por su impacto objetivo (aquello que se hace) y por el subjetivo en la persona que lo realiza (la mejora): Trabajo es la acción humana a través de la cual el hombre se perfecciona como hombre a la par que perfecciona, mejora la realidad física. Trabajar es añadir aportar al mundo más perfección, intervenir en el mundo para mejorarlo. La persona es el único ser que trabaja; el hombre es dar, añadir, esto es así porque el hombre sobreabunda. Pero el hombre no es inmune a lo que él hace, sino que en su hacer a él le pasa algo en su interior. Por eso es tan clara

aquella definición sobre el hombre como “perfeccionador perfectible” (Polo, 2015, 149): en la medida en que él mejora al mundo se mejora a sí mismo, y en la medida en que se mejora a sí mismo puede mejorar el mundo, siendo lo primero requisito imprescindible para lo segundo. El trabajo no es sólo el ámbito en el que vivimos, sino que con el trabajo se crece, crecen aquellos con quienes nos vinculamos y crece lo que se aporta a la sociedad. La grandeza del trabajo está fundada en la calidad de los vínculos que la persona desarrolla, el sentido que descubre la persona al hacerlo, expresa un querer, un afecto, un amor. Son vínculos de un tú/yo llenos de sentido: eso es lo interesante.

La persona no se limita a hacer cosas o a construir objetos o situaciones o a resolver, sino que ese trabajo que nace de vínculos profundos manifiesta esa profundidad de sentido y querer y se ordena a hacerlo más y mejor. Entonces el trabajo nos engrandece como personas, y esto en la organización –cuando se centra en las personas, para que busquen trabajar así: creciendo las personas en esas tareas que llevan a cabo pues se saben parte de la construcción y mejora de la sociedad- esas empresas logran crecer. Esa productividad y eficiencia (cantidad y calidad de cosas del modelo clásico) es una consecuencia de la cualidad de personas que llevan a cabo ese trabajo con sentido. Hay resultados, lógicamente, pero no son el fin sino consecuencia de un hacer con sentido siendo más. Esto es lo que hace a una empresa sostenible, genera confianza, libertad, expansión.

Si el trabajo es una actividad humana –como se ha indicado-, es posible entender que la división de trabajo ocurre porque esta actividad humana está integrada por varios factores, los cuales se pueden repartir entre distintos individuos. Para trabajar hacen falta cuatro cosas: a) Inteligencia. b) Voluntad. c) Imaginación: necesaria para que, tanto la voluntad como la inteligencia, puedan plasmarse en obras. A través de la imaginación, se vehicula la idea y la decisión. d) Acciones manuales, a cargo de las facultades corpóreas motoras humanas con mayor o menor intervención de la tecnología más o menos sofisticada, la cual que es instrumental. Estos cuatro factores implican organización y coordinación del trabajo. Hay individuos que tienden más a pensar, otros que deciden, otros que son más imaginativos y otros que son más hábiles para acciones manuales. De aquí surge la división del trabajo, pero no entendido en un sentido dispersivo, porque “el ideal es que ese reparto funcional se atenúe. Es decir, que un mismo sujeto ejerza en parte los cuatro ingredientes de la producción humana y que la preponderancia de unos no sea unilateral, porque entonces ocurre que se desarticulan; si se desarticulan, se atrofian todos” (Polo, 2015, 367).

La comprensión del trabajo y de la persona en el centro de la organización nos conduce a plantear el liderazgo como un desafío, pero de forma diferente, pensando como un investigador pero no en solitario. Esto implica que a la hora de enfocar las estrategias empresariales, se trate cada desafío como una oportunidad (o experimento) del que las personas pueden aprender, adaptarse y mejorar a través de su trabajo. Apela a un liderazgo cercano en el que directivos y colaboradores pueden trazar un camino diferente en relación conjunta, buscando un propósito nuevo y evolutivo, de colaboración y aporte, de innovación y re-imaginación. Esto exige que quienes lideren las organizaciones y los trabajadores lo hagan en equipo, tomen decisiones conjuntas (Martino, 2023, 151) den prioridad a un enfoque de estrategias desde una perspectiva humana, por y para los seres humanos.

Enmarcar el reto: pensar como investigador con su equipo. En un mundo sin fronteras, liderar implica activar la curiosidad, experimentar, aceptar el error para aprender y lograr nuevos conocimientos de todos. No siempre tendremos las respuestas a cada desafío, pero si se investiga y contemplan las cuestiones entre todos los involucrados, es posible que todos puedan perfeccionarse y aprender de la nueva información para poder perfeccionarla lo antes posible (Martino, 2023, 157) y encontrar alternativas y supuestos para la solución de las cuestiones.

Resulta interesante que en el Reporte de Tendencias Globales de Capital Humano 2023³ el 60% de los encuestados manifiesta disposición para centrarse en la participación y aporte para la resolución de obstáculos en los próximos años, esto duplica los niveles que se mostraban en el período pre pandémico⁴.

2. El marco del desafío del liderazgo en el nuevo escenario de un cambio de Era.

2.1. Un Contexto nuevo

Entender cuáles son las claves del presente para anticipar el futuro del liderazgo de las personas y las empresas puede parecer un título ambicioso. Sin embargo, *anticipar el futuro* no significa aquí –en lo que se va a exponer– ser profeta temático (Cfr. Cardona, 2023 130); es decir, no se tratará de adivinar cuáles serán los productos, los mercados o los modelos de negocios que tendrán éxito en los próximos años porque aseguran eficiencia.

En la modernidad⁵ se ha pensado la actividad empresarial como un binomio o dualidad estática o modelizada: en el cual el modelo de negocios es el miembro superior y el empresario el miembro inferior. Esto ha llevado a la lógica de que el empresario tiene que aplicar un modelo para actuar correctamente. En el cambio de Era, que podríamos denominar la III^a, lo estático y modelizado pierde su rol de guía, y se invierte la dualidad: la dualidad es *antropológica*, el empresario-líder es el miembro superior y *tiene que crecer*, aprender a crecer, para convertirse en modelo: tiene que ser *un empresario-líder modelo*, y así poder dar sentido a su propio modelo de negocios dinámico, personal y corporativo.

Anticipar el futuro significa pasar de modelos teóricos de empresa y liderazgo centrados en la cantidad y calidad (productividad y eficiencia) a modelos de negocio y de liderazgo centrados en el aprendizaje, aportación e innovación de las personas que colaboran en las organizaciones⁶, de tal modo que la capacidad propia de las personas

³ Mallon, David et al., (Enero 05, 2023), “Tendencias Globales de Capital Humano 2023.

⁴ Jeff Schwartz et al., (Diciembre 9, 2020), Deloitte 2021 Global Human Capital Trends— Introduction: The social enterprise in a world disrupted, Deloitte Insights

⁵ Por modernidad se entiende el conjunto de las épocas moderna y contemporánea hasta nuestros días.

⁶ Lo sorprendente es que, con el cambio de Era, lo estático y en cierto modo la ciencia perderá su importancia, porque los metaversos serán construidos por el hombre (la ciencia se convierte en miembro inferior de la tecnología), mientras que a la antropología corresponderá ocupar el lugar superior en esta jerarquía que estamos considerando: el hombre, en medio de un metaverso, se preguntará constantemente: *de todo esto, ¿qué hay de real?* Sirva como ejemplo del estado de la ciencia el artículo de Oza, Anil, (2023), “Reproducibility trial: 246 biologists get different results from same data sets Wide distribution of findings shows how analytical choices drive conclusions.” Consulta online X/2023:

logre la agilidad, adaptabilidad y dinamismo en las empresas en las que trabajan. Así, las claves del liderazgo y gestión de personas están en la cercanía, en el estímulo para la aportación e innovación de cada quien colaborativamente en la organización.

Como se verá, los grandes errores estratégicos en el siglo XX (Cfr. Cardona, Louis, 2023) han tenido que ver con esta incapacidad de crecer personalmente en el ámbito de trabajo. De ahí los dos consejos centrales para el liderazgo: tomarse en serio el cambio de Era, y buscar que las personas crezcan como agentes de cambio en la empresa y en la sociedad con el contexto tal como se nos presenta y se proyecta.

El panorama global de desafíos y nuevos escenarios podríamos describirlo como un entorno BANI o realidad emergente al modo de una ruptura. Una realidad más frágil, ansiosa, que genera condiciones de no linealidad entre causas y efectos y que es desconcertante por ser no cognoscible. El acrónimo BANI indica por sus letras en inglés Quebradizo (*Brittle*), Ansioso (*Anxious*), No lineal (*No linear*) e Incomprensible (*Incomprehensible*) y se refiere a una nueva manera de mirar el mundo que se viene. Los entornos ya no solo son difíciles de predecir sino caóticos.⁷ Por eso se habla de tiempos de caos con situaciones que derivan de la crisis y el cambio. Momentos quebradizos, con grandes niveles de estrés y ansiedad, muy confusos. “BANI es una nueva fase y replanteo drástico de los entornos de las organizaciones, cuya iniciación temporal la ubicamos en la segunda década del S. XXI y en ese proceso de irrupción, definimos al Covid-19 como punto de partida de una aceleración de transformaciones, juntos con otros elementos (...) contribuyentes al cambio” (Tessore y Petrella, 2022, 20).

Frente a estos entornos se suele plantear que la resiliencia es crucial. Sin embargo, resulta interesante agregar lo que desarrolla Taleb en su libro Antifrágil (Taleb, 2013). El desafío que plantea es ir más allá de la resiliencia como capacidad de volver al equilibrio perdido o a la situación precedente, sino “aprender del desequilibrio” para llegar a una situación mejor. Fragilidad-antifragilidad se vincula al perjuicio o beneficio potencial resultante de la exposición a: incertidumbre, variabilidad, conocimiento imperfecto o incompleto, azar, caos, volatilidad, desorden, entropía, tiempo, lo desconocido, aleatoriedad, alteración, estrés, error, dispersión de resultados, desconocimiento.

Cuando nos planteamos la cuestión en estos términos, los sistemas antifrágiles se beneficiarían de estos contextos, y saldrían perjudicados los frágiles. Taleb además, agrega que la antifragilidad es propia de todo lo natural (y complejo) y los sistemas antifrágiles requieren elementos frágiles en su composición porque ante factores externos, estresantes y que generan desorden (incertidumbre, caos, errores, imprevistos, etc.) la persona, la empresa o la sociedad, se hace mejor y afronta mejor esas situaciones.

https://www.nature.com/articles/d41586-023-03177-1?fbclid=IwAR2fXzp4f7EZ6_gY4KnhMReUSA9Q7icI2MUj0JzGfDsnYnzLD1lxYUSvQkk

⁷ Destacamos estos entornos BANI que son distintos a los llamados entornos VUCA entendidos como una realidad más volátil, incierta, compleja y ambigua o TUNA, en la que además agregamos mayor turbulencia y novedad como sinónimo de innovación.

A tal punto esto pasa a ser una oportunidad, que pensar en la aleatoriedad y en la antifragilidad del caos es conveniente para el surgimiento de cambios, innovaciones, ensayos y errores que acaban siendo requisitos para que se dé el aprendizaje, uno de los ejes del nuevo liderazgo. Buscar una situación mejor a la previa implica reconocer que no es posible predecir todas las situaciones, ni es un buen camino evitar o reducir las cuestiones pensando que así pueden controlarse. De ahí que, como Taleb indica, “algunas cosas se benefician de los sobresaltos, prosperan y crecen cuando se exponen a la volatilidad, la aleatoriedad, el desorden y los factores estresantes y aman la aventura, el riesgo y la incertidumbre (...) lo opuesto a lo frágil, llamémoslo antifrágil. La antifragilidad está más allá de la resiliencia o la solidez. El resiliente resiste los choques y permanece igual, lo antifrágil mejora” (Taleb, 2013, 4-5).

Entre las situaciones que actualmente enfrentamos cabe señalar las guerras desatadas en Medio Oriente y en Ucrania, las luchas fratricidas en África y en otras partes del mundo, que llevan a miles de personas a emigrar y con esto surgen nuevas situaciones vinculadas a estas poblaciones que se insertan en otros países muchas veces en condiciones de alta vulnerabilidad. También hay factores que están generando grandes asimetrías y megadisfunciones a niveles globales como la inflación exponencial y la acumulación de deuda externa por parte de numerosas naciones en vías de desarrollo. Países con porcentajes muy altos de población sumidos en la indigencia sin necesidades básicas satisfechas, sin agua potable, sin vivienda, sin acceso a la salud y a la educación, etc.

Y no podemos olvidar las cuestiones medioambientales que se ven seriamente comprometidas, asociadas a los efectos del cambio climático en todo el mundo. Las guerras digitales o cibernéticas, la inteligencia artificial que irrumpe amenazando el trabajo de miles de personas cuando aún en día hay unos 700 millones de personas que no saben ni leer ni escribir (Cfr. Cardona, Louis, 2023). A esto se suma el hecho de que estemos trabajando cinco o seis generaciones juntas en los ambientes laborales (nunca antes en la historia se había dado este fenómeno) y una mayor sensibilidad hacia la inclusión e igualdad de oportunidades para personas de orígenes diversos y subrepresentados. Finalmente, el uso y la influencia de las redes sociales, (por ejemplo “TikTok”) que gobiernan los sentimientos y la cultura de las nuevas generaciones (por ejemplo, la Generación Z representan el 60 % de los más de mil millones de usuarios de dicha aplicación).

2.2. *Qué cuestiones encarar y de qué modo*

Todas estas tendencias actuales no nos pueden llevar a un estado de desesperación o pánico, sino más bien nos desafían a buscar claves para la mejor comprensión del presente y así pensar y reconfigurar un futuro. En tiempos difíciles conviene seguir enfocados en la agilidad e innovación más que nunca. Existe una ventaja estratégica a largo plazo para quienes acepten las perturbaciones como una oportunidad.

Lograr que las organizaciones sean adaptables y que en ellas se encuentre un ambiente colaborativo, conduce a que todos los que trabajan en la empresa logren una ade-

cuada conexión con las actividades que llevan a cabo. Según un estudio de Gallup, hay un costo real asociado con la baja participación de los empleados o la desconexión activa con sus empleos: \$7.8 billones, o un 11 % del PIB global. (Gallup Global Report 2023).

Una de las cuestiones que se plantean para ayudar a motivar en esta conexión es el aprendizaje, si este conlleva el desarrollo de habilidades, adquisición de conocimientos y un aumento de experiencia a través del trabajo y no como una actividad adicional. Para que pueda considerarse que una organización realmente está basada en el desarrollo de las personas y aprendizaje ha de tener una conexión entre su propósito, estrategia y cultura, y las habilidades que desarrollan (Daimler, 2022, 155). Los empleados se conectan con los valores de la empresa cuando la misión está alineada con la cultura que se vive en la compañía. Eso es lo que garantiza el compromiso de los empleados: la conducta de sus líderes. Mucho se ha hablado sobre la facilidad de describir una cultura, un estilo de conducción. Lo difícil y desafiante es que esos valores se vivan. Las empresas no pueden limitarse a solo diseminar una lista de valores u ofrecer beneficios y ventajas. La cultura organizacional se ha de articular a través de comportamientos y reforzar por medio de prácticas y procesos diarios. Una vez que los comportamientos se hayan establecido, será más fácil definir las habilidades asociadas con ellos.

Integrar el aprendizaje y la formación en todo lo que hacemos es un elemento esencial de una cultura sana que fomenta la participación de los empleados, facilita el logro de objetivos clave e impulsa el desarrollo de la empresa y de los empleados. Una organización basada en el aprendizaje estratégico identifica las habilidades técnicas y de liderazgo que necesitan tanto los empleados como la organización para lograr resolver los retos, así como las habilidades específicas de cada función. Esta estrategia aborda diversas necesidades de aprendizaje apenas surgen para enfrentar los desafíos del entorno laboral híbrido en evolución. Una organización basada en el aprendizaje que conecta la cultura laboral con la estrategia brinda una vía de aprendizaje clara a los empleados y logra, en última instancia, captar y retener a los talentos clave. También potencia a la organización para que pueda enfrentar los desafíos actuales y futuros asegurándose de que los empleados adquieran las habilidades necesarias para las nuevas funciones.

Los entornos ágiles, incluso en prepandemia, ya las compañías estaban frente a un ritmo de cambios tecnológicos acelerado. Esto creció de modo exponencial con la pandemia. Por eso en algunos casos las empresas ya estaban en una búsqueda de talentos con habilidades correctas (no solo digitales) para poder competir. En tiempos difíciles conviene seguir enfocados en la agilidad e innovación más que nunca. Existe una ventaja estratégica a largo plazo para quienes acepten las perturbaciones como una oportunidad. Según algunos cálculos, la respuesta a la pandemia ha acelerado la adopción digital en cinco años. Un resultado de esta “digitalización acelerada a gran escala” es un enorme cambio en las habilidades. El cambio en la necesidad de habilidades ya era un desafío, pero ahora más del 58 % de la fuerza laboral dice que tuvo que transformar sus habilidades desde el inicio de la pandemia (CEPAL, 2021).

Conforme las habilidades en el lugar de trabajo cambian, se debe seguir adquiriendo nuevas habilidades. Los ejecutivos que respondieron a la encuesta ‘Tendencias de capital humano global del 2021’ de Deloitte, identificaron “la capacidad de su gente

de adaptarse, adquirir nuevas habilidades y asumir nuevas funciones” como el principal requisito para enfrentar con éxito las futuras perturbaciones. Esto conlleva la adquisición no solo de nuevas habilidades, sino de más habilidades; alrededor de un 10 % más habilidades respecto del año pasado en una sola función. Al mismo tiempo, los empleados deben reemplazar las habilidades que ya tenían con nuevas habilidades. Y hay habilidades que es posible que queden obsoletas. Por este motivo los líderes y cada empleado han de mantener una actitud abierta al aprendizaje ágil de nuevas habilidades de índole técnica, las interrelacionales o blandas, las comunicacionales, etc. Por lo tanto de todo lo que enfatiza la importancia de encontrar el alineamiento, fomentar la colaboración y el trabajo en equipo, mitigar los conflictos y facilitar la productividad y, al mismo tiempo, la capacidad de manejar proyectos de trabajo complejos (y la tecnología para hacerlo). Esto sólo es sostenible cuando hay consistencia en la conducta de los líderes.

3. Los equipos de trabajo en modalidad híbrida.

3.1. Equipos híbridos

Plantear que los entornos de trabajo son híbridos implica comprender que los programas de crecimiento y aprendizaje integral tienen que estar diseñados garantizando que las habilidades adquiridas están vinculadas a la estrategia de la compañía teniendo en cuenta las habilidades específicas para un trabajo híbrido. El trabajo híbrido es un esquema de jornada laboral con algunos días de trabajo virtual y otros en el lugar de trabajo habitual o presencialmente. Con sus ventajas y desventajas es algo que ha venido para quedarse. Como es esperable hay trabajos que son más adaptables a esta modalidad. Sin embargo, la flexibilidad que conlleva este modo de trabajar parece ser algo que ya se acepta por casi todas las empresas, y que implica un liderazgo distinto que haga énfasis en la empatía, la flexibilidad, la colaboración y la innovación, en un ámbito de cooperación laboral, cercanía familiar, contención emocional, cuidado integral y compromiso social, tal como plantea la Guía de Buenas Prácticas 2021 de CONFyE. (Debelhuj, 2021).

En un mundo de trabajo híbrido, en el que los equipos ya no tienen la oportunidad de sentarse alrededor de una mesa periódicamente, se debe realizar un esfuerzo deliberado para monitorear los proyectos y mantener la sincronía y responsabilidad entre los miembros del equipo.

3.2. Ventajas y oportunidades para retener los talentos, el aporte de los colaboradores

Hay cuestiones muy ventajosas, pero también conviene advertir que hay temas que los líderes han de conocer para obtener todos los beneficios que los entornos híbridos conllevan. Principalmente parece conveniente que se conozca que:

a) Hay que lograr una adecuada conciliación entre vida laboral y vida familiar y personal. “Trabajo y familia han sido siempre los dos ámbitos de desarrollo de la persona, (...), y a veces se pensó que estos dos mundos, son contrapuestos, cuando en realidad son esferas de desarrollo de cada persona y tenemos que trabajar en pos de la integración” (Debeljuh, 2023).

b) Hay algunas dificultades en la comunicación fluida que exigen activar instancias de comunicación y cercanía alternativa.

c) Hay algunos planes de trabajo cuando se llevan a cabo en modalidad híbrida requieren algún rediseño.

d) Hay costos asociados a ciertas inversiones para cubrir las herramientas de trabajo en lugares remotos.

Las ventajas son importantes:

a) Integrar adecuadamente el mundo laboral y familiar, teniendo en cuenta los desafíos que trajo consigo la nueva era post-pandemia (Debeljuh y Grau Grau et al., 2022).

b) La flexibilidad laboral, que suele favorecer las condiciones para lograr un trabajo bien hecho.

c) La seguridad de los trabajadores en relación a los menores costes de tiempo y dinero por los traslados.

d) La retención y atracción de talentos que genera.

e) Cómo favorece a la salud mental y física de los empleados.

f) Conocimiento adecuado de las TICs como instrumento para los trabajos.

4. Lecciones aprendidas post-pandemia.

La pandemia en el 2020 ha acelerado la incorporación de nuevas prácticas laborales. Estos cambios eran tema de estudio. La crisis sanitaria vivida a nivel global ha reducido los tiempos y muchos de los mitos han caído: “no se puede trabajar desde casa”, “el trabajador ideal es el que está disponible todo el tiempo”, “no se pueden llevar problemas de la casa al trabajo” o “la mujer es la única responsable del cuidado de los hijos”(cfr. Debeljuh, Grau Grau, 2022).

Se han incorporado algunas lecciones sobre el sentido del trabajo, la importancia del equipo y la autogestión de sus colaboradores.

1. Se ha verificado en los empleados una actitud proactiva y colaborativa para afrontar los problemas y para estar abiertos al aprendizaje. Las empresas ahora pueden describirse como adaptables, ágiles, híbridas y flexibles. Esto puede darse porque sus miembros son aportantes de innovación, diversidad e integración; son capaces de crecer y mejorar, de adaptarse y generar vínculos e interconexiones de valor.

2. El tipo de liderazgo que reclama la empresa. Se habla de un liderazgo empático, que alienta y fomenta el aporte de cada colaborador y su capacidad emprendedora. Líderes cercanos, que conocen a las personas con las que trabajan y sus circunstancias y están centrados en el trabajo en equipo y en cómo empoderarlos, lograr que trabajen colaborativamente entre ellos y tengan capacidad de decisión (Hamel y Zanini, 2023, 135 y 290 y ss.).

3. Apertura para desarrollar habilidades nuevas, no sólo técnicas sino interpersonales, sociales, emocionales, etc. Los miembros de las organizaciones han llegado a reconocer la importancia del bienestar en la vida de cada uno. Importancia que está vinculada a la conciliación y complementación entre la vida laboral, la vida familiar y la social: “una revalorización de los vínculos familiares y las tareas del cuidado. Las tareas domésticas históricamente se han asociado a las mujeres pero en este tiempo fueron una responsabilidad compartida. Hay más involucramiento de los varones en las tareas domésticas, en el cuidado de los hijos” (Debeljuh, Grau Grau et al, 2022). Esto ha reforzado uno de los temas sobre los que se viene investigando: el fenómeno de la desigualdad de género en el ámbito empresarial y la integración y riqueza que se logra entre mujeres y varones. La mujer tiene la capacidad de ver más allá, de entender el mundo con ojos distintos, etc. (Cfr. Debeljuh, Idrovo y Bernal G., Ma., 2015).

5. La IA, la robótica como parte de un nuevo modo de hacer las cosas.

Observamos que los entornos físicos laborales han cambiado. No se trata ya de liderar ni trabajar en solitario. Los modos de trabajar tienden a ser equipos flexibles, híbridos y unidos colaborativamente. Son claves de fondo para las organizaciones centradas en las personas que liderarán en el futuro con ideas y prácticas innovadoras.

Conocer y entender estas tendencias globales nos ayudarán a fortalecer el futuro del trabajo y de nuestras compañías. Prepararnos para lo que llegará y para lo que desaparecerá. En este nuevo contexto en el que también observamos: a) poblaciones envejecidas que crearán una demanda laboral nueva de atención médica, b) desarrollo y despliegue de tecnología creará empleo adicional, c) inversión en infraestructura y edificios que podrán crear una nueva demanda laboral, d) inversión en energías renovables y energéticas que serán esenciales, e) trabajos no remunerados que se convertirán en nuevos puestos de trabajo.

Interesa ahora abordar el tema de la Inteligencia Artificial (IA) y cuestionarnos si la robótica es un instrumento que nos facilita mejorar el modo de hacer y, por lo tanto, detectar sus oportunidades y amenazas, o si acabará siendo el centro de nuestros trabajos y reemplazando a las personas.

Según el estudio de McKinsey (Chui et al., 2022), podemos comprender que la automatización va sin duda a transformar el empleo del mundo. Sin embargo, la historia quizás sea menos catastrófica que en ocasiones se plantea. Es evidente y hasta satisfactorio que la inteligencia artificial reemplazará empleos -y ya lo hace en algunos sectores- o será un instrumento potenciador de los trabajos. Hay millones de personas alrededor del mundo adaptándose a nuevas ocupaciones porque junto a esta realidad están surgiendo nuevas oportunidades. La adaptación que estamos viviendo es mucho más veloz de lo imaginado; hay personas que pueden sufrir estos cambios porque no logran incorporarse a esta nueva realidad. Pero tal como se plantean en numerosos estudios los nuevos instrumentos que surgen van a generar una mejora cualitativa del trabajo que se realiza: menos repetitivo, con mayor aporte de cada colaborador, con una calidad en los vínculos más significativa, con el desarrollo de equipos colaborativos, con capacidad de decisión y participación relevante en cada compañía.

Hay cuestiones vinculadas a la IA que son interesantes para aclarar el panorama que en ocasiones se presenta. Hay quienes plantean que la [IA puede superar las pruebas de creatividad. ¿Qué significa eso realmente?](#) Hay pruebas de IA que han superado grandes modelos de lenguaje –exámenes de abogacía, etc.- a través de sofisticados algoritmos y también hay estudios recientes que demuestran que también hay algoritmos que obtuvieron resultados buenos en pruebas de creatividad. Lo interesante en esto es que ha generado entre los expertos una discusión muy fructífera sobre cuánto pueden estos algoritmos de evaluación decir sobre las pruebas que se diseñan para las personas. Y la cuestión relevante parecería ser que “realmente nos está empujando a nosotros, a todos, a pensar qué es la inteligencia” (Munk Debate, Mitchell, Melanie, 2023, min 34 y ss.). Un interesante debate que nos conduce a entender que es distinto el *data mining* o manejo de millones de datos a la inteligencia humana y todas las potencialidades de la persona humana con la creatividad, la sabiduría, la asertividad, la prudencia, etc. Aunque el debate es candente, los expertos siguen planteándose estas cuestiones (Cfr Guzik, Singularity Hub, 2023).

Los grandes protagonistas de esta carrera tecnológica anuncian constantemente nuevos instrumentos. *Meta* presenta una línea de *chatbots* para redes sociales. *Amazon* presentará *Alexa* con una vista previa de IA generativa. *OpenAI* ha dado al *ChatGPT* [acceso a Internet abierto](#) y nuevas capacidades. *Google* ha planteado que vinculará *Bard* a sus aplicaciones desde *Gmail*. Y *Microsoft* está ampliando su *chatbot Bing* [con herramientas de inteligencia artificial para Office y Windows](#). La apuesta por la IA generativa y muy fuerte será una herramienta a la que podrán acceder millones de usuarios. Se habla de una tecnología como nueva interfaz de acceso con enorme amplitud. Pero lo que es importante destacar es que buena parte de la actividad actual se hace bajo el título de “experimentación”, o pruebas de inclusión voluntaria, implementaciones limitadas y demostraciones, y sus últimas herramientas aún son imperfectas. Todo esto quiere decir que, aunque la tecnología es ciertamente impresionante, no se sabe cuánto tiempo lleva pasar de ser un usuario pionero a un uso generalizado y los altos costos de experimentación conllevan una dificultad para mantenerla (Cfr. The Singularity monthly, October, 2023).

Con todo, resulta interesante considerar que “la lección de la historia, desde la energía a vapor hasta Internet, es que existe un largo desfase entre la llegada de nuevas tecnologías importantes y su amplia adopción, que es lo que transforma las industrias y ayuda a impulsar la economía” (Lohr, S., 2023). Hay que comprender que en esta nueva Era “no estamos modelando las leyes de la física; estamos modelando economías y sociedades, personas y empresas” (Chui et al., 2022), y, en definitiva, el resultado de las decisiones humanas. Las oportunidades son muy grandes e importantes –pero no imposibles-; los desafíos se nos plantean para estar capacitados y a la altura de nuestro tiempo.

6. *Cómo prepararse para lo que llegará y para lo que desaparecerá con la irrupción de la IA como oportunidad.*

En este punto del trabajo quisiéramos hacer un listado de los principales oficios tradicionales, tareas, puestos que desaparecerán y los que no. Y tratar de esbozar una

lista de nuevos oficios de la modernidad o hipermodernidad que nos orientarán en nuestros aprendizajes y apertura para crecer en todos los aspectos, esto implica crecer también en virtudes.

1) Oficios, carreras, tareas vinculadas a la cercanía y que requieren de instrumental o materiales que pueden digitalizarse y facilitar ciertas prácticas. Pero que lo central en ellas pasa por una vinculación que lleva quien brinda el servicio y quien lo recibe una interrelación que compromete no sólo el tener, sino la intimidad y el ser, lo más vital que se orienta a vinculación sabia y de afecto. Aquí podríamos mencionar muchas áreas de la salud, la medicina y la enfermería, ámbitos vinculados a la educación como el lograr que cada quien logre sacar de sí, trabajos vinculados con temas de familia, cuestiones de conducta, trato con los clientes, etc. Insistimos que en un mundo digital todos los trabajos estarán cada vez más facilitados en sus cuestiones repetitivas o previsibles de asistentes digitales: *GPTs* cada vez más sofisticados, *robots* que simulan ser secretarías, pero que por lo que hemos explicado jamás podrán brindar ni captar cuestiones que exceden lo cuantitativo o el algoritmo que aprende de sí, sobre sí y en cuanto se programa con datos. Como ya se ha comentado, tiene un tipo de inteligencia que es la propia de los artefactos, no la propia de quienes pueden ser sabias, bondadosos, comprensivos, indulgentes, disculpar, negociar, replantearse, recomenzar perdonando, reconstruir una amistad, un vínculo de amor, una relación de confianza sincera, etc. Y tampoco pueden divertirse, conmovirse, enojarse y desenojarse, intuir, captar chistes o ironías, descubrir en una mirada la hondura de una emoción o sentir, disfrutar de un cuadro, de una noche de luna, de un paisaje, etc.

Sin duda, la veracidad de los contenidos, los criterios, la oportunidad, la prudencialidad no son el resultado de la robótica (aunque maneje millones y trillones de datos) porque su índole es distinta. El énfasis en la empresa de una cultura de la innovación y centralidad de la persona comienza a vislumbrarse cuando la lógica de una compañía no pasa por la gestión de cosas: máquinas, productos terminados, logística, etc. sino por la gestión de los aportes de sus colaboradores, el interés por el crecimiento de las personas que son colaboradores -y todos los vinculados- en virtudes para que haya un desarrollo sostenible en el tiempo.

b) Las tareas más repetitivas obviamente serán las que más rápidamente pueden ser reemplazadas porque en parte se puede entender que son las que menos humanizan; por eso se enfatiza el avance que ofrecen las máquinas para lograr más tiempo para realizar lo que nos conduce a ser más humanos y más personas. Y, aun así –por ejemplo-, una cajera de un supermercado puede tener vínculo con los clientes que atiende a diario y hacer de su tarea algo muy humanizado porque a cada quien lo trata de un modo distinto, o sabe cuándo auxiliar a una persona con capacidades motrices disminuidas, o a una persona mayor adulta.

c) Ahora bien, lo que nos queda muy claro es que el mundo digital ha traído consigo el desafío para adquirir nuevas habilidades digitales para aprovecharnos de estos instrumentos. Y se han generado nuevos trabajos, oficios y, por extensión, nuevas profesiones y profesionales digitales. Pero también la noción misma de oficio, profesión, está cambiando. Lo digital es un paso más a la hora de mostrar la capacidad irrestricta de la inteligencia humana. Cada vez más habrá la posibilidad de ser el inventor de su

propio oficio... si se adquiere la formación oportuna. Esto ahora es todavía una visión... pero se va en esa dirección. Algunos ejemplos de oficios y profesiones nuevas:

Técnico de SEO.	Gerente de E-Commerce
Especialista en SEM.	Especialista en Inbound Marketing
Trafficker Digital.	Growth Hacker
Copywriter.	Analista de datos
Diseñador web.	CISO, Director de seguridad de la información
Diseñador de aplicaciones y software.	Responsable de CRM
Desarrollador backend.	Modelador y animador 3D
Responsable de Usabilidad y UX.	Consultor SAP
Social Media Manager.	Desarrollador de Inteligencia Artificial
Community Manager	Arquitecto en la nube
Content Manager	Experto en Blockchain
Diseñador Gráfico	CDO, Director Digital

Cuadro de elaboración propia

Nos parece pertinente comentar que la noción misma de oficio, profesión, está cambiando. Lo digital es un paso más a la hora de mostrar la capacidad irrestricta de la inteligencia humana. Cada vez más habrá la posibilidad de ser el inventor del propio oficio... si se adquiere la formación oportuna. Esto ahora es todavía una visión... pero se va en esa dirección. Es parte del propio dinamismo de esta Era.

Epílogo

A lo largo de este capítulo se ha intentado exponer cómo se presenta la realidad después de la pandemia del Covid-19 y qué ha significado un cambio de era. Se ha destacado cómo este nuevo reto para las personas, para las empresas y para los países implica que “el futuro ya no es el que era” (Cardona, 2023, 129) y que el provenir se ha de afrontar de una manera diferente para convertirlo en espacio de crecimiento y desarrollo de todos los miembros de las organizaciones.

El recorrido ha permitido comprender la vida de la empresa, analizar el sentido del trabajo y entender el contexto desafiante que se presenta en este nuevo escenario de flexibilidad con entornos laborales digitales, colaborativos, diversos, ágiles y de constante aprendizaje. Todo esto conlleva nuevos desafíos a la hora de liderar equipos de

trabajo híbridos y buscar retener el aporte de los talentos diversos. Pero también es destacable cómo el trabajo ocupa un lugar distinto en la vida de las personas buscando una mejor conciliación con la vida personal y familiar que traen al mundo de la empresa aportes novedosos que la enriquecen. Concluimos que la inteligencia artificial irrumpió en nuestro mundo exponencialmente. Pero al cambiar el modo de hacer muchas cosas, si estamos constantemente aprendiendo acaba siendo un instrumento potente que trae y nos abre a múltiples oportunidades.

Conclusión

Se podría proponer un modo de organización que sea cauce para la iniciativa de sus miembros. Un sistema que acaba siendo el liderazgo mismo que ya no está en una persona, sino que se convierte en un sistema de colaborativo en el que todos crecen con la organización.

El modelo de Humanocracia con sus principios y fundamentos se ajustan a los entornos laborales actuales y nos pueden dar claves para que la empresa pueda abrirse camino en un mundo sin fronteras Será desarrollado en otra comunicación.

Con todo, concluimos que es posible lograr un mundo en el que el trabajo recobre su sentido y sea parte del objetivo final: transformar el entorno generando mejores condiciones de vida, de bienestar y de crecimiento de cada persona que trabaja y a la vez que se incrementen también las de quienes reciben su producto o servicio. Las empresas podrían ser un lugar –un espacio presencial o virtual- en el cual todos los que allí trabajan mejoran al lograr tanto el propósito organizacional como su propio propósito personal. El trabajo y el liderazgo adquieren otra dimensión: personal, más humana. En definitiva, son las claves que nos ayudan a entender el presente y anticipar el futuro.

Dra. Silvia Carolina Martino

Smartino@austral.edu.ar

Bibliografía

Aristóteles, (1985), "Ética a Nicómaco" Trad. J. Palli, Editorial Gredos, Madrid.

Bradley, Chris, (September 27, 2023), "Is Asia on the cusp of a new era?" McKinsey Global Institute. Consultado 08/10/2023:

<https://www.mckinsey.com/featured-insights/future-of-asia/videos/is-asia-on-the-cusp-of-a-new-era?cid=other-eml-dre-mip-mck&hlikid=fce313c7b65745f3927e6966da3fc9eb&hctky=11521118&hdpid=b547d5a7-0716-4e34-a6b5-873999b54f0d>

Cardona, Pablo y Rey, Carlos, (2022) Management by missions. Connecting People to Strategy through Purpose, Palgraven McMillan, Book Open Access, Consultado 24/11/2023: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-83780-8>

Cardona, Louis, (2023) “*Anticipar el futuro*”, RdeEFP Nro.11, pp. 129-146, Suiza. Consultada 09/2023:

https://youtu.be/L15vpwu_Bz0
<https://revistaestudiosfilosoficospolianos.files.wordpress.com/2023/08/revista-efp-n11.pdf>

Chui, Michael et al., (2022), Estudio McKinsey, “El estado de la IA en 2022 y el balance de media década”, Consultado 10/2023: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/destacados/el-estado-de-la-ia-en-2022-y-el-balance-de-media-decada/es>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Tecnologías digitales para un nuevo futuro (LC/TS.2021/43), Santiago, 2021.

Daimler, Melisa, (2022), ReCulturing: Design Your Company Culture to Connect with Strategy and Purpose for Lasting Success, Mc Graw Hill, USA.

Debeljuh, P., (2023), Entrevista Conciliación familia y trabajo. Una utopía o una realidad. Consulta 12/10/23 <https://www.iae.edu.ar/2023/03/conciliacion-familia-y-trabajo-una-utopia-o-una-realidad-alcanzable-con-patricia-debeljuh/>

Debeljuh, P., Grau Grau, M. et al., (2022), “Paternidad y Empresas: dilemas visibles y recompensas invisibles”, Consultado online mayo 2023: <https://www.comunicarseweb.com/noticia/paternidad-y-empresas-dilemas-visibles-y-recompensas-invisibles>

Debeljuh, P. et al. (2021) VI Guía de Buenas Prácticas. "Hacia un nuevo mundo laboral y familiar", publicada por el Centro Conciliación Familia y Empresa del IAE Business School.

Debeljuh, P.; Idrovo, S.; Bernal G.;(2015), El lado femenino del poder, Ed. LID, Bs As.

Gallup Report 2023. State of the Global Workplace. The voice of the world's

Employees. Consulta on line: 15/10/23: <https://www.gallup.com/workplace/349484/state-of-the-global-workplace.aspx?thank-you-report-form=1>

Guzik, Erik (September, 10, 2023). “*OpenAI's GPT-4 Scores in the Top 1% of Creative Thinking*”, Singularity Hub. Consultado online 07/10/2023: https://singularityhub.com/2023/09/10/openais-gpt-4-scores-in-the-top-1-of-creative-thin-king/?utm_campaign=Singularity%20Monthly&utm_medium=email&_hsmt=277316673&_hsmc=p2ANqtz-8hmClNkF28_i9ky3Rp783fDj_kWykM8N9sG4rhW1GqiYDU_Boa4fvZeYzx8lw328O4SSJ-DR88DNhUwMltICIRjaPN3Q&utm_content=277316673&utm_source=hs_email

Hamel y Zanini, 2022, Humanocracia, Edit. Reverté, Barcelona.

Lohr, Steve, (2023), “*The A.I. Revolution Is Coming. But Not as Fast as Some People Think*”. The New York Times. Consultado 20/10/2023:

https://www.nytimes.com/2023/08/29/technology/ai-revolution-time.html?utm_campaign=Singularity%20Monthly&utm_source=hs_email&utm_medium=email&utm_content=277316673&_hsenc=p2ANqtz-9QVFdl-ccaLe0AGZJ_i_yZT-EQBuO09PYyEFvydZU-Y2rKcmedwPf8Hc43hGm1cjtzmz5HAJU6O41-_ykNs-twcF58Wgg

Mallon, David et al., (Enero 05, 2023), “Tendencias Globales de Capital Humano 2023. Nuevos fundamentos para un mundo sin fronteras”, Deloitte Insights. Consultado 08/10/2023: https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/pe/Documents/human-capital/Informe_Tendencias_globales_capital_humano_ESPANOL.pdf

Manpowergroup, (2023) “La nueva era del potencial humano”. Consultado 06/2023: <https://blog.manpowergroup.com.ar/mpg-humanizar-eltrabajo>

Martino, Silvia C., (2020), “*Entender el trabajo como una clave del crecimiento personal*”, 658-666. Una acción educativa pensada. Coord.: Naval-Duran, C et al., Ed. Dikynson. España.

Martino, Silvia C., (2023), “*Humanocracia. Invitación a un nuevo diálogo entre Polo, Hamel y Zanini*”, RdeEFP Nro.11, pp. 147-161. Consulta 05/06/23 <https://revistaestudiosfilosoficospolianos.files.wordpress.com/2023/08/revista-efp-n11.pdf>

Munk Debate on Artificial Intelligence | Bengio & Tegmark vs. Mitchell & LeCun., (24/06/2023). Consultado 25/10/23:

https://www.youtube.com/watch?v=144uOfr4SYA&ab_channel=Policy-RelevantScience%26Technology

Polo, L. (2015), *Filosofía y economía*, Obras Completas, Serie A, vol. XXV, Pamplona, Eunsa.

Polo, L. (2017,a), *Persona y libertad*, Obras Completas, Serie A, vol. XIX.

Polo, L. (2017,b), *Escritos menores 2001-2014*, Obras Completas, Serie A, vol. XXVI.

Schwartz, Jeff et al., (2020), Deloitte 2021 Global Human Capital Trends 2021- Consulta 10/10/23: <https://www2.deloitte.com/us/en/insights/focus/human-capital-trends/2021/social-enterprise-survive-to-thrive.html>

Selles, J.F. (2006), *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid. 23.

Taleb, Nasim Nicholas, (2013), *Antifrágil, las cosas que se benefician del desorden*. Edit. Paidós, España

Tessore, C.y Petrella, C. (2022), Estudio de proyectos con foco en el entorno VUCA/TUNA/BANI. Consultado 28/10/2023:

https://www.academia.edu/87290955/Estudio_de_casos_con_foco_en_el_entorno_VUCA_TUNA_BANI_v

The Singularity monthly for October 2023, (2023), A Netscape Moment for AI. Consultado 15/10/2023: https://su-7432255.hs-sites.com/netscape-moment-for-ai?ecid=ACsprvuWXrRGjmCIIaWPNOKaJUwHLFFTrmOeV89HKnZZgnCfVmGuCSyQRn-YoLBXzB15SlaRi06AU&utm_campaign=Singularity%20Monthly&utm_medium=email&hsmi=277316673&hsenc=p2ANqtz-8Gci9EDzYN0tS8ECKdlz4JjXhG3UGDEGUfkwJGrnJ6xz70dyFqmtWm-PyK6RcyhUPwkgXOBUSOPM-ZhmGax8oTv7-tNw&utm_content=277316673&utm_source=hs_email

PROPUESTA DE UN MODELO DE GESTIÓN. HUMANOC- RACIA II

PROPOSAL FOR A MANAGEMENT MODEL HUMANOCRACY II

SILVIA CAROLINA MARTINO

RESUMEN

Las instituciones han de buscar un modo de organización que sea cauce para la iniciativa de sus miembros. Ese sistema es lo que entendemos como liderazgo. El liderazgo ya no es el líder, sino un sistema colaborativo por medio del cual todos los colaboradores actúan mejor.

Hamel y Zanini han presentado un Modelo de Gestión: Humanocracia. En esta comunicación buscamos entender ese modelo, proponer algunos aportes y ajustes para que logre ser un modelo que considere una perspectiva antropológica de calado. Que la persona sea efectivamente el centro de las organizaciones es un tema sobre el que la mayoría de los autores están escribiendo. La cuestión pasa por lo que se entiende por persona y para qué busco que sea el centro de la empresa. Es decir si sigo anclado en modelos de gestión de las cosas que se hacen en la empresa: las personas o las máquinas -con una burocratización más o menos sofisticada- o si busco comprender la potencialidad de la empresa para el crecimiento de las personas y el cambio de la sociedad.

La Propuesta de Modelo de Gestión que se presenta pretende estar a la altura de la era en la que estamos inmersos: dinámica, colaborativa, innovadora, de crecimiento personal. De tal modo que efectivamente la Empresa llegue a ser uno de los tres agentes de cambio de la Sociedad.

PALABRAS CLAVES: Modelo de Gestión de empresas para personas, Principios colaborativos, flexibles y de innovación y aporte. Empresa como Espacio de Crecimiento personal y Sostenible en el tiempo.

ABSTRACT

Institutions must seek a mode of organization that is a channel for the initiative of their members. That system is what we understand as leadership. Leadership is no longer the leader, but a collaborative system through which all collaborators perform better.

Hamel and Zanini have presented a Management Model: Humanocracy. In this communication we seek to understand this model, propose some contributions and adjustments so that it becomes a model that considers a significant anthropological perspective. That the person is effectively the center of organizations is a topic that most authors are writing about. The question is what is meant by a person and why I want them to be the center of the company. That is, if I remain anchored in management models of the things that are done in the company: people or machines - with a more or less sophisticated bureaucratization - or if I seek to understand the potential of the company for the growth of people and the change of society.

The Management Model Proposal presented aims to live up to the era in which we are immersed: dynamic, collaborative, innovative, personal growth. In such a way that the Company effectively becomes one of the three agents of change of the Society.

KEYWORDS: Business Management Model for People, Collaborative, flexible, innovation and contribution principles. Company as a Space for Personal and Sustainable Growth over time.

Introducción

En algunos trabajos previos hemos intentado desarrollar algunas cuestiones vinculadas a nuestro momento histórico y por qué estamos inmersos en un Cambio de Era y no simplemente frente a cambios de la Era en la que vivíamos (Cfr. Cardona, 2023 y Martino, 2023, b)¹.

Por esto podemos aseverar que los límites que una vez se asumieron como el orden natural de las cosas: a) trabajo organizado en procesos claramente definidos, b) puestos de trabajo que pueden clasificarse, c) trabajo que se realiza dentro de las cuatro paredes del lugar de trabajo, y d) organizaciones que pueden centrar su toma de decisiones en torno a los accionistas y las ganancias netas, están desapareciendo. La consecuencia para las organizaciones es que están encarando un nuevo entorno. Se pierden los límites tradicionales que mantenían las cosas empaquetadas y ordenadas, y se busca experimentar, pilotar e innovar y establecer nuevos modelos de negocio desburocratizados. Todo esto, para los colaboradores, está abriendo las puertas a una colaboración y co-creación mayores y más significativas con la organización. Aunque puedan presentarse algunas vacilaciones².

Claramente la disolución de los límites crea nuevas oportunidades para las organizaciones, y los colaboradores que están preparados pueden aportar y manifestarse de un modo diverso. Esto implica que no vamos a limitarnos a ser reactivos frente a los estímulos del mercado, sino que intentaremos buscar nuevas estrategias superadoras. Esto es lo que se presenta para que las organizaciones y los colaboradores se cuestionen los supuestos previos y se incorporen nuevos fundamentos para un mundo dinámico, global, lo estable ha quedado atrás. Por esto consideramos muy apropiado incorporar los nuevos principios (y no prácticas) que han desarrollado Hamel y Zanini y que pueden darnos claves probadas sobre la dirección y el liderazgo de las organizaciones. La actividad humana puede realmente representar un crecimiento de cada persona y de las empresas con modelos de gestión más humanos. Por esta razón vamos a desarrollar la propuesta de Hamel y Zanini: ‘la humanocracia’ y trataremos de proponer algunos ajustes que den cuenta de una perspectiva antropológica más sólida y coherente con lo que se propone. Los autores plantean que se estarían “creando organizaciones tan extraordinarias como las personas que las integran” (Hamel y Zanini, 2022, 3), y con la ‘postburo-

¹ Cardona hace en su artículo un desarrollo amplio de lo que significa la III Era de la historia y del por qué estamos introduciéndonos en ella, De allí tomamos la idea y consideramos que puede ser un aporte interesante leerlo.

² Cfr. 10.000 entrevistados en la encuesta de Tendencias Globales de Capital Humano de Deloitte de este año afirmaron que su mayor barrera para lograr resultados organizacionales es sentirse abrumados porque hay demasiados cambios que ocurren a la vez. Cfr. Tendencias Globales de capital Humano. Deloitte 2023.

cracia' se podría lograr que la iniciativa, la osadía y la creatividad posibilitaran aprovechar al máximo la contribución humana en esta nueva Era³.

Humanocracia. Principios que se plantean

Los 7 Principios de la Humanocracia (Hamel y Zanini, 2022, 115):

1	PRINCIPIO DE AUTONOMÍA O PROPIEDAD
2	PODER DE LOS MERCADOS
3	PODER DE CONOCER A LAS PERSONAS (ex meritocracia)
4	PODER DE LA COMUNIDAD
5	PODER DE LA APERTURA
6	PODER LA EXPERIMENTACIÓN
7	PODER LA PARADOJA

Cuadro de elaboración propia

1. Principio de autonomía o propiedad

Alude a la conveniencia de dar autonomía a los empleados y colaboradores si se pretende que cada uno aporte lo mejor de sí. Esto genera aumento en la productividad y un importante aumento en la motivación, mejora en la innovación, atención al cliente, flexibilidad y resiliencia (Hamel y Zanini, 2022,121-136).

Prácticas sugeridas asociadas:

1.1) Redistribución de la autoridad en un sentido 360 grados, a lo largo y ancho de la empresa.

1.2) Que los trabajadores tengan beneficios asociados a sus aportes.

1.3) Las burocracias generaron grandes unidades, conviene hacer un trabajo en el que se lleguen a armar unidades de menor tamaño con la mayor autonomía posible.

1.4) Control entre pares, horizontal, con unidades de menor cantidad de colaboradores. Polo explicita que “poner fin a la burocracia equivale a establecer un control horizontal; no un control superpuesto” (Polo, 2022, 381).

1.5) Esta autonomía debería implicar una plena capacidad en las decisiones financieras que se refleje en un balance de beneficios y pérdidas. Cuando se extiende la deci-

³ Cfr. (Martino, 2023, a), 147-162)

sión y se involucra para decidir en términos de comunidad esto favorece a la búsqueda de lo mejor y a actuar éticamente.

1.6) Lograr que colaboradores de todos los niveles tengan mayor autonomía y toma de decisiones, especialmente aquellos que están en niveles más bajos y en contacto con los clientes. Esto facilitaría que no sean ejecutores pasivos.

1.7) Que las unidades puedan elegir sus proveedores –internos y externos-, pues así se favorece que todos participen y pongan el hombro.

1.8) Asociar los resultados económicos que se reciben a los aportes o al desempeño implica comprender que el salario no es un gasto.

2. Poder de los mercados

Se propone basar la dinámica interna de las empresas en el modelo de mercado, con equipos más pequeños que se interconectan entre sí, en vez de en la planificación centralizada, porque contribuye a mejorar los resultados empresariales. Los mercados más horizontales o planos tienen mayor capacidad de autoorganizarse y son más abiertos y adaptables. Esto no se da en organizaciones verticalistas, centralizadas, autoritarias, más rígidas (Cfr. Polo, 2015, 357 y 330).

Esto favorece que cada miembro o colaborador pueda realmente ser un aportante, un innovador, la persona que da de sí. Significa que ‘se ofrece y ofrece’ y es en este punto en el que podríamos detenernos porque lo que está planteando este nuevo paradigma implica un cambio de perspectiva. Se puede entender que si la persona y la organización son quienes ofrecen, esto significa justamente que la ‘oferta’ antecede a la ‘demanda’, y “por eso la empresa es la que genera nuevos mercados, nuevos nichos, nuevos bienes para ofrecer (...) Crear oferta significa, (...), controlar la demanda (...) La demanda no está asegurada (...) y el que asume un riesgo es empresario. Por lo mismo (...) un obrero, si está bien integrado en la empresa y no simplemente amparado por el sindicato, es un empresario (...) es un modo de promover la conducta empresarial. Entender al hombre como oferente antes que receptor es coherente con su carácter de persona. La persona refuerza desde arriba el intercambio de bienes” (Polo, 2015, 333-337). Por eso la empresa es la que arriesga, y al ofrecer está abriendo nuevos mercados con nuevos productos, con nuevas soluciones innovadoras para resolver cuestiones que se presentan en la sociedad.

La clave está en que se logre una oferta que sirva al mercado, innovación que mejore la sociedad, aprovechamiento de las posibles aportaciones de los empleados. Lograr la agilidad de la empresa: al interactuar en unidades de negocio en las cuales las personas pueden interactuar con las otras unidades de negocio. La idea es lograr una mejor distribución de recursos, económicamente beneficiosa, que conduzca al mejor uso de la inteligencia colectiva de la organización, y a una mejor y más amplia coordinación (Cfr. Hamel y Zanini, 2022, 137-152).

Prácticas sugeridas asociadas:

2.1) Convocar a los gerentes y mostrar cómo se encuentran limitados frente a un contexto de incertidumbre y apertura.

2.2) Comenzar a trabajar con el mercado de opinión interno. Esto puede llevarse a cabo a través de *test* sobre las principales estrategias de negocio gestionando grupos en los que se pueda aprovechar la inteligencia y la percepción de todos los empleados o de grupos de ellos.

2.3) Poner énfasis en detectar qué sectores han adoptado comportamientos de silos, o hay grupos de poder o prácticas financieras poco transparentes, todos estos elementos limitan que haya una distribución de los recursos en la empresa.

2.4) Fomentar una cultura en la que los empleados puedan conseguir los recursos para lograr innovar, y tengan libertad para elegir proyectos que los motiven.

2.5) Frente a las restricciones a la libre designación de recursos internos sólo cabe eliminarlas para impedir que los implicados en el proceso la obstaculicen.

2.6) Lograr unidades administrativas más pequeñas y permitirles que puedan gestionar y competir por los proveedores externos. Esto mejora la distribución interna de recursos.

2.7) Incorporar paulatinamente a los trabajadores en la toma de decisiones. Pueden decidir la promoción de gestores, participar en el establecimiento de los valores de la empresa, en la definición de los objetivos, en la identificación de procesos burocráticos de poco valor que pueden eliminarse, etc.

3. El poder de la meritocracia o mejor aún de “conocer a las personas”

La promoción de las personas según la competencia de los candidatos es lo que Hamel y Zanini sugieren como más aconsejable, para así evitar, entre otras cosas, el ascenso por maniobras políticas o de poder. Cuando no se inhibe la participación libre y abierta de otros trabajadores más capaces se amplían las posibilidades de conseguir soluciones y alternativas creativas e innovadoras que surjan de cualquier empleado y hay compromiso de los trabajadores frente a diversas situaciones de posibles crisis. En este punto nos interesaría ampliar la mirada sobre lo que plantean Hamel y Zanini. Si los Directivos sólo se quedan en promocionar a las personas según las competencias estrictamente no se estaría poniendo primero a las personas con todas sus potencialidades. En primer lugar porque la meritocracia es una terminología que podríamos ubicar mejor en la II Era y se refiere estrictamente a las competencias. Entonces “meritocracia” no es lo que conviene a las empresas de la III Era. Cuando la meritocracia se articula e implementa de modo correcto se ahorran bastantes costes que provienen de aceptaciones y maniobras internas y se centran las tareas o el trabajo de las personas en lo relevante para los trabajadores y para el cliente. Sin embargo, se sigue manteniendo un reduccionismo porque acaba considerando la valía de una persona en un conjunto de criterios según los cuales se define lo que se entiende por competencia: pero esos criterios son externos, legados a la actividad, no al ser personal. Se objetiva a la persona y por lo tanto se cae en un reduccionismo propio del “límite mental”.

Cómo podríamos superar este límite o intentar abandonarlo. En definitiva, ¿cómo conocer a las personas para poder identificar quiénes son las más adecuadas? Junto al conocer práctico, importa llegar al conocer teórico sobre la persona porque es superior, amplía la mirada, abre la comprensión (Aristóteles, 1985, X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7)⁴. Conocer la realidad personal no es sencillo, ni debe darse por supuesto. En la vida diaria, con el trato, con la experiencia, conocemos a las personas, cada una es distinta, única, irrepetible. Pero si no se sabe cómo está conformada la intimidad personal humana, es difícil advertir en la práctica las diversas dimensiones en cada quién. Quienes están al frente de las empresas suelen ignorar los aspectos teóricos y prácticos de las personas. Y según qué se entiende que son las personas así se las va a liderar.

Efectivamente se quiere que la empresa esté anclada en el núcleo vital que es la calidad de las personas y sus aportes. Por lo tanto se ha de buscar alinear la experiencia y sabiduría con la autoridad, y lograr una correlación real entre el salario y la contribución real a la empresa que realiza cada persona. De este modo se podrían lograr jerarquías dinámicas y naturales. El poder de decisión fluiría a lo largo de la empresa con base en el conocimiento personal, la autoridad y experiencia real de las personas, y siempre participada y aceptada por aquellos que son parte del equipo⁵. Por eso un elemento interesante es que los líderes y el equipo sean evaluados por sus colegas y las puntuaciones incidan en la permanencia (Cfr. Hamel y Zanini, 2022, 153-172).

El conocimiento de las personas -y en concreto de aquellas con las que realmente conviene tener como colaboradores- conlleva:

a) Un primer aprendizaje sobre la realidad personal, el teórico, que trata sobre el ser personal. Es importante aprender sobre el hombre, las personas, su ser más íntimo, etc⁶.

b) El segundo aprendizaje personalista, es el *práctico*. Consiste en conocer a cada quien. De ahí la importancia de tratar a cada persona y conocer su modo de ser. Darles a conocer cuáles serían las tareas, el propósito de la compañía, la perspectiva con la que nos interesa plantear la empresa y el trabajo en ella, etc. Tener una serie de cuestiones convenientes de base que los colaboradores deben tener es apropiado pero no es suficiente si no se conoce lo mejor posible a la persona y esto requiere como anticipamos sabiduría, cercanía, confianza, apertura. Como cada persona es distinta, no hay dos modos iguales de mandar y tampoco de obedecer. Cada quien, dice Polo, pone su sello personal (Polo, 2015, 391). Por eso, conviene al directivo, “ponerse en el lugar de los

⁴ Dice “La teoría es la forma más alta de vida”.

⁵ Por ejemplo, en *Morning Star* cada año los trabajadores de un equipo negocian y firman entre ellos un contrato de obligado cumplimiento que define las tareas de cada uno, sin intervención de nadie externo al equipo. Esto permite crear jerarquías naturales en las que se reconoce la experiencia de cada uno, y se negocia la dinámica de poder de manera participativa. Lo mismo ocurre en W.L. Gore, que ha mandado al basurero la organización piramidal típica de empresas de su tamaño (estamos hablando de miles de trabajadores). Todo el mundo se organiza en pequeños grupos, cada uno de los cuales tiene un líder aceptado por todos. Estos líderes forman parte de un grupo de coordinación global que se ocupa de gestionar tareas que van más allá de cada grupo de trabajo.

⁶ Esta es la razón por la que se aconseja vivamente incluir Antropología como materia básica en las facultades de económicas y empresariales y en los masters de Dirección General y de Personas.

otros; el directivo tiene que conocer a sus hombres, en otro caso, los proyectos terminan en fracaso” (Polo, 2015, 393).

Por lo que hemos planteado sugerimos que este punto se denomine el poder de conocer a las personas

Prácticas sugeridas asociadas:

3.1) Prácticas de evaluación participativa de cada uno, de manera abierta pero también constructiva.

3.2) Que estas evaluaciones sean colegiadas y transparentes. Por ejemplo, que se prohíba hablar de alguien si no está presente en la reunión.

3.3) A la hora de contratar, el mismo proceso colegiado decide quién entra o no en la compañía.

3.4) El salario se desvincula del rango para vincularse más a las evaluaciones realizadas mediante las prácticas que acabamos de citar.

3.5) La toma de decisiones se traslada a los implicados en las tareas, disminuyendo el poder de los jefes.

3.6) Los equipos pueden despedir a líderes tiránicos.

3.7) Se ofrece a los empleados la oportunidad de acumular méritos, moviéndolos de manera horizontal a otras unidades, ampliando la formación de alto nivel a todo el mundo, y desarrollando relaciones de mentor-alumno en la empresa.

4. El poder de la comunidad

Los equipos conformados como comunidades horizontales con participación abierta en la toma de decisiones tienden a tener resultados muy buenos, por encima de equipos conformados siguiendo modelos burocráticos. Es el poder de la comunidad (Hamel y Zanini, 2022, 173-192). La idea es muy simple y al mismo tiempo poderosa: ‘deja que sea tu equipo el que trabaje y tome las decisiones importantes, ya que sus miembros son los que tienen la mejor información sobre el cliente y el mercado’. Se denominan «equipos orientados a resultados», y se definen como «una red de relaciones de confianza entre personas que están innovando y les encanta marcar la diferencia». Esto los diferencia de fórmulas similares, como los equipos Agile (Hamel y Zanini, 2022, 179), porque lo que se busca es una comunidad que sea capaz de tratar con las variadas interdependencias, la multidisciplinariedad -muy difícil de especificar previamente-. En definitiva, la idea es el logro de un clima laboral. Este clima laboral está muy vinculado en cómo cada colaborador llega a comprender que es un proyecto inconcluso y por lo tanto un proyecto futurizado. Sin duda que todas las actividades humanas acaban des futurizándose porque no son eternas. Sin embargo si el colaborador encuentra un futuro en la empresa será alguien y no algo. Esto es que la empresa tiene un sentido para él. La perspectiva de Hamel y Zanini no llega a plantear este asunto pero es posible que en este punto pueda introducirse esto y mejorarse la propuesta. De este modo un buen índice de “clima laboral” estará vinculado con este sentido. ¿La persona llega a reconocerse como tal y no como objeto en su lugar de trabajo? ¿Se siente ama-

do?, ¿se siente comprendido?, ¿se respeta su libertad? ¿Es capaz de ampliar sus perspectivas con amistades que lo vinculen a sus compañeros de trabajo? ¿Logra aportar de sí, desarrollando su creatividad?

Prácticas sugeridas asociadas:

4.1) Definir una misión común en la que todos se sepan involucrados corporativamente. Este propósito compartido guía todas las decisiones.

4.2) Comunicación abierta y con transparencia. Se buscan remover tanto los silos como las jerarquías que dificulten la comunicación sincera. Se comparte toda la información financiera, informes de rendimiento de los equipos, etc. Los trabajadores pueden entender cómo va la empresa e implicarse en su mejora.

4.3) Seguridad personal que se convierte en un elemento fundamental de cualquier equipo motivado y con autonomía.

4.4) Libertad de acción, que implica capacidad de los equipos para decidir por ellos mismos sin pedir permiso a una central, junto con la rendición de cuentas conjunta.

4.5) Rendición de cuentas entre iguales. En equipos efectivos que siguen este principio, cada individuo es responsable primero antes sus colegas y luego ante los clientes. Es un *feedback* de las personas que trabajan en el mismo equipo.

4.6) Respeto mutuo y un cierto sentido de familia. No hay equipos sin respeto e interrelación entre los miembros. El líder estimula y alienta la calidad de los vínculos que forman parte de la cultura de la empresa y se convierten en algo que compromete y se quiere.

5. El poder de la apertura⁷

Apertura como sinónimo de innovación y resiliencia, no solo para las personas, sino también para las empresas e instituciones. Básicamente, se trata de estar siempre abiertos y flexibles a lo que está sucediendo fuera con la disposición de adaptarse y cambiar lo más rápido posible, tanto en previsión de problemas como para aprovechar potenciales oportunidades. A nivel empresarial esto se traduce en la implementación de prácticas que sirven de antena para captar esos posibles cambios, de manera que la empresa pueda reaccionar a su debido tiempo.

Prácticas sugeridas asociadas:

5.1) Desafiarse y asumir situaciones de negocio no examinadas,

5.2) Estar siempre atentos a posibles cambios a nivel social, político o económico que pueden incidir en el negocio a medio o largo plazo,

⁷ Hamel y Zanini, (2022), *Humanocracia*, ed. cit., 195-219.

5.3) Encontrar nuevas oportunidades de negocio en aspectos del cliente no atendidas.

5.4) Trabajar dos nuevas técnicas empresariales que fomentan el reciclaje laboral y la gestión del talento: *reskilling* y *upskilling*. *Upskilling* y *reskilling* son dos términos relacionados con la formación y el desarrollo de habilidades laborales, pero se refieren a cosas diferentes. El *upskilling* trata de mejorar las habilidades existentes, mientras que el *reskilling* se trata de adquirir habilidades completamente nuevas para cambiar de carrera o adaptarte a los cambios en el mercado laboral.

5.5) Establecer la práctica de la estrategia abierta es implicar a los trabajadores de la base en la definición del rumbo de la empresa. Esta práctica suele traer, en general, mejores ideas, más compromiso en su ejecución, más detalle en su aplicación, una implementación más rápida y mucha menos inercia con los viejos hábitos.

Desde la teoría de la acción humana esto tiene sustento porque “el hombre de acción se puede entender en principio como el hombre que decide intervenir en un proceso. ¿Qué significa proceso? Una serie de acontecimientos en curso (...). Hay una enorme cantidad de procesos que tienen lugar. En particular (...) los procesos del mundo humano. ¿Qué quiere decir intervenir en un proceso? Significa modificar la serie por transformación de los acontecimientos. Esa transformación corre a cargo del hombre de acción” (Polo, 2015, 401).

6. El poder de la experimentación⁸

La cultura de la innovación va de la mano de la cultura del aprendizaje en el error y los fallos. Para esto la cultura de la innovación ha de estar muy internalizada en los directivos y desburocratizada para permitir libertad, confianza y decisión en los empleados para que se animen a vivirlo de este modo y liderado en este sentido.

Así los trabajadores pueden mejorar sus habilidades y prepararse para el futuro porque “el innovar descubriendo posibilidades, inventando, modificará la organización, y esto tiene una connotación social importantísima” (Polo, 2017, a, 167). Se trata de un liderazgo que no consiste en impartir órdenes en las que se podría esperar que cada una sea cumplida, sino más bien es cada empleado quien es motivado a añadir algo.

Prácticas sugeridas asociadas:

6.1) Conformar una cultura y una ética muy específica que se haga vida. Sólo cuando hay una cultura empresarial que valora la innovación y alienta a perder el temor al error se da esa predisposición a la experimentación e innovación y se considera que efectivamente se crece a través del error.

6.2) Crear equipos con la libertad para fallar, con el entrenamiento y el presupuesto adecuados, así como el apoyo de la dirección de la empresa.

⁸ Hamel y Zanini, (2022), *Humanocracia*, ed. cit., 221 a 233.

7. *El poder de la paradoja*⁹

Este principio es el menos escuchado en los escritos de *management* y resulta el más original. Las situaciones humanas de relevancia que se presentan en el mundo empresarial implican una toma de decisiones compleja, no son simples. Las realidades y manifestaciones humanas son complejas –como lo es la persona humana–, y los dilemas que aparecen –en cierto modo– hacen que la vida sea interesante. Las decisiones más difíciles muchas veces conllevan objetivos que son o pueden parecer quizás contradictorios. Se trata de encarar las cuestiones con hondura y seriedad. Así frente a las situaciones paradójicas y complejas conviene detenerse a pensar, descubrir si realmente son situaciones incompatibles, o si acaso tenemos que buscar en esas coyunturas el logro de alternativas superadoras, más interesantes y enriquecedoras.

La metodología que se recomienda suscita una clave novedosa y facilita una perspectiva reunitiva. Se trata de plantear la complejidad como una cualidad de la vida misma. Esto hace que sea una manera interesante y constructiva de exponer las cuestiones que habitualmente se han planteado como opuestos. Entender la realidad humana en su fundamentación antropológica. La gestión de estas paradojas es vital para que las empresas sean consistentes y se proyecten en el largo plazo. Los modelos y liderazgos estáticos, burocráticos suelen negar o evitar la paradoja o lo que parece complejo. Son incapaces de resolver una tensión de este estilo y por eso prefieren el orden y la uniformidad, que siempre son entendidas como cuestiones universales y se resuelven como si lo humano fuera simple. La propuesta es salir de la lógica de contrapuestos dialécticos o de dualismos como temas diversos conectados. Liderar no desde las opciones binarias sino desde la actitud de explorar.

El líder y su equipo anclados en la realidad compleja de lo humano y en la riqueza que esto conlleva pueden encontrar una salida a esta encrucijada a través de un método que conlleva dualizar los términos. Este planteamiento implica distinguirlos para luego dualizarlos jerárquicamente, de tal manera que los temas se comprenden como distintos y el miembro de esa dualidad que es superior puede ampliar y continuar al inferior; el ‘superior’ estira e indica el hacia dónde del ‘otro miembro’ de la dualidad. Así, no se niegan, sino que se distinguen y jerarquizan las cuestiones en virtud de aquellas que muestren una mayor perspectiva de comprensión de lo que implica cada uno de los miembros de la supuesta paradoja, y así se van abriendo perspectivas dinámicas de crecimiento y comprensión (cfr. Sellés, 2006, 238).

⁹ Hamel y Zanini, (2022), *Humanocracia*, ed. cit., 235-260.

Prácticas sugeridas asociadas a algunas paradojas que suelen plantearse y cómo se podrían dualizar:

1 Crecer	Ser rentables		
2 Flexibilidad	Escalabilidad		
3 Largo Plazo	Corto plazo		
4 Innovación	Ejecución		
5 Creatividad	Disciplina		
6 Velocidad	Cumplimiento normas internas		
7 Toma de riesgos	Prudencia		

Cuadro elaboración propia

1. ‘Crecer o ser rentables’. Hay niveles de rentabilidad que son convenientes para que una empresa exista, pero obviamente si la empresa logra crecer es porque logra ser rentable de un modo robusto; por tanto, no hay oposición, sino que también el adecuado logro de una de las dimensiones conduce al logro de la otra dimensión sin oposición.

2. ‘Flexibilidad o escalabilidad’. Si la escalabilidad es simplemente cuantitativa parecería adecuado buscar la flexibilidad que concierta las acciones cualitativamente mejores y la escalabilidad cualitativa será una consecuencia genuina.

3. ‘Largo o corto plazo’, Si buscamos lograr metas de corto plazo sin un horizonte claro, probablemente la permanencia de la empresa sea bastante breve en el tiempo. Tener un horizonte claro de largo plazo no implica rigidez, sino comprender que cualquier camino tiene altos y bajos, recodos en el camino, tormentas y días buenos. Manejar ese corto plazo con la mirada puesta en el horizonte nos presenta el abanico de alternativas posibles en el tiempo y en la oportunidad, y también los caminos a elegir que conducirán al horizonte buscado.

4. ‘Innovación o ejecución’. No se trata de un hacer o ejecutar sin sentido sino de llegar a descubrir cuál es la oferta o lo que hemos de ofrecer poniendo la novedad que signifique un aporte que mejore a la persona, que sea algo ofrecido cada vez mejor y que aquello mejore la vida de quienes reciben lo que se ofrece. Por tanto, en cada acción las personas aportamos algo nuevo si aquellas acciones que ejecutamos tienen sentido de crecimiento. Cada acción humana es nueva y novedosa en su ejecución, y no implica que cada ejecución deba ser cada vez diferente, pero sí que esa ejecución tenga sentido, es ética. Además, cuando se ejecuta o se interviene en el universo se ha de buscar la mejora también de ese mundo en el que vivimos y no permitir dañarlo.

5. ‘Creatividad o disciplina’. Un trabajo esforzado que aporte conduce a una actividad con orden y logra que cada uno otorgue de sí no de un modo caótico ni tampoco con rigideces o miedo a romper algunas barreras que en muchas ocasiones ya no son convenientes para seguir avanzando.

6. ‘Velocidad o cumplimiento de las normas internas’. Las normas internas son como las señales viales, que deben asegurar que la velocidad sea la adecuada, que haya

carriles diferentes según los modos de llegar y los instrumentos de los que se disponen. Bloquear los carriles rápidos sería una necedad, no prever carriles más lentos o para cargas más pesadas también; por lo tanto una ha de estar al servicio de la otra. Y aún más, ¿ir veloces hacia dónde? Ahí engarza con el corto y mediano y largo plazo.

7. ‘Toma de riesgos o prudencia’. Parte de la prudencia es asumir riesgos tras haber logrado estudiar las alternativas con la celeridad de cada caso. Por tanto, oponer estas realidades demuestra una comprensión muy pobre de la prudencia.

En síntesis, las fuerzas que el mercado presenta como paradójicas pueden resolverse con líderes y equipos independientes, con más libertad de acción y que funcionen como pequeños negocios dentro de la misma empresa: son más seguros, y a la larga más eficientes sin crear una rígida estructura burocrática que controla desde la cima. Dualizar estas ‘paradojas’ u otras que se presenten, pueden resolver las cuestiones por una vía de crecimiento y de ayuda entre ambas manifestaciones. A las dimensiones humanas conviene dualizarlas y ver cuál de ellas es superior, es decir: cuál es la que puede ampliar, continuar, atraer y dar el norte a la otra dimensión.

Conclusión

El modelo de Humanocracia con sus principios y fundamentos se ajustan a los entornos laborales actuales y nos pueden dar claves para que la empresa pueda abrirse camino en un mundo sin fronteras. Hemos sugerido al modelo expuesto por Hamel y Zanini algunas precisiones y ajustes para ampliar su potencialidad.

Con todo, concluimos que es posible lograr un mundo en el que el trabajo recobre su sentido y sea parte del objetivo final: transformar el entorno generando mejores condiciones de vida, de bienestar y de crecimiento de cada persona que trabaja y a la vez que se incrementen también las de quienes reciben su producto o servicio. Las empresas podrían ser un lugar –un espacio presencial o virtual- en el cual todos los que allí trabajan mejoran al lograr tanto el propósito organizacional como su propio propósito personal. El trabajo y el liderazgo adquieren otra dimensión: personal, más humana. En definitiva, son las claves que nos ayudan a entender el presente y anticipar el futuro.

Bibliografía

Cardona, Louis, (2023) “*Anticipar el futuro*”, RdeEFP Nro.11, pp. 129-146, Suiza. Consultada 09/2023:

https://youtu.be/LI5vpwu_Bz0
<https://revistaestudiosfilosoficospolianos.files.wordpress.com/2023/08/revista-efp-n11.pdf>

Debeljuh, P. et al. (2021) VI Guía de Buenas Prácticas. "Hacia un nuevo mundo laboral y familiar", publicada por el Centro Conciliación Familia y Empresa del IAE Business School.

Hamel y Zanini, 2022, Humanocracia, Edit. Reverté, Barcelona.

Martino, Silvia C., (2020), “*Entender el trabajo como una clave del crecimiento personal*”, 658-666. Una acción educativa pensada. Coord.: Naval-Duran, C et al., Ed. Dikynson. España.

Martino, Silvia C., (2023), a) “*Humanocracia. Invitación a un nuevo diálogo entre Polo, Hamel y Zanini*”, RdeEFP Nro.11, pp. 147-161. Consulta 05/06/23 <https://revistaestudiosfilosoficospolianos.files.wordpress.com/2023/08/revista-efp-n11.pdf>

Martino, Silvia C., (2023), b) “*Liderazgo para anticipar el Futuro*”, RdeEFP Nro.12 <https://revistaestudiosfilosoficospolianos.files.wordpress.com/2023/12/revista-efp-n12.pdf>

Polo, L. (2015), *Filosofía y economía*, Obras Completas, Serie A, vol. XXV, Pamplona, Eunsa.

Polo, L. (2017,a), *Persona y libertad*, Obras Completas, Serie A, vol. XIX, Pamplona, Eunsa.

Polo, L. (2017,b), *Escritos menores 2001-2014*, Obras Completas, Serie A, vol. XXVI, Pamplona, Eunsa.

Selles, J.F. (2006), *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid. 23.

Dra. Silvia Carolina Martino

Smartino@austral.edu.ar

EL PROYECTO POLO. LA CONFORMACIÓN DE UNA EMPRESA

JUAN FERNANDO SELLÉS

A continuación se transcribe la exposición del Dr. Juan Fernando Sellés el 28 de setiembre de 2023¹ sobre la conformación de la Empresa o Proyecto Polo en sus Rasgos más destacados. Se pretender poner en conocimiento de todos los interesados lo que está sucediendo y que hay importantes perspectivas y un enorme Futuro para seguir trabajando este “Gran Proyecto” que se irá plasmando de diferentes modos y con distintas estrategias que se irán perfilando en estos años camino al Centenario del nacimiento de D. Leonardo Polo y con nuevas iniciativas que podrán sumarse a lo que está incoado.

Planteamiento

El ‘Proyecto Polo’ consiste en publicar todas sus obras, al menos en castellano y en inglés, perfeccionar el buscador informático sofisticado de sus obras, PODIUN (Polo Digital Universidad de Navarra), y de todo lo que se ha publicado y se publica sobre él, promocionar trabajos de investigación: Tesis doctorales, Trabajos Finales de Masters, Trabajos Finales de Grados, Libros. Mejorar las revistas polianas e intentar su indexación (de momento contamos con cuatro, dos españolas, una argentina y otra en los Estados Unidos). Y también, llegar a dar cursos, conferencias, etc.

Es decir, difundir el pensamiento de Polo con las nuevas tecnologías; hacer equipos de investigación entre miembros de diversos países que sean reconocidos por los organismos de acreditación estatal e internacional...

En rigor, se trata de hacer una Fundación que coordine todo esto y, obviamente, esta requiere promotores, inversión, dirección, servicios, un lugar o sede, un nombre que la ampare, personas que trabajen en el proyecto, un tiempo de dedicación... Es claro que una golondrina no hace verano, es decir, que es imposible que a una sola persona se le pida este proyecto, sino que requiere la confluencia de muchas mentes y manos especializadas. Pues bien, como ahora podemos formar este estilo de empresa, hablar de ella puede servir para repasar cómo se configura según Polo una empresa, cuál es su índole, cómo sacarla adelante y cómo debe crecer.

Años atrás no se podía hablar de nada de esto porque no había ninguna posibilidad en el horizonte de realizar ‘la Empresa o Proyecto Polo’ y, en consecuencia, estábamos al margen de ella. Así que lo que se va a relatar es un poco biográfico, pero no ‘auto’ sino ‘pluribiográfico’. Es sabido que una empresa es un proyecto y que no cabe proyecto sin esperanza. Así que primero podemos revisar con Polo cuáles son los ingre-

¹ Enlace de la sesión: <https://youtu.be/aLDeMgHkETA>

dientes de la esperanza. Por lo demás, tales componentes están en todos los relatos de la literatura épica clásica, los de la literatura, como el de Ulises o Caperucita Roja; los de la histórica, como los relatos de viajes de Cristóbal Colón o Magallanes; o los de la espiritual-religiosa, como el bíblico de Abrahán o la biografía de San Josemaría. De modo que es asequible a todos entender cuáles son los ingredientes de la esperanza.

A. Los componentes de la esperanza

1. El optimismo. La primera dimensión de la esperanza es el optimismo: no hay esperanza sin optimismo; también al revés: el único optimismo legítimo es el que se encuentra en la esperanza. El optimista sabe que hay mucho que hacer y que se puede llevar a cabo para mejorar la realidad, la historia, la humanidad. La esperanza está integrada por el optimismo, pero no se trata de un optimismo cualquiera, sino que mira hacia el futuro, no inmediato sino lejano (grandes proyectos a largo plazo), lo cual incluye un ponerse a prueba en una aventura, un salir de la situación presente en busca de otra mejor. En suma, el que vive la esperanza afirma que estamos en un mundo mejorable y por eso no se instala en el presente, sino en el trayecto que conduce a mejorar. El optimismo como un ingrediente de la esperanza es un optimismo insatisfecho, ‘inconforme’. Como la empresa no la conforma una sola persona, el optimismo no puede ser solo de uno, sino del equipo que conforme la empresa, de sus trabajadores, de sus proveedores y hasta de sus clientes.

2. El futuro. Otro ingrediente de la esperanza es el futuro que nosotros podemos abrir. Si se vuelve la espalda a ese futuro, y a nuestro esfuerzo, la esperanza es utópica y ucrónica²; la utopía espera en un final que llegará en un sitio y lugar desconocidos, y en virtud de una fuerza que no es propia. Esa esperanza es falsa. Tal futuro no puede suceder de un modo automático, por fuerzas extrahumanas. Desde luego, Dios siempre ayuda, pero cuenta con nuestra iniciativa y con nuestro esfuerzo.

3. La tarea. Si la esperanza se monta en el tránsito hacia el futuro, si lo mejor está por venir y no llegará a ser sin contar con nosotros y nuestro empeño, ese futuro mejor es para nosotros una tarea. La tarea es otro ingrediente de la esperanza. Esa tarea nos compromete íntimamente y, por consiguiente, es un deber. La esperanza nos impone una tarea, una obligación que consiste en un imperativo: tenemos que mejorar. No sabemos -en concreto- llevar a cabo el proyecto, pero podemos estudiar cómo. La esperanza nos propone mejorar, si no, sólo hay sitio para la utopía. El pesimismo que se oculta en la utopía se refiere al hombre; es el pesimismo antropológico: no podemos hacer nada, no podemos mejorar, permaneceremos igual en un mundo que se desmorona, es decir, que se ‘despersonaliza’ en el acto de ser personal de cada quién, se ‘deshumaniza’ en la esencia de los hombres, y se ‘desnaturaliza’ en la naturaleza corpórea humana.

4. Los recursos. Son otra dimensión de la esperanza: si somos esperanzados y no unos aficionados a la utopía, si el futuro es tarea para nosotros y no advendrá al margen de nuestro esfuerzo, hemos de preguntarnos con qué recursos contamos para acometer la empresa, la tarea. La respuesta a la pregunta por los recursos es una cuestión que hay

² “Reconstrucción de la historia sobre datos hipotéticos”. Según RAE consultado 01/01/2023.

que tratar detenidamente. El primer paso para afrontar este asunto es que no contamos con recursos económicos, pero sí humanos, que son los más relevantes, pues estos pueden lograr los otros. Disponemos de personas que saben de la filosofía de Polo, de otras que saben informática, de otras que se manejan en idiomas de cara a las traducciones y la expansión de la tarea, otras tienen capacidad para manejarse en el saber práctico para la gestión; disponemos asimismo de nuevas tecnologías, (mails, zooms, whatsapps) para ayudar a muchas personas en el mundo entero al minuto... Con todo, por muchos recursos contantes y sonantes que logremos, serán siempre escasos en orden a la esperanza, puesto que esperar es querer ser más. Si esperar es querer ser más es porque ahora somos poco y pocos.

5. La ayuda. La tarea esperanzada es imposible si pretendemos afrontarla nosotros solos porque, entre otras cosas y como acabamos de ver, nos faltan los recursos. Por tanto, la aventura de la esperanza la tenemos que acometer con ayuda. Por eso, la ayuda es un ingrediente, una dimensión integrante de la esperanza. El trabajar en régimen de esperanza, el existir de esta manera abierto a horizontes nuevos. ¿Quién nos puede ayudar y cómo? ¿Con quién podemos confiar que entenderá y ayudará a su manera en este proyecto? Todavía no los conocemos, pero respecto de ellos también podemos decir que nos están esperando.

6. Los sujetos. Ante todo, en una narración épica hay un/os sujeto/s con una tarea. Desde luego la tarea ha sido encomendada por una persona distinta a la que la tiene que acometer; hay alguien que la ha otorgado, es decir, que la tarea es un encargo. Que una tarea esté encargada, que no sea un puro capricho del sujeto, es necesario para que sea una tarea esperanzada. Aquí está la ayuda original. Si no, al que pretende algo al existir se le podría preguntar: ¿quién te ha encargado en esto? En la nuestra podemos decir que la ha asignado Dios, porque Polo es un don de Dios, el más grande en filosofía hasta el momento, y si no lo hacemos valer a nivel mundial es, o bien porque no alcanzamos a ver que sea tal don, o porque no somos capaces de hacerlo valer, o porque somos egoístas y de él solo queremos beneficiarnos nosotros solos consiguiendo un título o algo así, o bien por miedo, pereza, u otros motivos que en el fondo carecen de motivo.

7. Los adversarios. En el transcurso de la acción también aparece la dificultad en el camino. A la esperanza siempre se le opone algo, una contrariedad, un adversario. ¿Qué adversarios podemos tener? Obviamente, los habrá de fuera: gente no nos entenderá y dirá: ‘¡Estáis locos!’. ‘¿Quién os habéis creído que es Polo comparado con Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Heidegger o...?’. No recibiremos ayudas del Estado para un proyecto que consiste en poner en la palestra a un pensador cristiano, pues los estados actuales no solo están descristianizados sino que son en buena medida anticristianos. Muchas otras personas, incluso colegas, no nos prestarán atención porque ni saben de Polo ni quieren saber, por el motivo que sea o por falta de este. No obstante, no importan los enemigos de fuera por grande que sea su poder. Los enemigos más imponentes son los de dentro. ¿Quiénes son estos? Los que se dicen polianos y no son fieles a Polo. Se puede disentir de él en muchos matices y añadir a aquello de lo que él no se ha ocupado de perfilar. Pero poner en tela de juicio las verdades axiomáticas por él descubiertas no es de recibo. Por poner un ejemplo, Polo sostiene –lo hemos hablado mil veces– que el acto de ser personal, la persona, es el axioma puro. Pues bien, hay polianos que dicen que ‘persona’ es ‘el todo humano’, no ‘el acto de ser personal’; también

que ‘los trascendentales personales’ no son ni ‘axiomas’ ni ‘axiomatizables’. Estos autores, seguramente no por mala voluntad, no son fieles al mensaje de Polo. Lo contrario a la empresa también es el individualismo, que dicho sea de paso está carcomiendo al mundo. También el culturalismo, porque es antihumano. Pero hay otros enemigos como la corrupción de preferir los títulos a la verdad, el pragmatismo de preferir sacar rentabilidad económica a humanizar a las personas llegando cada vez a más gente, etc. Esos son los enemigos de dentro que no podemos albergar.

8. El beneficiario. Es siempre distinto del sujeto. No puede faltar si es que la esperanza es incompatible con la soledad. Ese futuro mejor no puede ser para nosotros solos. Desde luego, que el más beneficiado es quien se mete en el pensamiento de Polo y lo asimila y trata de prolongarlo. Pero ese futuro debe estar integrado por un beneficio del que hagamos partícipes a muchos otros en diversas áreas y según sus posibilidades. El beneficiario no puede ser solo uno mismo. El que encarga espera que el beneficio, la rentabilidad, se difunda entre muchos beneficiarios.

9. El riesgo. Otra característica inherente a la esperanza es el riesgo, porque durante la elaboración de este proyecto no sepamos aceptar la ayuda, no mejoremos nosotros, no sepamos beneficiar a los demás, o no nos acepten lo que ofrezcamos. Sin riesgo no hay esperanza, pero un riesgo sin esperanza, un riesgo a lo loco es tonto. Si hay riesgo, es bueno contar con los demás para neutralizarlo mejor. Quien espera se arriesga; si no espera no se arriesga. El riesgo es menor si se sabe convocar, lo cual implica confianza, amistad, sin olvidar que nos tenemos que enfrentar del mejor modo posible a enemigos de fuera y, sobre todo, a los de dentro. Si no nos atrevemos a correr el riesgo de un futuro mejor, no podemos convocar a otros en esta empresa. Ser esperanzado es estar abierto a la colaboración. También el que juega corre el riesgo a perder, pero si juega es porque tiene el objetivo de ganar. En este juego tenemos las de ganar porque tenemos en nuestras manos la mejor filosofía del mundo, la que mejor puede servir a la teología, y a los demás saberes humanos. En el juego se disfruta, uno no se agobia. Además, estamos en un juego peculiar, porque es un juego en el que no hay perdedores, sino en el que todos ganan.

10. La alegría. Otro ingrediente de la esperanza es la alegría. La alegría no es de uno solo. El que se cuenta un chiste a sí mismo no se ríe. Uno se alegra con los demás, y no solo de sus chistes, sino sobre todo de su crecimiento porque ese crecer de los demás le ayuda también a uno a crecer; se alegra con el equipo, con la empresa, con las iniciativas ajenas insospechadas para uno. De este proyecto esperanzado depende en buena medida la alegría del mundo, no sólo la propia, porque de momento no hay filosofía que arroje más luz sobre Dios, sobre el ser humano, y el mundo. A más conocer, más amor y más alegría. Este proyecto esperanzado alegrará a muchos.

B. El proyecto Polo

La esperanza es siempre expansiva, se abre con ella el futuro y un futuro compartido. Pues bien, el proyecto Polo es esperanzado. Aquí podemos jugar para formar a hombres de cara al futuro y con futuro. ¿Es esto como una célula de una universidad futura? Puede verse así, pero más que montar universidades, lo hay que hacer es infor-

marlas desde dentro, así como penetrar y vivificar otros muchos ámbitos del saber y de la cultura.

¿Es sólo para Europa? No; es para el mundo entero. Europa salió del cristianismo. Ahora que lo está perdiendo se está desvaneciendo, desintegrando, suicidando hasta en natalidad. En cambio, otras partes del mundo se abren a él y pueden ser emergentes. El proyecto Polo es como el cristianismo, es expansivo y tiene como destinatario el mundo entero. Tenemos que llegar a esas partes.

Polo es netamente cristiano y su filosofía permite entender mejor el mensaje cristiano en estado puro, sin adulteraciones de épocas. Así como el cristianismo es para todos, el mensaje poliano también lo es. No hay que tener miedo al saber poliano como no hay que tener miedo al cristianismo. ¿El cristianismo complica la vida? Sí, pero para bien. También la filosofía de Polo. Sin saber no hay esperanza. Sin esperanza no hay proyecto, empresa, equipo.

Europa tiene hoy miedo al gran saber de antaño que empezó en Atenas el siglo V a. C. y se generalizó en el París del siglo XIII, pues se refugia en saberes mediocres de cuño contemporáneo. En efecto, los métodos actuales del pensamiento: fenomenología, hermenéutica, filosofía analítica y pragmatismo son reductivos. También el realismo, porque no se ha revitalizado sino que se ha anquilosado en los textos y con sus miedos. Pactar con ellos es sumirse primero en la perplejidad y luego en la depresión.

No hay que tener miedo al proyecto de incrementar el saber y de considerarlo como ingrediente social de primera magnitud; en rigor, se trata de fundar la sociedad en el saber como ingrediente central de la esperanza. No se trata de dar títulos o trabajo práctico a la gente, sino en ayudar a cambiar a las personas en su interior, una a una. Esa es la mejor inversión, porque no existe realidad superior a la persona. El peor enemigo de este proyecto es la duda, por eso es bueno ponerse al margen de los dubitantes, de quienes, en vez de amar el saber y pensar en los hallazgos de Polo, los ponen en duda, es decir, parten dudando y siguen dudando toda su vida. Los dubitantes no son buenos compañeros para este proyecto. Son dubitantes los que dicen que esto tiene muchas dificultades. Es como decir que en el cuento de Caperucita hay tantos lobos que la empresa es imposible.

Otro enemigo son los entusiastas inconscientes, los que no ven las dificultades y no saben que estas se superan con trabajo, con muchas horas de estudio personal. Esos no sirven. Tampoco sirven los astutos, es decir, los que quieren sacar provecho exclusivamente práctico de un proyecto que es sobre todo de crecimiento humano.

3. Dos líneas de futuro: América y el mundo

Para Polo América era futuro, porque él fue personalmente a ayudar en las universidades nacientes con la mentalidad de la Universidad de Navarra (Piura, La Sabana, Los Andes, Panamericana). Esas saldrán a flote si dejan de ser escuelas (de un tiempo a esta parte, la universidad europea lo va siendo cada vez más), si sus profesores estudian a fondo los temas y dejan de imitar a los modos pragmáticos de hacer de los americanos (EEUU) y los actuales métodos europeos, que son copia de aquéllos. Con la ayuda de Dios se puede esperar sacar sobre esto un libro que se pueda titular Consideracio-



nes universitarias, conformado por puntos de meditación como Camino, pero eso lo podemos dejar para otra ocasión.

Ahora bien, no solo América y Europa, sino también África, Asia y Oceanía pueden sumarse a este proyecto. ¿Cómo llegar con este mensaje a Kenya, a Filipinas o a Australia? Solo con colaboradores de esos países que encarnen en sus vidas el mensaje de fondo que es la filosofía de Polo y en la medida en que lo hagan suyo, es decir, que no solo oigan hablar de él y les parezca bueno, pero sigan en las mismas coordenadas laborales que antes de conocerlo, sino que cambie sus vidas de modo que, cambiadas, puedan cambiar las de los demás desde dentro, uno a uno.

Juan Fernando Sellés

jfselles@unav.es

28-IX-2023

TE PUEDE INTERESAR SABER

Existen dos Website con toda la Información actualizada de Publicaciones, Seminarios, Videos, Jornadas, Grupos de Investigación y otros recursos:

1. ***leonardopolo.net*** del **IEFLP** (Instituto de estudios filosóficos de Leonardo Polo). El IEFLP es una asociación cultural que se encarga de mantener viva la figura y el legado de Leonardo Polo. Además de realizar actividades, jornadas o congresos en torno a su obra y pensamiento. En su página encontrarás toda la actualización sobre Polo.
2. ***leonardopolo.ch*** “Bucear en la intimidad personal” **ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL**. Aquí puedes encontrar gran variedad de material. Puedes encontrar en esta página te puede interesar saber que existen dos vídeos del Prof. Juan Fernando Sellés (UNAV) Universidad de Navarra sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo. Son unas lecciones para los que tienen que empezar realmente desde el principio. Permiten dar una visión de conjunto muy buena. Son sencillos de entender.

Existe un blog donde puedes encontrar las respuestas a muchísimas de tus preguntas: ***preguntas polianas***. <http://preguntaspolianas.blogspot.com/>

Existen Grupo de Profundización temáticos. Un grupo temático está compuesto por personas que desean profundizar las enseñanzas de Leonardo Polo en un ámbito científico específico. En la actualidad existen tres grupos temáticos y puedes participar de cualesquiera si te interesa. Contacto: Louis Cardona. +41 76 251 91 98

1. Empresa Poliana
2. Pedagogía Poliana
3. Teoría del Conocimiento

Existen cuatro Revistas que tratan temas vinculados a los planteamientos y aportes de Leonardo Polo.

1. *Studia Poliana*: publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.
2. Revista "MISCELÁNEA POLIANA" del IEFLP
3. The Journal of Polian Studies, exclusivamente en inglés.
4. Revista de Estudios Filosóficos Polianos.

Las revistas pretenden estimular la cooperación científica entre investigadores en torno a los grandes temas. Para ello se inspira y centra su atención en la propuesta filosófica de Leonardo Polo, por su originalidad, amplitud y altura especulativa. El principal objetivo es publicar artículos de carácter interdisciplinar y de rigurosa metodología científica, se busca que los lectores accedan a comunicaciones de diferentes autores que estudian a Leonardo Polo y al autor en diálogo con otros autores de relevancia.

Existe una plataforma PODIUN: Polo Digital Universidad de Navarra. Dependiente del grupo de investigación Continuación del pensamiento de Leonardo Polo (Juan Fernando Sellés). Se han digitalizado las obras completas de Leonardo Polo, la Revista Studia Poliana y Otras Tesis Doctorales sobre el aporte de Leonardo Polo.

Se busca facilitar, mediante herramientas digitales, la búsqueda de términos, concordancias, descripciones, etc. dentro del corpus poliano. El enlace para acceder es: <http://polo.podiun.org/>

Se acaba de publicar el volumen XXXVII de las Obras Completas de Leonardo Polo: *Conferencias y textos breves*.