

# De la fenomenología de la voluntad al primado de la persona en la acción.

A. Pfänder y L. Polo

*From the phenomenology of the will to the primacy  
of the person in action. A. Pfänder and L. Polo.*

---

ALBERTO SÁNCHEZ LEÓN\*

**Resumen:** Tanto Pfänder como Polo han hecho unos estudios dignos de mención en lo que a la ética se refiere. Queremos rescatar en este breve trabajo lo mejor de estos pensadores que desde perspectivas y métodos muy dispares abordan temas y resuelven problemas de modos muy distintos llevándonos, cada uno a su manera, al puerto seguro del ser personal. Dichos pensadores nos muestran que, tanto con el método de la fenomenología realista como con el método poliano del abandono de la presencia, se puede entrever e incluso fundamentar el primado del ser personal en la acción humana.

**Palabras clave:** Pfänder, Polo, fenomenología, voluntad, ética y persona.

**Abstract:** Pfänder and Polo both have carried out studies that are worth mentioning with regard to ethics. In this brief work we would like to rescue what is best in these two thinkers who, from rather disparate perspectives and methods, confront topics and resolve problems in rather distinct ways to carry us to the safe port of personal being, each in his own manner. These two thinkers show us that it is possible to entertain and even support the primacy of personal being in human action, using the method of realistic phenomenology or the polianic abandonment of presence.

**Key words:** Pfänder, Polo, phenomenology, will, Ethics and person.

Recibido: 08/11/2022

Aceptado: 15/05/2023

---

\* Universidad de Navarra. Email: asanleo@unav.es

## 1. La presencia y sus límites

Bien es sabido que la ética es un saber sobre la conducta humana. Conducta, conducir... parece algo móvil e indica sobre todo dirección y obrar. Con lo cual no parece que sea una ciencia teórica. “El estatuto real de la ética no es la teoría, sino el hombre en cuanto que se conduce. La ética se refiere a lo que hay que hacer, a un saber hacer”<sup>1</sup>. De hecho, para Aristóteles, la moral, la ética es ante todo y mucho más que una ciencia, una técnica o un arte. Se trata de un quehacer práctico. Si la conducta es algo móvil, ¿hacia dónde nos lleva? Hacia algún bien, nos dice Aristóteles en el primer párrafo de su *Ética a Nicómaco*. Y en ese mismo lugar sentencia: “el bien es aquello hacia lo que todos tienden”<sup>2</sup>. Aquí aparece otra nota móvil: la tendencia. Si hablamos de tendencia, entonces hablamos de voluntad, pues mientras que la inteligencia posee, la voluntad tiende. Según Polo, “la voluntad sería el tender más alto”<sup>3</sup>.

El hombre está en marcha, es un *homo viator*, o como diría Polo, “el hombre es una naturaleza estrictamente en dirección”<sup>4</sup>. En esa marcha es lógico que haya que rectificar el rumbo en múltiples ocasiones, porque el error se da cuando no se dirige hacia algún bien, o mejor, cuando se dirige donde no quiere o donde no debe. De ahí la rectitud. Con la rectitud entra en juego el conocimiento. “No se puede hablar de dirección sin sentido, ni de sentido sin dirección. Si existe una *recta ratio*, existe la meta”<sup>5</sup>. Esa *recta ratio* es una razón correctora, es razón que hace recta la conducta, la re-encauza hacia lo bueno. Cuando no existe esta *recta ratio* se cae en el voluntarismo, o sea, en una voluntad desvinculada de la razón, una voluntad sin posibilidad de rectificar. Es la tesis de Ockham: “la filosofía moderna empieza con planteamientos voluntaristas. El voluntarismo de Ockham es la clave del nominalismo: todo es voluntad”<sup>6</sup>. En efecto, “el voluntarismo es la cancelación de la hegemonía del *logos*. La voluntad, si quiere conocer, resuelve ese conocimiento en voluntad”<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> L. POLO, *Lecciones de ética*. Obras completas, EUNSA, 2018, vol. XI, p. 17.

<sup>2</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a.

<sup>3</sup> L. POLO, *Antropología trascendental, vol. II. La esencia de la persona humana*, EUNSA 2003, p. 111. Sobre la voluntad como tendencia, cfr. RAFAEL CORAZÓN, *Fundamento y límites de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n.º 3, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992, pp. 21-23.

<sup>4</sup> L. POLO, *Lecciones de ética*, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 19. Cfr. L. POLO, *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 50, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 13-22.

<sup>7</sup> L. POLO, *Lecciones de ética*, p. 21.

Hay que *salir* (*poros*=salida) del voluntarismo porque el hombre necesita corregir casi continuamente el rumbo de su marcha, como sucede en un barco velero donde el timón está continuamente reconduciendo el rumbo, pues el oleaje, la marea, las corrientes y, en definitiva, la mar y el viento te obliga a ello. Hablábamos del *homo viator*. El hombre siempre está en marcha, está en camino, incluso en salida, podría decirse. El camino se refleja en el *método* (del griego *meta*=más allá; *hódos*=camino). Y en este camino el hombre va rectificando, se va reconduciendo, perfeccionando, mejorando, resolviéndose. En esa experiencia de la marcha se va configurando un saber. La *praxis* se va haciendo teoría: hacer es un saber hacer. Por eso dice Polo refiriéndose a la ética clásica que el único modo de habérselas con el fundamento es el conocimiento.

La ética clásica, la de Grecia, se apoya en la *physis*. Y la *physis* es lo que da seguridad. “Todo está regulado, administrado. Si no hay cambio, puede instalarse el sentimiento de seguridad”<sup>8</sup>. Lo físico es el fundamento sólido, o mejor, *aparentemente* sólido. Esta *physis* tiene una correspondencia en el hombre, pues este se conmensura con la *physis* gracias al *noein*. “El intelectualismo griego es el descubrimiento de la *physis* y el ponerse en conexión el hombre con la *physis*. El intelectualismo griego no es adjetivo. El griego es radicalmente intelectualista, y lo es, porque el fundamento ya está ahí, en presente. Ante lo estable (la *physis*), no se puede hablar de tendencia porque ya está ahí (...). La *physis* es plenitud, tiene carácter total, es tesis, es posición estable”<sup>9</sup>.

Ahora bien, la gran *dificultad* a la que ha de someterse la filosofía y, por ende, la ética es la muerte, donde ya no hay salida, no hay *poros*. Es la *aporía* más radical si cabe hablar así: “la *aporía* es no poder hacer nada, perder la energía, morir. Ese es el límite, la dificultad del hombre antiguo, dificultad insuperable del intento justo de darle solución. Ante la muerte, la voluntad enmudece”<sup>10</sup>. Ante la consideración de la muerte ya la *physis* no da respuestas tan sólidas. La solución más recurrente para la cuestión de los fundamentos era la de pasar al plano de la *meta-physis*, pero veremos más adelante por qué tampoco este paso es convincente. Por tanto, ¿no habrá que re-encauzar el sentido de la *physis* griega?

En efecto, ¿qué sentido tiene mi vida? La *physis* clásica no da respuesta. “La solución no está en la *physis* cósmica, porque esta me hace *pánta póros* pero también *áporon*”<sup>11</sup>. El sentido de la muerte tiene que ver

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 33.

con el sentido humano, y el problema del hombre es la presencia. La *physis* del hombre, su naturaleza, su alma es, según Aristóteles, el principio de operaciones. La *physis* griega es presencia, causa formal. Si la *physis* es algo estable, entonces todo desemboca en el saber, por eso mismo conviene salir de ese intelectualismo griego, porque no queda espacio para la voluntad, y la voluntad es clave en la ética.

Hemos de eliminar la *aporía* de la muerte. Desde el planteamiento clásico, el intelectualismo acaba en la muerte. Hay que salir más allá de algo que ya no es intelectualismo, que ya no es pensamiento. Ante esta cuestión de la salida del intelectualismo, la filosofía clásica y buena parte de la moderna se centra en la cuestión del alma. Y el alma se considera como una presencia formal en la que uno consiste, pero que se encuentra con la muerte. El alma queda en el lugar de un problema. Con la muerte, muere también la presencia. Entonces, al estilo heideggeriano, el hombre se reduce a *Da-sein*, *ser-en-el-mundo*, porque no resuelve el tema de la muerte. Soy un ser para la muerte. La muerte acaba con todo porque es el final... ¿Y después? Seguimos inmersos en el problema. El *Da-sein* como ser-en-el-mundo solo se explica con el mundo y acaba en el mundo. No hay salida. No hay trascendencia, no hay *póros*. Solo presencia. Solo *physis*. Si no se resuelve la cuestión de la mortalidad, nos reducimos a universo, a cosmos. Y esto es muy similar al panteísmo, o quizá es su hermanastro. “El problema de la muerte es el problema del sentido humano, y el problema del sentido es el problema de la presencia: el problema de que el hombre sea en sí mismo *arjé* y resuelva el problema de la muerte antes que acontezca como acontecimiento”<sup>12</sup>.

El alma es para Aristóteles causa final de sí, así la define, pues determina el modo de obrar del ser vivo. Para el estagirita, el alma es el principio de unidad y de su naturaleza, o sea, principio de operaciones. De ahí que la ética sea teleológica, pues se refiere a fines que pueden ser alcanzados en presente. En Platón el alma no está bien con el cuerpo, el *soma* es prisión del alma, y la muerte supone una liberación. En Aristóteles el hombre aparece muy intramundano, sin saber algo *post mortem*. En Platón hay una huida del mundo, cierto anhelo de evasión a lo ideal, a lo que es mejor, más perfecto. Pero ese ideal es también presencia. Salir de la presencia, encauzar un sentido de la *physis* que supere el clásico, donde la muerte no sea problema es la tarea para fundamentar una ética.

Salir de la presencia, salir del intelectualismo, salir del objetualismo. He aquí la luz que arroja Leonardo Polo: abandonar lo que nos limita,

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 33.

a saber, la presencia mental, y lo presentado por ella: el objeto pensado. Mientras no salgamos del límite, nunca se podrá vislumbrar lo que nos espera. Para Hegel la presencia es real y por eso desarrolla una lógica de la identidad. Esa identidad hegeliana es tanto formal como real<sup>13</sup>. Quedarse en la presencia es un modo de vivir en la seguridad, de instalarse en algo cómodo. Pero la comodidad no es un modo de conducirse en esta vida. La comodidad debe ser resultado, fruto, no algo primerizo. La buena vida es fruto de la vida buena, pero no sinónimos, ni mucho menos requisito. Y la vida buena es la ética, que consiste en crecer como personas. Solo quien crece como persona, solo quien llega a ser lo que está destinado a ser, o sea, solo el que se ha destinado ya, puede empezar a vivir una buena vida...

## 2. Representacionismo psicologista frente al realismo fenomenológico

Es bien sabido que el representacionismo hunde sus raíces en Kant y Hume<sup>14</sup>. No nos toca ahora indagar los planteamientos ilustrados, pero sí podemos pasearnos por la primera mitad del siglo XX donde el representacionismo marcó una profunda herida en la psicología, hasta el punto de originar un *-ismo* más: el psicologismo.

Con el término 'psicologismo' no solo se entiende la tendencia a considerar a la psicología como la ciencia principal, sino también y sobre todo como aquella tendencia que intenta reducir la lógica y la epistemología a psicología. El psicologismo es la teoría que reduce la realidad misma, el conocimiento y la acción moral a simples procesos mentales. Pretende estudiar científicamente la mente, la conciencia y la experiencia inmediata. Para el psicologismo, la experiencia inmediata está en la base de toda construcción del hombre. Al separarse la psicología de la filosofía, aquella pierde su sentido y se convierte en una ciencia de hechos de conciencia cuya explicación última se reduce a mero cálculo, según las pautas positivistas que marcaron, entre otros, autores como A. Comte y W. Wundt. Lo que hace el psicologismo es convertir los objetos intencionales en fenómenos psíquicos, alejando la psicología de su objeto propio por un falso objetivismo atomista. Scheler escribió al respecto que "la tesis fundamental que el método psicologista propone dentro de la filosofía puede ser resumida en la siguiente proposición: todo aquello que se nos da como objetivo, real, ya sea ello cuerpo, tradiciones, procesos

<sup>13</sup> Cfr. L. POLO, *El acceso al ser*, Obras completas, vol. II, pp. 157-216.

<sup>14</sup> Cfr. H. JONAS, *El principio vida*, Trotta, Madrid 2000, pp. 43-53.

específicos del alma, ciencia, arte, religión, son *hechos de conciencia*, de los cuales estamos seguros a través de la experiencia. Toda consideración filosófica, llámese teoría del conocimiento, lógica, estética, metafísica, no puede tener otra tarea que constatar, describir, clasificar y esclarecer la serie determinada de hechos de conciencia”<sup>15</sup>.

Si la pretensión psicologista es tal, Pfänder, deseoso de realismo y verdad, no puede conformarse con semejante reduccionismo. Dentro de las múltiples contradicciones que encierra el psicologismo hay una que conviene señalar, a saber, el no haber distinguido netamente entre realidad psíquica y vida del espíritu<sup>16</sup>. En su *Lógica*, Pfänder sostiene que “el psicologismo contiene ordinariamente mezcladas dos afirmaciones esencialmente distintas, aunque conexas. La primera de esas afirmaciones alega que el objeto de la lógica es algo anímico. Según ella, tanto el pensar como los pensamientos no son sino determinados acontecimientos de la vida del alma humana. Por tanto, la investigación científica de este objeto no es sino una parte de la psicología; por consiguiente, la lógica no puede ser más que una psicología del pensar, o si se quiere, de los pensamientos. La refutación definitiva del psicologismo (...) ha demostrado que la lógica se diferencia esencialmente de la psicología, tanto por lo peculiar de su objeto, como por sus métodos y resultados”<sup>17</sup>.

No nos toca en este trabajo realizar un detallado estudio acerca de las consecuencias del psicologismo, pero como en este está en juego la libertad de la voluntad, conviene indicar que el mérito de Pfänder va a ser precisamente el volver a una definición cabal de la libertad, ligada, a la vez, a la escolástica, pues defiende la libertad como autodeterminación del yo en y para el querer<sup>18</sup>. Ya en 1897 atisbó, sin conocer todavía la ciencia fenomenológica, que la voluntad contiene un elemento peculiar que no puede ser reducido a meras ideas y sensaciones<sup>19</sup>.

Este rechazo del psicologismo tiene su fuente en Husserl, que, como se ve en la cita, sintoniza con Pfänder: “Toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los

<sup>15</sup> M. SCHELER, *Die transzendente und die psychologische Methode*, I, *Gesammelte Werke*, Frühe Schriften, hrsg. V. M.S. Frings (Bern/München: Francke Verlag, 1991), p. 308.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 329.

<sup>17</sup> A. PFÄNDER, *Lógica*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1933, pp. 26-27.

<sup>18</sup> Cfr. A. PFÄNDER, *Ethik in kurzer Darstellung. Ethische Wertlehre und ethische Sollenlehre*, publicado por P. Schwankl, W. Fink, München 1973, p. 35; Cfr. M. SCHELER, *Metafísica de la libertad*, Editorial Nova, Buenos Aires 1960, p. 33. Existe una traducción más actual en *Amor y conocimiento y otros estudios*, de S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Ed. Palabra, Madrid 2010.

<sup>19</sup> Cfr. H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement*, Vol. I. Martinus Nijhoff, Netherlands 1965, p. 176.

empiristas, o que –a la manera de los aprioristas– las reduce de un modo más o menos mítico a «ciertas formas primordiales» o «funciones» del entendimiento (humano), a la «conciencia en general» (como razón genérica humana), a la «constitución psicofísica» del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico”<sup>20</sup>.

Pfänder objeta a la psicología de su tiempo dos cosas que chocan por su polaridad<sup>21</sup>. Primero, demanda que se dirija más a los contenidos de conciencia que al sentir o representar. Para él la psicología olvida el contenido, la materia de nuestra psique y, por tanto, se abandona a las funciones o actos, se abandona a los *estados* internos. Esta confusión entre contenido fenoménico y funciones fue criticada también por C. Stumpf<sup>22</sup>. Segundo, hay una parte de la psicología que piensa que solo entran a formar parte de la ciencia psicológica los contenidos objetivos, esto es, las sensaciones y representaciones<sup>23</sup>. Esto último obliga a explicar mecánicamente el embrollo de los hechos psíquicos, cosa que requeriría relaciones causales entre los elementos del hecho consciente, y, por consiguiente, negar la libertad y apostar por el determinismo como vía de inteligibilidad de los hechos psíquicos. En resumen, Pfänder reclama para una verdadera psicología tanto los contenidos materiales de nuestras vivencias como afirmar que hay algo que no solo se explica desde lo material, sino que se requiere de algo espiritual, que es precisamente la libertad. Uno de los objetivos de la fenomenología realista –la propia de los pensadores que formaron parte del Círculo de Gotinga– es precisamente deshacer esta polaridad que reduce la psicología a psicologismo, que quiere explicar el ser espiritual de nuestra psique de modo empirista

---

<sup>20</sup> E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1976, vol. I, § 38, p. 118. Para ver la crítica de Husserl al psicologismo sugerimos la lectura del libro de JOSÉ GAOS, *Introducción a la fenomenología*; seguida de *La crítica al psicologismo en Husserl*, Encuentro, Madrid 2007.

<sup>21</sup> Se podría resumir la actividad filosófica de Pfänder como el paso que va desde la psicología fenomenológica a la filosofía fenomenológica. Cfr. H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement*, cit., p. 173.

<sup>22</sup> Cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf*, Revista de filosofía, 30, (2005), Universidad Complutense de Madrid, pp. 215-228.

<sup>23</sup> “La reducción de todo el contenido de la conciencia a las representaciones del sujeto conduce a uno de los problemas más vidriosos del psicologismo: la confusión entre lo que podríamos llamar, usando una terminología jurídica, la *quaestio iuris* y la *quaestio facti* (...). Esta reducción (...) conduce al psicologismo a un camino sin salida en todos los temas que tienen que ver con la legitimación del poder [como es el caso especial de la posibilidad de la acción voluntaria, por poner tan solo un ejemplo] al margen de la pura recurrencia a los hechos” R. FERNÁNDEZ-LOMANA DEL RÍO, *Génesis histórica, sentido y crítica del psicologismo*, Letras de Deusto, 23, (1993), Universidad de Deusto, p. 190.

y determinista. “Su oposición a la Psicología usual se dirigía en especial contra un fisicalismo que intentaba interpretar el mundo extrafísico como fenómenos físicos y desviaba a la Psicología de su tarea propia, la comprensión de la vida anímica, hacia un erróneo atomismo objetivista. Al tiempo se dirigía contra el psicologismo universal de su maestro Lipps, para el cual incluso la Lógica era una disciplina psicológica”<sup>24</sup>.

Todo parece indicar que el psicologismo no distingue entre los estados y las vivencias intencionales. Los estados no son intencionales, no tienen algo ‘objetivo’ en el que asirse; por eso Scheler habla de un sentir intencional o percibir sentimental. En este sentir hay un primario referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia valores. “La percepción sentimental no está aquí unida exteriormente a un objeto de manera inmediata o por intermedio de una representación (...), sino que el sentimiento se dirige, primariamente, a una clase propia de objetos: a saber, los valores”<sup>25</sup>. Por eso, se puede decir que el percibir sentimental es comprensible y, sin embargo, los puros estados de sentimientos son comprobables y explicables causalmente.

Con otras palabras, se puede decir que mientras el estado de sentimiento necesita una mediación causal (por ejemplo, la influencia de un estímulo sobre nuestra psique), el percibir sentimental es inmediato. Pero más tajante que este argumento contra el psicologismo resulta este otro: “Si con el nombre de Psicología entendemos –como es habitual– una ciencia de ‘hechos’ (accesibles a la observación, descripción y clasificación) y, ante todo, hechos tales como los que se presentan en la percepción interna, en ese caso todo lo que merece el nombre de *acto*, lo mismo que la *persona*, *trascenderá* por completo de la Psicología. Debemos, por consiguiente, ver como fallido el intento de asignar a la Psicología el estudio de los *actos*, por ejemplo, el juzgar, representar, sentir, etc., reservando los ‘*fenómenos*’ y ‘*contenidos*’ para otras ciencias”<sup>26</sup>.

### 3. La salida pfänderiana

Pfänder descubre un *quid* espiritual en el hombre que la psicología de su maestro, T. Lipps, no pudo apenas percibir. Esto le llama poderosamente la atención, y tal descubrimiento lo quiere poner sobre el tapete filosófico. Para ello acude al concepto de *Gesinnung* o disposición

<sup>24</sup> H. SPIEGELBERG, *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1963, p. 6.

<sup>25</sup> M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001, p. 360.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 517-518.



de ánimo<sup>27</sup>, y con él se adentra en el campo de la moralidad. Se entra entonces, a través de la *Gesinnung*, al mundo de lo íntimo, al plano personal de las acciones morales, pero no para juzgarlas, sino más bien para ahondar en la estructura profunda, en los fundamentos del orden moral. Pues siendo algo previo a la acción, son guías de la acción, iluminan o entorpecen la dirección de la acción desde un punto de vista moral. Analizar estas disposiciones es llegar al núcleo de la persona, al corazón del hombre.

La *Gesinnung* tiene una triple relevancia. Primero, porque en nuestra vida ordinaria lo que nos interesa de los que conviven con nosotros no es más que la *Gesinnung*, o, mejor dicho, sus múltiples disposiciones de ánimo, así como su disposición moral, política, religiosa, etc. Pues todo ese conglomerado de disposiciones de ánimo es lo que hace que esa persona sea tal y no otra. No es que se quiera a una persona por su disposición de ánimo únicamente religiosa o de otro orden, no, porque entonces se amaría tal disposición y no a la persona misma, pero sí que es verdad que todas ellas forman la esencia de esa persona concreta. Segundo, porque son importantes para la ética misma, pues, en gran medida, de ellas penden nuestras acciones. Por último, las “disposiciones de ánimo” tienen un papel muy relevante para la pedagogía<sup>28</sup>.

No es el momento de hacer una clasificación de las *Gesinnungen* o disposiciones de ánimo como lleva a cabo Pfänder. Damos por supuesto que el sujeto psíquico es la fuente de las actitudes interiores. Pero dentro del sujeto psíquico cabe hacer una distinción entre el yo-centro y el sí mismo.

La fuente causal de la volición (no olvidemos que nos hemos insertado en la moralidad, y por tanto en el mundo de la voluntad) es el propio yo. El yo-centro causa el querer. En este sentido la volición depende del yo, de su carácter; no como causa que produce de modo mecánico unos determinados efectos, sino, más bien, como el modo según el cual el yo se decide ante los motivos<sup>29</sup>. Pero Pfänder observa que hay algo periféri-

---

<sup>27</sup> Sobre las disposiciones de ánimo en Pfänder es muy luminoso *Desarrollos de ética fenomenológica*, de URBANO FERRER, 2ª edición, Moralea, Albacete 2003, pp. 56-62.

<sup>28</sup> Cfr. M. CRESPO, *Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo*, en *Diálogo Filosófico* 68 (2007), p. 235. Respecto a la relevancia de las disposiciones de ánimo con la pedagogía querría subrayar el libro luminoso sobre el tema del profesor Sánchez-Migallón, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Colección Astrolabio, Pamplona 2006.

<sup>29</sup> Los motivos adquieren en Pfänder un factor decisivo para la moralidad, basta leer su obra *Motivos y motivación* de 1911. Es tan decisivo el papel de los motivos que después grandes estudiosos de la ética fenomenológica han hecho reflexiones posteriores de gran valor, como Seifert, J., *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, Madrid 1995 (editado por el Centro Universitario Francisco de Vitoria), traducción de Alfonso López Quintás y en-

co al yo-centro, y que es a la vez parte de la subjetividad, del yo. Lo denomina el sí mismo. Ambos forman parte de un todo orgánico, un único ser y tienen una única vida anímica.

Los movimientos del sí mismo pueden afectar al yo-centro de dos modos diversos: como efecto mecánico, es decir, arrastrando al yo-centro hacia ellos; o, apelando a la espontaneidad del yo e invitándole a determinadas decisiones e intervenciones.

El yo-centro es el punto central de la intimidad del sí mismo. Comprende y se percata de todo el sí mismo y está ordenado al dominio del sí mismo. “Solo en la medida que un yo-centro está antepuesto dominando al sí mismo, forma el sujeto psíquico una persona. Pero el yo-centro solo está en principio capacitado y destinado a ese dominio sobre el sí mismo; el dominio fáctico ha de conseguirlo lentamente con más o menos esfuerzo”<sup>30</sup>.

Con todo, podemos decir por boca de Pfänder que “la conciencia de objetos que irradia desde el yo está dividida en tres partes. Hay en ella un *rayo núcleo*, al que corresponde del lado objetivo el centro visual, envuelto en un *cono luminoso* que alrededor del centro visual ilumina el campo visual, y ambos están envueltos en un más o menos oscuro *cono marginal* cuyo contrapunto lo forma la zona marginal. En la conciencia de objetos así dividida fluyen luego todos los otros movimientos anímicos orientados objetivamente, mientras que los movimientos intransitivos permanecen como envoltorio del sujeto. La conciencia de objetos, y con ella todos los movimientos anímicos que en ella fluyen, siguen dos orientaciones completamente distintas, a saber, una transitiva hacia lo que está situado más allá del alma propia y de la propia vida anímica, y otra reflexiva hacia lo que pertenece a la esfera anímica propia. Esta corriente anímica irradia desde el sujeto anímico en principio automáticamente como un suceso natural, pero en su origen el yo es capaz de realizar también actos libres e intervenir actuando libremente en la corriente anímica automática y en su contenido, y capaz de determinar su fluir, sus virajes y su dirección”<sup>31</sup>. Con estas palabras vemos cómo la *Gesinnung* nos ha llevado a hablar de un yo libre activo que es la persona. La raíz de las acciones, esto es, la actitud interior configura a la persona desde la persona, es decir, en la persona está también esa esfera de poder

---

sayo introductorio de M. Crespo; como J. M. Palacios en *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid 2008.

<sup>30</sup> A. PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Zweiter Teil, p. 117.

<sup>31</sup> A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, Versuch einer verstehenden Psychologie, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1933, pp. 71-72.

que emana del yo-centro para autoconfigurarse o autodeterminarse atendiendo a unos determinados motivos.

Pfänder se mueve en un contexto viciado de psicologismo genético, una psicología sin espacio para la libertad, como resultado de no entrever algo más que procesos psicológicos; en definitiva, de no ver a la persona como telón de fondo. Pero el esfuerzo del pensador alemán por salvar la libertad barruntando un *quid* ulterior, un *plus* diría Scheler, que es algo más que proceso, demuestra ya la relevancia del pensamiento pfänderiano, así como la conveniencia de no anclarlo en un injusto olvido.

Para Pfänder el acto de la voluntad coincide con el deseo en tener dirección centrífuga<sup>32</sup>, algo similar a lo que es la intencionalidad en la voluntad poliana, como ya veremos más adelante. Para salir de los hechos y del psicologismo de su tiempo, Pfänder recurre al *propósito* del yo centro, no como hecho, sino como acto peculiar, en el cual el yo centro por sí mismo y desde sí mismo propulsa en sentido centrípeto un golpe espiritual. Este golpe hace algo más que probar. Con él, la conducta propia mentada se convierte en *propósito*, aunque todavía no es ejecutada en realidad<sup>33</sup>.

Lo que trasciende el mero proceso psicológico es percibido por Pfänder como un *golpe espiritual* de la voluntad. “El acto de voluntad es, pues, un acto de propósito práctico lleno de una mención volitiva determinada, acto que parte del yo-centro y que, penetrando hasta el yo mismo, determina a este a una determinada conducta futura. Es un acto de propia determinación, en el sentido de que el yo es tanto el sujeto como el objeto del acto”<sup>34</sup>. Y esta trascendencia que se descubre en la voluntad es especialmente significativa, pues en ella nuestra voluntad adopta la misma forma que el valor. Nos conformamos al valor, y ahí nos trascendemos. La libertad no es un dato sobreañadido a la volición, en esto la fenomenología coincide con la línea poliana, sino que más bien es el modo como uno vive el ejercicio de su voluntad, esto es, siendo sujeto de ella: “Querer esto o aquello es tomar postura activamente, verificar un ‘golpe espiritual’, autodeterminarse. Los conceptos de volición y de libre albedrío encuentran su cumplimiento en los mismos fenóme-

---

<sup>32</sup> A. PFÄNDER, *Fenomenología de la voluntad. Motivos y motivación*, Avarigani, Madrid 2011, p. 206.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>34</sup> A. PFÄNDER, *Motivos y motivación*, Revista de Occidente (incluye también la obra *Fenomenología de la voluntad*), Madrid 1931, p. 205.

nos. El querer es libre por definición. Hablar de voluntad libre es puro pleonasma”<sup>35</sup>.

Tal premisa, que es conclusión para Pfänder, será decisiva para el personalismo fenomenológico posterior al autor. Es bien sabido que la persona se revela en la acción, es decir, que la persona, en cierto modo, es la que ha hecho (libremente) su biografía. Esto no significa que la persona sea el resultado de sus acciones. No. Ella está sustentando la acción; la persona es más que acción, más que hechos, da sentido a los hechos y por eso precisamente es algo más que un *factum*, cosa que no vio el psicologismo de su época. Pfänder no lo dice de modo tan explícito, pero es evidente que lo ve, lo barrunta, lo atisba.

El método fenomenológico ha prometido mucho y sigue prometiendo. Con él la subjetividad humana se ha esclarecido notablemente. Y con la subjetividad, con las acciones del yo se puede barruntar a la persona. En la acción se va constituyendo la persona<sup>36</sup>. El sujeto, el yo-centro, al que Pfänder a veces lo denomina propiamente *persona*, fundamenta el acto de la voluntad en un motivo. Así el motivo pasa a ser el fundamento objetivo de la acción humana. El motivo (*motus*, de mover) activa la acción, no de *facto* (esto lo haría una causa, y en ese sentido dejaría de ser libre tal acción), pero sí de modo objetivo, como fuente ideal y no causal. Es importante esta conclusión porque aquí se pone en juego la existencia o no de la libertad humana en la acción. Si admitimos un motivo, entonces podemos concluir que la acción humana es libre. Si, por el contrario, rechazamos la existencia de un motivo y apostáramos en su lugar por una causa (siempre eficiente, porque no existe prácticamente otra en la tradición moderna), entonces estaríamos abocados al psicologismo, que desemboca por coherencia en un relativismo, y, por ende, anularíamos la libertad de la acción. Rescatar los motivos en la tradición moderna supone el gran acierto de estos pensadores, porque el motivo da sentido a la acción. Y con el sentido se abre la puerta a una vida humana libre, con más racionalidad práctica, que había sido oscurecida por el psicologismo-relativista.

La disposición de ánimo (*Gesinnung*) quedaría como fundamento subjetivo de la acción. Pero tanto un fundamento como otro (motivos y *Gesinnung*) son las dos caras de un mismo sujeto, de la persona como fundamento<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, BAC, Madrid 2002, p. 53. Vemos aquí cómo Rodríguez Duplá usa el término pfänderiano de *golpe espiritual*.

<sup>36</sup> Cfr. A. PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Zweiter Teil, ob. cit., p. 117.

<sup>37</sup> Para un estudio más detallado al respecto, cfr. A. SÁNCHEZ LEÓN, *El fundamento ob-*

#### 4. La salida poliana: la intencionalidad de la voluntad

Lo que es la *Gesinnung*, la actitud interior para Pfänder es, a mi juicio, la *sindéresis* para Polo. La clave está en la intencionalidad<sup>38</sup>. Cabe decir que la intencionalidad del objeto pensado no es la misma intencionalidad que la del objeto de la voluntad o lo volitivo. Por eso mismo la *sindéresis* en Polo es dual y aunque no es la persona, se podría decir que equivale al yo.

Es verdad que, si tanto el querer como la inteligencia son facultades que pertenecen al yo, o sea, que todavía no son la persona, en Pfänder es igual de claro, pues habla del yo-centro y el yo-mismo. Pero todavía no se ha llegado a la persona. Pfänder lo barrunta, Polo penetra en ella y hace su antropología trascendental.

La voluntad es incapaz de tener, pero no podría ejercer actos sin la inteligencia, pues ella le presenta objetos. La inteligencia, el *logos*, juega con objetos, vive en el límite, en la presencia. Por eso la voluntad es respectiva de la inteligencia. Ahora bien, a la voluntad “no la conocemos con la razón, porque esta no conoce a la voluntad por dentro, es decir, en su propia vida, en su propia verdad, sino que conocemos esta potencia con una luz superior: la *sindéresis*”<sup>39</sup>.

Decíamos que la voluntad es tendencial, y es preciso insistir en ello. Si los actos intelectuales poseen su fin simultáneamente a su ejercicio, los actos volitivos tienden hacia un fin que no poseen y cesan al lograrlo. La tendencia se dirige a la posesión, al objeto, pero no lo posee, se subordina a la posesión. Solo en el término del acto voluntario hay cierta posesión<sup>40</sup>.

Aunque Pfänder habla de persona, no está muy claro cómo ha salido del yo. A mi juicio, es un barrunto<sup>41</sup>. Y como barrunto es muy importan-

---

*jetivo y subjetivo de la acción humana. La perspectiva fenomenológica de Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y Max Scheler. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.*

<sup>38</sup> Cfr. U. FERRER SANTOS, *Intencionalidad del querer versus intencionalidad del conocer, Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, I. Falgueras, J.A. González, J.J. Padiá (coord.), Publicaciones de la Universidad de Málaga 2003, pp. 93-106.

<sup>39</sup> J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes (III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 67, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, p. 49.

<sup>40</sup> Cfr. J. J. PADIAL, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 100, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 97-99.

<sup>41</sup> Cfr. A. SÁNCHEZ LEÓN, *Alexander Pfänder: Barruntando la persona*, “Acta Philosophica”, 2 (21), pp. 363-373. Para Pfänder el conocimiento que barrunta es un tipo de conocimiento metafísico que se aplica a la filosofía de la religión, cuando se trata del conocimiento de la existencia y la esencia de Dios. No hay en Pfänder una fenomenología del presentimiento o conocimiento que barrunta –*ahnende Erkenntnis*–. A mi juicio se podría decir que cuando

te. Pero del barruntar al llegar al ser hay un recorrido que Pfänder no ha podido hacer porque su método, aunque hace una buena crítica al representacionismo, no sale de la presencia. Barrunta la persona, pero se queda en el yo. Incluso la libertad está a nivel de la esencia o del yo: "(...) esta libertad pertenece necesariamente a la esencia del querer humano; pues sólo en el pensamiento de un querer se pone también de relieve esta libertad; si se supone que el querer no es exclusivamente causado por un acto originario del yo sino por algo ajeno al yo o por su mera constitución, sin una intervención activa del yo, se muestra que el resultado no es ya propiamente un querer, sino un desear involuntario de algún tipo, que ha perdido, pues, su verdadera esencia como querer. Pertenece, por tanto, necesariamente a la verdadera esencia del auténtico querer la libertad, esto es, que el yo volente se determine únicamente desde sí y por sí mismo a este querer. Vale, pues, la explicación antigua: la libertad de la voluntad consiste en la autodeterminación del yo en y para el querer"<sup>42</sup>.

Pues bien, si para Pfänder la libertad pertenece a la voluntad, para Polo la libertad está en un nivel superior al de la voluntad. La libertad en Polo no se queda en una libertad esencial, de la esencia del hombre, es decir, de la inteligencia y la voluntad, sino que se encuentra en el nivel trascendental o personal, atendiendo a la distinción radical entre esencia y acto de ser personal. Pero volvamos al tema que nos ocupa, que no está en el acto de ser, sino en su esencia, en el vértice de su esencia: la *sindéresis*.

El método del abandono del límite mental en Polo es eso, un método que afecta a lo mental, a lo que se posee. Pero en la voluntad no se posee. "La intención de otro caracteriza el acto voluntario. Lo otro es el bien extramental. Por no ser esta intencionalidad posesiva, no cabe hablar de abandonar el límite voluntario"<sup>43</sup>. En el conocimiento, lo intencional es el objeto. Y, por tanto, el objeto no es real, es lo presentado en presencia. En la voluntad, la intencionalidad no corre a cargo del objeto, sino del acto. Pero el acto es real, no así el objeto pensado. Por lo tanto, el fin de

---

Pfänder habla de persona, está usando este tipo de conocimiento, aunque no haga referencia a ello. En terminología poliana podríamos decir que atisba el acto de ser, pero no abandona el límite, que en este caso viene condicionado por el método mismo de la fenomenología. No tiene pretensiones de salir de sí misma. Pero algunos fenomenólogos atisban, barruntan el límite como límite, pero no pueden ya, por el propio método, abandonarlo. En este sentido son muy valiosas la filosofía de Pfänder, Hildebrand y Scheler, sabiendo que detectan el límite sin abandonarlo.

<sup>42</sup> F. J. OLMO GARCÍA, *La "filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, Tesis doctoral, Ed. Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1989, p. 361.

<sup>43</sup> L. POLO, *Antropología trascendental, vol. II. La esencia de la persona humana*, p. 134.

su intencionalidad, que es lo otro, la alteridad, también es acto, no intencional, sino real. Es el bien extramental.

La voluntad, al igual que la inteligencia, es potencia pasiva. La diferencia entre estas potencias viene del modo en que dependen de la sindéresis. Así la sindéresis es dual. “Considerada como ápice de la esencia es menester distinguir *ver-yo* de *querer-yo*. *Querer-yo* es el miembro superior de la sindéresis, de acuerdo con el cual este hábito es, a su vez, dual con el hábito de los primeros principios. Con estas observaciones se enfoca la cuestión de la ‘voluntad del agente’: la sindéresis es agente de los actos voluntarios”<sup>44</sup>.

Empezamos este escrito aclarando que la voluntad se mueve en el terreno de la tendencia. En Pfänder todo acto voluntario nace del deseo, de la *órexis*. Polo distingue: “Conviene deshacer la confusión de la voluntad con la *órexis*. Tender al bien es un acto voluntario, pero no el primero. Por tanto, tampoco es acertado sostener que la voluntad tiende necesariamente. Tender se describe como acto que, a diferencia de la fruición, no posee el bien, sino que para él el bien está ausente. Ahora bien, la distinción entre bien ausente o poseído es ajena a la relación trascendental con el bien. De acuerdo con esto, insisto, el primer acto voluntario constituido por la sindéresis no es orético. Estas observaciones no disminuyen la importancia del tender”<sup>45</sup>. Por eso es importante la psicología descriptiva o la fenomenología de Pfänder, porque la fenomenología de la voluntad como desarrollo de las tendencias del yo, del querer-yo poliano, las tendencias o movimientos centrífugos y centrípetos de Pfänder son iluminadoras. Pero, aunque son valiosas, no son suficientes, porque más allá de la voluntad, está el trascendental amor donal personal.

La sindéresis, en su vertiente no del conocimiento sino de la voluntad, como *querer-yo* miran y apuntan a un bien trascendental, y ahí está su intencionalidad. Ya vimos que en el conocimiento lo intencional es el objeto, no el acto. En la voluntad lo intencional es el acto, que apunta a un bien extramental. La propuesta poliana acerca de la sindéresis es luz iluminante de la verdad de la voluntad. “Cabe decir que la voluntad *verdadea*, o bien, que la iluminación de su verdad es su constitución en acto (...) en la voluntad la verdad no es un trascendental relativo porque, sin constituirse según la iluminación de su verdad, el acto voluntario no es relativo al bien. Y como la sindéresis es un hábito innato, es previa a

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 118.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 125.

la razón práctica, cuya verdad reside en su corrección (...). Para ilustrar mi acuerdo con la tradición, digo que la *sindéresis* impera la voluntad: quiere, obra el bien”<sup>46</sup>.

Que la voluntad quiere y obra el bien no significa que la voluntad sea libre nativamente, pues la voluntad está determinada de modo exclusivo a su propio fin. “La voluntad nativa, la potencia pasiva determinada *ad unum* por el fin irrestricto antes de tomar contacto con la inteligencia, no es susceptible de libertad porque todavía no ha actuado. La voluntad solo es libre a partir de su primer acto elícito. Su actuación repercute en ella y le hace apta, dispuesta, capaz de ejercer una serie de actos. Pero no solo eso, sino que los ejerce libremente: puede ejercer nuevos actos o no ejercerlos. Y como juntamente con los hábitos aparece la libertad (...), ocurre, en primer lugar, que lo más probable es que la voluntad actúe de acuerdo con los hábitos que ha adquirido. Sin embargo, como esos hábitos le dan libertad, puede actuar contra los hábitos. Es un poder sorprendente. Los hábitos dotan de la capacidad de ejercer actos posteriores, pero con ellos se introduce la libertad, y la libertad puede actuar de acuerdo con el hábito o no, porque ya es dueña de sus actos”<sup>47</sup>. De este modo el acto voluntario solo puede ser constituido por un hábito innato. Por eso mismo la voluntad no es agente. Y ese hábito es la *sindéresis*, el factor constituyente de lo volitivo. Es hábito innato al ser personal. La voluntad, al ser potencia o facultad de la naturaleza humana, debe activarse desde algo superior a la naturaleza humana o esencia, es decir, es la persona quien la activa. La *sindéresis* constituye los actos volitivos, y por tanto esos actos dependen de la persona.

Si la voluntad se atiene a hábitos, esa capacidad de atenerse a ellos remite a la persona, no a ella misma. “Radicalmente, la libertad es personal. Por tanto, la voluntad investida de la libertad es la voluntad de una persona. Al considerar la voluntad nativa, solamente entendemos la voluntad como una potencia humana, pero no como la voluntad de un quien. La voluntad es voluntad de un quien en cuanto que es libre. Pero la voluntad es libre porque adquiere hábitos; si no, la libertad, que es radicalmente personal, no la inviste, no llega a ella (...). No conviene olvidar que la riqueza ontológica de la voluntad procede de su entronque en el ser personal”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.

<sup>47</sup> L. POLO, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Obras completas, XI, pp. 269-270.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 270.



Cabe decir que la fenomenología pfänderiana hace un estudio excelente y riguroso desde una perspectiva prelógica. En Polo la palabra clave es trascendencia, o metalógica, si se quiere. Esta diferencia es importante, porque si bien lo riguroso de la fenomenología es contar con los hechos de experiencia y subirlos al nivel del yo barruntando la persona, en la metalógica poliana hay un método que obliga a ver las cosas desde un plano superior, desde un plano trascendente. En la fenomenología se parte de la experiencia y se adopta una actitud prelógica, una actitud cuya consistencia descansa en una mirada espiritual en la que recibimos unos datos, unos hechos. No es la fenomenología solamente un método de pensamiento, sino más bien un modo de intuir los hechos antes de toda fijación lógica. Tal intuición<sup>49</sup> nos lleva a un trato vivencial con las cosas mismas.

Sin embargo, la intuición para Polo es conocimiento directo de temas, es decir, sin presencias mentales, sin objetos. Bergson, que abusa mucho a mi juicio de la intuición, la define como una especie de simpatía intelectual mediante la que nos transportamos al interior de un objeto para coincidir en lo que tiene de único y, en consecuencia, de inexpresable<sup>50</sup>. Si vuelve al objeto, entonces no sale de la presencia, se queda en el límite. Polo es oscuro cuando usa el término intuición. En el *Curso de Teoría del Conocimiento* vol. I, vincula la intuición a Platón y al voluntarismo, y lo critica<sup>51</sup>. Otras veces decía que hay que recuperar los niveles superiores del conocimiento, que son intuitivos. Sea como fuere, se sale de la presencia.

Para Pfänder la voluntad no es secundaria a la libertad, están en el plano de facultades, es más, la voluntad configura el acto libre. Por mucho que barrunte a la persona, todo en Pfänder se queda en el yo: “El acto de la voluntad es, pues, un acto de propósito práctico lleno de una intención volitiva determinada, acto que parte del yo centro y que, penetrando hasta el yo mismo, determina a este a una determinada conducta futura. Es un acto de propia determinación, en el sentido de que el yo es tanto el sujeto como el objeto del acto”<sup>52</sup>. En Polo no es así, se ve más nítido el primado de la persona. La sindéresis, que todavía no es la persona, sino

<sup>49</sup> Sobre la legitimidad de la intuición son muy sugerentes las páginas de L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, en su *Ética*, pp. 89-92. Cfr. también J. SEIFERT, *Discurso de los métodos. De la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008, pp. 23-75.

<sup>50</sup> H. BERGSON, *Introduction à la Métaphysique*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 3.

<sup>51</sup> Cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento, I*. Obras completas IV, pp. 89-90.

<sup>52</sup> A. PFÄNDER, *Fenomenología de la voluntad. Motivos y motivación*, Avarigani, Madrid 2011, p. 209.

que equivale al yo, hace que se constituya el acto voluntario. Pero no es posible esa constitución si no se acepta que la sindéresis no es posible sin la persona, pues es un hábito innato de ella, no así para Pfänder.