Universidad de Navarra
Departamento
de Filosofía y letras

Universidad Austral
Instituto de Filosofía
Programa de Doctorado en filosofía

Suficiencia investigadora

LA DUALIDAD FILIACIÓN-PATERNIDAD
Estudio según la antropología trascendental de Leonardo Polo

Doctorando: Mg. Juan Assirio
Director: Dr. Juan Fernando Sellés

Buenos Aires, junio de 2013

Vº Bº

Índice

Índice **4**
Tabla de abreviaturas **6**
INTRODUCCIÓN **8**
I. LA PROPUESTA DE LEONARDO POLO **11**
1. El autor y su obra 11
a) Semblanza de su vida 12
b) Su proyecto filosófico 14
2. Su propuesta 16
a) La ampliación trascendental 17
b) Metafísica y Antropología 19
c) La coexistencia del hombre 21
d) El método propuesto 24
II. LAS CLAVES DE LA AMPLIACIÓN TRASCENDENTAL **33**
1. La ampliación de los trascendentales clásicos 37
2. La actualidad como límite mental o el abandono de la actualidad 43
3. La distinción real entre ser y esencia 48
4. Distinción. Nada. Creación 50
5. Origen. Persistencia. Además. 55
6. Naturaleza. Esencia. Acto de ser personal. 61
a) La naturaleza humana o vida recibida 61
b) La esencia humana o vida añadida 64
c) El acto de ser humano o la vida personal 68
III. LA DUALIDAD FILIACIÓN - PATERNIDAD **72**
1. Las dualidades humanas: indicaciones del carácter de *además* 74
a) El carácter dual de la persona humana 74
b) Prerrogativas de las dualidades humanas 75
c) Las dualidades trascendentales 77
d) Las dualidades de los hábitos innatos 80
e) Las dualidades esenciales 82
2. La dualidad filiación - paternidad en el ser personal 86
a) La filiación divina como origen de la paternidad humana 86
b) El carácter co-existencial de la filiación humana 88

c) La filiación como dependencia libre 93
d) La renuncia a la filiación y a la dependencia 96
e) La filiación en el conocer personal, fruto de la sabiduría 98
f) La aceptación de la filiación en el amor donal 103
3. Mapa de la dualidad filiación-paternidad en la esencia humana 104
CONCLUSIONES 107
Bibliografía 113
1. Fuentes 113
Libros 113
Artículos y colaboraciones 114
2. Estudios sobre el pensamiento de Leonardo Polo 115
Libros 115
Artículos 117

Tabla de abreviaturas

En general, para citar, he seguido los criterios utilizados hasta el momento por los especialistas en el pensamiento de Leonardo Polo.

Señalo a continuación el modo en que citaré las fuentes de esta investigación y la edición que utilizo. Para el resto de la bibliografía, el criterio que utilizaré será el de indicar las referencias completas la primera vez que la cito y, si correspondiere, para las siguientes indico solo el nombre del autor y el título abreviado.

Evidencia y realidad en Descartes, Rialp, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.	*Evidencia y realidad*
El acceso al ser, Eunsa, Pamplona, 1964.	*El acceso*
Curso de teoría del conocimiento. Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1997.	*Curso de teoría,* I
Curso de teoría del conocimiento. Tomo II, Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 1998.	*Curso de teoría,* II
Curso de teoría del conocimiento. Tomo III, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999.	*Curso de teoría,* III
Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994.	*Curso de teoría,* IV/1
Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996.	*Curso de teoría*, I/2
Hegel y el posthegelianismo, 2ª ed., corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.	*Hegel*
Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo, Rialp, Madrid, 3ªed., 1998.	*Quién es el hombre*
Presente y futuro del hombre, Rialp, Madrid, 1993.	*Presente y futuro*
Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 2ª ed., 1997.	*Ética*
Introducción a la filosofía, Eunsa, Pamplona, 1996.	*Introducción*
Nominalismo, idealismo y realismo, Eunsa, Pamplona, 1997.	*Nominalismo*
Antropología trascendental. Tomo I: La	*Antropología,* I

persona humana, Eunsa, Pamplona, 1999.	
Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana, Eunsa, Pamplona, 2000.	*Antropología*, II
El conocimiento racional de la realidad. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004; 170 pp. Presentación y Estudio introductorio de Juan Fernando Sellés.	*El conocimiento racional*
Antropología de la acción directiva, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano	*Antropología de la acción*
El yo. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004; 151 pp. Presentación y Estudio introductorio de Juan Fernando Sellés.	*El yo*
Nietzsche como pensador de dualidades. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 187. Eunsa, Pamplona 2005; 323 pp. Prólogo de Ángel Luis González.	*Nietzsche*
La libertad trascendental. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005; 151 pp. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón.	*La libertad trascendental*

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende estudiar una temática antropológica de gran relevancia en la cultura actual, ya que tal realidad se encuentra en crisis. Me refiero a la paternidad y a la filiación. Desde el comienzo conviene aclarar que el estudio intenta abordar ambas realidades filosóficamente. Por tanto, hay que descartar en sus páginas reflexiones de tipo educativo o sociológico. Además, se tratará de alcanzar dichas realidades asumiendo la propuesta antropológica de Leonardo Polo. Y esto por varios motivos. En primer lugar, por la relevancia que las nociones de hijo y de padre tienen en la propuesta poliana. En segundo lugar, porque su doctrina resulta inusualmente original y profunda. En tercer lugar, porque siendo novedosa, es susceptible de ponerla en diálogo con otras propuestas de la actualidad, incluso, opuestas. Por último, porque dicho planteamiento pretende ser continuador, es decir, proponer una ampliación de una tradición filosófica en la que me inscribo.

Las tres afirmaciones centrales de esta investigación, siguiendo la propuesta de profesor Polo son: 1ª. El hombre, la persona humana, es un ser radicalmente filial; 2ª. A dicha filiación radical, el pensamiento moderno se rebeló, proclamando la autonomía absoluta del sujeto o *autofiliación*, lo que Polo llama *crisis de filiación antropológica*; y 3ª. Dicha crisis de filiación, que se verifica en la modernidad, es la generadora de otra crisis en la contemporaneidad, a la que se puede llamar *crisis de paternidad esencial*.

El hombre es un ser filial. De tal afirmación, lo que sigue es que la persona humana es un ser dependiente de quien es su Padre. Al aceptar la dependencia, lo que surge en el hijo es el agradecimiento y la deuda con quién le otorgó el ser personal. El reconocimiento del propio origen conlleva a la piedad, que es lo debido en el hijo. Ese 'saberse originado' propio de la persona humana evidencia su grandeza. A la par, el hombre ha recibido en herencia de sus padres biológicos una naturaleza corpórea que tiene rasgos de debilidad, por lo que requiere ser ayudado o auxiliado por otras personas, en co-existencia asimétrica, para salir del nativo estado de indigencia.

Explicitando lo anterior cabe sostener que el hombre es un ser filial, es decir, que el hombre es radicalmente hijo. La dependencia originaria permite la posibilidad de crecimiento personal, que toda persona posee nativamente. Favorecer ese crecimiento corre principalmente a cargo de la paternidad. A nivel del *acto de ser* personal, ese alguien es Dios. A nivel de la *esencia* humana, ese alguien es el padre, o mejor dicho, los padres humanos. Se configura así la paternidad como el medio divino y humano, según la dimensión humana a la que nos refiramos. La paternidad es el modo que tiene la persona humana para lograr salir de la indigencia y debilidad inicial.

Esta condición de indigencia y debilidad, esta necesidad de ser ayudado por el Padre y los padres, le abre a la persona el espectro de su libertad. Dicha libertad es concebida por Polo como dependiente. Tal dependencia

libre, que parece contradictoria, en realidad no lo es. A poco que se discurra en las argumentaciones polianas, se descubre que la dependencia, lejos de ser un aspecto negativo, es lo más positivo de la libertad humana. El hombre no es un ser necesario, sino libre. Por eso cada quien es irreductible, un *novum*. El descubrimiento de esta manera de ser libre por parte del conocer personal desemboca, según Polo, en la aceptación. Aceptar, en clave poliana, es superior a cualquier otra dimensión humana, sobre todo a nivel del *acto de ser*. Es más, aceptar el propio ser es el requisito que tiene la persona humana para darse. Lo que se acepta y se da es gratuito, por eso se le llama don.

La aludida crisis de filiación antropológica es la negación de la filiación, o más bien, de la paternidad. En efecto, durante todo el período clásico (tanto griego como judeo-cristiano) el hombre se conoció a sí mismo como hijo. La crisis de filiación antropología indicada por Polo en la modernidad consistiría en rebelarse frente a la propia filiación. No se trata de negar la filiación, sino de que al advertirla, el hombre la rechaza por no querer deberle nada a nadie, y ello por entender que la piedad propia del hijo es una indignidad, es decir, que tener padres supone limitar la libertad. Las consecuencias de dicho planteamiento antropológico son relevantes y están relacionadas con la tercera afirmación.

La tercera idea, que no es enteramente poliana, pero que es posible encontrarla implícita en su obra, afirma que la crisis de filiación antropológica de la modernidad deviene en crisis de paternidad humana, sobre todo, en la contemporaneidad. Este punto es el central de esta investigación. En efecto, si la persona no se reconoce a sí mismo como un ser filial, que es tanto como no asumir la existencia de la paternidad, desaparece la asimetría de las relaciones interpersonales y se instala el igualitarismo antropológico, en el que no hay cabida para la jerarquía propia de la relación paterno-filial.

Tal estado de cosas, si bien es del orden manifestativo de la *esencia* humana, depende en su origen de un desajuste en el nivel del *acto de ser* personal: la crisis de filiación. Por eso, esta investigación pretende inquirir en esa dimensión del acto de ser personal del hombre. La conclusión a la que se espera arribar es ésta: sólo es posible ser padre, humanamente hablando, si se acepta la filiación radical, que se encuentra en la intimidad personal.

He querido prestar atención a este tema, además de las razones aludidas más arriba, por otros motivos de carácter profesional. En efecto, mi tarea universitaria se reparte entre el Instituto de Ciencias para la Familia y la Escuela de Educación de la Universidad Austral de Argentina. En ambas unidades académicas he podido ver como ambas realidades, la filiación y la paternidad, son asumidas con dificultad, o incluso, erróneamente en las clases. Por eso, he querido embarcarme en un estudio sobre estos temas de características antropológicas, ya que, por lo general, es a ese nivel en donde se verifican los yerros que luego devienen en desaciertos vitales.

La propuesta es estudiar la dualidad filiación-paternidad en el núcleo personal desde la propuesta poliana de la antropología transcendental. Para

ello, en la estructura del estudio se dedican dos de sus tres capítulos a explicitar su propuesta antropológica. El último es el que está dedicado al tema principal de la investigación. Sin embargo, para quien no conoce los planteamientos centrales de la antropología de Polo, resultará dificultoso comprender el tercer capítulo sin asumir lo que conllevan los primeros.

La metodología por la que se ha optado es la del análisis y comprensión de las fuentes del autor. También he recurrido a sus comentadores. Allí donde los he estudiado, lo he indicado.

A mediados de 2008, el profesor Juan Fernando Sellés, discípulo de Polo, llegó a mi universidad a dictar un seminario doctoral al que yo asistí. En una de las jornadas tuve la oportunidad de comentarle mi interés por estudiar estos temas. Inmediatamente se interesó, primeramente por mí, luego, por mi investigación. Desde entonces y hasta hoy me ha acompañado con sus orientaciones, que, a su juicio ennoblecían o mejoraban mi investigación. He intentado atenderlas. A él quisiera darle las gracias.

Corresponde, también agradecer a las autoridades de la universidad de la que formo parte, por la ayuda generosa, de todo tipo: económica, laboral y personal. En todo momento he podido divisar por su parte la generosa intención de promoverme como persona. Sin eso, este trabajo de investigación no podría haberse presentado. En concreto, quisiera dejar constancia por escrito de mi agradecimiento a la Dra. Claudia Vanney, al Mag. Carlos Cameán Ariza y a la Dra. Laura Corso.

Por último, agradecer a mi familia, a María Teresa, y a nuestros '*además*', Juan Pablo, Ignacio, Tomás, María del Rosario, Bernardo y Teresita, por regalarme el tiempo que debería pasar con ellos, para que lo dedique al estudio.

Capítulo I

I. LA PROPUESTA DE LEONARDO POLO

El tema central de esta investigación es la dualidad filiación-paternidad en el planteamiento de la antropología trascendental de Leonardo Polo. En vistas de ese objetivo, y para seguir el orden de lo más general a lo más específico, este capítulo pretende ser una introducción a la propuesta antropológica del profesor Polo.

En tal sentido, en el primer capítulo, nos proponemos hacer un acercamiento general a la propuesta filosófica de Leonardo Polo. Éste se encuentra dividido en dos apartados. En primer lugar, y siguiendo un proceder extendido, haremos una breve semblanza del autor, su proyecto filosófico y sus obras. Luego, en el segundo apartado, presentaremos en breves parágrafos la antropología trascendental. Luego, en el segundo capítulo, profundizaremos en las afirmaciones hechas, para comprender de modo más cabal su propuesta filosófica, sobre todo, en antropología, que es el ámbito propio del tema de esta investigación.

1. El autor y su obra

No es exagerado remarcar la importancia que el pensamiento de Leonardo Polo ha tenido y tiene como un aporte originalísimo a la filosofía del siglo XX y XXI. Posiblemente no haya sido aún valorado suficientemente. Su propuesta, profundamente metafísica, es un elemento de gran atractivo. A la vez hay que destacar su esmero por recoger lo mejor de la tradición filosófica antigua y medieval (sobre todo Aristóteles y Tomás de Aquino) y de la filosofía moderna, intentando encontrar una continuidad y profundidad en la contemporaneidad.

Este primer capítulo tiene por finalidad presentar sumariamente la figura personal y la propuesta antropológica de Leonardo Polo. En primer lugar, se realiza una breve semblanza de su vida y trayectoria profesional, así como un repaso de su obra escrita. A su vez, se presenta cuál ha sido su intención o proyecto filosófico. En segundo lugar, se plantea, en líneas generales, la propuesta antropológica del Profesor Polo. Para ello se abordan las tres siguientes temáticas que el mismo Polo ha ofrecido al exponer sus ideas.

a) La primera de ellas es la correspondiente a su intención de ampliar la doctrina de los *trascendentales* metafísicos, temática elaborada por los grandes pensadores medievales, sobre todo por Tomás de Aquino. Su inten-

ción es la de hacer una ampliación o continuación de la filosofía clásica. La forma de avanzar, considera él, es ampliar los trascendentales metafísicos, pero en el ámbito propio de la antropología. A su modo de ver, en la historia de la filosofía, la modernidad ha intentado hacer esta ampliación, pero no lo ha logrado. Éste ha sido, según el autor, un intento frustrado, y ello debido a que se ha incurrido en una cierta *simetría*, esto es, por considerar que el ser del hombre de modo parejo al ser del universo físico.

b) La segunda temática corresponde a sus elaboraciones respecto de la posibilidad de *distinguir entre la metafísica y la antropología*. La tesis principal de este apartado es que, el ser del que trata la antropología no es –o no debería ser, para evitar la simetría– el mismo ser del que trata la metafísica. Su diferenciación reside en que el ser de la metafísica simplemente es o persiste; en cambio, el ser del hombre es *co-ser*. El primero es necesario, mientras que el segundo es libre, y es claro que lo libre es superior a lo necesario. Por tanto, no conviene asimilarlos o tratar los dos de modo global.

c) La tercera temática que se abordará es la referida a la *cuestión metodológica*. Leonardo Polo propone un método propio para desarrollar su propuesta, al que llama *método del abandono del límite del pensamiento*. La idea central, clave de bóveda del planteamiento, es que la objetividad del objeto pensado es un límite para poder avanzar tanto en metafísica como en antropología. Por tanto, se debería advertir tal objetivación y el límite que ella supone, y advertirlo en condiciones tales que dicho límite pueda ser abandonado, para así poder considerar la realidad del universo y la humana por medio de niveles noéticos humanos superiores al pensamiento inmanente.

Con el desarrollo de este capítulo se pretende esclarecer en sus líneas principales la propuesta del autor. En el capítulo siguiente se hará un estudio de lo que Polo llama la *tercera dimensión del abandono del límite mental*. De este modo, se estará en condiciones de presentar el tercer capítulo, que tratará de los trascendentales antropológicos propuestos por Leonardo Polo.

A través de este itinerario habremos ido de lo más amplio a lo más específico, en lo que respecta a los planteamientos que el Profesor Polo hace en relación a la persona humana en su dimensión más radical e íntima: su ser personal.

a) Semblanza de su vida

Leonardo Polo nació en Madrid, el 1 de febrero de 1926[1]. Sus estudios primarios los realizó en el Liceo Francés de Madrid. El bachillerato lo cursó en esa misma ciudad, salvo unos años en los que su familia debió trasladarse a Albacete debido a la inminente Guerra Civil Española. De esta época, el

[1] Para este apartado nos guiaremos fundamentalmente de M-J. FRANQUET, "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo", *Anuario filosófico*, XXIX/2 (1996) 303-322. También puede consultarse, de la misma autora, "Semblanza bio-bibliográfica", *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 15-25.

mismo autor destaca sus lecturas de Balmes, Tomás de Aquino, Ortega y Zubiri. Tenía por entonces, 15 años.

Al terminar el Bachillerato, en 1945, decide entrar a estudiar la carrera de Derecho, por motivos familiares, aunque ya tenía una clara inclinación por la teoría y la especulación. En 1949, al concluir la carrera de grado, y en un intento por canalizar sus intereses en la teoría y la investigación, continúa sus estudios de doctorado en Derecho. Su tema de investigación giraba en torno al derecho natural. Paralelamente, comienza a cursar la carrera de Filosofía. De esta época son sus lecturas de Hegel, Heidegger, Kant, Aristóteles, Leibniz, Espinoza, etc.

En febrero 1950 descubre una intuición[2], pues detecta el límite del pensamiento objetivo, que es el método de su filosofía, al que él llama *el abandono del límite mental.* Comprender el método propuesto por Polo es de vital importancia para conocer su antropología trascendental. Más abajo nos ocuparemos de esta cuestión metodológica.

Los años siguientes, desde 1952 hasta 1954, encuentran a Leonardo Polo en Roma. Por la obtención de una beca, se traslada allí para concluir su tesis doctoral en Derecho, que como ya se ha indicado, versa sobre derecho natural. Inicialmente se propuso hacer una interpretación del derecho natural, pero partiendo de la intuición del límite del pensamiento.

Los años de Roma son aprovechados por Polo para profundizar en el rendimiento del hallazgo de su método. El fruto de esta tarea es el amplio escrito *La distinción real*, que todavía no ha llegado aún a publicarse. Son años de diálogo intenso con el idealismo, los románticos y el existencialismo de Heidegger.

Polo se va de Roma en 1954 para incorporarse a la Universidad de Navarra, en su naciente Facultad de Filosofía, de la cual es fundador. Afincado en Pamplona, nuestro autor prosigue sus estudios filosóficos. Primero, en la Universidad Central de Madrid, y luego en Barcelona. A sus 33 años obtiene el grado en filosofía y a sus 35, el Doctorado en Filosofía, dirigido por Antonio Millán Puelles. Su tesis doctoral fue publicada bajo el nombre de *Evidencia y realidad en Descartes*. Del grueso volumen escrito en Roma, *La distinción real*, Polo adapta alguna de sus partes y publica dos obras: *El acceso al ser* y *El ser. Tomo I: la existencia extramental*.

Estando en Pamplona obtiene la cátedra de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Granada, que ejerce en esta universidad de 1966 hasta 1968, año en el que vuelve a Pamplona y donde ha permanecido hasta su

[2] Así cuenta esa intuición en un reportaje que le hace JUAN CRUZ CRUZ, en "Filosofar hoy", 46-47: "eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental".

muerte en 2013. De la época de Granada son dos textos que permanecen inéditos: *Estudio sobre la causalidad* y *Estudio sobre la objetualidad*.

Desde su llegada a Pamplona ha ejercido la docencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra en diversas asignaturas. De toda esa tarea se conserva una gran cantidad de material escrito y grabado; sobre todo de las dos décadas de los '80 y '90. Del rescate y la ordenación de esos materiales de su magisterio oral a lo largo de 40 años han sido publicadas unas 44 obras. Algunos de los libros que cabe destacar son su curso de *Teoría del conocimiento* en 4 amplios volúmenes, *Evidencia y realidad en Descartes*; *El acceso al ser*; *Hegel y el posthegelianismo*; *Nietzsche como pensador de dualidades*; *Persona y Libertad*; *La libertad y sus ámbitos*; *El conocimiento del universo físico*; y los dos tomos de *Antropología trascendental*. También publicó 29 capítulos en libros y 58 artículos científicos. Asimismo, se han publicado más de 200 trabajos y unas treinta tesis doctorales sobre su pensamiento. Cabe también indicar que su obra ha protagonizado tres congresos internacionales y numerosos estudios con más de veinte libros que analizan sus propuestas. Con todo, la mayor parte de su magisterio queda todavía inédito.

El sábado 9 de febrero de 2013, mientras este trabajo de investigación se estaba elaborando, falleció Leonardo Polo en Pamplona, a los 87 años de edad. Los funerales por su eterno descanso se celebraron con parientes, amigos, profesores, empleados y estudiantes, el martes 12 de febrero en el Oratorio del Edificio de Amigos de la Universidad de Navarra.

Su muerte ha tenido cierta repercusión en el ambiente académico e intelectual, sobre todo, europeo de habla hispana y latinoamericano. En diversos medios se han publicado semblanzas de su vida y de su obra por parte de colegas, discípulos y amigos. De entre todas ellas, podría citarse un fragmento que el Dr. Ángel Luis González, publica bajo el nombre de "Maestro de filósofos": "Como los grandes maestros, Don Leonardo nunca era repetitivo en la exposición de los temas, lo cual siempre fue motivo de admiración en los colegas y discípulos. Los profesionales de la filosofía nunca le agradeceremos suficientemente sus continuas propuestas de no empequeñecerse, no conformarse con un pensamiento crepuscular, de no desertar de la filosofía, de hacer una filosofía no acartonada, sino flexible y viva; y que debe realizarse siempre en diálogo, por cuanto el objeto –la verdad– no es exclusivo ni propiedad privada de nadie"[3]. De que su obra es ya mundialmente conocida y que su prestigio profesional es imponente, da muestra la magnitud de centenares de mails recibidos en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, provenientes de todos los continentes, con motivo de su fallecimiento.

b) Su proyecto filosófico

[3] ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ es catedrático y profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. La semblanza se publicó en el Diario de Navarra, Pamplona, 10 de febrero de 2013, pág. 65.

Polo se considera a sí mismo "un tomista en cierto modo rebelde y en cierto modo continuador"[4]. La clave de bóveda de toda su filosofía se basa en dos elementos. Uno de ellos, sin dudas, es la intuición del *límite mental* de febrero de 1950, y en ese sentido se podría decir que el desarrollo de su filosofía es original. El otro elemento, es la distinción real entre el *acto de ser* y la *esencia* que descubrió Tomás de Aquino y que Polo considera que "es la última averiguación importante de la filosofía tradicional"[5]. Por eso se suele decir que Polo es *continuador* respecto de las temáticas que aborda a la par que *rebelde* respecto de la prosecución de dichos hallazgos de acuerdo con el método que utiliza. Resulta interesante destacar que muchos años antes, en 1954, en la obra inédita que escribe en Roma, *La distinción real entre la esencia y la existencia*, nuestro autor ya valoraba esta distinción tomista como "lo único que se puede continuar"[6].

Considerando estos dos elementos –la distinción real entre esencia y acto de ser y el límite mental– Polo se propone un proyecto de desarrollo filosófico propio que a la vez es original en cuanto a su método, pero también continuador, en cuanto que rescata los principales hallazgos de la filosofía clásica en diálogo y con los filósofos más importantes de la modernidad. Este proyecto filosófico que Polo se propone se encuentra formulado ya en *El acceso al ser*, publicado en 1964. Allí se enunció globalmente ese planteamiento: "el abandono del límite mental abre cuatro grandes temas en tanto que ese abandono puede hacerse de cuatro maneras –es metódicamente cuádruple–. Los asuntos que se hacen accesibles o a los que se accede en la medida en que se abandona el límite mental son: de una parte, lo que suelo llamar el ser extramental, es decir, el ser de que se ocupa la metafísica, y la esencia extramental. De otra, otros dos campos temáticos: la coexistencia humana y la esencia del hombre"[7].

Polo pretende entroncar su filosofía con la de Aristóteles y Tomás de Aquino, es decir, se propone continuar o desarrollar la doctrina aristotélica del *acto* y la *potencia* y la tomista de la distinción real entre *esse* y *essentia*, aplicándolas a la antropología. Y para esa realización seguirá el método del abandono del límite objetivo de pensar racional, como se ha adelantado, y como veremos más adelante, es cuádruple.

---

[4] *Cfr.* CRUZ, J.C., "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 50.

[5] *Antropología trascendental*, I, 12-13. El texto completo es más explícito en cuanto a su intencionalidad: "Mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional… En suma, el sentido de mi propuesta es claro: se trata de sacar partido a la tesis nuclear del tomismo".

[6] POLO, L. *La distinción real entre esencia y existencia*, 1036, *pro manuscripto*. Citado por PIÁ, S., *El hombre como ser dual. Estudio sobre las dualidades radicales según la "Antropología trascendental" de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000, Introducción, 20.

[7] Así lo recuerda él mismo en *Presente y futuro*, 162. En este libro Polo reúne una serie de escritos que permiten acercarse de un modo sencillo a su planteamiento antropológico. En el último capítulo el autor hace una presentación de su antropología trascendental, a modo de adelanto, de su obra cumbre *Antropología trascendental* en sus dos tomos, que publicará en 1999 y 2003 respectivamente.

Habiendo indicado qué significa abandonar el límite mental, es decir, tras exponer o establecer el método[8], Polo se propone escribir cuatro libros, atendiendo a la distinción real del acto de ser con la esencia. Inicialmente, estos libros fueron titulados por el autor del siguiente modo: *El Ser I*, que trata de la existencia extramental; *El Ser II*, sobre la esencia extramental; *El Ser III*, sobre el ser o coexistencia humana, y *El Ser IV*, sobre la esencia humana. Estos cuatro libros proyectados para abordar cuatro temáticas capitales se corresponden con las cuatro modalidades metodológicas[9] o dimensiones del abandono del límite mental[10]. Ese abandono sucesivo del objeto pensado concierne, respectivamente, a la metafísica, la cosmología, la antropología trascendental y a la antropología esencial.

Del plan de publicaciones inicial salieron inicialmente a la luz dos: primero *El Ser I*, que aborda la cuestión de la existencia extramental, y segundo *El acceso al ser*, que desarrolla la cuestión del método. Lo correspondiente a *El Ser II*, la esencia del universo físico, su contenido ha quedado recogido en el cuarto tomo del *Curso de teoría del conocimiento*. Por último, lo correspondiente a *El Ser III* se desarrolla en su *Antropología trascendental, I. La persona humana*, y *El Ser IV*, en la *Antropología trascendental, II*. *La esencia de la persona humana*[11].

2. Su propuesta

En las páginas que siguen, dentro de este primer capítulo, se expondrá la propuesta antropológica de Leonardo Polo. Se hará siguiendo el hilo argumental que el propio autor ha elegido para su obra cumbre, *Antropología trascendental*. En primer lugar, se explicitará la propuesta de ampliar trascendentalmente en antropología la filosofía tradicional, rectificando el error que a juicio del autor, ha cometido la filosofía de la modernidad. En segundo lugar, se hará necesario prestar atención a la distinción, propuesta por el autor, entre metafísica y antropología en razón del diferenciado sentido del ser que distingue entre el del universo físico y el del hombre, asunto que se tratará en tercer lugar. En cuarto y último lugar, se considerará la cuestión del método del abandono del límite mental propuesto, para avanzar en antropología, presentando sumariamente sus cuatro dimensiones.

Como ya se indicó al comienzo, en el segundo capítulo de esta investigación, presentaremos en profundidad la tercera dimensión del abandono del límite mental, que es la dimensión que considera el *acto de ser* del hombre y en la que se descubre el carácter de la persona humana que Polo llama '*además*'. En el tercer y último capítulo de esta investigación, se considera-

[8] Esto lo realiza en *El acceso*.

[9] Polo designa numéricamente a estas cuatro modalidades metodológicas. *Cfr. Antropología trascendental, I*, 120 y ss.

[10] *Cfr. El acceso*, 382-383.

[11] *Cfr.* sobre otras consideraciones sobre el proyecto de publicaciones: *Presente y futuro*, 162-163; PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, Introducción, 22.

rán los *trascendentales* antropológicos, o perfecciones ínsitas en la intimidad humana.

a) La ampliación trascendental

En la *Introducción* al primer tomo de su *Antropología trascendental*, Leonardo Polo expone con toda claridad su intención de emprender la tarea de una ampliación de los trascendentales clásicos. A su modo de ver, "la antropología no es una ontología regional ni un capítulo de la metafísica, porque trata del ser personal, el cual no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica"[12]. Como ya se ha indicado más arriba, el planteamiento antropológico del autor arranca de la distinción real de ser y esencia que, formulada por Tomás de Aquino, "es la última averiguación importante de la filosofía tradicional"[13]. Sostiene que no se ha sacado todo el provecho que se podría a esta distinción en el campo propio de la antropología. Su propuesta es 'distinguir realmente el acto de ser humano, que es persona, de la esencia del hombre'. Se trata de ampliar, en el ámbito de la antropología, la averiguación tomista citada; ya que, a su modo de ver, lo que se ha hecho hasta el momento ha sido exponerla en términos generales.

Lo que Polo se propone es una ampliación en antropología de dicha distinción tomista, sobre todo, a nivel trascendental o de acto de ser personal. Esta ampliación no aparece en la filosofía de Tomás de Aquino. Y no aparece, porque, según Polo, 'el impulso que alimenta la filosofía tomista no llega al tema… se queda corto… está frenado por la herencia aristotélica y el influjo de Averroes'. Por tanto, no se trata de una omisión ni una distracción de Tomás, al que por otro lado, considera 'un gran metafísico y teólogo cristiano'. Por eso, la propuesta de una ampliación trascendental en antropología no consiste en una mera agregación de temas a la obra tomasiana, 'ya que no es alineable con ella', pues "el tomismo no es una filosofía superable, sino continuable, que en antropología no contiene confusiones superficiales, sino tesis validas susceptibles de profundización, de insistencia, es decir, verdades no agotadas y así abiertas a una revisión"[14]. Para Polo, el tomismo es una filosofía cristiana que no ha podido abandonar el límite del pensamiento –salvo en el descubrimiento de la distinción real–, y que por ello, no ha avanzado hacia la consideración trascendental en filosofía.

En cambio, la filosofía moderna, que se planteó lo que Polo emprende, no consiguió su objetivo, sino que encalló en la perplejidad; por eso, según nuestro autor, sí es superable. En efecto, el intento moderno de desarrollar una antropología trascendental acaba identificando el sujeto humano con la objetividad pensada, afirmación propia del idealismo. Para Polo es posible superar las elaboraciones modernas si se da razón de una inane identificación del sujeto humano con la objetividad pensada. La identidad del sujeto que piensa con el objeto conocido lleva irremediablemente a la afirmación del sujeto como absoluto; y esto, según Polo, va en desmedro de la libertad,

[12] *Antropología, I*, Prólogo.
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*

ya que es el propio sujeto el que, al identificarse con el objeto, se autoconstruye a expensas de la libertad. La propuesta es encontrar al sujeto libre de modo trascendental, más allá del objeto pensado, porque el objeto pensado es el límite. Como sostiene Polo, "el binomio sujeto-objeto es el anegamiento de la co-existencia humana en el pensamiento, no la auténtica apertura de la antropología trascendental"[15]. Por eso avanzar en el camino trazado por el idealismo moderno es perder el valor trascendental de la persona humana.

Pero aunque el idealismo moderno sea errado, Polo no deja de sacar partido de él. El error idealista le sirve para detectar el límite mental y lograr abandonarlo. El camino para avanzar en la filosofía clásica es advertir que el objeto pensado es un límite. Si metódicamente se advierte el límite que el objeto produce en el pensamiento se puede superar el error idealista. Pero, para ello, dice Polo, hay que evitar rechazar el planteamiento moderno por temor a salirse del realismo.

Con la detectación del límite mental y la distinción real entre el ser y la esencia, Polo se propone "continuar la antropología clásica"[16]. Al emprender la tarea, el autor quiere dejar claro cuáles son sus intenciones últimas. Será necesario renovar el estado de la cuestión antropológica clásica, revisando y rectificando algunas tesis tradicionales sobre la persona, a la vez que aparecerán algunas innovaciones. Respecto de la escuela tomista, el autor no se aleja, al menos en su intención de no ser original. Por eso propone continuar el tomismo a partir de la distinción real. No pretende ser polémico ni entrar en disputa con escuelas. Más bien, su planteamiento es una propuesta de libre aceptación, que puede no se aceptada. En cambio, respecto de los desarrollos modernos, su intención es corregir el error idealista al que se ha aludido. Por último, Polo, pretende distanciarse de los planteamientos contemporáneos que se centran en la persona. Por ejemplo, el *personalismo*. Esto es debido a que, a su modo de ver, esos desarrollos son filosóficamente débiles, cuando no, meramente emotivos[17]. No es que los rechace, ni que pretenda rectificarlos. Solo pretende distinguirse de ellos.

En su *Curso de teoría del conocimiento*, repetidamente, Polo insiste en la noción de operación inmanente. Desde un planteamiento claramente aristotélico, pretende formular que el conocimiento es acto, y que sólo se conoce en acto. Estos actos pueden ejercerlos las facultades sensibles y la inteligencia. Ahora bien, Polo afirma que es posible conocer por encima de la operación inmanente –o de un modo no operativo– ya que existen otros actos cognoscitivos superiores. Afirma que ninguna operación se conoce a sí misma. Lo único que conoce la operación es el objeto que ella posee o presenta. Es necesario, dice Polo, afirmar la existencia de un acto superior que

[15] *Ibidem.*

[16] *Ibidem.*, 27.

[17] *Ibidem.*, 28. Dice Polo: "Por ejemplo, cuando se dice que el "yo" sin el "tú" es imposible, se acude a observaciones que la experiencia cotidiana puede justificar, pero que están marcadas por un tinte emotivo muy fuerte. En cambio, el método que propongo es intelectual, y los aspectos emocionales se dejan a un lado, o se tienen en cuenta para justificarlos desde un punto de vista teórico".

manifieste la existencia de la operación inmanente, y por encima de ella, incluso de potencia operativa.

Por eso, y en relación a lo anterior, Polo sostiene que cuando se trata de lo inmaterial –y el conocimiento lo es– es necesario distinguir utilizando un criterio de jerarquía y no de distinción numérica. Esto es, de distinciones entre lo superior y lo inferior. Según esta última observación, Polo sostiene que en los actos de conocimiento, el operativo, es el inferior, que sobre los actos (operaciones inmanentes) de las potencias –sensibles e intelectual– existen otros niveles o modos de conocimiento.

b) Metafísica y Antropología

Este planteamiento hecho en su *Curso de teoría del conocimiento* está estrechamente relacionado con lo que escribió varios años antes, en sus dos primeras obras filosóficas, en los años 60: *El acceso al ser* y *El ser I*. Polo denomina a esto la *ampliación trascendental*. La propuesta es un modo novedoso de abordar los grandes temas de la metafísica, distinguiéndola de la antropología.

Nuestro autor ve en perspectiva la historia de la filosofía occidental y encuentra que el hilo de continuidad entre los desarrollos de los grandes filósofos griegos y los medievales puede ser ampliado; y entiende que tanto a Platón como Aristóteles, pero más este último, han hecho filosofía trascendental en el sentido de una metafísica o filosofía que se ocupa de los temas trascendentales. Los medievales, por su parte, sobre todo Tomás de Aquino, han ampliado esos planteamientos. La propuesta de Polo es distinguir a la antropología de la metafísica abordándola trascendentalmente. Se trata de continuar la filosofía tradicional con la antropología trascendental. A saber: que la teoría de los *trascendentales* elaborada por la filosofía clásica –que Polo llama trascendentales *metafísicos*– es plausible de ser continuada en el campo de la antropología, descubriendo nuevos trascendentales –que llama *antropológicos*–. A su vez, la tarea supone hacer una rectificación del elenco de los trascendentales metafísicos. En concreto, el autor sostiene que algunos trascendentales que aparecen en el elenco clásico no lo son.

Para entender su planteamiento, es necesario aclara que para él el ser personal es distinto del ser del que se ocupa la metafísica. Para toda la filosofía clásica, la metafísica se ocupa del ser como principio y como causa; como la llama Aristóteles: 'filosofía primera'. Pero, para Polo, existe un segundo sentido del ser: el ser libre de la persona humana.

Como se acaba de decir, Polo entiende que el ser del universo es distinto del de la persona humana. Entonces, esa distinción debe observarse en las ciencias filosóficas que se ocupan de ellas: la filosofía primera –la metafísica– comprende la consideración del ser primero, como la del ser segundo –la antropología–. Ambos conocimientos refieren a lo radical. Pero es necesario no desorientarse con la terminología utilizada por el pensamiento clá-

sico, que para expresar el orden predicamental, utiliza la expresión *acto primero* y *acto segundo*, para referirse a la forma substancial y a las operaciones, respectivamente. En cambio, en el pensamiento poliano, las expresiones '*ser primero*' y '*ser segundo*' se refieren al orden trascendental o radical: el ser del universo y el ser de la persona humana, en ese orden.

La necesidad de abordar una antropología trascendental es, para Polo, compleja, "ya que obedece a motivos de fondo y a preocupaciones sobre problemas históricos y sistemáticos"[18]. Pero el motivo de peso, sostiene, es que "el ser del hombre no es el ser del que se ocupa la metafísica"[19]. Si el objeto de la metafísica o filosofía primera, en sentido clásico, es el ser como *principio*, el modo de detectar al ser del hombre queda desfigurado, porque, si el ser es principio, la libertad humana queda fuera de su modo de consideración. Por lo tanto, se comprende por motivo de esa particular forma de ser considerada, como algo añadido al ser principial. Esto es, se considera la libertad categorialmente, o sea, como una propiedad de un cierto tipo de actos. Pero no, para él, la libertad humana debe ser puesta en el plano que le corresponde: el trascendental. La mirada metafísica es –recuérdese– como de 'aquello que está más allá de la física': lo *transfísico*. Es trascendental, pero metafísico. Y ahí no se descubre ni aparece la libertad. Para Polo debe haber un sentido de lo trascendental de lo humano que no sea metafísico: la *antropología trascendental*. El ser de la persona humana "es tan real, o incluso más que el ser del universo. Por tanto, debe haber un sentido de lo trascendental que no sea metafísico, sino precisamente antropológico"[20].

Avanzando en su planteamiento de una antropología trascendental, Polo propone que, así como es posible la metafísica, pasando de lo físico a lo transfísico y prescindiendo del objeto pensado, lo mismo se puede hacer en el orden de la operación de conocimiento. Si es posible discernir la operación que conoce del objeto conocido, y es posible trascenderla, entonces también es posible ir más acá en la línea del espíritu. No por vía del objeto, sino por la vía del trascender la operación.

Abandonar lo físico es lo propio de la metafísica. Para ello se requiere trascender el objeto pensado, que es intencional respecto de la realidad física. Del tema de este abandono trata la metafísica. Pero Polo propone hacer *una ampliación trascendental* en la línea de la operación. Esto es, tener en cuenta a la operación y no el objeto, que es lo presentado por la operación. Ahora bien, considerar la operación y trascenderla no es propio de la metafísica, ya que la operación de conocer no es física. La operación como tal es inmaterial. Por lo tanto, el trascenderla se da en el ámbito de lo inmanente, de lo que Polo llama, el espíritu. Es cierto que el objeto es inmaterial, pero refiere a lo material. Los pensadores clásicos han llamado a esta inmaterialidad del objeto referido a lo físico, *intencionalidad*. Polo lo retoma de ellos.

Si es posible trascender en la línea de la operación, se abre un nuevo ámbito de indagación filosófica no explorado en el período clásico y medie-

[18] *Presente y futuro*, 150-151.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*

val. Se trata, entonces, de una dualización de la consideración última de las cosas y del hombre, en razón del distinto tipo de ser entre el universo y la persona humana. Desde la perspectiva de Polo, esta ampliación trascendental es la que ha querido hacer toda la filosofía moderna, sin lograrlo. Considera, por tanto, que esta tarea esta pendiente de ser realizada y que su altura histórica, la del siglo XX, es una oportunidad conveniente, aunque no necesaria.

El problema de toda la filosofía moderna es, a juicio de Polo, una deficiencia en el planteamiento sobre el problema humano. Leonardo Polo sostiene que "el espíritu no es físico. El sujeto cognoscente no es el principio de lo físico, ni al revés: lo físico no conoce. Por la línea de lo físico no se llega a lo espiritual, o si se llega, se llega de una forma muy débil"[21]. Y continúa indicando que aunque la respuesta que la modernidad ha dado al problema de lo humano haya sido deficiente, no significa que el intento por desarrollar una ampliación trascendental de lo humano no sea válido, e incluso, conveniente emprender.

¿Y cómo debe emprenderse semejante tarea? Para Polo sería un error hacerlo desde los argumentos propios de la filosofía clásica: "a la filosofía moderna hay que corregirla en sus propios términos"[22]. Y esto debe ser así porque, aunque la filosofía moderna haya errado en su intento, la tarea vale la pena emprenderla y corregir en lo que se haya errado[23].

Sería posible refutar la filosofía moderna desde la metafísica, es decir, desde los argumentos clásicos; y desarrollar una antropología al modo de una filosofía segunda. Pero también sería posible emprender la tarea que se propusieron los modernos de hacer una ampliación trascendental de lo humano. Para ello hay que distinguir entre el ser del hombre y el ser del universo. Si se acepta esta afirmación, es posible desarrollar una antropología que no sea metafísica, sino trascendental. Esto es lo que han intentado los modernos, aunque sin éxito; y emprender esa tarea es, de algún modo, refutar a los modernos a la vez que se amplía la consideración trascendental que, según Polo, los clásicos no lograron hacer ya que consideraban a la antropología como una mera filosofía segunda derivada analógicamente de la metafísica[24].

c) La coexistencia del hombre

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem.*

[23] Para Polo, Kant por ejemplo, ha sido muy claro en su intención al declarar el giro copernicano en sus planteamientos. La filosofía de Kant es una filosofía del sujeto, y Polo cree que no trabajar en ese sentido es abandonar una línea de pensamiento que le pertenece a la tradición cristiana, con la cual él se siente identificado.

[24] Así lo explica en la primera página de su *Antropología trascendental*: "A mi modo de ver, la antropología no es una ontología regional ni un capítulo de la metafísica, porque trata del ser personal, el cual no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica".

Hemos expuesto hasta el momento en sus planteamientos principales, lo que Leonardo Polo entiende por antropología trascendental. Se trata, entonces, de una ampliación antropológica de la doctrina de los trascendentales que elabora el pensamiento clásico. Y en esta tarea el autor se esmera en que su propuesta no se reduzca al planteamiento metafísico ni que lo excluya. Intenta ser continuador y, por eso, lo plantea en términos de ampliación compatible.

En una conferencia titulada *La coexistencia del hombre*, Polo declara que una de las características distintivas del hombre es la *dualidad*[25]. Consecuentemente, con su distinción entre la metafísica y la antropología, sostiene que del ser del que se ocupa la metafísica cabe decir meramente que *existe*; en cambio, del ser del que se ocupa la antropología trascendental es mejor indicar que *co-existe*. Para Polo "la antropología trascendental es la doctrina acerca del ser del hombre en cuanto que coexistencia. El hombre no se limita a ser, sino que el ser humano es coexistencia (co-ser o ser-con)"[26].

El autor es consecuente con su afirmación de irreductibilidad de la antropología a la metafísica, ya que ambos saberes tratan de temas reales distintos: la metafísica trata del ser del universo, la antropología trascendental trata del co-ser del hombre. En este sentido, se pregunta: "¿por qué el ser del hombre no se reduce al ser del universo? Porque el hombre coexiste y el universo no"[27].

El hombre es un existente, existe. Pero no basta con ello para comprender su modo de ser. Conviene decir que co-existe. El ser humano no puede ser en solitario, debe co-ser. Pero ¿con qué ser? Al decir que el hombre es coexistencia se quiere indicar que el co-ser del hombre amplia el existir. No debe entenderse en el sentido de que el hombre se reduce a aquello con lo que coexiste ya que el ser del universo no alude a la co-existencia. Con el nombre de coexistencia se distingue el modo de ser propiamente humano del propio del universo. Es una ampliación de la consideración metafísica clásica, en particular, en antropología.

Polo precisa los alcances de su afirmación para evitar ser mal interpretado, y adelanta algunas posibles refutaciones a su propuesta. En primer lugar, esa ampliación no es una simple añadidura o yuxtaposición del ser del universo con el co-ser del hombre. El existir del universo se amplía con el co-ser del hombre, en una compatibilidad estricta. No se trata de anular la

[25] Polo fundamenta estableciendo su alcance y su razón de ser, con dos consideraciones, a saber: que el hombre es una realidad compleja, no simple; y que la condición de persona del hombre choca o es incompatible con el monismo.

[26] *Presente y futuro*, 158. Y continúa diciendo: "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. La historia de la metafísica es el desarrollo de la consideración del ser en sentido principial. Pero si ahora conviene añadir el tema del hombre como irreductible a la metafísica, habrá que aducirlo como el ser-con. O, como dice Heidegger, aunque sin desarrollarlo, el ser del hombre es *mit-sein* (co-ser, co-existencia). Más que decir que es del hombre, se debe decir que "co-es": coexiste".

[27] *Ibidem.*, 160.

metafísica, y mucho menos, de reducirla a ella. Se pretende una ampliación que a la vez sea compatible. Dice que "alude a que el ser del hombre no es reductible al ser del universo, pero que a la vez es una ampliación respecto de él, porque el ser es coexistente con el universo"[28]. Al hacer esta consideración, tiene en mente la refutación de la doctrina kantiana de la eliminación de la metafísica que lleva al agnosticismo. En segundo lugar, podría entenderse que la indicación del co-ser del hombre es solo una indicación lingüística. Polo manifiesta que el desarrollo de la noción mostrará el contenido de la ampliación trascendental.

Una y otra vez insiste en el abandono del monismo para hacer posible una antropología trascendental. El pensamiento metafísico clásico siempre ha corrido este riesgo[29]; la modernidad yerra al considerar el ser único como el camino para ampliar la antropología[30]. Para Polo se debe abandonar el prestigio de lo único; hay que mantener que la coexistencia es superior al ser único y, que si no se acepta, la ampliación trascendental, esto es imposible. Dice Polo: "la condición de posibilidad –por decirlo metódicamente– de la antropología trascendental es la exclusión del monismo"[31]. Bellamente, también, lo expresa en el siguiente texto: "al ampliar el trascendental no podemos incurrir en monismo –sería el colmo de la inconsecuencia–, porque eso es tanto como pretender abrirse al hombre haciendo que aparezca en él aquello que éste deja atrás: aquel pretendido carácter trascendental que el ser del hombre excluye"[32].

La conferencia recién citada, *La coexistencia del hombre*, se estructura alrededor del concepto de *dualidad* aplicándolo al ser humano. En primer lugar, argumenta que el ser humano no es una realidad simple, sino comple-

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem.* Polo hace depender el error moderno de un mal planteamiento de lo trascendental en el hombre por parte de los clásicos griegos al reducir el ser del hombre al ser de la metafísica. Reiteradamente recurre a Parménides y a Platón, como en este caso: "El ser de Parménides, o lo que dicen los estoicos: el universo es lo único. En última instancia no existe más que lo único. Por tanto, en cuanto hay pluralidad o dualidad, se decae. La díada, dice Platón en el *Filebo*, es la imperfección; lo perfecto es el *mónon*. O, más en general, esto se ve en el planteamiento griego de lo uno y lo múltiple. Metafísicamente podemos admitirlo, aunque también es incorrecto; pero si se trata del ser del hombre, el monismo es pura incoherencia: el *quid pro quo* más grave en que se puede incurrir".

[30] *Ibidem.* "Por eso, la antropología moderna es una equivocación: una frustración de la ampliación del trascendental. El giro copernicano es una trasposición del *mónon*. Con eso no se gana nada. Si hay ganancia, es porque se nota que *mónon* es inferior a coexistir".

[31] *Ibidem.* Y argumenta. "Porque si decimos que el ser del hombre se reduce al ser de la metafísica (o el de la metafísica al del hombre), la metafísica (o la antropología) adquiere un carácter monístico casi inevitable. Por ejemplo, para el hombre se elimina que coexista. En cambio, si no reducimos el ser del hombre al ser metafísico, y sostenemos la coexistencia del hombre, lo que se gana no es estrictamente necesario o imprescindible, pero sí muy conveniente: es una indicación extraordinariamente importante: que el ser no significa *mónon*. Si el ser significa *mónon*, la antropología trascendental se anula. Por lo tanto, el colmo del error no es el monismo, sino que el monismo aparezca al intentar la ampliación trascendental".

[32] *Ibidem.*

ja; y que esa complejidad puede organizarse con el criterio de dualidad propuesto: "cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad". Polo advierte que, en las propuestas antropológicas clásicas y modernas, es frecuente que se le dé a esas dualidades carácter 'dualista', y que ese modo de ver el tema traiga aparejada la consideración de la relación entre los extremos del dualismo. Surge así, la necesidad de sostener la existencia de un tercer elemento, que sea puente o mediación entre los elementos. Este esfuerzo moderno por superar la metafísica clásica de la sustancia, por una metafísica de la relación, tampoco es, según Polo, un camino pertinente para una ampliación trascendental.

Nuestro autor sugiere el concepto de *coactualidad práxica*. Es una noción que toma de Aristóteles, en concreto, de su libro IX de la *Metafísica*. Este concepto sería el más adecuado para expresar la *coexistencia* humana. Al automovimiento u operación inmanente, Polo la llama *coactualidad*. En la actualidad de la potencia es posible encontrar dos formas en acto simultáneamente: del pensar y lo pensado, de la vista y lo visto, del oído y lo oído, etc.

d) El método propuesto

Llegados a este punto es menester recapitular lo avanzado en los temas precedentes. En primer lugar, la propuesta inicial de Polo es emprender una ampliación de los trascendentales metafísicos elaborados por la tradición clásica. Esta tarea, a su juicio intentada de modo fallido por la filosofía moderna, debe ser corregida. La razón de ese error es la no distinción trascendental entre la ciencia del ser y la ciencia del co-ser. La metafísica y la antropología no se ocupan de los mismos asuntos. Esta es la razón de fondo del error moderno al incurrir en lo que Polo llama 'simetría'.

En segundo lugar, la distinción de temas entre la metafísica y la antropología le pone a Polo en la necesidad de distinguir los objetos de sendas ciencias, que aunque se ocupan de lo primero, eso primero tiene diversos sentidos. La respuesta del autor es que así como la metafísica se ocupa del ser, la antropología debe ocuparse del co-ser, que es el modo propio de existir de los seres personales.

En tercer lugar, y como consecuencia de las dos afirmaciones anteriores, surge la necesidad de abordar la cuestión metódica. Si se han distinguido las ciencias según sus objetos, resta establecer el método adecuado para avanzar, sobre todo en antropología, para lograr la propuesta inicial de ampliar la filosofía tradicional.

Para adentrarse en la cuestión del método y entender con claridad este punto es conveniente considerar que Leonardo Polo tiene una visión muy precisa de la historia del pensamiento, en concreto, de la filosofía clásica y de la modernidad. Los defensores de las ideas modernas han construido sus

doctrinas casi de modo reactivo y opuesto a las doctrinas clásicas. Los detractores de la modernidad, en la contemporaneidad, han intentado volver a los planteamientos clásicos sin considerar las propuestas modernas. De estos últimos, algunos han intentado adentrarse en los planteos modernos, pero por lo general, lo han hecho por caminos críticos, extrínsecos a los recorridos por los modernos.

Como ya se ha indicado, Polo se autocalifica como un pensador realista, con aspiraciones a ampliar el pensamiento clásico. Sin embargo, valora los intentos modernos, aunque considere que son erradas sus respuestas. Para mostrar su error, la propuesta de Polo, consiste en afrontar los intentos modernos para repararlos, enlazándolos con las doctrinas clásicas, para ampliarlas. Y esto debe hacerlo para no dejar sepultada en el pasado a la filosofía perenne[33].

La propuesta metódica del abandono del límite mental es la renuncia al monismo o la unicidad que genera la detención del pensamiento. Si se acepta que el conocimiento operativo –abstractivo y objetivante– no es el único ni el superior de los modos de conocimiento, resulta conveniente emprender la tarea de abandonar la unicidad en busca de otros modos de acceso a la realidad física, metafísica y, sobre todo, a la intrínseca humana.

En efecto, en casi toda la filosofía occidental se afirma que el modo más alto de conocimiento es el racional, según el cual la potencia cognoscitiva forma o presenta un *objeto* conocido, en lenguaje clásico; *idea*, en el modo de decir moderno. Tras la abstracción, la tradición clásica ha estudiado una diversidad de actos de conocimiento jerárquicamente relacionados y una serie de hábitos perfectivos de esos actos. En cambio, la modernidad ha concedido una mayor importancia al *objeto* pensado, con una oposición radical al *sujeto* que piensa.

En torno a esto, Polo se plantea las siguientes cuestiones: ¿es la abstracción siempre un requisito indispensable para cualquier conocer humano? ¿Son posibles otros modos de conocer distintos que prescindan del modo de conocer abstractivo? Sobre estas cuestiones gira el método descubierto por Polo que llama método del *abandono del límite mental*. Entiende Polo por límite mental el conocimiento operativo de la razón, a través de *operaciones inmanentes* que forman un *objeto* pensado. El objeto es *intencional* (inmaterial) respecto de lo real de donde se ha abstraído. El conocimiento operativo

[33] *Cfr. El acceso,* 378: "La monumentalidad doctrinal de la filosofía tradicional es su misma lejanía, cifra de su debilidad para ser nuestra metafísica. Entiéndase bien: no es que lo alcanzado por la investigación tradicional haya de considerarse periclitado, es que a nosotros nos es entregado como monumento, no como metafísica; y es así porque falta en los siglos intermedios el transmisor normal, es decir, por la ilegitimidad del proceso filosófico de estos siglos. La filosofía tradicional se ha quedado lejos, no nos llega de un modo eficaz, sino que hemos de ir nosotros a visitarla. Y al entrar en ella nos percatamos de que es, hogaño, un nido vacío. Y no porque carezca de expositores de altura –esto es lo de menos–, ni, insisto, porque esté toda ella "refutada", sino porque ha quedado detenida en lo que respecta a la altura histórica. Y esto sí que es una falta, precisamente la falta de perennidad".

tiene la limitación de *detener* el conocimiento ya que, al formar o presentar el objeto, *supone* la realidad y detiene el conocimiento. A las operaciones inmanentes que presentan o forman un objeto, Polo las llama *presencia* o *haber* (de *habere* tener), ya que las operaciones cognoscitivas de este tipo poseen el objeto al pensarlo.

A este tipo de conocimiento *objetivante*, Polo lo considera de la mayor utilidad para la vida ordinaria, para la vida práctica. Pero afirma que sobre este tipo de conocimiento existen otras instancias cognoscitivas superiores a las que se accede detectando que tal modo de conocer es un *límite*. Si se advierte que el conocimiento objetivo detiene el conocimiento, y si esa advertencia se hace en condiciones tales que quepa abandonarlo, entonces, es posible superar la objetivación y abandonarla.

Esta formulación, como queda dicho más arriba, fue hecha por el autor en *El acceso al ser* en 1964. Ahora bien, a primera vista esta formulación resulta ciertamente paradójica, ya que resulta difícil pensar al abandonar el pensamiento. Por eso es necesario hacerse con el sentido exacto de lo que el autor quiere decir. Es necesario distinguir entre 'pensamiento' y 'conocimiento'. Para Polo, pensar es menos extenso que conocer. El pensar es un modo particular de conocer. El pensamiento es, en el lenguaje poliano, el modo de conocer a través de objetos pensados en cuanto que pensados. Si se abandona el límite que la intencionalidad objetiva supone, es posible alcanzar un tipo de conocimiento que no se ejerce con objetos. Polo llama a este límite del pensamiento o límite mental *mismidad*, porque el objeto es, aunque *intencionalmente*, 'lo mismo' que la realidad; al límite también lo designa como *presencia mental*[34], porque el acto de conocer es el que presenta el objeto pensado. Como éste se conmensura con el objeto, tal acto no permite conocer más que el objeto. Por tanto, no permite conocer lo real extramental que no se puede abstraer y tampoco la realidad humana inmaterial, que tampoco se abstrae, por ejemplo, la realidad del mismo acto de conocer.

La filosofía tradicional siempre afirmó que la capacidad humana para conocer es ilimitada[35]. Sin embargo, el conocimiento humano siempre es limitado. Por tanto, la limitación debe provenir del objeto conocido y del acto correspondiente. El método propuesto advierte que el pensamiento humano es limitado; e intenta sortear ese límite. Para ello, es necesario identificar qué tipo de límite limita al pensamiento. Por lo pronto, el límite es intrínseco al pensamiento. No es un límite que provenga de fuera, no es exterior al pensamiento. La limitación hay que buscarla en el propio pensamiento, es decir, ¿qué es lo que limita al pensamiento al pensar? ¿Por qué lo pensado es limitado? El objetivo es, por tanto, *detectar*[36] el límite. Pero, ¿para

[34] *Cfr. El acceso*, 180.

[35] *Cfr. Antropología*, I, 105. "Aunque la capacidad de conocer sea ilimitada, siempre se conoce limitadamente. De aquí se sigue que el límite está en lo conocido y en el acto correspondiente".

[36] Polo utiliza la palabra 'detectación' y no la castellana 'detección' (*Cfr. Evidencia y realidad*, 260-270). SALVADOR PIÁ, en su trabajo *El hombre como ser dual*, 49, indica que lo hace para expresar técnicamente el modo en que se manifiesta o detecta el límite del pensamiento.

qué detectarlo? Polo indica que es necesario detectarlo para poder superarlo, o como él dice, 'abandonarlo', porque es posible que la *mismidad* sea detectada, y aun así, no se la abandone.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué es posible conocer más allá de lo objetivo? Responder a esa pregunta es zambullirse en la propuesta metódica del Profesor Polo. Aquí, nuestro autor se guarda de tener una correcta adecuación entre el tema y el método que se utiliza para abordar el tema. Por eso propone abandonar la unicidad del objeto, metódicamente, de cuatro maneras sucesivas[37]. Los nuevos y superiores niveles de conocimiento que hacen posible conocer por encima de dicho límite son los *hábitos intelectuales*. Esto son de dos tipos: los *adquiridos* y los *innatos*. Como se recordará, estos niveles cognoscitivos fueron tan tenidos en cuenta por la filosofía clásica como olvidados por la moderna.

Cada una de esas instancias metodológicas conoce cuatro temáticas distintas. Abruptamente las presenta el propio autor por primera vez en *El acceso al ser*: "¿Qué se entiende en concreto por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas: 1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es *la existencia extramental*. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la *esencia extramental*. 3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar "lo que es-además". Se trata ahora de *la existencia humana*. 4) Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no–sí–mismo*. Es el tema de la esencia humana"[38]. En este texto Polo enuncia la distinción de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental. Pero antes de atender a cada dimensión, conviene, siguiendo al autor[39], hacer algunas observaciones previas.

Lo primero que corresponde resaltar es que el modo de abandonar el límite no es único. En efecto, es preciso admitir varias dimensiones, según las cuales, se alcanzan distintas temáticas. Y esto se debe a que, si se abandona la unicidad propia del objeto, la unicidad ya no reaparecerá al considerar las temáticas a las que se accede utilizando el método.

Otra observación, en segundo lugar, es que es necesario afirmar que en cada dimensión no aparecerá una única temática. Y esto es así porque lo que se abandona no es un objeto único o una única operación. Lo que se abandona es la unicidad.

En tercer lugar, hay que advertir que las variadas dimensiones tienen una relación de ordenamiento entre sí. Siguiendo un criterio numérico, Polo llama a esas dimensiones: *primera*, *segunda*, *tercera y cuarta* dimensión del abandono del límite mental. Esta designación numérica es solo indicativa de la conveniencia de estudiar una temática antes que las demás. Como se verá,

[37] Estas consideraciones ha tenido en cuenta el autor para proponer su proyecto filosófico descripto más arriba, en este mismo trabajo.

[38] *El acceso*, 383. *Cfr.* también: *Antropología*, I, 122 y ss.

[39] Seguimos para este párrafo y los siguientes, lo desarrollado por Polo en *Antropología*, I, 122 y ss.

aunque la *tercera* dimensión aborde la temática más alta, no es aconsejable exponerla en primer lugar.

En efecto, esta numeración ordinal no se corresponde con el orden de importancia ni con la jerarquía que el autor establece entre ellas[40]. Las llamadas *primera* y *tercera* dimensiones están relacionadas con la ordenación y ampliación de los trascendentales y con su conversión. Por su parte, la *segunda* y la *cuarta* dimensiones, no se corresponden temáticamente con los trascendentales, sino con las esencias (cósmica y humana), pero se distinguen entre sí ya que la *cuarta* dimensión es la manifestación esencial humana del acto de ser trascendental personal; y la *segunda* dimensión, por su parte, es simplemente predicamental, o sea, el estudio de la tetracausalidad física.

Respecto de la jerarquía, que se establece de acuerdo a la importancia de la temática que se advierte, Polo indica que la más alta es la que se descubre en la *tercera* dimensión. A ella le siguen, según el mismo criterio, la *primera*, la *cuarta* y la *segunda*.

Polo propone la salida de la objetividad por la vía de los *hábitos*, ya que considera que los hábitos son un conocimiento superior a los actos. En efecto, según él, la operación inmanente se conoce mediante los hábitos adquiridos. Por eso, supone que el conocimiento por hábitos es superior al conocimiento por actos. O dicho de otro modo: los hábitos son actos cognoscitivos superiores a las operaciones inmanentes. Si esto es así, las operaciones inmanentes no son ni la única ni la más elevada manera de conocer. Por tanto, si se advierte que el conocimiento operativo es limitado, es posible abandonar tal límite. El modo de abandonarlo es por medio de los hábitos cognoscitivos, que, como se ha adelantado, son de dos tipos: *adquiridos* e *innatos*. Estos hábitos son los que permitirán el abandono de los límites que ofrecen las operaciones inmanentes.

Si se presta atención al texto de Polo citado más arriba, es posible comprender con mayor profundidad su método. Para la primera dimensión, propone "despejar, apartar el haber". Para esto hay que trascender el acto de conocer abstractivo. Tal conocimiento *supone* la realidad. Por tanto, si logramos abandonarlo, será posible alcanzar la realidad extramental. Posibilitará abrirse a los actos de ser reales. La temática, lo dice el mismo autor, en este caso, es la *existencia extramental*.

[40] *Ibidem.* Así lo dice el propio Polo: "En lo que respecta a ese orden, diré, ante todo, que dos de esas dimensiones –a las que denomino primera y tercera– tienen que ver con la ordenación de los trascendentales, con su ampliación y con la comprensión de su conversión. En cambio, las que denomino segunda y cuarta dimensiones no se corresponden temáticamente con los trascendentales; pero se distinguen porque la cuarta dimensión del abandono del límite mental es imprescindible para completar el tratamiento de uno de los trascendentales personales, mientras que la temática de la segunda dimensión es simplemente predicamental. Por otra parte, la temática de la primera y segunda dimensión del abandono del límite es la realidad extramental, mientras que la tercera y la cuarta se ocupan de la realidad humana".

Para la segunda dimensión se debe "eliminar el haber de aquello que el haber nos da". Por tanto, para abrirse a esta segunda dimensión del método propuesto, se debe separar el acto de pensar con el que se piensa el objeto del objeto que presenta el pensamiento. Se trata de enfocar la actualidad del pensar para advertir la realidad física en lo que ésta tiene de potencialidad. La temática de esta dimensión es la *esencia extramental*.

Para abrirse a la tercera dimensión hay que superar el haber "y alcanzar 'lo que es-además'". Por tanto, luego de abandonar el objeto, hay que trascender hacia la intimidad la operación abstractiva para advertir que el ser de la propia persona es íntimo y, por tanto, superior a la inmanencia propia de la operación abstractiva. La temática de esta dimensión metodológica es la *coexistencia* o el *carácter de además* de la persona humana.

Finalmente, la cuarta dimensión del abandono del límite demanda "eliminar la reduplicación del haber". Esto equivale a demorarse cognoscitivamente en el conocimiento de la operación inmanente. Con ello se logra conocer cómo conocemos esas operaciones de conocimiento inmanente, detectando mediante qué *hábitos* se lleva a cabo ese conocimiento. La temática de esta dimensión es la *esencia humana*. Concretamente, conocer la activación progresiva de la razón, que es parte de la esencia humana junto con la voluntad, que son las facultades esenciales de la persona humana.

Lo expuesto hasta aquí demanda ser más explicitado. En efecto, cada dimensión, de las cuatro propuestas, se abre a temáticas diversas, jerárquicamente distinguibles. Además, es posible abordarlas ordenadamente, una luego de otra. Esas temáticas son de menos a más: la realidad física extramental, la esencia de los seres físicos, el ser de la persona humana y la esencia de la persona humana. Veamos, entonces, el alcance real de las cuatro dimensiones.

Si se detecta la operación inmanente, ya se ha conocido por encima de ella ya que la operación inmanente no es autointencional. Además, es de aceptación general que las personas puede distinguir entre lo que piensan y la propia realidad del pensar. Lo pensado es ideal, está en el pensamiento. El acto de pensar, en cambio, es real. Hay una especie de ocultamiento, como dice Polo, del acto de pensar, sencillamente porque se agota presentando el objeto pensado. Lo que se presenta es lo pensado y el acto de pensar se esconde. La detectación del límite no es otra cosa que *desocultar* la operación con la que se hace presente el objeto pensado. Ahora bien, al conocimiento de la operación se llega por un acto cognoscitivo, el *hábito*, que es simultáneo a la operación inmanente y, a la vez, superior a ella.

Cabe, entonces, la siguiente pregunta: ¿cuál es ese acto cognoscitivo no operativo por el que se llega al conocimiento del límite mental? Según Polo, existen dos caminos para ello: por vía del objeto pensado o *trans-objetivo* y por vía de la operación inmanente o *trans-operativo*.

Si se toma la vía de lo *trans-objetivo*, se abandona el objeto y el conocer se abre ante las realidades extramentales incognoscibles para el conocimiento objetivo. Esas realidades son, en primer lugar, los *actos de ser ex-*

tramentales, los cuales no se pueden abstraer ya que no son sensibles. En segundo lugar, la *esencia del universo físico*, es decir, las cuatro causas físicas, que tampoco se puede conocer por abstracción ya que no son aisladas, sino que causan concausalmente (*ad-invicem*, decían los medievales). En ambos casos, el conocimiento objetivo se hace imposible ya que ambas realidades, los *actos de ser extramentales* y la pluralidad causal de la esencia del universo físico, no son lo *uno*: los seres son múltiples y las causas nunca se dan aisladas.

El conocimiento científico de estas realidades a las que se accede abandonando la objetividad del conocimiento ha sido desarrollado por la filosofía tradicional. El conocimiento de los actos de ser del universo físico es el que ha abordado la *metafísica* desarrollada por los griegos y, sobre todo, por los grandes filósofos medievales. Polo indica que el modo de avanzar en metafísica es el cultivo del *hábito innato de los primeros principios*. Por su parte, la llamada *filosofía de la naturaleza* o *física* –en sentido clásico– es la que se ha ocupado del estudio de la *esencia concausal del universo físico* a través del cultivo de los *hábitos adquiridos de la razón*, en concreto, el *hábito conceptual* y el de *ciencia*. El estudio de la metafísica y la física se corresponderían metodológicamente con la *primera* y la *segunda* dimensión del abandono del límite mental.

En la segunda vía, la de lo *trans-operativo*, lo que se abandona es la operación inmanente. Por esta vía se descubren dos realidades superiores a las descubiertas por la vía trans-objetiva. Son el *acto de ser de la persona humana* y la *esencia de la persona humana*. Ambas realidades no son sensibles y, por lo tanto, no se puede llegar a ellas objetivándolas, es decir, abstrayéndolas de la realidad física. El ser personal es espiritual y la esencia de la persona está conformada por dualidades entrelazadas que también son inmateriales. Ambas realidades hacen imposible la unicidad para conocerlas trascendentalmente.

Las ciencias que Polo propone para avanzar en el conocimiento de estas realidades son la *antropología trascendental* y la *antropología esencial*. Estas ciencias se corresponderían con la *tercera* y la *cuarta* dimensión del abandono del límite mental.

***

Al llegar al final de este primer capítulo, hemos podido acercarnos, de un modo sumario, a su propuesta antropológica. Su visión inicial del límite mental, presentada por el autor como una cuasi revelación personal, iluminó desde un primer momento sus intereses intelectuales.

Desde allí, su propuesta de ampliar y continuar la filosofía clásica, sin romper con ella, hacia el ámbito de la antropología resulta de una originalidad y calado tremendamente original para el siglo XX y lo que va del XXI. La sugerencia de que los trascendentales clásicos son ampliables en antropología abre un panorama de gran interés para esta investigación. Hacia ese sector de su planteamiento antropológico se dirigirá nuestra tarea. Si el mo-

do de ser del ser humano es un modo diverso al del universo físico, las reflexiones sobre la paternidad y la filiación cobran relieve.

En el siguiente capítulo, volveremos sobre estos temas para poder ampliarlos y descubrir que la propuesta de Leonardo Polo, lejos de ser superficial o epidérmica, es de gran calado, y al decir de él, trascendental.

Capítulo II

II. LAS CLAVES DE LA AMPLIACIÓN TRASCENDENTAL

En el primer capítulo de esta investigación hemos presentado las líneas generales de la propuesta temática y metódica de Leonardo Polo. Correspondería ahora centrarse en análisis de lo que Polo llama 'tercera dimensión del abandono del límite mental', que es el ámbito en donde se aborda el ser de la persona humana. Sin embargo, para comprender en todo su calado los *supuestos* de la ampliación trascendental, se torna necesario, primeramente, seguir el itinerario que Polo hace en su obra *Antropología trascendental*. Se trata, entonces, de demorarse en el planteamiento y hacer nuevas precisiones y consideraciones sobre su propuesta temática y metódica. Sobre eso, versará el presente capítulo.

Ante todo, resulta conveniente atender a la particular visión de la historia del pensamiento que el autor tiene, sobre todo en metafísica y gnoseología. En el capítulo anterior se ha hecho alusión a ella, pero ahora se intenta alcanzar cierta profundidad, o si se prefiere, altura.

La propuesta metódica de Polo retoma la idea moderna de comenzar a filosofar considerando la objetividad del pensamiento, ya que, según Polo, el descubrimiento de la noción de *acto* por parte de la filosofía clásica relativizó la importancia de la actividad pensante por la cual se conoce el *acto* real. Por tanto, la monopolización de la atención clásica en el acto de ser habría hecho que se deje a un lado la *actualidad* del sujeto pensante. El error clásico sería el haber asimilado el acto mental al acto real. En este sentido, la propuesta de Polo está dirigida a –o es consecuencia de– distinguir la metafísica de la teoría del conocimiento y de la antropología, ya que, entre el ser del universo y el ser del hombre, afirma Polo, hay distinción con alcance trascendental.

Por otro lado, la filosofía moderna ensayó otro modo de iniciar el filosofar. Ese otro comienzo es el que se inicia en el acto de pensar. Polo se refiere a este asunto como la confusión de la *actualidad* con el *ser*. Así, al considerar conjuntamente el pensar con el ser –actualidad y ser– resulta inevitable precipitar en conclusiones cercanas al idealismo o en resoluciones radicalmente problemáticas, particularmente, en gnoseología y antropología. Por eso, para Polo la filosofía moderna no logra dar respuesta a los reclamos que ella misma hace a la filosofía clásica, ya que cae en *simetría* respecto de aquella. Como se ha adelantado, Polo llama *simetría* al fracaso moderno de ampliación de los trascendentales en antropología. Ambas tradiciones entienden los trascendentales en términos de fundamentos. Los clásicos buscaron el fundamento en lo que es trascendente, lo que está más allá del hombre. Los modernos lo buscaron en la propia inmanencia, en la estructura de

la propia subjetividad[41]. Sin embargo, ninguno ha podido distinguir correctamente la metafísica de la antropología.

Frente a estos planteamientos, la propuesta metódica de Polo consistirá en reducir a *límite* el acto de pensar, para poder abandonarlo y avanzar en el conocimiento de la realidad, sobre todo la humana. Para ello es necesario reconocer varios sentidos del acto de ser: al ser del que se ocupa la metafísica Polo lo llama *ser principial* o *persistencia*, con su correlato lógico, que es la noción de fundamento. Al ser del que se ocupa la antropología trascendental Polo lo llama *co-ser* o *co-existencia*. La obra definitiva en la que Polo se ocupa de la coexistencia del hombre es el primer tomo de su *Antropología trascendental*. Es la que se seguirá principalmente aquí, para el desarrollo de este segundo capítulo.

Como ya se ha indicado antes, el plan del autor es abordar cuatro grandes cuestiones que se siguen de su propuesta metódica, a saber: las cuatro dimensiones del abandono del límite mental. Por una parte, el acto de ser y la esencia extramentales, correspondientes a la primera y segunda dimensión del método. Las ciencias que se ocupan de estudiar estos temas son la *metafísica* y la *física filosófica*. Por otra parte, el acto de ser y la esencia del hombre, correspondientes a la tercera y cuarta dimensión del método. Las ciencia que se ocupa de estudiar estos asuntos es la *antropología trascendental*.

Como se ve, las averiguaciones indicadas están centradas en los seres creados, ya que Polo parte de la doctrina de la distinción real entre el ser y la esencia –propuesta por Tomás de Aquino–, doctrina que no alcanza al ser de Dios; o, dicho de otro modo, en Dios, su ser se identifica con su esencia.

En *Antropología trascendental* se observa como Polo es consecuente y se esmera en hacer un tratamiento nuevo del ser del hombre. En efecto, el acto del ser humano no se investiga de modo paralelo al acto de ser del universo ya que, según su planteamiento temático y metódico, los resultados de la metafísica no se pueden aplicar en sentido estricto a la antropología.

Para abandonar el límite en la tercera y cuarta dimensión, el autor procede de un modo diverso a como se abandona en metafísica o en la física filosófica. Por eso, el resultado es novedoso. También el vocabulario propuesto es nuevo y estrictamente antropológico. Así lo indica Salvador Piá: "Por una parte, se incorporan términos filosóficos nuevos, por ejemplo: el carácter de *además*, la *co-existencia*, la *carencia de réplica*, el *intellectus ut*

[41] "La filosofía moderna se da cuenta de la importancia del tema del sujeto, pero al ocuparse de él incurre en lo que suelo llamar *simetría*. Con otras palabras, cualquiera que sea el trascendental primero, tanto en la época clásica como en la filosofía moderna, se entiende –de modo lógico– en términos de fundamento. Pero mientras que para los clásicos el fundamento es transcendente, es decir, exterior al hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad. Por eso, el proyecto básico de la filosofía moderna no alcanza su objetivo, esto es, no logra distinguir adecuadamente la antropología de la metafísica porque no prescinde en antropología de nociones que pertenecen a la metafísica". *Antropología*, I, 99.

co-actus, la *apertura interior*, la *apertura hacia dentro*, la *búsqueda*, el *querer-yo*, el *ver-yo*, etc. Por otra parte, Polo proporciona un nuevo significado a los términos que recibe de la tradición filosófica; esto sucede claramente con las siguientes expresiones: la *libertad trascendental*, el *hábito de sabiduría*, la *trascendentalidad*, la *nada*, la *sindéresis*, el *yo*, *amar* y *aceptar*, la *transparencia*, etc."[42]. Este discípulo también hace notar como el maestro evita la utilización de nociones del ámbito estrictamente metafísico para evitar la simetrización que él mismo critica y a la que se ha hecho alusión más arriba.

El tomo I de la *Antropología trascendental* está estructurado en tres partes claramente definidas, y en su conjunto está dedicado a un planteamiento antropológico[43] y al ser del hombre. La primera parte es una introducción temática y metodológica a los planteamientos, estrictamente antropológicos, que se desarrollarán en la segunda y en la tercera. En la segunda parte se ocupará de la tercera dimensión del abandono del límite, que es la dimensión por la cual se accede al ser de la persona humana. En la tercera parte se abordan los trascendentales antropológicos.

El tomo II de la *Antropología trascendental*, también estructurado en tres partes, está dedicado a la esencia de la persona humana y su ápice, el hábito innato de la *sindéresis*. Ésta es su temática principal. La aborda, en sus dos miembros: el *ver-yo* y el *querer-yo*. La tercera y última parte, corresponde a las manifestaciones externas de la esencia humana y el cuerpo. Se trata del *disponer indisponible* de la esencia de la persona humana abordado desde la segunda y la cuarta dimensión del abandono del límite mental.

Lo que se propone a continuación es la exposición de las *principales claves* de la propuesta de ampliación trascendental. Como ya se ha dicho, la intención de Polo no es las de romper con la filosofía clásica, más bien todo lo contrario[44]. Lo que el autor pretende es una ampliación de los trascendentales –que él llama metafísicos–, para avanzar en antropología. Sin embargo, como se verá, se hará necesario rectificar ciertas afirmaciones clásicas y profundizar en otras que por diversas razones los filósofos clásicos no supieron ver o vieron y no profundizaron[45]. Eso sí, respecto de los planteamientos modernos, el autor expresa su intención de corregirlos[46].

---

[42] PIÁ, S., "La Antropología trascendental de Leonardo Polo", en *Studia Poliana*, 1, 101-115, 1999.

[43] La primera cuestión con la que comienza el autor es con la presentación de las tres tesis centrales que configuran el quicio de su reflexión. A saber: 1. Sobre la distinción trascendental entre la metafísica y la antropología (planeo temático); 2. Sobre la simetría entre la filosofía clásica y la moderna (lectura histórica-temática); y 3. Sobre la necesidad de establecer un método adecuado que distinga los actos cognoscitivos propios de una y de otra: el abandono del límite mental en cuatro dimensiones (propuesta metodológica).

[44] "El objetivo que esta obra trata de cumplir es continuar la antropología clásica que tiene su origen en Grecia". *Antropología*, I, 15.

[45] "Procuraré estudiar cómo juega en antropología la distinción real del ser con la esencia, lo que Tomás de Aquino no hace. Por eso, en esta investigación antropológica aparecen algunas innovaciones. Ante todo, la renovación del estado de la cuestión comporta inevitablemente ciertas modificaciones: algunas de las tesis clásicas sobre la persona deben ser

Las claves para la ampliación trascendental que se presentarán a continuación son desplegados por Polo *a modo de propuesta*[47], como aclara constantemente a lo largo de su obra *Antropología trascendental*. A su modo de ver, la antropología trascendental *no es necesaria*. Se puede seguir pensando una antropología como un sector particular de la metafísica. Sin embargo, aunque no es necesaria, Polo aclara que resulta *conveniente* en nuestra altura histórica.

En primer lugar, y para poder plantear una antropología de carácter trascendental, Polo se embarca en la ampliación de los trascendentales de la filosofía clásica. Para ello, examina con detenimiento el artículo 1 de la cuestión primera de las *Cuestiones Disputadas De Veritate* de Tomás de Aquino, con vistas a ampliar los trascendentales enumerados allí, y rectificarlo si fuera necesario.

Ahora bien, Polo considera que la modernidad no ha podido ampliar los trascendentales en antropología debido a que no ha sabido advertir la distinción entre *actualidad* y *acto*. Esta es la segunda clave que Polo llama abandono de la actualidad como límite mental para poder ampliar adecuadamente la ampliación trascendental. Es decir, se trata de distinguir claramente la actualidad (entendida como operación inmanente) de la noción de acto, para abandonar la primera y avanzar en antropología. Se trata, en concreto, de la propuesta metódica del autor.

La tercera clave de la propuesta poliana sobre el que se quiere poner atención se refiere a la valoración y utilización que hace Polo en tomar la doctrina tomasiana de la distinción real entre el *esse* y la *essentia* y ampliarla en el ámbito de la criatura, particularmente, de la humana.

---

revisadas. Asimismo, en cuanto que se trata de una continuación, este libro contiene ciertas novedades". *Ibidem*.

[46] "Con la antropología moderna se intenta un arreglo de cuentas, en tanto que, al pretender ir más allá de la tradicional, incurre en un error fundamental". *Ibidem*.

[47] Repetidamente, Polo indica que la antropología trascendental es una propuesta. Incluimos aquí algunas de las más significativas en la obra que estamos analizando: "Ni las rectificaciones, ni la aparición de nuevos temas obedecen –como ya dije– a un afán de originalidad. Precisamente por eso las planteo como una propuesta. Ello significa que las rectificaciones señaladas no son de obligada aceptación.": También: "¿Es imprescindible proceder a dicha ampliación? No. ¿Es oportuno desarrollarla? Sí. Más aún, esa oportunidad se corresponde con nuestra situación, es decir, con nuestra altura histórica, y esto porque una de las claves de la época moderna es el aumento del interés por los temas antropológicos." (23). Y una vez más: "Y aquí "conveniente" significa más que "necesario" ya que señala algo así como un deber, precisamente porque la filosofía moderna ha omitido la ampliación de los trascendentales que corresponden a la persona humana. Si hubiera llevado a cabo esa tarea, bastaría complementar la filosofía tradicional con la moderna, haciendo las rectificaciones que fueran del caso para ajustarlas. Pero como la filosofía moderna ha incurrido en esa omisión, el planteamiento que propongo es pertinente". (24) Y agrega más adelante: "Conviene insistir en que la ampliación de los trascendentales es una propuesta. Por tanto, no alberga pretensiones dogmáticas, sino que más bien se desarrolla como un planteamiento filosófico que en nuestra altura histórica es oportuno, pero no estrictamente necesario". (28). *Ibidem*.

El cuarto punto clave, solidario con el anterior, es el de la mayor diferencia. Aquí Polo se ocupa de la distinción entre el Ser, el ser y la nada. Este asunto resulta de gran importancia ya que da espacio a la noción de *creación*, y consecuentemente, a la noción de *dependencia*. Toda la propuesta poliana las supone y resulta relevante comprender sus alcances en el pensamiento del autor.

En quinto lugar, se indagará sobre el tema de la distinción entre el *origen*, la *persistencia* y la *coexistencia*. Se trata de distinguir al Creador de las criaturas, no por la vía de las esencia –como suele plantearlo la filosofía tradicional–, sino por la vía de la advertencia de los diversos modos de actos de ser de los seres creados y del increado.

La sexta y última clave que se presentará es la enumeración que hace Polo de las dimensiones del hombre: *naturaleza humana*, que constituye la carga biológica heredada de nuestros padres; la *esencia humana*, es la dimensión de las manifestaciones del ser personal y el ámbito del disponer humano para su crecimiento; el *acto de ser personal*, donde residen de modo trascendental, los radicales personales: co-existencia, libertad, conocer y amar personales. Esta clave, resulta indispensable para ubicar la filiación y la paternidad humana y divina, en el tercer capítulo de la investigación.

Estas seis temáticas que se presentan a continuación se encuentran íntimamente conectadas. No son temas clausurados y estancados, sin conexión interna entre sí. Podrían ser presentadas de otro modo o en otro orden. Resulta difícil trocear en partes o fraccionar la propuesta poliana, pues no es deductiva. Las nociones no siguen unas a otras deductivamente, como en un silogismo. A este respecto resulta imposible no advertir la magnitud de la propuesta, que con aspiraciones de sistema intenta dar una respuesta integral a los problemas que la filosofía –y particularmente la antropología–. Sin embargo, esa pretensión de sistema no pretende fosilizarse o acartonarse, ya que, como dice Polo, "los temas buscados por la libertad no se agotan nunca, pues la libertad trascendental no desfuturiza el futuro. Triste cosa sería que la libertad se acabara o que los discípulos incurrieran en repetición"[48].

1. La ampliación de los trascendentales clásicos

Polo agrega a su propuesta antropológica el adjetivo *trascendental*. De 'los trascendentales' ya trataron los filósofos medievales, aprovechando ciertos precedentes griegos al respecto. Polo arranca su *Antropología trascendental* con una discusión sobre el elenco medieval de los trascendentales, y propone la tarea de ampliarlos[49].

[48] *Antropología*, II, 225.

[49] Resulta de la mayor conveniencia la lectura del escrito de JUAN FERNANDO SELLÉS, que aquí seguimos mayoritariamente para la exposición de este parágrafo: "Acribia de los trascendentales clásicos", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), 161-178.

Con ese fin, examina el artículo 1 de la cuestión primera *De Veritate* de Tomás de Aquino. Sus objetivos son dos y los expresa explícitamente: "En primer lugar, se propone que la teoría de los trascendentales se puede ampliar, es decir, que los trascendentales descubiertos, y más o menos coordinados por la filosofía tradicional –a los que llamo trascendentales metafísicos–, se deben distinguir de otros trascendentales, a los que llamo personales. En segundo lugar, es claro que, al tener en cuenta la teoría de los trascendentales afirmando a la vez que no es suficiente, hay que proceder a una cierta rectificación; dicha rectificación se hace más aguda al sostener que en el elenco tradicional de los trascendentales aparecen algunos que no lo son"[50].

¿Cuál es el significado último de lo *trascendental*? Polo intenta justificar el alcance de la expresión 'Antropología trascendental': "no antropología predicamental o psicología. Si la metafísica permite descubrir trascendentales, al tratar del espíritu se conseguirá alcanzar otros. Llamo a esto ampliación de los trascendentales. Hablar de antropología trascendental equivale a dicha ampliación, en virtud de la cual la antropología no se subordina a la metafísica. Si se subordinase, repito, la antropología sería una filosofía segunda, según el sentido que esa expresión tiene en la tradición, y no sería trascendental"[51]. Aquí Polo se aleja *hacia adelante* del pensamiento clásico. Para la filosofía tradicional, 'trascendental' significa universalísimo o transcategorial. Para Polo trascendental significa 'acto de ser'.

La manera que propone Polo de ampliar los trascendentales metafísicos es advirtiendo que el modo de ser de la persona no es el mismo que el de los demás seres creados. "Es preciso –sin que sea estrictamente necesario– ocuparse de un sentido del ser que, aunque no se reduce al ser que estudia la metafísica, no lo excluye, y es enteramente compatible con él"[52]. Es decir, el modo de ser de la persona humana es distinto del modo de ser de las demás realidades no personales. El sentido del ser del que se ocupa la metafísica es principial o transobjetivo. El modo de ser de la persona humana es transoperativo. Por ello es correcto, dice Polo, hablar de la persona humana como *co-ser*[53]. En efecto, para él, la antropología trascendental es la doctrina del *co-acto* de ser humano o *coexistencia*[54]. Con esta expresión se pretende llamar la atención sobre la intimidad y sobre la apertura de esa intimidad, que es hacia dentro y hacia fuera. Con palabras de Polo: "por tanto, co-ser alude a ser-con"[55].

[50] *Antropología*, I, 21.
[51] *Antropología*, I, 25.
[52] *Antropología*, I, 28.
[53] Sobre esta denominación, ya se ha hablado en el primer capítulo y se hablará extensamente en el apartado e) de este mismo capítulo. Basten las siguientes observaciones para comprender el sentido de la expresión en el contexto de la ampliación de los trascendentales, que es el tema de este apartado.
[54] Polo asume que *ser* y *existir* son expresiones equivalentes en metafísica. *Cfr. Antropología*, I, 26.
[55] *Ibidem.* Esta innovación terminológica es sugerida por Polo en una conferencia titulada *La coexistencia del hombre*, así como en *Presente y futuro del hombre*, ambos textos ya citados en el primer capítulo.

Se logra, de este modo, el primer objetivo propuesto por Polo: ampliar los trascendentales en el ámbito de la antropología sin negar los metafísicos: "La co-existencia connota la compatibilidad y la ampliación; según esa noción, tomada en sentido trascendental o radical, se vincula la antropología trascendental con la metafísica"[56]. El co-existir no se reduce al existir. Sin embargo, co-existe con él, aunque el ser del universo no co-exista con el co-ser de la persona. El ser trascendental del que trata la metafísica no es una existencia co-existente. Solo existe. Diversamente, el ser humano co-existe. Esta ampliación, dice Polo, redunda en el ampliar. No se trata de superponer un ser a otro ser, sino que la ampliación es propia del ser que se amplía: "el hombre añade al existir precisamente el co-existir; pero bien entendido: lo añade en tanto que lo recaba para sí, porque dicha ampliación es propia del hombre en estricta compatibilidad con el universo"[57].

La aceptación de la noción del hombre como co-existente resulta necesaria si se quiere emprender la ampliación trascendental. Dicha noción supone la exclusión del monismo. El prestigio del monismo por influencia de Parménides se encuentra presente, de uno u otro modo, en toda la reflexión metafísica clásica. La noción de co-existencia viene a romper con ese monismo. Co-existencia viene a indicar que sobre el ser está el co-ser: "Co-existir no es inferior a *mónon*, sino al revés: esta observación marca la orientación hacia la ampliación trascendental"[58]. El monismo, tomado para hablar del ser humano es, según Polo, 'pura incoherencia'.

Polo considera que se debe superar la unidad y abrir paso a la dualidad, para ampliar los trascendentales en el ámbito de la antropología: "Para emprender el estudio de la antropología trascendental se precisa ampliar la perspectiva: co-existir es más digno que existir; el ser humano es superior al ser del universo, y los trascendentales personales también son superiores a los metafísicos"[59]. No se trata de una rivalidad, y, por lo tanto, de optar o enfrentar a la metafísica con la antropología. Se trata de distinguir. En el planteamiento de Polo, "la antropología juega a favor de la metafísica, no se opone a ella ni la sustituye"[60].

Con esto Polo emprende el estudio del elenco de los trascendentales clásicos, elaborados en la Edad Media. Su intención es rectificar dicho elenco, ya que sostiene que no es completo. Además, algunos de los propuestos por la tradición en realidad no son trascendentales. En efecto, por una parte, si se tiene en cuenta la radicalidad de la persona humana, es posible descubrir nuevos trascendentales, no del ser, sino del co-ser. Por otra parte, en el examen del elenco clásico, Polo sostiene que alguno de los trascendentales, en rigor, no lo son, porque responden únicamente a nociones mentales.

¿Qué sostiene la doctrina tomista de los trascendentales? La doctrina clásica sobre los trascendentales afirma que, en primer lugar, el 'ente' es el

[56] *Ibidem.*, 27.
[57] *Ibidem.*
[58] *Ibidem.*, 28.
[59] *Antropología*, I, 41.
[60] *Ibidem.*

primer trascendental, luego el 'uno', después la 'cosa'. Estos son los llamados trascendentales absolutos. Tal filosofía también admite la existencia de unos trascendentales relativos. Éstos son, 'algo', en cuanto que pone de manifiesto la pluralidad del ente; la 'verdad', el 'bien' y la 'belleza'. De esto tres últimos se dice que son intrínsecamente relativos, ya que implican un respecto que los constituye abriéndolos a los trascendentales absolutos. Dependen o son referidos a la inteligencia y a la voluntad, ya que sin estas potencias no serían posibles.

Pero, ¿cuál es, en concreto, la propuesta de Leonardo Polo, respecto de los trascendentales? Así lo expresa Polo: "A mi modo de ver, a estos trascendentales (los metafísicos) hay que añadir cuatro: el acto de ser coexistencial, la libertad, el intelecto –lo que en terminología clásica se llama *intellectus ut actus*–, y lo que denomino amar donal, o simplemente el carácter donal de la persona. Es claro, que estos trascendentales amplían los admitidos por los medievales"[61]. Polo se esmera en realizar un examen adecuado de los trascendentales clásicos. Y al hacerlo resulta claro que lo hace desde la distinción real del ser con la esencia. Y esto es una novedad, ya que no se encuentra esta perspectiva en ningún filósofo clásico[62]. Polo utiliza la distinción real del ser con la esencia para determinar qué nociones del elenco clásico son trascendentales y cuáles no lo son. Lo mismo se nota que hace al proponer nuevos trascendentales.

Por ejemplo, teniendo en cuenta este criterio de interpretación que se acaba de indicar, Polo prefiere hablar del *acto de ser*, más que del '*ens*', ya que es el acto de ser el que propiamente es trascendental. En efecto, si se asume la distinción real, la esencia estrictamente no es trascendental, ya que sólo el acto de ser lo es. La esencia, en referencia al acto de ser, es potencia y depende de él. Del mismo modo, si se asume la distinción real, el '*uno*' solo será trascendental si equivale a acto de ser, puesto que los actos de ser son plurales. Polo admite la trascendentalidad del '*uno*' en la medida que con él se comprenda a uno de los actos de ser, a saber, el divino, pues él es la *identidad*, el carácter existencial propio del ser increado, pues en él no se puede distinguir realmente en ser y esencia.

Polo admite dos sentido del '*uno*', aunque no concede que sean trascendentales. El primero de esos sentidos es el de entender el *uno* como unidad de orden. Se trata del orden del universo físico, que ordena enteramente la causa final del universo, la cual opera en concausalidad con las otras causas (material, formal y eficiente). En ese sentido, Polo afirma que la esencia del universo físico es *tetracausal*. El otro sentido, el '*uno*' se refiere a la *unicidad*, que es lo propio del límite mental, en concreto, del objeto pensado, pues cuando se ejerce un acto de pensar, ese acto sólo conoce un objeto.

[61] *Ibidem.*, 31. Más adelante, también lo dice graciosamente: "Al examinar este elenco cabe formular dos preguntas. La primera: ¿están aquí todos los trascendentales? La segunda: ¿todos los trascendentales que aquí figuran lo son propiamente hablando? La respuesta que sostengo es: ni están todos los que son, ni son todos los que están". (53).

[62] A este respecto, resulta pertinente la lectura de la nota de PIÁ, S., "La Antropología trascendental de Leonardo Polo", en *Studia poliana*, n° 1, 101-115, a la que seguiremos en el resto del parágrafo.

Ya se ha adelantado que Polo sostiene que la unicidad de la presencia mental se puede abandonar para conocer la realidad desde un nivel superior no operativo, sino habitual. Se trata del método del abandono del límite mental.

Respecto de los trascendentales '*algo*' y '*cosa*', Polo considera que no lo son. '*Algo*' significa, para Polo, objeto conocido, objeto pensado intencional. No es trascendental, sino, mental. '*Algo*' no equivale a acto de ser. En relación a esto, indica que '*algo*' es convertible con '*uno*', en el sentido de *unicidad* de la presencia mental que se conmensura con el objeto conocido que está presentando. O sea, lo conocido siempre es '*algo*' conocido como '*uno*'.

Respecto de '*cosa*', Polo interpreta que se refiere a cierta realidad en cuanto que ésta no es conocida enteramente. Por tanto la noción de '*cosa*' indica que se está conociendo la realidad con el conocimiento intencional, que es siempre aspectual. No es equivalente a acto de ser.

A su vez, Polo llama la atención que si '*algo*' y '*cosa*' fueran trascendentales, es decir, equivalentes al acto de ser, deberían ser convertibles o equivalentes entre sí. Y no lo son. En efecto, '*algo*' y '*cosa*' son correlativos pero no convertibles. Si '*algo*' es la realidad conocida intencionalmente y '*cosa*' es la realidad conocida, pero no enteramente, es claro que no pueden ser convertibles, es decir, no pueden ser trascendentales: "En definitiva, 'algo' y 'cosa' no se convierten, y figuran como trascendentales de una manera forzada. Si algo significa cosa intencionalmente conocida, y cosa lo real en tanto que no es enteramente conocido intencionalmente, es claro que se trata de nociones correlativas pero no convertibles"[63].

Hecha la rectificación, Polo acomete la tarea de la ampliación de los trascendentales. Como ha hecho con la rectificación de los trascendentales clásicos, para la ampliación también tendrá presente la distinción real de acto de ser y esencia. Esto quiere decir que la ampliación de los trascendentales la encarará desde el acto de ser, que es trascendental, no desde la esencia, que no lo es. Sólo es posible ampliar los trascendentales si se encuentra un modo de acto de ser que la filosofía tradicional no haya tenido en cuenta al elaborar el elenco de los trascendentales clásicos.

Por tanto, aquí cobra importancia en toda su magnitud la propuesta poliana del ser de la persona humana como *coexistencia*. El acto de co-ser del hombre es trascendentalmente distinto (no diferente) del acto de ser del universo físico (la que llama, como se verá, *persistir*). Asumir que el ser del hombre es trascendentalmente distinto que el ser de todos los demás seres creados es la llave de acceso a la ampliación trascendental.

Para llevar a efecto el planteamiento, Polo se vale de dos trascendentales relativos, a saber, la *verdad* y el *bien*. Una vez más, Polo intenta capitalizar todo lo aprovechable de la tradición clásica sin 'partir lanzas' contra ella. En los trascendentales de *verdad* y *bien* están incoados los trascenden-

[63] *Antropología*, I, 79. *Cfr.* al respecto: SELLÉS, J.F., "Acribia de los trascendentales clásicos", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005) 161-178.

tales antropológicos que habilitan a Polo para hablar de antropología trascendental. "Ahora conviene añadir que para hablar de trascendentales relativos no basta admitir que se remitan a los llamados absolutos, sino que es menester que sean precedidos por los trascendentales personales"[64].

Polo comienza con la *verdad,* y utiliza la famosa afirmación aristotélica: "el alma es en cierto modo todas las cosas"[65]. Pero Polo rechaza que la verdad sea considerada únicamente desde una perspectiva metafísica: es decir, la verdad que se convierte con el acto de ser del universo físico. El ser del universo es verdadero. Si se considera el asunto desde la perspectiva de la antropología trascendental, la realidad extramental es trascendental por ser acto de ser. Pero Polo argumenta lo siguiente: el acto de ser humano está abierto a la realidad extramental. O dicho de otro modo, el acto de ser del ser humano como *intelección* es trascendental. Por tanto, si la realidad extramental es trascendental, mucho más lo será el acto de ser de la persona, que es el acto del cual depende su verdad. En conclusión, sólo si se admite que la intelección es trascendental, se puede sostener el carácter trascendental de la verdad. Así lo explica Polo: "Por lo pronto, si la verdad es trascendental, la intelección también tiene que serlo, puesto que la verdad está en la mente. Por consiguiente, como trascendental la intelección es más radical que la verdad; radicalmente la intelección es un sentido del acto de ser, por completo distinto del ente con el que se dice que el juicio se adecúa: es el acto de ser como persona. El acto de ser personal también es trascendental. De este modo se amplía el trascendental ser"[66].

Respecto del otro trascendental relativo, el *bien*, Polo parte, una vez más, de una afirmación aristotélica: "bueno es lo que todas las cosas apetecen"[67]. El *bien* se convierte con el acto de ser del universo físico, ya que el universo físico es bueno. Pero, del mismo modo que hizo con el trascendental *verdad*, Polo considera el trascendental *bien* desde la perspectiva de la antropología trascendental. Desde ella, se afirma que la apertura del acto de ser humano como *querer* es trascendental; por tanto, en la línea de la facultad espiritual de la voluntad (no exactamente en ella) cuyo objeto es el *bien*, Polo ubica otro trascendental personal: el *amar donal*. Con palabras de Polo: "si el bien es trascendental también deberá serlo la referencia al bien. Esto significa que en la línea de la consideración radical de la voluntad, se encuentra otro trascendental, que suelo llamar amar donal, el cual también es trascendental y se convierte con la persona"[68].

De lo dicho se desprende que, tanto el inteligir como el amar se convierten con el acto de ser humano, pero no con el acto de ser extramental. Existe una distinción trascendental entre el acto de ser del cosmos y el coacto de ser de la persona: este último posee intimidad, el primero, no. La noción de intimidad, a la que ya se ha hecho referencia más arriba, supone apertura, ya sea cognoscitiva o amorosa. A esta intimidad abierta Polo la

[64] *Ibidem.*, 87.
[65] ARISTOTELES, *De anima*, III, 431 b 21.
[66] *Antropología*, I, 73.
[67] ARISTÓTELES, *Ética*, Libro I, 1094 a 3.
[68] *Antropología*, I, 74.

denomina *co-existencia* o ser *además*: "el hombre no se limita a ser, sino que co-es. Co-ser designa la persona, es decir, la realidad abierta en intimidad y también hacia fuera; por tanto, co-ser alude a ser-con"[69].

Pero aún más: "Tanto la intelección trascendental como el amar donal son imposibles sin libertad; por tanto, la libertad también es un trascendental. Ello comporta, como digo, que la persona es un acto de ser irreductible al ente"[70]. En efecto, junto al acto de ser o co-existencia, del inteligir y del amar personal, Polo añade la libertad como uno de los trascendentales personales. Nuevamente, al igual que con las facultades espirituales de la persona, la libertad no es considerada de modo categorial, es decir, como un accidente o cualidad de una potencia. Polo, cuando habla de libertad, lo hace en sentido trascendental. En efecto, la co-existencia es íntima, cognoscitiva y amorosa en tanto que es libre. La libertad es transcendental porque se convierte, según Polo, con los otros trascendentales personales propuestos por él. Libertad significa apertura íntima del ser.

2. La actualidad como límite mental o el abandono de la actualidad

La segunda cuestión que enfrenta el autor en el primer capítulo de su *Antropología trascendental* es la cuestión de la *actualidad* como *límite mental* o *mismidad*[71]. Este es un concepto clave para comprender cabalmente la propuesta temática y metodológica poliana. En efecto, si la objetividad no es asumida como límite, su abandono es un camino cerrado para avanzar en antropología. Será de vital importancia centrar la atención en comprender el significado preciso del concepto de *actualidad* para asumir la metodología antropológica y embarcarse en la tercera dimensión del abandono del límite.

Para abordar el tema de la *actualidad* resulta conveniente consultar otro texto que complementa al que se está estudiando. Se trata de *Introducción a la filosofía*[72], en la segunda parte en el capítulo 6, el autor estudia el hallazgo aristotélico de la noción de *acto*, y cómo ese hallazgo ordenó toda la filosofía posterior. Allí, se describe como Aristóteles corrige a Platón en los problemas planteados en los diálogos platónicos *Teetetos* y *Parménides* con las nociones de acto y potencia y sus sentidos. Polo advierte dos sentidos del acto: como acto de conocer, *enérgeia*, y como sustancia, *entelécheia*.

---

[69] *Antropología*, I, 32. Sobre la noción de persona como ser co-existente o ser además ya hemos hecho algunas reflexiones en el parágrafo c del capítulo I; también seguiremos profundizando en el parágrafo e) de este mismo capítulo y en el desarrollo del capítulo III de este mismo trabajo.

[70] *Ibidem.*, 74.

[71] Lo llama expresamente así desde una de sus primeras obras: "La *mismidad* y la *presencia mental* son nombres que recibe el *límite del pensamiento* o *límite mental*". *El acceso*, 18.

[72] *Introducción*, 73-82. El capítulo se titula *El hallazgo de los sentidos del acto y la organización de la filosofía*.

La *enérgeia* es la posesión de lo conocido al conocer, equivale a conocer. Es la *operación inmanente*[73], aquella en donde el acto y el fin del acto se dan de modo simultáneo. El acto de conocer es peculiar porque no es un acto para conseguir algo (como veremos con la *entelécheia*). El acto de conocer posee ya lo conocido, no tiene carácter de medio. Otro caso es el propio de la vida. La vida –que no es un acto de conocimiento, pero es un acto– no es un movimiento exterior hacia algo, es pura inmanencia y riqueza de quien vive.

Por su parte, la *entelécheia* hace referencia a la realidad, y denota perfección acabamiento. Es otro sentido del acto que se refiere a la realidad extramental. Polo ejemplifica siguiendo a Aristóteles: construir una casa o trasladarse hacia algún sitio no es una acción inmanente, sino *transitiva*. Es un tipo de *práxis* diferente que Aristóteles identifica para el movimiento físico y, por tanto, supone la temporalidad. Este tipo de actos no posee su fin, son actos mediales. Llegan a un término. Cuando logran el fin, la acción cesa y ha llegado a su término. Advierte Polo que el hecho de que el movimiento tenga término significa que no lo posee. En cambio, continúa siguiendo a Aristóteles, "cuando se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo; cuando se piensa se tiene lo pensado, y se sigue pensando"[74].

Advierte Polo que lo que indica Aristóteles es que se sabe qué es un acto si se sabe qué es conocer: "Aristóteles no dice exactamente que conocer sea un acto, sino que descubrir lo que significa acto es lo mismo que descubrir lo que significa conocer. *Enérgeia* no es un predicado del conocer, sino que *enérgeia* equivale a conocer. No es que descubramos la índole del conocimiento a la luz de la noción de acto, sino al revés: nos damos cuenta de qué es acto cuando nos damos cuenta qué es conocer. Y esto es así porque conocer significa necesariamente estar conociendo: lo conocido es conocido en simultaneidad con el conocer, y no un término por alcanzar o al que llegar"[75].

Con esta distinción, dice Polo, se logra dar respuesta a las dificultades planteadas por Platón sobre cómo se conectan la idea de una cosa con la idea que la mente se hace de la cosa. Aristóteles lo logra sin atenerse a los términos del problema. En la solución hay un acto y la posesión por ese acto. No hay ningún 'en sí', o al decir de Polo, *inseidad*. El estagirita descubre que el que conoce, además de ser una realidad, puede actualizarse porque es potencial[76]. Esto es importante por sus consecuencias en antropología.

[73] "La *enérgeia* es el acto cuyo fin no es ulterior, el acto que posee o que es el *en* de su fin (*enérgeia* se puede verter en la expresión "operación inmanente"). Operación inmanente, *enérgeia*, es aquella acción ejercida que propiamente hablando no tiene término, sino que alberga o posee inmanentemente lo conocido; la *enérgeia* es aquella *práxis* que posee en sí misma su fin: lo conocido (tan sólo lo conocido puede ser poseído como fin)". *Ibidem.*

[74] *Ibidem*.

[75] *Ibidem*.

[76] Si se considera la potencia, es necesario asumir dos sentidos de esa noción, que se corresponden con los dos sentidos del acto recién indicados. Así, la potencia de *enérgeia* es la potencia de pensar o de sentir objetos. La potencia de *entelécheia* es la potencia de ser una cosa, más allá de la consideración de la mente o de la percepción del sentido. La primera es

Junto a la noción de acto hay que asumir la de *potencia*. Así, es posible pensar o estar en potencia de pensar, ya que no siempre estamos pensando. En efecto, aunque el pensar no sea temporal, se piensa actualmente en el momento temporal que se piensa. ¿Y a qué se le llama lo actual? Responde Polo: "lo pensado, pues es absolutamente imposible un acto de conocer sin conocido, porque el conocer no es ciego"[77]. Es decir, el pensamiento siempre versa sobre algo. El contenido de ese algo es la *actualidad*. Es decir, *lo* actual en la mente de quien realiza un acto de conocimiento.

Estos son los dos sentidos del acto que descubre Aristóteles: el sentido del acto como *enérgeia*, que es equiparable al acto de conocer; y el sentido del acto como *entelécheia*, que es propio de lo que es en sí, la *ousía*. Por tanto, hay dos sentidos de la realidad según Aristóteles: la realidad en sí y el conocimiento de la realidad. El *conocer en acto* no es lo mismo que *ser una cosa en acto.* La *enérgeia* es el acto de la mente, del *nous*, en tanto que posee la verdad de la realidad extramental de modo actual. Polo la llamará *actualidad*. La *entelécheia* es la realidad como *ousía*, sustancia, es la verdad de la cosa, la realidad en tanto que verdadera en sí. Polo la llamará, sin más, *acto*.

Pues bien, Leonardo Polo considera que en la historia del pensamiento ha habido una preeminencia de la *actualidad* por sobre el *acto*. Por tanto, la propuesta aristotélica sobre el acto debe ser rectificada en parte, si se quiere superar la preeminencia de la substancia[78]. Esto es, de la *actualidad* sobre el *acto*. *Actualidad* sería el modo supositivo en que Aristóteles entendió su descubrimiento del acto. Esto hizo que la *entelécheia* acabe siendo el primer sentido del acto y que la *enérgeia* se desarrolle como operación cognoscitiva. El planteamiento de Polo es que establecer sinonimia entre *enérgeia* y *entelécheia*, impide distinguir entre *actualidad y acto*, y por tanto, se hace imposible advertir lo limitativo del pensamiento. Si lo *actual* es el *límite mental* o la *mismidad*, se hace necesario abandonar la *actualidad* para establecer adecuadamente la ampliación trascendental de la metafísica.

---

una potencia gnoseológica, cognoscitiva. La segunda es una potencia metafísica, correspondiente al ámbito de la substancia, los accidentes y los movimientos.

[77] *Ibidem*.

[78] Sobre este tema, el texto central de Polo es *El ser*, 103-153; también en *Antropología*, I, 109 y ss. También existe abundantes estudios y comentarios, entre los que se destaca: YEPES S., RICARDO, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1992. Allí se propone un importante aparato bibliográfico sobre el tema.

Existe un artículo del mismo autor que presenta la cuestión de un modo más apodíctico, con el título "Los sentidos del acto en Aristóteles", en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 493-512. Allí dice: "La interpretación metafísica de la *enérgeia* y la *entelécheia* ha de hacerse cuestionando la congruencia de cada uno de los tres sentidos del acto y buscando el sentido general de la actividad. Por este camino pueden hallarse las limitaciones propias del modo en que Aristóteles accedió al acto, hallándolo, pero no manteniéndose en él. El acto sufre en Aristóteles una manipulación teórica, al ser sustituido por la forma, que es puesto como el sentido principal del ser y del propio acto68. Pero el acto es más que la forma. Es más, es muy discutible que la forma pueda conectarse con el acto y ser presentada como uno de sus sentidos".

En *Antropología trascendental* Polo afirma que "ser equivale a acto". Y agrega que "como primer trascendental, el acto de ser de ninguna manera es actual. La actualidad corresponde exclusivamente al objeto pensado y equivale a *unicidad* en tanto que el objeto se conmensura con la operación intelectual: se piensa *lo mismo* que se piensa"[79]: la *mismidad*. La *mismidad* de lo pensado es aquello que limita el conocimiento de lo real. La *mismidad* es el acto cognoscitivo de *lo mismo*, de lo presente en el pensamiento. Polo define la *mismidad* como "la diferencia pura con el ser"[80]. *Mismidad* es el modo con el que Polo pretende delimitar ajustadamente el particular modo de ser del pensamiento humano[81]. En efecto, el hombre piensa, y en tanto que piensa, piensa *mismidades*. Es decir, piensa *lo mismo* que piensa. En palabras de Polo: "cualquiera que sea el nivel, operativamente siempre se conoce *lo mismo* (el objeto) que se conoce"[82].

Cuando Polo habla de conocimiento *objetivo* quiere indicar que al pensar se piensa a través de *objetos*. Se trata de la *objetualidad*: pensar equivale a haber pensado ya, lo pensado en tanto que ya pensado es siempre *lo mismo*. El objeto pensado es *lo mismo* que el objeto pensado, esto es, que el *lo* de *lo mismo* es aquello que ya se ha pensado. Se piensa lo que ya se pensó. Esa detención del conocimiento en *lo ya* pensado es a lo que Polo se refiere como limitación[83].

Ahora bien, si al pensar se piensa lo que *ya*[84] se ha pensado, ¿qué conocimiento se agrega? Se podría preguntar ¿pensar lo pensado, no es más de lo mismo? Si se ejercen nuevos actos cognoscitivos, es obvio que se puede conocer más, es decir, que es posible avanzar en el conocimiento objetivo predicando de *lo mismo* otro *lo mismo*. Por eso Polo advierte que si se piensa otro objeto, se pienso otro mismo, y, por tanto, "al añadir un objeto al conocimiento de otro, se piensa algo más; pero como el objeto pensado está ya supuesto, de esta manera no se ahonda en él"[85]. Dicho de otro modo: nada más se puede saber del objeto pensado, salvo que se ejerzan nuevos actos cognoscitivos que conecten las diversas *mismidades* pensadas. Polo ejemplifica: "Al pensar A es B se observa que el objeto antes conocido no es todo lo pensable. Así pues, al añadir un objeto al conocimiento de otro, se

[79] *Antropología* I, 109.

[80] Polo utiliza esta expresión "diferencia pura con el ser" en *El acceso*, al menos, en 25 oportunidades. Copiamos aquí la cita en la que la vincula con la mismidad: "El carácter de único es la mismidad. La mismidad es la diferencia pura con el ser". 191.

[81] Seguimos aquí una explicación detallada de este punto que presenta PIÁ, S. en *El hombre como ser dual*, *op. cit*., 50 y ss. También puede leerse con provecho de ESQUER G., H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, 134 y ss.

[82] *Curso de teoría*, IV/, 165. *Cfr.* también al respecto: GONZÁLEZ GINOCHIO, D., *El acto de conocer: antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 183, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

[83] *Cfr. Antropología*, I, 106-108.

[84] "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". *Ibidem.*

[85] *Antropología*, I, 107.

piensa algo más; pero como el objeto pensado está ya supuesto, de esta manera no se ahonda en él"[86]. Si no se agrega otra *mismidad,* seguir pensando es reiterar o detenerse en *lo mismo* que se piensa. Y aunque se agregara otro *lo mismo,* no se estaría ahondando en el primer *lo mismo*.

Si al pensar A se piensa *lo mismo* que A, el conocimiento se ha detenido. Ese detenimiento es el límite cognoscitivo: la *mismidad*. Polo introduce aquí el concepto de *objeto supuesto*: Al pensar *lo mismo, ¿lo mismo,* está completamente pensado? Como el objeto es lo que la operación posee, estar poseído es estar supuesto, y, por tanto, ya no es posible profundizar en el objeto, ya que el objeto está *supuesto*. Y agrega: "Cuando se piensa lo que se piensa, lo que se piensa ya se ha pensado, lo cual equivale a decir que no puede ser profundizado, o bien que está supuestamente conocido"[87].

Polo describe el conocimiento según objetos como "la conmensuración de la operación y su objeto"[88]. Pensar equivale a objetivar lo mismo. Salvador Piá lo dice del siguiente modo: "*lo mismo* se piensa como *lo mismo* que se piensa"[89]. Es decir que la *mismidad* es exactamente *lo mismo* que lo pensado objetivado. Dicho de otro modo, la *objetualidad* de lo pensado coincide con la *mismidad*. Esta doctrina surge de Aristóteles y fue seguramente Tomás de Aquino el que, en la Edad Media, mejor la comentó[90].

Ahora bien, "la operación intelectual es un modo de conocer limitado o conmensurado con el objeto. Conocer A es sólo y nada más que conocer A en pretérito perfecto, suponiéndola conocida, de modo que no cabe profundizar en ella. En este sentido, la operación equivale a la presencia mental y el objeto a lo presente: a lo que ya hay"[91], es decir, que el hecho de haber conocido comporta justamente, también, el límite que ese conocimiento conlleva. Pero ese límite no es *extensional*: no se trata de afirmar que si conoce *lo mismo*, no se puede conocer otro *lo mismo*.

Respecto de la operación por la cual se conoce lo mismo, Polo indica que no es posible que se conozca de modo objetivo, es decir, como objeto. La operación por la cual se conoce objetivamente se oculta (y oculta que se oculta). Para Polo, la operación no se puede conocer por reflexión[92]. El único modo de conocer la operación es a través de un acto cognoscitivo superior a ella: un *hábito*[93]. Es importante aclarar que la noción de hábito, tiene

[86] *Ibidem.*
[87] *Ibidem*.
[88] *Curso de teoría*, IV/1, 59
[89] PIÁ, S., *op. cit*., 52.
[90] *Cfr.* SELLÉS, J.F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.
[91] *Antropología*, I, 108.
[92] Rectificaciones sencillas a la teoría de la reflexión se pueden encontrar en: SELLÉS, J. F., *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.
[93] *Cfr.* Respecto del tratamiento de los hábitos en la tradición medieval: SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.

en Polo un sentido distinto de la tradición clásica[94]. El hábito adquirido es, para él, un acto cognoscitivo superior a la operación, que nos permite precisamente conocer la operación inmanente. Polo no considera que el hábito sea potencial respecto del acto como operación inmanente, sino más activo que dicha operación[95].

Con estas observaciones Polo intenta precisar en qué sentido la noción de límite mental se puede aplicar al conocimiento intelectual. ¿Qué significa, entonces, abandonar el límite mental? No suponer lo conocido. Abandonar el límite tiene valor metodológico, si al detectarlo, se accede a una temática no supuesta. En esa nueva temática ya no debería aparecer el límite.

No se debe suponer que Polo desprecie el conocimiento operativo. Como ya se ha indicado, la propuesta tiene carácter de continuación y ampliación de la metafísica, no de rechazo. Con el abandono del límite Polo pretende acceder a una temática que el conocimiento a través de objetos y operaciones tiene vedado.

3. La distinción real entre ser y esencia

Como ya se ha dicho, para Leonardo Polo, el máximo descubrimiento filosófico de Tomás de Aquino, y de la filosofía clásica, ha sido el de la distinción real entre *esencia* y *acto de ser*; y es, además, según el parecer de Polo, la clave de todo su pensamiento. El antecedente temporal de este hallazgo fue griego, pues Aristóteles fue el primero que vislumbró y propuso la noción de *acto*, con los dos sentido que ya se han indicado: *enérgeia*, para el acto inmanente, y *entelécheia*, para el acto de ser substancial y/o accidental. De estos sentidos del acto la filosofía posterior a él dio prioridad a la *entelécheia* (sobre todo, este protagonismo fue central en Averroes). Esto se ratifica al observar que la denominación que los clásicos le dieron a la forma substancial fue la de 'acto primero'. Del mismo modo, sucedió con los accidentes, que fueron llamados 'actos segundos', por depender o ser en otro, la substancia. A este modo de pensar Polo lo llamó *substancialismo*. Para Polo, como para Aristóteles, el acto de la *entelécheia* es la forma actual o el acto formal que constituye a la substancia. Sin embargo, para Polo, comprender así el acto hace que *quede detenido* ya que se introduce la *suposi-*

[94] *Cfr.* al respecto COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000.

[95] Desde la perspectiva del autor, por sobre la abstracción, se abren dos vías operativas divergentes. La primera, llamada de generalización o vía generalizante, permite conocer ideas cada vez más generales, de un modo intencional. La segunda, superior cognoscitivamente a la primera, permite conocer aunque no intencionalmente los principios de la realidad física, es decir, las causas. Polo establece, para cada uno de estos caminos cognoscitivos, operaciones inmanentes jerárquicamente distintas, con diversos hábitos, también de distinto nivel, que conocen las respectivas operaciones de la inteligencia en cada uno de esas dos vías operativas. Para la comprensión de este punto me ha sido de gran utilidad el estudio preliminar de Juan Fernando Sellés al texto de Polo en donde aborda estos temas, *El conocimiento racional de la realidad.*

ción. Es decir, Aristóteles, y no pocos de sus comentadores medievales, terminó trasponiendo la *actualidad* de la actividad cognoscitiva a la realidad.

Tomás de Aquino continuó y profundizó el descubrimiento del estagirita con un nuevo descubrimiento: el *actus essendi* o acto de ser. Es un tercer sentido del acto que no se asimila a ninguno de los otros dos, pero supone una continuación y profundización; y esto es muy valorado por Polo. La importancia de la distinción real estriba en que es el estatuto filosófico de la *creaturidad*. Con este sentido del acto se puede comprender y justificar la creación: Dios al crear da el '*actus essendi*' a las criaturas que son *entelécheias*[96]. En el ser creado, el acto de ser –que es creado y se recibe del Creador– se distingue realmente de la esencia. En cambio, en Dios su esencia es su acto de ser. En Dios no hay distinción real, sino identidad. Estos dos hitos, el de Aristóteles y Tomás, son vistos por Polo como una posibilidad de continuación y de profundización.

Si se asumen estas averiguaciones, es lícito rechazar un conocimiento *quiditativo* tanto de la creatura como del Creador. Dice Polo: "Si en la criatura la esencia se compara con el ser como la potencia con el acto, parece claro que el acto de ser no es quiditativo: ¿cómo va a serlo, si la esencia es distinta realmente de él?[97]. Por otra parte, si la esencia es potencia, tampoco es correcto llamarla *quididad*. Y lo mismo podría decirse de la esencia divina. Si en Dios el acto y la esencia se identifican, no es posible comprenderlo como potencial, ya que en Dios no hay potencia. Para Polo solo se puede hablar de conocimiento quiditativo en el conocimiento objetivo. Por tanto, no es posible conocer la esencia y el acto de ser de un modo operativo ya que no son quididades. De aquí la propuesta metódica de Polo: "si la esencia real y el acto de ser no se conocen objetivamente, su conocimiento corresponderá a actos distintos de las operaciones, o bien no se podrá hablar de ellos"[98].

¿En qué reside la distinción entre el acto de ser de Dios y el de la creatura? La clave no está en la esencia, sino en el acto de ser: uno es creado, el otro no. Para establecer la distinción Polo llama a Dios *Origen*. Asumir que la distinción entre el Creador y la creatura se da en la línea del acto de ser, supone asumir también que en la creatura hay distinción real entre el ser y la esencia. Ahora bien, si estas afirmaciones las trasladamos del ámbito de la metafísica, a través de la ampliación trascendental propuesta por Polo, al ámbito de la antropología, habrá que distinguir el acto de ser y la esencia del hombre del de las otras criaturas. En esto consiste la ampliación trascendental: la metafísica y la antropología se distinguen temáticamente.

Si se asume que es posible ampliar la investigación de los trascendentales metafísicos en el campo de la antropología, el acto de ser del hombre y su esencia se distinguen realmente entre sí, y se distinguen del acto de ser principial y su esencia. Si bien todos son creados hay una diferencia entre lo

[96] De las *entelécheia*, las vivientes son capaces *enérgeia*.
[97] *Antropología*, I, 132.
[98] *Ibidem*.

extramental y el hombre. Pero para lograr tal distinción real es menester abandonar la actualidad. Si no se la abandonase, la distinción sería objetiva pero no real[99].

Ahora se puede ver con mayor claridad la propuesta metódica del abandono del límite en sus cuatro dimensiones, si se asume que hay distinción real de ser y esencia, tanto en el ámbito de la metafísica como en su extensión antropológica, por la ampliación trascendental; y si se asume el distinto sentido del ser y la esencia en el hombre y en las realidades que estudia la metafísica; y si se asume que es menester abandonar la actualidad, se entiende por qué el abandono del límite se lleva a cabo de cuatro maneras llamadas por Polo dimensiones del método. "La distinción de los distintos actos de ser creados conduce a distinguir la primera y la tercera dimensión; correlativamente, la distinción de las esencias respectivas se corresponde con la segunda dimensión y con la cuarta"[100].

Al abandonar el límite, entonces, es posible descubrir cuatro grandes temas: dos extramentales, abordados por la metafísica y la física; y dos antropológicos, la persona humana y la esencia del hombre. Esas cuatro temáticas corresponden a las cuatro dimensiones del método. Con la primera se advierten los primeros principios que es el tema central de la metafísica. Con la segunda se explicita la esencia extramental, que es el tema de la física filosófica. Con la tercera se alcanza el ser personal con sus trascendentales personales. Con la cuarta se demora en la esencia del hombre. Estos dos últimos, el ser personal y la esencia del hombre son los temas de la antropología trascendental.

4. Distinción. Nada. Creación

Las consideraciones que se han hecho en el apartado anterior sobre la doctrina tomista de la distinción real entre el acto de ser y la esencia, están muy ligadas –y así lo indica Polo[101]– a la que se desarrollará a continuación. Se trata de la distinción entre la criatura con el Creador. En efecto, es posible ver en la propuesta metodológica de Polo un replanteamiento de la doctrina tomista del *actus essendi*, e incluso, un nuevo modo de comprender la noción de *creación*[102].

Polo desarrolla este tema[103] partiendo de la noción de *distinción*, que viene utilizando para explicar la doctrina de la distinción real entre el ser y

[99] *Ibidem.*, 133.
[100] *Ibidem.*
[101] "El abandono del límite mental es un método plural con el que se recoge la distinción real de Tomás de Aquino y se aplica a la antropología". *Presente y futuro*, 186.
[102] *Cfr.* FALGUERAS, I., GARCÍA J.A. (Coords.), *Antropología y trascendencia*, Universidad de Málaga, Málaga, 2008, 87.
[103] *Antropología*, I, 136 y ss.

la esencia. Desde su perspectiva, la palabra *distinción* no es unívoca[104]. Ante todo, Polo le otorga sentido trascendental a la noción[105]: hay *distinción* entre antropología y metafísica, *distinción* entre criatura y Creador, *distinción* entre el ser y la esencia: "Así se dice que la antropología se distingue de la metafísica, lo que comporta, por un lado, la distinción de la criatura con el Creador y, por otro, la distinción entre las criaturas. Asimismo, se habla de distinción real de ser y esencia, que sirve para caracterizar a las criaturas y, por consiguiente, tampoco es unívoca, porque el acto de ser humano se distingue de la esencia del hombre de otra manera que el acto de ser extramental creado de su esencia. Por otra parte, así se establece que los actos de ser creados son trascendentales, y que sus esencias no lo son. Por último, las esencias creadas también guardan distinciones internas, justo en tanto que se distinguen realmente del acto de ser"[106].

En cambio, "cuando se trata de pluralidad de objetos es preferible hablar de *diferencias*"[107]. Los objetos son el resultado de las operaciones del pensamiento. Por tanto, no son realidades, sino objetos intencionales. Tales objetos son irreales. Las *diferencias* se dan en el orden lógico (por ejemplo, la oposición, la negación, las comparaciones, etc.). Las *diferencias* surgen al pensar lo pensado, se descubren entre objetos pensados. Versan sobre la actualidad, sobre lo uno, al decir de Aristóteles. Al pertenecer al orden lógico, las *diferencias* tienen menor amplitud que las *distinciones*; y a la vez, son negativas o excluyentes. En cambio, las *distinciones* son de mayor amplitud y poseen un valor positivo. Por ejemplo, la *diferencia* entre lo que se mueve y lo inmóvil es menos radical que la *distinción* entre ser y nada. Se retomará de inmediato esta última distinción y se harán más precisiones.

Estas consideraciones podrían parecer secundarias. Sin embargo, son de vital importancia para entender la ampliación trascendental. En efecto, la manera clásica de enfocar lo trascendental es *objetivista* y parte de la *unidad* del ente. Sin embargo, si se asume la propuesta poliana, se torna necesario afirmar que la *distinción* es tan primaria como la *unidad*. Por tanto, 'trascendental' no puede significar lo *universalísimo*. Si no se asumiera la tras-

[104] Es de mucho provecho, para este tema, en particular las reflexiones etimológicas sobre la conveniencia del termino distinción por sobre el de diversidad o diferencia, para referirse a la pluralidad de trascendentales que hace FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996. En la nota a pie de página n° 74 indica: Quiero hacer notar la intencionada elección del término «distinto» para calificar a la pluralidad de los trascendentales últimos en este esbozo. No digo ni «diversos» ni «diferentes». Distinto viene de *dis-stinguo*, que significa «no extinguirse o desaparecer»: lo distinto es lo que no desaparece en otro, no se resuelve en otro, o en otras palabras, lo que no se confunde con otro. En cambio, «diverso» es lo que se orienta de otra manera (por ello se opone a «conversión»); «diferente» es lo que lleva en direcciones dispares; y «dispar» es lo no equivalente. Por ello ninguno de estos últimos es término apropiado a la «conversión» de los trascendentales, sino sólo el primero («distinto») que afirma la no confusión de los actos últimos".

[105] *Antropología*, I, *Ibidem.*

[106] *Ibidem.*, 140

[107] *Ibidem.*

cendentalidad de la distinción, la ampliación trascendental sería imposible. Es necesario admitir, entonces, que la *distinción* también sea trascendental, o tan primaria como la *unidad*[108].

El sentido trascendental de la distinción no puede ser pensado objetivamente, pues los objetos sólo se piensan en términos de unicidad. Dicho de otro modo: cada acto de ser es *distinto* ser (o cada acto de ser es *distinto)*. El Creador es distinto de la criatura y la criatura personal es distinta de la criatura no personal –que es el ser del universo físico–.

Por otro lado, tomando como base la doctrina de la distinción real de ser y esencia, Polo hace una nueva distinción, a saber: la distinción entre acto de ser personal y la esencia humana, que es distinta de la distinción entre acto de ser del universo físico (el ser extramental creado) y su esencia (la tetracausalidad). Respecto de estas últimas, Polo sostendrá que no tienen carácter trascendental. Los actos de ser creados son trascendentales pero sus esencias no lo son. Además, las esencias creadas también guardan distinciones internas, en tanto que se distinguen realmente del acto de ser.

Pero, retomando la aludida distinción entre el ser y la nada[109]. Polo advierte la dificultad de la noción de nada. La nada no es pensable o, solo es pensable, si comparece una segunda intención. "Pensar la nada comporta la *nihilificación* de la operación"[110]. Al pensar, lo pensado y la operación, se conmensuran: ¿qué operación se podría conmensurar con la nada? Siempre se piensa *algo*, por tanto, solo se puede pensar la diferencia entre nada y la operación[111]. Por eso, la noción de nada sólo puede aparecer en el orden de la voluntad. No es posible por la vía del pensamiento, ya que al pensar, siempre se piensa en *algo*. Si no hay conocimiento, no hay *algo* por conocer. Si no hay algo por conocer, no hay realidad. Por eso, solo es posible hablar del conocimiento de nada en un sentido lógico, es decir, por referencia lógica al ser, a algo real capaz de ser conocido objetivamente. De ese único modo es correcto pensar la nada como no-ser, de modo intencional. Por ende, no es posible pensar un universal que abarque a la nada y al ser. Al pensar la nada, la intención no es directa o cognoscitiva, sino que es volitiva, voluntaria[112]. Como la nada no es real –o como no existe la no-realidad– sólo es posible pensar la idea de nada si el sujeto pensante inter-

[108] *Ibidem.* "Como ya se ha dicho, trascendental no puede significar lo *universalísimo*, puesto que para mantener su comprensión, sin que la ampliación se haga imposible, hay que admitir que *la distinción también es trascendental*, o tan primaria como la unidad."

[109] También se ocupa del tema de la nada en *El ser*, capítulo V, II, A.

[110] *Ibidem.*, 131.

[111] "La nada no es distinta de la operación, sino diferente de ella". *Ibidem*.

[112] Aquí Polo, agrega una nota al pie referenciando a un interesante artículo de ALVIRA, R., "Nada y voluntad", en *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1988. En dicho artículo, estructurado en tres asuntos, el autor compara en el segundo la estructura del acto voluntario con el de la inteligencia. Utiliza para ello, un texto de Tomás de Aquino, la q. 22, art. 10, de las QQ. *Disputatae De Veritate*. Haciendo un análisis del texto, el autor concluye: "En cualquier caso, la diferencia existencial parece ser asunto que atañe a la voluntad. Luego la voluntad es la que primariamente tiene que ver con la nada, pues nada es la tal diferencia."

viene y considera la posibilidad de que las formas naturales desaparezcan. La nada es un ente de razón. Tampoco tendría sentido afirmar que la nada comienza –o que termina– o que sea eterna.

En consecuencia, la nada no puede ser abordada desde la objetividad y ser diferenciada. La diferencia corresponde al ámbito del límite mental. El ámbito propio para encarar el problema de la nada es el de la distinción, superando el límite mental. Polo manifiesta que abordar el problema del ser y la nada es sumamente difícil, pero que se hace necesario para comprender cabalmente la creación. Dice: "Aunque la respuesta es sumamente difícil, se ha de conceder que sin percatarse de la distinción ser-nada, la creación no se pone en claro. Pero, además, la criatura es distinta del Creador o, como dice Tomás de Aquino, el ser se divide en dos: creado e increado"[113].

Esta afirmación nos lleva directamente a otra, que es coherente con la propuesta metódica del límite mental. Así la formula Polo: "Si se acude a la noción de distinción –no a la de diferencia–, la cuestión es la siguiente: si la criatura se distingue más de Dios que de la nada, o bien, si se habla de nada en tanto que la criatura se distingue de Dios"[114]. La respuesta poliana será que la criatura se distingue más de Dios, que es su Creador, que de la nada. "La distinción de ser y nada cede ante la distinción de la criatura y Dios"[115]. Esto es así, porque la distinción entre criatura y nada no es real, sino sólo mental, ya que la nada no es. Queda, pues, explicitado el carácter profundamente creacionista de la propuesta poliana. El presupuesto de la creación, es sin duda, uno de los puntos centrales del planteamiento poliano. En la distinción entre el Creador y la criatura se pone de relieve la trascendencia e independencia del Creador, el cual no queda determinado ni modificado cuando ejerce el acto creador; y, por otro lado, se subraya la posesión de un acto de ser propio, distinto de la esencia creadora, por parte de la criatura.

[113] *Ibidem.*, 133. Sobre este asunto ya había adelantado su tratamiento, en la misma obra y por las siguientes razones: "La antropología trascendental es, ante todo, el estudio del ser personal, el cual ha de ser investigado con insistencia para que la propuesta no se limite a ser un anuncio; en ella ha de afrontarse también el tema de Dios. Desde luego, la metafísica desarrolla una demostración de la existencia de Dios. Pero en antropología Dios se avista de otra manera. Las vías metafísicas terminan en Dios como primer principio: como primer motor, como causa primera, como primer ser necesario del que dependen los entes contingentes, como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras, y como inteligencia de la que depende el orden. En todas esas vías, recopiladas por Tomás de Aquino, Dios es entendido como primero. Ello es así porque la filosofía tradicional llega a Dios como primer principio. Según mi propuesta, a Dios corresponde por antonomasia el sentido principial del ser, por ser la Identidad Originaria. Sin embargo, también Dios es un ser personal con el que el hombre co-existe. Dios es el creador de la persona humana, pero crearla no significa causarla. Más adelante se precisará este aserto. Según Tomás de Aquino, el ser se divide en dos: creado e increado. Conviene añadir que, en atención al ser creado, crear no significa siempre lo mismo: también se distinguen, al menos, dos sentidos del acto de ser creado". *Ibidem.*, 101. También puede consultarse, entre otros, *Presente y futuro*, 170.

[114] *Ibidem.*

[115] *Antropología*, I, 142.

La filosofía clásica medieval, la metafísica creacionista, admite que el ser de la criatura se distingue de Dios[116]. Leonardo Polo asume tal afirmación y da un paso adelante sosteniendo que no debe atenderse en primer lugar a la esencia del ente, ni tampoco a la relación en el ser creado entre la esencia y el ser, sino a su acto de ser. Esto es así porque "el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea realmente distinto de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se entiende, se cae en un discernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura la distinción del ser con la esencia"[117]. Por el acto creador de Dios, *ex nihilo*, a la criatura se le otorga o da el ser. Este acto de ser es realmente distinto del acto de ser divino[118].

Tomás de Aquino se diferencia de Aristóteles al introducir la creación como '*processio ex nihilo*'. En el modelo aristotélico se presupone la materia como sustrato permanente, del cual surge el acto que preexistía en la potencia ínsita en la materia. Ahora bien, introducida la noción de creación, no es necesario sostener la existencia de una potencia pasiva, ya que el Creador actúa sin ninguna potencia previa[119]. El acto del Creador es sin materia previa o supuesto alguno y, por tanto, es '*ex nihilo*'.

Leonardo Polo recoge esta tradición, pero partiendo de ella precisa el carácter de criatura distinguiéndola radicalmente de Dios. En la propuesta de Polo, "el ser creado no es el ente transcategorial, sino distinto de la nada, porque sólo así la criatura es todavía más distinta de Dios"[120]. Se trata de lo que Polo llama la *máxima distinción*. Es una cuestión de orden trascendental, pues se establece una distinción entre actos de ser. En efecto, una vez asumido que el ser finito es creado *ex nihilo*, lo que radicalmente lo define no es su exclusión de la nada; sino que "el ser creado se distingue de la nada en virtud de una distinción mayor, a saber, la distinción entre lo que se distingue de la nada y Dios"[121].

Si Aristóteles supera a Parménides con la pluralidad de sentidos del ser, con el planteamiento de la creación y la distinción radical entre el Crea-

---

[116] *Cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*, 3, a. 16, ad 24.

[117] *Antropología*, I, 121.

[118] Tal distinción pone de manifiesto la singularidad del pensamiento de Leonardo Polo. Por un lado, continúa el pensamiento clásico, que logra su síntesis en el siglo XIII con Tomás de Aquino. Por otro lado, confronta con los desarrollos de la especulación del idealismo contemporáneo. En relación a este punto ha sido de provecho la lectura de SOTO BRUNA, M.J., "La criatura como distinción", en *Studia poliana*, 4, 141-165, 2002.

[119] *Cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 44.

[120] *Antropología*, I, 132.

[121] En *Antropología*, I, 142 esta cuestión es expresada de varias maneras: "La distinción criatura-Creador es mayor que la distinción ser-nada." O esta otra en la misma página: "La distinción de ser y nada cede ante la distinción de la criatura y Dios. Precisamente por eso, la criatura no se opone a la nada –como si la nada fuera diferente de ella–, sino que sigue siendo como persistir o bien como co-existir". También en *Presente y futuro*, 138-139: "si el ser se distingue de la nada en sentido real, todavía hay una distinción mayor: aquella que existe entre lo que se distingue de la nada y Dios".

dor y la criatura se abre una distinción mayor en el ámbito de lo trascendental. El pensamiento griego no fue creacionista porque estimaba que la diferencia más importante es la que existe entre lo que no puede permanecer en su ser y lo eterno, lo que permanece siempre en su ser. Si el ser creado es finito, debe aceptarse que su acto de ser propio consiste, sin más, en ser criatura con un acto de ser distinto del ser de Dios. Por tanto, "Dios no es lo absolutamente diferente, sino lo máximamente distinto"[122]. Por su parte, la criatura "*es* por Dios, es decir, por su causa, o por destinarse a su Creador. En cambio, el Ser increado es independiente de la criatura, es sin necesidad de ella"[123]. Por tanto, puede resaltarse la trascendencia y la independencia del Creador y la posición metafísica de la criatura.

Lo hasta aquí indicado implica que Dios no es un Ser-Uno del cual los otros seres reciben su ser y su unidad, como por semejanza. Contrariamente, Polo sostiene que se debe sostener una metafísica que de cuenta de una realidad con pluralidad de seres creados, en donde el Creador y la criatura no se confunden y en donde esa pluralidad de seres no tiene término de comparación con Dios. Por tanto, para la criatura, es más radical su carácter de ser creado que su carácter de ser. Por ser creado, el ser finito queda definitivamente separado de la nada y expresado en toda su positividad. Polo lo indica bellamente: "Dios 'se ocupa' de la nada para crear: crea 'fijándose en' la nada para establecer una distinción superior, es decir, crea lo que se distingue más de Él que de la nada. Con otras palabras, nada 'sirve' para sentar la 'mayor distinción', es decir, la de la criatura con Dios. La consideración filosófica de la nada se reduce a esto"[124]. En efecto, crear no es el acto por el cual el Creador diferencia o quita al ser finito de un hipotético reino de la nada. Y esto es así, porque de la nada no puede surgir el ente, aunque sea por un acto creador[125]. Lo propio de Dios, el acto que le corresponde es la creación. Crear es dar el ser (*donatio essendi*). Pero no dar el ser del que crea, sino el ser de lo creado. Si así no fuera, el ser de la criatura no sería propiamente creación y, por tanto, no habría novedad.

5. Origen. Persistencia. Además.

¿Cuál es el sentido de la precedente disquisición? Como dice Juan García, "con todo eso D. Leonardo no ha formulado acabada y expresamente su idea de la creación, ni su aportación a la filosofía del ser. Porque la pluralidad de primeros principios es lo mínimo si el universo material no es el término adecuado de la creación; entender la creación a partir del cosmos

[122] *Ibidem.*, I, 143.

[123] *La persona humana*, 232: "El ser se divide en dos: creado e Increado. La criatura es por Dios, es decir, por su causa, o por destinarse a su Creador. En cambio, el Ser increado es independiente de la criatura, es sin necesidad de ella. Por lo tanto, el "hecho de la creación" no modifica en sentido alguno a Dios, no significa para El comienzo ni mutación; crear no es una operación distinta del Ser divino. Si Dios es independiente de la criatura no se determina respecto de ella."

[124] *Antropología*, I, 135, nota 141.

[125] *Cfr.* ESQUER G., H. "Actualidad y acto", en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 145-163.

es algo inicial porque falta la creación de las personas. Y como las personas son el adecuado término de la creación, falta lo decisivo para comprenderla"[126]. En efecto, la intención de Polo es la de hacer una ampliación de carácter trascendental en antropología.

Si volvemos al planteamiento de Tomás de Aquino, se ve que en él se establece que la distinción entre Dios y las criaturas está dada por la simplicidad de Aquel y la composición de éstas. El ser de las criaturas se distingue realmente de su esencia. En Dios, su ser y su esencia se identifican. En este contexto, para distinguir dos actos de ser es necesario recurrir a sus respectivas esencias. Esto es así, porque en la propuesta de Tomás, la esencia es la que limita al acto de ser, que de suyo es perfecto[127]. Por tanto, para distinguir perfecciones entre varios seres es necesario acudir a la esencia de cada uno ya que estas son las que limitan a cada ser. De este modo, es posible establecer una jerarquía de los seres. El grado de ser viene dado por la esencia que lo determina. Y esto se da tanto entre los actos de ser creados entre sí como entre los actos de ser creados y el acto de ser divino. Desde esta consideración se explica cómo la esencia *infinita* del Creador se distingue de la esencia *finita* de toda criatura, que limita a su ser, y por tanto, tiene que ser participado.

Ahora bien, Polo se propone establecer distinciones trascendentales entre las criaturas. A su modo de ver, el planteamiento metafísico de Tomás de Aquino resulta insuficiente; y la razón principal es que hay una identificación entre composición y creaturidad. Es decir, en Tomás, ser creado es sinónimo de ser compuesto. La intención de Polo es distinguir el carácter propio del ser humano del carácter propio del ser del cosmos sin apelar a la composición con sus respectivas esencias. En efecto, no atiende a cómo se distingue realmente el *esse* y la *essentia* en el ser del hombre y en el ser del universo físico, para lograr la ampliación trascendental. En síntesis, Polo busca establecer la distinción entre la criatura humana y la criatura cósmica desde sus correspondientes *actos de ser*[128]. O más breve: distinguir la criatura humana de la criatura cósmica en términos de acto de ser[129]. O brevísimamente: las personas se distinguen trascendentalmente de las cosas.

---

[126] GARCÍA, J.A. "Sobre el ser y la creación", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 601.

[127] "Ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est". TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad 3.

[128] *Cfr. Antropología*, I, 69.

[129] *Cfr.* FALGUERAS-GARCÍA GONZÁLEZ-PADIAL (coords.) *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003. Se lee con mucho provecho la colaboración de SALVADOR PIÁ, *La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: sus precedentes y una propuesta de prolongación*. Copio aquí un texto esclarecedor: "…la distinción real en la criatura humana no es equiparable a la distinción real en la criatura material; más aún, ni el acto de ser de la criatura humana es del mismo modo que el acto de ser de la criatura cósmica, ni la esencia humana es potencial de igual modo como lo es la esencia del universo físico. Este planteamiento metafísico implica, por tanto, establecer una distinción real más profunda en el ámbito creado no desarrollada por Tomás de Aquino, a saber: la distinción entre dos modos de acto de ser creado y entre dos modos de esencia creada".

"Como dice Tomás de Aquino –añade Polo– el ser se divide en dos: creado e increado"[130]. Leonardo Polo lo indica a su modo: el acto de ser creado se divide al menos en dos: *persistencia* y *coexistencia*; el primero es el acto de ser del cosmos y el segundo el acto de ser humano[131]. Se trata de una ampliación por el ámbito de la criatura en consonancia con lo afirmado más arriba sobre la coincidencia entre *ser y creación*. Las criaturas se distinguen entre sí debido a que son *creadas de distinta manera*[132]. Polo llama *persistencia* a los seres creados no personales y *coexistencia* a los seres creados personales.

Resta ver como llama al ser increado, es decir, a Dios. Sería insuficiente decir que en Dios su acto de ser se identifica con su esencia. Al definirlo así, se dejaría de indicar el particular modo de ser que posee el ser increado. Tampoco bastaría con distinguir el acto de ser increado del acto de ser creado –aunque es cierto que con esto se salva el caer en panteísmo–. Se hace necesario mostrar el particular modo del ser de Dios, sin apelar a la esencia. La respuesta de Leonardo Polo a este planteamiento es que el acto de ser divino se distingue del acto de ser creado porque es *Originario*. Acto de ser divino significa *actividad originaria*. Dios es el *Origen originario*, a diferencia del ser de la criatura que *ha comenzado*, es decir, que no ha sido desde siempre. El acto de ser divino nunca ha comenzado, sino que *ha sido siempre*. El acto de ser creado, su actividad existencial, tiene un comienzo. En cambio, el acto de ser increado, su actividad existencial, no tiene comienzo, porque siempre ha sido, por eso es originario.

Origen y *comienzo* son dos modos distintos de acto de ser. El primero corresponde al ser increado. El segundo, al creado. Así, no es necesario acudir a la esencia para establecer la distinción entre uno y otro. La criatura comienza a ser '*ex nihilo*'. Por tanto, ni su ser ni su esencia son originarios. Su acto de ser creado no se identifica con su esencia. La distinción trascendental entre el acto de ser de Dios y el acto de ser de la criatura es que el de este comienza, el de aquel no[133]. Desde esta perspectiva, Polo logra distinguir a las criaturas de Dios sin acudir a la composición o identidad del ser con la esencia. Desde la distinción establecida entre los modos del acto de ser, Polo logra justificar por qué en la criatura se da la *composición* y en Dios se da la *identidad* real. En efecto, la esencia ha sido desde siempre idéntica a sí misma, junto con el *Esse* divino, que, por supuesto, es originario, también desde siempre. Esto debe aceptarse así, ya que no tendría sentido sostener que a un acto de ser originario le corresponda una esencia con comienzo. Consecuentemente, el ser y la esencia divinas son idénticos ya que ambos son originarios.

---

[130] *Cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, co.

[131] El texto en donde Polo expone el acto de ser del cosmos o persistencia es *El ser*, I: *La existencia extramental*. El acto de ser humano o co-existencia lo estudia en la *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*.

[132] *Antropología*, I, 93. "Conviene añadir que, en atención al ser creado, crear no significa siempre lo mismo: también se distinguen, al menos, dos sentidos del acto de ser creado".

[133] *Cfr.* PIÁ, S., "De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 939.

Por su parte, el acto de ser y la esencia de la criatura no se identifican, ya que no son originarios, o lo que es lo mismo, no han sido desde siempre. Han comenzado. Por tanto, en la criatura, el ser y la esencia se distinguen realmente. Dicho de otro modo: la actividad existencial de la criatura se distingue realmente de la esencia de la criatura ya que "la distinción del acto de ser con la esencia exige que el acto de ser no sea idéntico u originario"[134].

En conclusión, la razón de ser de la distinción real entre el acto de ser y la esencia viene dada por la condición de originario o no del acto de ser. En Dios el acto de ser es originario y, por tanto, la esencia se identifica con él ya que también es originaria. Originario significa que siempre ha sido, que no comienza. En la criatura, el acto de ser no es originario, y por tanto, la esencia se distingue realmente de su acto, y por supuesto, tampoco es originaria. Que no sea originaria significa que tiene comienzo. La perspectiva de Polo se enfoca en el acto de ser: el acto de ser creado se distingue del increado en que el primero ha sido creado. Esta es la razón por la cual se distingue de la esencia.

En la criatura, es la creaturidad la que devela la distinción real del ser con la esencia. Esta es una afirmación más cabal que acceder a la condición de criatura desde la distinción real[135]. Con esto, Polo pretende ampliar por la vía de los modos de acto de ser, los planteamientos metafísicos de Tomás de Aquino: "el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea realmente distinto de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se entiende, se cae en un indiscernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura la distinción del ser con la esencia"[136].

Ahora bien, hasta el momento se ha distinguido entre el acto de ser de Dios y el acto de ser de la criatura o entre el *origen originario* y *el ser que comienza*. Corresponde, ahora, establecer otra distinción a nivel de los actos de ser creados[137]. Criatura no significa siempre lo mismo, ya que el acto de ser no originario se modaliza. En efecto, aunque todo acto de ser creado es dependiente[138] o no originario, cada acto de ser creado depende de su Creador diversamente o de modos distintos. Para la criatura, ser significa depender[139]. Por tanto, si a nivel de actos de ser creados se establecen distinciones, es necesario afirmar diversidad de dependencias con el Creador[140].

---

[134] *Antropología*, I, 138.

[135] *Cfr. Curso de teoría*, IV, Primera parte, 48. Dice claramente: "el acto creado se distingue del increado en que es creado: por eso se distingue de la esencia, y no al revés".

[136] *Antropología*, I, 121.

[137] En la propuesta poliana de la ampliación trascendental se hace necesario indicar a qué tipo de criatura se uno se refiere. Estrictamente, no corresponde hacer un estudio del creado en general.

[138] "El ser creado es pura dependencia". *Antropología*, I, 131.

[139] *Ibidem.*, 136.

[140] "Las criaturas se asemejan por depender de Dios, y se distinguen por la intensidad de la dependencia". *Ibidem.*, 135.

La dependencia viene dada por el comienzo. Un '*esse*' como comienzo no puede ser primero '*ex nihilo nihil fit*', en sentido absoluto. Para distinguir los modos del acto de ser creado, Polo propone atender al modo de comenzar de cada una de ellas. A comienzos distintos, criaturas distintas. El modo de comenzar a ser criatura humana debe distinguirse del modo de comenzar a ser criatura no humana. Como se ha dicho, Polo indica que lo propio del acto de ser del cosmos es el *persistir*. Y lo distingue del modo de ser de la persona creada. El cosmos *persiste*; la persona *co-existe*. El modo de dependencia de la persona humana respecto del Creador se distingue del modo de dependencia que del universo físico, o la criatura no humana, con el Creador. La dependencia de la persona humana es *interpersonal*, y por tanto, *libre*, la dependencia del universo físico no es libre sino necesaria.

Para la persona creada, ser significa co-ser, es decir, estar abierto a lo demás. ¿Qué es lo demás? El universo físico, las otras personas y el Creador. El modo del '*esse*' de la persona humana es la *co-existencia* porque el ser humano *existe-con* otros actos de ser, a saber: la *persistencia*, otras *co-existencias* y con el *Origen*. Esta apertura del *co-acto de ser* de la criatura humana no se verifica en el acto de ser del universo físico ya que la *persistencia* no es persona. Ser personal o *co-existencia* significa apertura; por tanto, el ser del universo físico no co-existe con otros actos de ser. Esta apertura es la que permite apreciar con mayor nitidez la distinción entre *persistencia* y *co-existencia*. El ser personal es abierto íntimamente: "La intimidad es lo que define estrictamente a la persona"[141]. Es decir que, la apertura de la persona humana es interna o interior. Esta apertura íntima es la que permite, secundariamente, una apertura hacia fuera. Sólo si la persona está abierta hacia sí, puede abrirse a lo demás. En resumen: el *co-ser* designa la apertura de la persona hacia dentro, en intimidad. A su vez, el *co-ser* posibilita el *ser-con*, que es la apertura de la persona hacia fuera, hacia *lo demás*.

La apertura de la persona humana no debe ser comprendida categorialmente, sino de modo trascendental. Se trata de asumir que la apertura íntima de la persona es el singular modo de ser del '*esse*' humano. El '*esse*' abierto por dentro o intimidad es lo característico de la criatura que *co-existe*: la persona humana. A la apertura trascendental del '*esse*' humano es a lo que Polo llama *co-existencia*. La *co-existencia* significa intimidad como acto de ser. Pues bien, Polo, identifica al *co-ser* de la criatura humana abierta trascendentalmente con la *libertad* trascendental. Es decir, la libertad personal es una dimensión trascendental del ser humano. Por ello, lo identifica como un trascendental personal. Así, la libertad, en su sentido trascendental equivale a la apertura del acto de ser de la criatura humana. La libertad en su sentido trascendental es la singularidad propia del '*esse*' personal; y por ello se puede sostener que es un trascendental personal. Por tanto, libertad trascendental y *co-existencia* son dos modos de designar a la persona humana; y por ello se afirma que son trascendentales antropológicos[142].

[141] *La coexistencia del hombre*, 45.
[142] *Cfr. Antropología*, I, 229 y *ss*.

Libertad y *co-existencia son* dos modos trascendentales de designar al '*esse*' humano, se acaba de indicar. Esto quiere decir que son convertibles con el '*esse*' humano, ya que son exclusivos de las personas. "Por eso digo que la libertad trascendental es co-existencial y que comporta lo que llamo ampliación de los trascendentales. Eso es lo que la filosofía moderna no ha visto. La libertad es un trascendental co-existencial, no existencial, ni tampoco subjetivo"[143].

Ahora bien, la apertura trascendental a la que Polo hace referencia no se da únicamente por la vía de la libertad. También se da de modo cognoscitivo y volitivo (mejor, amoroso). El conocer y el amar son dos vías de apertura personal. En efecto, la apertura entre dos seres personales, es siempre una apertura cognoscitiva y amorosa. Pero, ¿qué significa afirmar que la apertura interpersonal se da, también por estas vías? Pues significa que las potencias espirituales de la inteligencia y de la voluntad, que pertenecen a la esencia humana, como potencias que son, dependen del acto de ser personal humano, el cual es cognoscente y amante en acto, no potencialmente. Así pues, el *intelecto personal*[144] y el *amar personal*[145] son también trascendentales antropológicos convertibles con el *esse* humano.

En conclusión, la propuesta poliana consiste en la equiparación y conversión entre el '*esse*' humano (que él propone llamar *co-ser*), la *libertad* personal, el *intelecto personal* y el *amar personal*. El estudio detallado de este asunto, el autor lo realiza en la tercera parte de la obra que venimos comentando[146]. Como se dice más arriba, el estudio de esta equiparación y conversión de la libertad, el intelecto y el amar personal, con el '*esse*' personal, se torna más comprensible si se presta atención al concepto de *intimidad*. En efecto, "los trascendentales antropológicos se alcanzan en la intimidad. Dicho de otro modo, el estudio de los trascendentales personales y de su conversión equivale a la investigación de la intimidad. Esos trascendentales son íntimos o secundarizados"[147].

Al finalizar este parágrafo, aparece clara la distinción entre el '*esse*' humano, el '*esse*' divino y el '*esse*' del universo físico. Pero lo novedoso de dicha distinción es que, para hacerla, no se acude, como en la tradición clásica, a la esencia de los seres. Es decir, no se parte de la identidad o distinción real de la esencia con el acto de ser, ni de la limitación de las diversas esencias. Las distinciones de los diversos seres se lleva a cabo desde el propio acto de ser de cada uno. En conclusión, la distinción propuesta por Polo, entre los modos de acto de ser –*persistencia*, co-*existencia* y *Origen*– es una continuación de la propuesta de Tomás de Aquino sobre la distinción real entre el acto de ser y la esencia. Esto es posible porque la referida distinción

[143] *Ibidem.*, 101.
[144] "Entendido como co-acto el intelecto personal humano es trascendental". *Antropología*, I, 195.
[145] "En la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental". *Ibidem.*, I, 227.
[146] *Ibidem.*, I, 203-245.
[147] *Ibidem.*, I, 203.

se da de modo exclusivo en el orden trascendental, sin acudir al orden categorial.

6. Naturaleza. Esencia. Acto de ser personal.

Si se retoma lo expuesto anteriormente sobre la propuesta metodológica de Polo (el abandono del límite mental) se vislumbran cuatro grandes campos temáticos, a saber: el *acto de ser de universo*, la *esencia del universo*, el *acto de ser humano* y la *esencia humana*. Abandonando de modo sucesivo el límite mental, es posible acceder al conocimiento de estas realidades superiores. Como ya se ha dicho, para poder abandonar este límite, es necesario advertirlo. ¿Qué se entiendo por abandonar el límite y a qué temática se accede? En primer lugar, si se despeja el haber, se accede a la existencia extramental. En segundo lugar, si se elimina el haber de aquello que el haber nos da, se accede a la esencia extramental. Se trata de abandonar el objeto, por tanto, estas dos dimensione del método son *trans-objetivas*. En tercer lugar, dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar 'lo que es-además', nos da acceso a la existencia humana. Y en cuarto y último lugar, si se elimina la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de no-sí-mismo da acceso a la esencia humana[148]. Se trata de abandonar la operación, por tanto, se refiere a modos *trans-operativos* de abandono del límite.

Estas dos últimas temáticas o dimensiones del hombre son en las que se atenderán seguidamente. Para Polo, el *acto de ser personal* y su *esencia*, se distinguen de la *naturaleza* humana, que es la herencia corpórea y biológica que el ser humano ha recibido de sus progenitores. En este apartado se intentará caracterizar, según el planteamiento de Polo, estas tres facetas o dimensiones de la realidad humana, que implicadas unas con otras constituyen la realidad humana: naturaleza humana o *vida recibida*, esencia humana o *vida añadida* y acto de ser humano o *vida personal*.

a) La naturaleza humana o vida recibida

Las dos dimensiones del método que permiten conocer el acto de ser personal y la esencia humana, son las que constituyen la antropología trascendental. Sin embargo, la consideración de la naturaleza humana es de gran provecho para la filosofía y para muchas otras ciencias: "No es acertado tratar al hombre sólo analíticamente; si se enfoca así, se abre paso a resultados imprevisibles, porque el ser humano no es analítico él mismo, sino más bien sistémico u orgánico. El hombre no es una máquina. Una máquina se puede tratar analíticamente -montarla y desmontarla-; el ser humano no".

[148] *Cfr. Evidencia y realidad*, 383

Exponemos aquí de modo resumido[149] lo que Polo establece en su análisis de la corporeidad humana. Primero alude a las funciones vegetativas de la nutrición, la reproducción y el crecimiento diferencial, en ese orden de jerarquía. Respecto del dominio del cuerpo, declara que los movimientos orgánicos tienen características múltiples y heterogéneas. En relación a las facultades cognoscitivas sensibles, toma y sigue el elenco clásico de Aristóteles y Tomás de Aquino, aunque les dé un mayor alcance: sentido externos según un orden jerárquico (tres inferiores: tacto, gusto, olfato; y dos superiores: oído y vista) y sentidos internos uno inferior, el sensorio común o percepción sensible; y tres superiores: imaginación, memoria y cogitativa. Sostiene la idea aristotélica del carácter potencial del cuerpo al indicar la plasticidad de algunas partes como las manos, el rostro o la cabeza[150]. En la base de todo ello aparece la idea que indica que existe en el hombre un inmenso cúmulo de neuronas libres sin un fin biológico determinado inicialmente. La clave de los sentidos radica en lo que Polo llama *sobrante formal*[151], a saber, el *plus* de forma que no se emplea en informar al órgano correspondiente. Así, en el órgano existe un "extra" de vida que sobra, que no se agota vivificando al respectivo órgano. Ese sobrante es para conocer o crecer en conocimiento. Además de los sentidos, en la naturaleza corpórea humana existen tendencias o *apetitos sensibles* de dos tipos: uno, que sigue a lo conocido por los sentidos externos; y otro que sigue a lo conocido por los internos. Al primero, clásicamente se ha denominado *concupiscible*; al segundo, *irascible*. Junto a ello hay que admitir la existencia de las clásicamente llamadas *pasiones sensibles*, que son la redundancia en las facultades sensibles de sus actos ejercidos. Para Polo, el cuerpo humano y sus funciones vegetativas están subordinados a sus potencias cognoscitivas. A su vez, todo ello está subordinado a lo humano que no pertenece al ámbito de la naturaleza.

Polo denomina *naturaleza humana* a la herencia biológica que los seres humanos reciben de sus progenitores. Por ello, la llama *vida recibida*. Se refiere al cuerpo humano y a todas las funciones y facultades que dependen de él[152]: las funciones vegetativas, todos los movimientos corporales, las facultades de conocimiento sensible (en concreto los sentidos externos e internos), los apetitos sensibles (irascible y concupiscible) y los sentimientos radicados a nivel sensible. Desde la perspectiva de Polo, el modo ade-

[149] Si bien para el presente estudio es menester comprender cuales son los alcances de lo que Polo llama vida recibida, es decir, el cuerpo con sus funciones y facultades, no parece necesario detenerse en hacer una analítica al respecto. Sin embargo, resulta necesario dar una noticia sumaria de las principales afirmaciones polianas en relación al cuerpo humano en vistas a considerar uno de los aspectos del presente estudio: la paternidad humana.

[150] *Cfr. Quién es el hombre*, Capítulo 3: *El sistema humano: las manos, el rostro y la cabeza*.

[151] Polo presenta esta noción con todo detalle en *Curso de teoría del conocimiento, I*: "Informar el órgano pero no agotarse en informar respecto de la función de informar: hay más forma que materia informada. Con esta observación hemos dado un paso decisivo en la comprensión de la forma natural de una facultad cognoscitiva orgánica. Propiamente, la facultad es ese sobrante formal".

[152] Una excelente exposición sobre el concepto de naturaleza humana en Polo que aquí seguimos, puede encontrarse en SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Madrid, Rialp, 2006, 3ª ed., 2012, 209 ss.

cuado de estudiar todas estas funciones y facultades, es el *sistémico*, pues ninguna de ellas funciona de modo aislado o independiente. En consecuencia, para sacar provecho antropológico en su estudio, no deben ser estudiadas por separado. Además, como la clave de la naturaleza humana es la composición, las realidades que se descubren en la consideración del cuerpo humano deben ser entendidas integrándolas con lo humano superior a ellas, la esencia y el acto de ser personal. Una consecuencia de esto sería la afirmación de que el fin del cuerpo no es el cuerpo, sino lo que en rigor es superior a él, el alma. En efecto, así como los órganos están ordenados a las facultades o potencias; de modo semejante el cuerpo está para el alma, y no a la inversa.

El cuerpo humano, en comparación con otros cuerpos vivientes, se observa con mayor complejidad. Y eso surge del mayor número de potencias o facultades que posee[153] y de la calidad de cada una. A su vez, la complejidad del cuerpo humano es incomprensible si no se lo considera en relación con lo que es superior a él, es decir, el alma. El cuerpo y el alma no funcionan por separado, sino unidos. Y esa unión es de *subordinación* y *dependencia*: el cuerpo se subordina al alma y depende de ella. Por tanto, el cuerpo solo se comprende si se lo considera en relación con lo no corporal de la persona humana. Así, resulta coherente afirmar que la persona humana no es su cuerpo o su mera naturaleza. La persona *dispone* de su cuerpo, pero no *es* su cuerpo. Sostener que el hombre es su cuerpo es un reduccionismo. Tal afirmación no supone un desprecio del cuerpo, sino todo lo contrario. En efecto, el cuerpo es el disponer de la persona para manifestar sensiblemente lo personal y humano, que es superior a lo sensible y orgánico. Además, afirmar lo contrario sería igualar el cuerpo humano con el cuerpo de cualquier otro organismo vivo, por ejemplo, el animal. Por tanto, para Polo, el cuerpo humano tiene un carácter distintivo en comparación con el cuerpo de otros vivientes.

En consecuencia, el conocimiento del cuerpo humano da luz para comprender otras realidades humanas que no son estricta ni únicamente materiales, como por ejemplo: el lenguaje, la sexualidad, la conyugalidad, la familia, la educación, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, etc. Polo aprovecha también el estudio de estos asuntos y descubre implicaciones de orden estrictamente personal, como por ejemplo, la cuestión del dolor y la muerte[154].

[153] *Ibidem.*, 221: "No se pueden comprender, pues, enteramente los órganos desde una perspectiva meramente anatómica, fisiológica, biologicista, sino que se los entiende bien sólo en atención a las facultades (ej. no se advierte enteramente el sentido del ojo desde un mero estudio fisiológico, es decir, al margen de que el ojo es el órgano de la visión, o sea, de que está configurado para ver). A la par, no cabe una entera compresión de cada órgano por separado, ni tampoco una entera comprensión psicológica de cada facultad por separado. La comprensión completa es la que compara unos órganos con otros y unas facultades con otras en atención a la armonía jerárquica del conjunto".

[154] *Cfr.* por ejemplo, "El sentido cristiano del dolor", en *La persona humana y su crecimiento*; o "La religión y la libertad", en *Quién es el hombre*.

b) La esencia humana o vida añadida

La esencia humana o *vida añadida* está conformada por el *yo* y las dos potencias inmateriales humanas, la *inteligencia* y la *voluntad*. Polo aborda esta temática en el segundo volumen de su obra *Antropología trascendental*, al estudiar la esencia humana y su perfeccionamiento[155]. Para comprender cabalmente esta distinción hay que tener presente la ya aludida distinción de Tomás de Aquino, antes citada, entre acto de ser y esencia en lo creado. En efecto, si se ubica a la inteligencia y la voluntad en la esencia del hombre, habrá que distinguirla del acto de ser personal. Por otro lado, al asumir la distinción tomista, también se hace necesario distinguir la esencia humana de la naturaleza humana. Y esto, porque esencia indica perfección, mientras que naturaleza no tiene directamente ese sentido. Una posibilidad sería reducir la esencia humana a sus dos facultades, pero tal posibilidad sería errónea, ya que las potencias inmateriales de la esencia humana son inicialmente o nativamente pasivas, es decir, imperfectas, y por tanto requieren un acto previo y superior en la misma esencia que active. Tales potencias son nativamente imperfectas, pero la esencia humana no es nativamente imperfecta. Por tanto, en la esencia existe *a nativitae* un acto susceptible de activar dichas potencias. Ese acto es un hábito innato, una perfección constitutiva del hombre, al que la tradición medieval llamó *sindéresis* y en la modernidad se ha venido a llamar *yo*.

Para Polo la esencia humana es como una montaña: en la cumbre se ubica el *yo* con sus dos dimensiones (el *ver-yo* y el *querer-yo*). Las laderas de esa montaña son la *inteligencia*, que se perfecciona con hábitos, y la *voluntad* que se perfecciona con virtudes. En efecto, la inteligencia y la voluntad no forman parte de la naturaleza humana o *vida recibida*, ya que carecen de soporte orgánico; son facultades inmateriales. Es decir, no son algo biológico ni fisiológico. Ahora bien, en estado nativo estas facultades que cada hombre posee se asemejan en todos los hombres, ya que carecen de actos de pensar (y de ideas u objetos pensados) y de actos de querer (y de objetos queridos). Polo sostiene que esas potencias proceden del acto de ser personal y no de la dotación natural del hombre, pero no proceden de él directamente sino a través de la cúspide de la esencia humana: el yo. Tales facultades no surgen de la biología del ser humano, sino del ser personal de cada quién a través de su esencia[156].

Polo concibe al yo como un *hábito innato*, ya que considera que siempre es activo ('hábito' significa *tener*, perfección, por tanto); y utiliza para referirse a él, la ya indicada denominación de la tradición medieval[157]: la *sindéresis*. Lo propio de un hábito innato es la perfección, por tanto, no puede residir en ninguna potencia. De modo que, el yo es un acto, mientras

[155] También desarrolla la cuestión del Yo en POLO, L., *El yo*, estudio introductorio y notas de JUAN FERNANDO SELLÉS, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 151 pp.

[156] *Cfr. Antropología para inconformes*, *op. cit*., 287.

[157] *Antropología*, I, 164: "En la tradición se admiten tres hábitos innatos: el hábito de los primeros principios o *intellectus principiorum* –que es el más estudiado–, el hábito de sabiduría y la sindéresis". Al analizar la vida personal abordaré el hábito innato de sabiduría.

que las potencias humanas espirituales son inicialmente pasivas. Siguiendo la doctrina tomista de la distinción real, Polo evita identificar a la esencia con sus potencias en estado nativo. Por tanto, se hace necesario sostener la existencia de un acto previo superior y proporcionado, que saque de la pasividad a esas dos potencias. Esos actos superiores y proporcionados son el *ver-yo*, para la inteligencia y el *querer-yo*, para la voluntad. Así lo explica Polo: "Designo ese ápice (de la esencia humana) 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; por eso, la distinción real en antropología no se confunde con la distinción real del ser extramental y su esencia. En tanto que la potencia intelectual –así como sus operaciones y los hábitos adquiridos– dependen de la sindéresis, designaré al yo como visión o ver: yo significa ver-yo. A su vez, en tanto que la voluntad, sus actos y las virtudes morales también dependen de la sindéresis, designo al yo como querer: yo significa querer-yo"[158]. Conviene, pues, distinguir el yo de la persona. Una distinción sencilla se educe apelando al conocimiento, o si se quiere, a la conciencia, pues mientras conocemos bien el yo, siempre alcanzamos a conocer escasamente la persona que somos.

En suma, si la esencia humana se distingue del acto de ser personal y de la naturaleza humana; y si la esencia humana no se reduce a sus facultades o potencias inmateriales, que inicialmente son pasivas ¿qué es lo activo de la esencia humana? Como se ha dicho Polo toma la denominación tomista del hábito innato[159] de la *sindéresis*.

[158] *Antropología*, I, 172.

[159] Polo aborda esta cuestión en varias de sus obras. Por ejemplo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Cuadernos del Anuario filosófico, serie universitaria, nº 10. Pamplona: Universidad de Navarra, 1993; 83 pp. Su antecedente ha sido un curso de doctorado impartido en la universidad de Navarra, Pamplona 1983. El texto fue incorporado, luego en otra obra suya: *Nominalismo, idealismo y realismo* de 1997, en la parte III. Otras lugares destacados: "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, T. I, 37; *El logos predicamental*, 69; *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 198; *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994; IV/2, 1996.

Entre los que han investigado su pensamiento en este tema destaco dos: SELLÉS, J.F., "Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, XXIX (1996) 2, 1017-1036. Este artículo de gran claridad y erudición resulta de gran ayuda por el aparato crítico, que abunda en referencias, sobre todo para quien se inicia en el estudio del pensamiento poliano. COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000. El hilo conductor de esta profunda investigación es el concepto de hábito intelectual. El autor, en su primer capítulo se empeña en mostrar la continuidad que existe entre el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino y Leonardo Polo, utilizando la noción aristotélica de acto, que vertebra toda la teoría del conocimiento de Polo. El capítulo segundo ha sido el de mayor utilidad para esta investigación, ya que está dedicado a establecer el contexto, el sentido y el alcance del concepto de hábito cognoscitivo en la teoría del conocimiento de Polo. El autor identifica el método del abandono del límite mental con los hábitos. Los hábitos son el crecimiento de la potencia intelectual debida a la luz del intelecto agente, crecimiento estrictamente cognoscitivo que manifiesta la prioridad, ya sea del acto de ser ya sea de la misma operación cognoscitiva, porque es también "referencia estricta al intelecto agente, al propio acto de ser intelectual" (250). SELLÉS, J.F., "Los hábi-

Respecto del perfeccionamiento de las facultades inmateriales de la esencia humana, la inteligencia se perfecciona mediante la adquisición de *hábitos*, que teniendo en cuenta sus diversas vías operativas, son múltiples ya que la inteligencia tiene una vía operativa teórica y otra práctica[160]. Del mismo modo, la otra facultad inmaterial referida, la voluntad, crece o se activa progresivamente, por las *virtudes* adquiridas[161]. A diferencia de la inteligencia, la voluntad carece de diversidad de líneas operativas ya que está determinada a un único fin último: el bien último. Por tanto, todas sus virtudes son diversos niveles de activación en orden a adaptarse mejor a ese bien. En la inteligencia, en cambio, es distinto. Esta facultad está determinada a la verdad en diversos y heterogéneos campos. Para ilustrar esta diferencia entre las dos potencias inmateriales de la esencia humana, Polo propone dos ejemplos. La inteligencia es como los compartimientos estancos de un buque de guerra. En cambio, la voluntad se asemeja a los diversos vasos comunicantes de un laboratorio de química.

Respecto del acto que activa a las facultades o potencias inmateriales de la esencia humana, ya se ha dicho que Polo lo llama *yo* o *sindéresis*. Dice Polo: "Por su parte, la *sindéresis* es una iluminación superior a la de los hábitos adquiridos y a la iluminación intencional; asimismo, la sindéresis ilumina la verdad de la voluntad"[162]. Este hábito innato es el que se dualiza con las potencias intelectiva y volitiva. Cada una de ellas lo hace de un modo distinto y por eso, como se ha dicho, distingue dos dimensiones del yo o sindéresis: el *ver-yo* y el *querer-yo*. En efecto, en *Antropología trascendental*[163] I y II Polo denomina a esa unificación propia de la esencia humana *sindéresis*, y le dota de dos vertientes, una inferior, a la que denomina *ver-yo*, y otra superior, a la que llama *querer-yo*.

La primera, la que ilumina a la inteligencia, asistiéndola en toda su actividad y modulando su perfeccionamiento habitual, es inferior. La segunda y superior, acompaña a la voluntad en sus operaciones crecientemente virtuosas. Es superior porque, dada que la voluntad no es cognoscitiva, traspa-

tos intelectuales según Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, XXIX (1996) 2, 1017-1036. Este texto de gran claridad y erudición resulta de gran ayuda por el aparato crítico, que abunda en referencias, sobre todo para quien se inicia en el estudio del pensamiento poliano.

[160] *Cfr.* SELLES, J.F., *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 98 págs.

[161] POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II). Cuadernos del Anuario filosófico, serie universitaria, nº 60. Pamplona: Universidad de Navarra, 1998; 68 pp.

[162] *Antropología*, I, 164, nota 159.

[163] *Cfr. Antropología*, I, 182 ss; *Antropología*, II, 1ª y 2ª parte. También puede consultarse con provecho: CORAZÓN, R., "Sobre la esencia humana. Algunas consideraciones sobre Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana de Leonardo Polo", en *Studia Poliana*, 6 (2004), 211-224; URABAYEN, J., "La esencia del hombre como disponer indisponible", en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 2, 1051-1059. También la presentación y notas de JUAN FERNANDO SELLÉS y JORGE MARIO POSADA a *El logos predicamental*. Cuadernos del Anuario filosófico, serie universitaria, nº 189, Pamplona: Universidad de Navarra 2006; 172 pp.

rente, sino oscura, el yo se debe emplear más afondo en ella que en el razón, y precisamente por respaldarla más la puede acercar o elevar más a sí. En ambos casos, al activar el yo a tales potencias éstas adquieren libertad, es decir, la activación de dichas facultades acrecienta la libertad esencial de la persona humana. En efecto, uno es más libre respecto de los límites que impone el mundo cuanto más conocimientos racionales posee, y lo es más respecto de sus pasiones cuanta más virtud adquiere. Polo se refiere a esta activación de las potencias inmateriales con el término *esencialización*[164]. Por dicha activación, el hombre es capaz de dominar y gobernar todo lo inferior a su esencia (es decir, su vida recibida) y toda la realidad externa. Se trata del ámbito propio humano de las manifestaciones esenciales[165]. Ese despliegue o activación de las facultades se dirime en diversos ámbitos de la vida del hombre, como son la ética, el lenguaje, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, la familia y la educación, etc.

Corresponde a esta altura de la exposición resaltar la distinción que Polo hace entre el *yo* y el *acto de ser* personal. Si bien el yo o sindéresis es lo más activo de la esencia humana, no es equivalente al acto de ser de la persona. Es menester dejar esto claro para no renunciar a la distinción real tomista *essentia-esse*. Asumir tal distinción, la de la distinción en antropología entre la esencia del hombre y su acto de ser, preserva a la persona de lo que es inferior a ella o manifestativo. En *Nietzsche como pensador de dualidades*[166], Polo aclara: "*yo* significa persona humana vertida hacia la esencia". Se trata de una consideración de la persona sobre lo que ella dispone, no sobre lo que la persona es. Por eso, al *yo* se lo llama *vida añadida*. Es la dimensión de la persona en donde cada quién puede añadir, activar, esencializar aquello de lo que ha recibido y dispone. "El yo es el conocer que versa sobre la inteligencia, voluntad; no el núcleo del saber, o la persona vista como ser cognoscente. Por lo demás, el yo real no es el yo pensado. El

[164] POLO aborda esta noción en pocas oportunidades. Al respecto, en la edición anotada de *El logos predicamental*, en la nota 4, JUAN FERNANDO SELLÉS dice: "Con ella, unas veces alude a la recepción de la naturaleza humana (recibida de los padres) por parte de la esencia humana, y otras, como en el presente caso, al conocimiento del acto de ser extramental por parte del hombre. Así, en cuanto a lo primero dice: "la recepción de la vida recibida por la manifestación esencial puede llamarse también esencialización de la naturaleza", *Antropología trascendental*, II, 68. Y en cuanto a lo segundo declara: "el alma es la esencialización del acto de ser del universo, es decir, de la persistencia", *Ibid*., 229."

[165] Sugiero dos estudios que abordan temáticas propias de lo manifestativo esencia, desde la perspectiva poliana: CASTILLO, G., *La actividad vital humana temporal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 139, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001; PADIAL, J.J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. También dos manuales, de estilo más divulgativo: YEPES STORK, R. / ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 4ª ed., 1999; el ya citado SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Madrid, Rialp, 2006, 3ª ed., 2012, salvo la IV parte, que aborda el acto de ser personal.

[166] POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*. Publicaciones de la facultad de filosofía y letras de la universidad de Navarra, colección filosófica nº 187. Pamplona: Eunsa, 2005; 323 pp. Prólogo de Ángel Luis González.

yo real es cognoscente, es método, no tema. En cambio, el yo pensado no piensa, es decir, no es conocer ninguno"[167]. Esta última idea es una de las que llevaron a Polo a detectar, en 1951, el carácter supuesto del objeto pensado, y consecuentemente a abandonar el conocimiento objetivo hacia otros modos de conocer superiores.

En su obra *El yo*, Polo remarca cómo Heidegger advierte que si la persona no dispusiera de un conocimiento superior al de la razón y al del yo, el acto de ser personal sería incognoscible: "Heidegger se mueve justamente por donde ningún idealista lo esperaría, no por el lado del objeto, sino por el del sujeto mismo. La pregunta que desvela es ésta: ¿la existencia humana puede ser objeto? Estrictamente: ¿la autoconciencia es el conocimiento del propio ser? Es decir, el propio ser ¿puede llamarse autoconciencia? La respuesta es negativa. La filosofía de Heidegger versa sobre la existencia humana, pero partiendo de que la existencia humana es cualquier cosa menos un objeto. Las consecuencias de esta advertencia son importantes, y el fallo de la filosofía existencial está en no haberlas agotado (pues cae en última instancia en un objetualismo estático)"[168]. Seguramente esta tesis la tomó Heidegger de sus lecturas de Kierkegaard, pues fue el pensador danés el primero que sostuvo que el sujeto no puede conocerse según el conocimiento objetivo.

Resumiendo lo que se viene indicando hasta el momento cabe indicar que según Polo, es posible distinguir en el hombre varios planos. Yendo de menos a más, el primero es la *naturaleza* humana, también llamada *vida recibida*, conformada por el propio cuerpo y las facultades y funciones sensibles. Se trata de aquello de lo cual la persona dispone. El segundo plano corresponde la llamada *vida añadida*. A este ámbito, superior al corporal, le corresponde un modo de disposición o posesión inmaterial según el modo de ser de las facultades espirituales humanas, la inteligencia y la voluntad. Ambas son posesivas de ideas y actos, respectivamente; y sobre todo, son susceptibles de perfeccionamiento interno irrestricto, a través de hábitos y virtudes. Se ha dicho que el plano de la esencia es llamado también vida añadida, ya que la esencia es el ámbito en donde cada quien puede sacar partido activando sus potencias.

c) El acto de ser humano o la vida personal

En tercer, y último lugar, corresponde considerar el *acto de ser* humano o *vida personal*. Como ya se ha expuesto precedentemente[169], en *Antropología trascendental* I, nuestro autor, tras discutir el elenco de los trascendentales metafísicos, se aventura en la ampliación de los trascendentales

[167] Introducción de JUAN FERNANDO SELLÉS a *Nietzsche como pensador de dualidades*, *op.cit*., 11. Sobre la idea de que el yo pensado no piensa, también puede consultarse del autor: *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 182.
[168] *El yo*, 87.
[169] Ver el parágrafo a) del capítulo II del presente estudio.

al campo propiamente antropológico[170]. Esta ampliación nunca se había intentado en la historia de la filosofía, porque, por una parte, la filosofía moderna y contemporánea no admitió que los trascendentales sean reales. De otra parte, porque la filosofía clásica griega y medieval no admitió que los trascendentales reales personales fuesen radicalmente distintos de aquellos que existen en el resto de lo real. La distinción entre ambos tipos de transcendentales es, según Polo, *jerárquica*. Por tanto, los trascendentales personales son más acto, más reales por tanto, que los metafísicos. En consecuencia, para Leonardo Polo la antropología trascendental es irreductible a la metafísica, y aún más, superior a ella.

En consecuencia, si lo descubierto por Polo es cierto, su filosofía va más allá, tanto del planteamiento clásico como moderno. Los trascendentales personales descubiertos por Polo son, como se ha adelantado, la *coexistencia personal*, la *libertad personal*, el *conocer personal* y el *amar personal*.

El pensamiento clásico ha definido a la persona como un *ser subsistente*. Eso supone afirmar que la persona no necesita de elementos externos para ser lo que es. Sin embargo, para Polo, esta individualidad o irreductibilidad que el pensamiento clásico aplicó a las substancias en general, incluida la persona, no debe ser aplicada de modo estricto al ser personal. Para Polo, el ser de la persona no es un modo de ser equiparable al de los seres del universo físico. El acto de ser personal no se reduce al ser del universo físico: "como el acto de ser humano se distingue del acto de ser del universo, es menester admitir trascendentales que no sean metafísicos, sino precisamente antropológicos"[171]. El ser de la persona es co-existente. El ser del universo físico, no lo es. Este *persiste*, en solitario, sin necesidad de otro universo que lo acompañe. En cambio, una persona solitaria es imposible, ya que según Polo, ser persona es *co-ser* o *ser-con*. "Las personas coexisten entre sí: hay coexistencia personal. La irreductibilidad de la persona no es aislante: no es separación"[172]. Los alcances de tal afirmación son graves. No se trata de señalar la natural sociabilidad humana (vida recibida), ni asumir el hecho de la cultura, por ejemplo (vida añadida). Que la persona sea co-existencia designa al ser personal como *abierto personalmente*, es decir, en su nativa intimidad. Cada persona es abierta por dentro. Si la persona no fuera intimidad, no cabría la apertura. Además, tal apertura indica cierto *acompañamiento* personal. A eso se refiere el *co* de la persona como *co-ser*. La persona no es un ser aislado, sino acompañándose.

Si el hábito innato de la *sindéresis* es la apertura humana de la que dispone la persona para abrirse a lo inferior, el hábito innato de la *sabiduría* es, según Polo, el nivel noético que la persona tiene para acceder a su propia

[170] *Cfr.* DE GARAY, J., "El sentido de los trascendentales", *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, 573-586.
[171] *Antropología*, I, 26.
[172] *Presente y futuro*, 26. Otra expresión paralela, en *Introducción*, 228:"La soledad frustra la misma noción de persona".

intimidad[173]. Leonardo Polo define el hábito innato de sabiduría del siguiente modo: "Considero que por sabiduría (...) hay que entender las preguntas y las averiguaciones acerca de los dos temas centrales que afectan al hombre, o con los que el hombre tiene que ver, que son: el fundamento y el destino. Dicho de otra manera más rápida, la sabiduría dice de dónde venimos y a dónde vamos"[174]. Se trata, por tanto, del hábito por el cual se conoce a la persona humana o el acto de ser personal. Este hábito es inferior a la persona, pero está unido a ella, o es solidario con ella. En el planteamiento de Polo, el hábito innato de sabiduría es el método que permite alcanzar el tema nuclear de la persona: uno de cuyos radicales es el conocer como co-acto de ser.

El profesor Sellés explica que el hábito de sabiduría "no puede ser innato al entendimiento posible, puesto que éste es como *tabula rasa* de entrada, y 'hábito' significa acto, perfección. Y perfección desde el punto de vista cognoscitivo no puede ser sino conocimiento. De modo que, para Polo, la única posibilidad es que tal hábito sea innato al entendimiento agente"[175]. En el pensamiento de Polo, el entendimiento agente es de vital importancia, no solo en teoría del conocimiento, sino en antropología. Dice Polo: "Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*"[176]. La persona humana es superior a la naturaleza humana o *vida recibida* y también lo es respecto de la esencia humana o *vida añadida*, ya que es su acto de ser.

En síntesis, asumida la distinción entre esencia humana y acto de ser personal, hay que indicar que cada persona humana dispone de unos hábitos innatos. En efecto, los hábitos innatos son diversas aperturas con los que cuenta la persona humana para abrirse a diversas realidades. El inferior de ellos es la sindéresis, por el cual cada persona se abre a su propia naturaleza humana[177]. Por encima de ese conocimiento, la persona dispone de un nivel de conocimiento aún superior, que es el hábito innato de la sabiduría, que es el que permite a cada quién alcanzar la propia intimidad personal y la de los otros seres personales, ya que todas las personas son abiertas coexistencialmente, debido a que son seres íntimos.

Sobre el alcance de esta noción de co-existencia ya se ha hablado en este trabajo[178]. A continuación se pretende atender al *carácter adverbial* de la persona, pues, según Polo la persona es '*además*'. Sobre eso versará el

[173] Sigo para exposición de este asunto SELLÉS, J.F., "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", en *Studia Poliana*, 3 (2001), pp. 73-102.
[174] *Presente y futuro*, 29.
[175] SELLÉS, J.F., "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *op.cit.*, 74
[176] *Antropología*, I, 111.
[177] Existe un hábito innato intermedio, por el cual la persona advierte las realidades fundantes, es decir, los actos de ser extramentales. Polo lo llama hábito innato de los primeros principios. *Cfr.* "El carácter distintivo del hábito de los primeros principios", en *Tópicos*, 26 (2004), 153-176.
[178] Al ser esta una noción central de la propuesta poliana, se ha hecho referencia a ella en reiteradas ocasiones en este estudio. Se destacan, el parágrafo c) del capítulo I y el parágrafo e) del capítulo II.

siguiente apartado. La tarea se presenta necesaria para, luego, plantear la cuestión de las dualidades personales y esenciales y considerar la filiación y la paternidad.

***

Al finalizar este segundo capítulo ha quedado expuesta de un modo mucho más explícito la propuesta de Polo de una antropología trascendental. Las seis claves expuestas aquí se presentan como un conglomerado sólido. Resulta particularmente sugerente su empeño por encontrar una respuesta integral a los problemas antropológicos. Además, sus obras, particularmente su *Antropología trascendental*, develan el oficio de su autor. Los temas se exponen y en su exposición queda aclarado que cada argumento y cada afirmación ha sido considerada en el ejercicio compartido del filosofar. En diálogo con todos, sin excluir a nadie, buscando la verdad.

Al hilo de la lectura de las fuentes, los comentaristas también resultan de relevancia. Son comprendedores del autor, pero, a la vez, intentan continuarlo, ampliar lo que el maestro ha solo sugerido inicialmente. La filosofía de Polo abre nuevas puertas, y detrás de él hay un número creciente de discípulos que intentar atravesarlas.

En el próximo capítulo, el último de este trabajo de investigación, se tratará del la dualidad filiación-paternidad, enmarcándolas en el estudio hecho hasta aquí de la antropología trascendental de Leonardo Polo.

Capítulo III

III. LA DUALIDAD FILIACIÓN - PATERNIDAD

Al comenzar este tercer capítulo, corresponde abordar la dualidad filiación-paternidad. Se trata de la temática central de esta la investigación. Lo hecho hasta el momento pretende ser una exposición 'suficiente' de la propuesta antropológica de Polo para contextualizar dicha dualidad. Ciertamente, se adjetiva de 'suficiente', y no de exhaustiva. En efecto, la reflexión poliana en torno al hombre no solo es tremendamente original y de una profundidad inaudita para el siglo XX y lo que va del XXI, sino que además es extensa o voluminosa. A todo ello, debe sumársele la ingente cantidad de investigadores que se han acercado a la obra poliana por los motivos más diversos, y que han aportado sus reflexiones en una cantidad considerable de estudios, libros, congresos, tesis doctorales, comunidades de investigación, blog, grupos de debate, etc.

Debe decirse que, la presente investigación ha sido para su autor una ocasión de esclarecimiento y comprensión más acabada de la propuesta del profesor Polo; y, asimismo, que el presente escrito es el resultado de ese proceso. Se presenta como un itinerario por el cual el autor se ha ido haciendo cargo del planteamiento antropológico del profesor Polo. Por ello, es posible observar cómo la estructura organizativa del escrito resulta, por decirlo así, circular. Se entiende aquí por 'circular' el girar en círculos concéntricos sobre la propuesta poliana, cada vez con mayor profundidad. Eso se observa en la estructura del escrito. En efecto, lo planteado en el primer capítulo es retomado luego en los capítulos siguientes con mayor profundidad y detalle, tratando de visibilizar los alcances de las afirmaciones. Evidencia de ello es que, en este último capítulo, se hacen constantemente referencias a los dos anteriores.

El último bloque de contenidos se ha estructurado teniendo en cuenta las dos dimensiones más altas de la persona humana (esencia humana y acto de ser personal), de las tres dimensiones indicadas por Polo (las dos mencionadas, más la naturaleza humana). Se ha tomado ese criterio ya que es en esas dimensiones donde debe ubicarse, estrictamente, la dualidad que se pretende presentar.

En el primer apartado de los tres que contiene, se procura mostrar que la propuesta poliana en antropología tiene la peculiaridad de ser *dual*. Allí se explican los alcances de la dualidad o dualidades humanas y la dinámica y orden de esas dualidades. Luego, se presentan sumariamente las dualidades que se ubican en la dimensión personal (co-existencia-libertad y conocer personal-amar personal) y en la dimensión esencial (inteligencia-voluntad). Se ha tenido como criterio ir de lo superior a lo inferior ya que, según Polo,

es el orden más adecuado. Entre unas dualidades y las otras, se da noticia también, de los hábitos innatos de las dualidades: el hábito innato de *sabiduría*, el hábito innato de los *primeros principios* y el hábito innato de la *sindéresis*.

En el segundo y tercer apartado, y siguiendo el mismo criterio de ir de lo más a lo menos, se presenta la dualidad filiación-paternidad en el nivel de la intimidad personal y en el nivel de las manifestaciones (que es el de la esencia humana), respectivamente. El orden de exposición de la dualidad en cada dimensión es diverso. En efecto, como ya se ha visto, toda dualidad tiene dos miembros, en donde uno es jerárquicamente superior al otro. Considerando la dualidad filiación-paternidad en el núcleo personal, el miembro superior es la paternidad. Sin embargo, en lo manifestativo de la esencia, el miembro superior es la filiación ya que el padre es para el hijo.

Considerando las observaciones anteriores, se ha ordenado la presentación de la dualidad filiación paternidad en el acto de ser personal del siguiente modo. Primeramente se expone la paternidad, que estrictamente, es la paternidad divina. En efecto, en el núcleo de la intimidad personal humana, no es posible hablar de paternidad humana. Por tanto, a nivel del acto de ser, solo se encuentra la figura de Dios como padre. Sin embargo, y esta es una afirmación central de la investigación, sólo es posible para el hombre ejercer la paternidad humana, si se reconoce él mismo como hijo a nivel personal.

Terminada la exposición de la paternidad, sigue la exposición del miembro inferior de la dualidad: la filiación. Para ello, y tomando como itinerario los cuatro trascendentales personales, se vinculará la filiación con cada uno de ellos. Se comienza, en el parágrafo a) con la relación entre la filiación y la *co-existencia*. Luego, en el parágrafo b), se presenta la filiación como dependencia libre, que es el modo como Polo comprende la *libertad trascendental*. La excepción a la regla es el parágrafo c) que presentará cómo las propuestas antropológicas de la época de la modernidad se rebelan al planteo del hombre como hijo y como dependencia libre. A este hecho, que Polo llama *crisis de filiación antropológica*, se dedicará ese parágrafo. Retomando la vinculación de la filiación con los trascendentales, en el parágrafo d) se presenta cómo cada persona puede reconocer su propia filiación por medio del *hábito innato de sabiduría*, que es el hábito innato del intelecto personal. Por último, en el parágrafo e) se presenta la filiación como *aceptación*, ya que junto con el *dar* constituyen el amor personal.

El último de los apartados del capítulo y de la investigación es el correspondiente al tratamiento de la dualidad filiación-paternidad en la esencia humana.

1. Las dualidades humanas: indicaciones del carácter de *además*

a) El carácter dual de la persona humana

La exposición que Polo hace del *carácter de además* en *Antropología trascendental* I se apoya en "una peculiaridad observable en el hombre, a la que, como he indicado, conviene llamar dualidad"[179]. Polo sostiene tal afirmación indicando que "el hombre no es una realidad simple, sino como se puede observar, compleja"[180]. Indica que tal complejidad debe enfrentarse con el criterio de dualidad. Y a continuación ejemplifica: "Los aspectos duales del hombre son muy abundantes. Por ejemplo, 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"[181]. Si la realidad humana es dual, también lo serán las ciencias humanas que la tienen por objeto: "Así pues, lo humano se organiza según dualidades. Y, paralelamente, las ciencias humanas son, a fin de cuentas, temáticamente duales. La complejidad del hombre no se resuelve en elementos simples, sino en dualidades"[182].

Una segunda observación se apoya en la radicalidad de la persona. Como se ha dicho, es imposible alcanzar el ser de la persona si no se abandona el monismo. La afirmación de lo trágico de una persona única, surge de considerar tal radicalidad. La persona solitaria estaría condenada a carecer de réplica. "La réplica alude a una dualidad que una persona aislada no es capaz de procurarse (en este sentido *co-existir* requiere un segundo *con*: *co-existir-con*). Una persona abierta exclusivamente a lo no personal sólo contaría con lo inferior a ella. Para la persona, lo inferior a ella es menos digno"[183].

Ahora bien, ¿sería posible que esa réplica sea su esencia? Polo responde, sencillamente que no, ya que la esencia humana no es persona. Ciertamente, la dualidad acto de ser personal-esencia personal es de las más altas. Pero existe otra: la dualidad persona-réplica, por lo que la réplica debe buscarse entre seres personales distintos. Consecuentemente: "la dualidad de la persona con su propia esencia comporta distinción real, es decir, de rango. Por tanto, la esencia del hombre no es la réplica de la persona humana. El hombre se encuentra en su esencia de modo dispositivo. Se dispone según la propia esencia, pero no según las esencias de personas distintas"[184]. En su-

[179] *Antropología*, I, 176.
[180] *Ibidem*.
[181] *Ibidem*.
[182] *Ibidem*., 177.
[183] *Ibidem*.
[184] *Ibidem*., 178.

ma, se dispone *según* la esencia humana, pero no se debe disponer *de* la esencia humana.

También sugiere Polo la posibilidad de que la réplica se dé en la naturaleza humana. A tal planteamiento responde indicando que las propuestas de ese tipo terminan "en un peculiar individualismo, porque considera lo genérico como autorrealización de cada hombre. Según otras formas de individualismo, cada uno es autosuficiente porque se hace a sí mismo o porque consigue el éxito en la vida"[185]. Polo concluye reflexionando sobre la imposibilidad de que una cosa natural, aunque buena, corresponda al amor dirigido hacia ella. En cambio, en el terreno estrictamente personal, el trascendental es el amar, más que el bien que se ama. En efecto, si bien es cierto que Dios es el sumo bien, ese bien es personal. Dios es una persona. Del mismo modo, la intelección humana es trascendental si la verdad se contempla como persona. Por eso, "el conocimiento operativo es intencionalmente verdadero sin llegar a la verdad trascendental; al conmensurarse con el objeto, remite intencionalmente a la cosa, pero no a la persona"[186].

b) Prerrogativas de las dualidades humanas

Leonardo Polo descubre el orden en las dualidades humanas. Se ha embarcado en esta tarea porque considera que "el estudio de las dualidades es un modo de acercarse al carácter de *además*. *Además* es un adverbio. La alusión a las dualidades humanas destaca que es un puro sobrar"[187]. Para ello, propone una serie de descripciones, o condiciones o normas, de las dualidades. A continuación se revisarán las prerrogativas que Polo observa en las dualidades, ya que la presente investigación pretende comprender la filiación y la paternidad desde la antropología trascendental, cuya dinámica es dual.

En primer lugar: las dualidades son ascendentes y jerárquicas. Con sus palabras: "entender las dualidades en sentido ascendente quiere decir que sus dos miembros son distintos en tanto que uno de ellos es superior al otro, por lo cual no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad, en la que es el miembro inferior"[188]. Asumir la jerarquía de las dualidades supone renunciar a la unidad en antropología. "El tema de la unidad es siempre prematuro en antropología"[189], dice Polo. Intentar unificar las dualidades anularía la posibilidad de ascender con nuevas dualidades.

[185] *Ibidem*. Se refiere a planteamientos de corte colectivistas, como el marxismo.
[186] *Ibidem*., 179.
[187] *Ibidem.*, 184.
[188] *Ibidem.*, 179.
[189] *Antropología*, I, 175.

Dice Polo: "Amputar la dirección ascendente de las dualidades humanas es una forma de reduccionismo"[190].

A su vez, los miembros de las dualidades no deben considerarse como complementarios por entero, ya que no son exclusivamente autorrespectivos. En efecto, Polo concibe una jerarquía de dualidades en donde el miembro superior se abre a otras dualidades aún superiores. "Así, por ejemplo, cuerpo-alma es una dualidad cuyos miembros no son del mismo rango, pues el alma es superior al cuerpo. Por tanto, el alma no es sólo dual respecto del cuerpo, sino que se abre a otra dualidad"[191]. Así, se establece un encadenamiento de dualidades en donde, el miembro superior evidencia su carácter sobrante; que es una clara indicación del carácter de *además*.

Asimismo, Polo procura distinguir el carácter 'dual' de la persona del 'dualismo' antropológico. El argumento que propone es el siguiente: para que lo dual sea dualista, los miembros de cada dualidad deben ser aceptados como uno. Y lo uno es lo supuesto. Pero, si no se acepta la suposición, es decir, no se parte de la diferencia, sino de la distinción, los miembros de la dualidad se distinguen sin agotarse en dicha dualidad. Polo vuelve a poner como ejemplo la dualidad cuerpo-alma: "Al interpretar lo dual como dicotómico se entiende como secundario respecto de la unidad. Ante todo, porque cada uno de los términos tendría que ser uno, por lo que estaría supuesto. 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"[192].

Dicho esto, Polo advierte que la aludida superabundancia de dualidades reside en que no son unívocas: esto es, que la distinción entre los dos miembros de una dualidad no es la misma en las distintas dualidades. Tampoco son análogas, ya que hay novedad en los miembros superiores de cada dualidad y, por tanto, no puede decirse que sean causa de los miembros inferiores ni causados por ellos. Tampoco debe aceptarse que las dualidades sean equívocas, y esto por dos razones: porque la distinción real entre el ser de la persona y su esencia tampoco es equívoca; y porque el carácter de *además* tampoco es equívoco con la presencia mental. Es decir, las dualidades trascendentales se convierten, en cambio las dualidades esenciales, no[193].

[190] *Ibidem.*
[191] *Ibidem.*
[192] *Ibidem.*, 176.
[193] Respecto de las dualidades esenciales, aclara: "En lo que respecta a las dualidades esenciales, conviene señalar lo siguiente: en primer lugar, es de destacar justamente que no se convierten. En segundo lugar, que son ascendentes; por eso indican el carácter de además. En tercer lugar, que entre sus dos miembros no se da la relación causa-efecto, la cual pertenece a la esencia extramental, con la que –como se ha dicho– no se debe confundir la esen-

Polo presta atención, ahora, a las dualidades esenciales. De las trascendentales se ocupará luego. Asumiendo que las dualidades esenciales son jerárquicas o ascendentes, el autor sostiene que también sus miembros deben ser "coherentes, conformes o concordes"[194]. En efecto, la coherencia es el modo que encuentra Polo para comprender la relación entre los miembros de las dualidades esenciales, y evitar la complementariedad, ya que la complementariedad "impediría que el (miembro) superior se dualizase con un nuevo miembro superior, (y) a su vez, a él"[195].

La coherencia de las dualidades esenciales pone de manifiesto "un particular sentido descendente, según el cual se dice que son concordes"[196]. Esto quiere decir que "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"[197]. En estas observaciones, Polo deja ver la tremenda complejidad temática que brota del estudio de la esencia humana, que él llama según su método, cuarta dimensión del abandono del límite.

Como se ha indicado, el estudio de las dualidades, tanto las esenciales como las personales, facilita la comprensión del carácter de *además* de la persona humana. El carácter sobrante del miembro superior de las dualidades, revela a la persona como un puro sobrar. La tercera dimensión del abandono del límite mental alcanza la co-existencia personal, y por tanto, sus trascendentales que son convertibles. La cuarta dimensión, como se acaba de decir, permite acceder a la esencia humana, en un riquísimo entramado de dualidades jerarquizadas ascendentemente.

c) Las dualidades trascendentales

Conviene insistir con el tema de la dualidad en el hombre ya que la clave de la propuesta poliana sobre la filiación y la paternidad es un planteamiento dual[198]. Lo que se quiere indicar es que el hombre es un ser complejo, ya que todas sus dimensiones son duales[199]. Interesa, particularmente en este estudio, indagar de modo general sobre las dualidades esenciales y

cia del hombre. Los dos miembros de cada dualidad no son concausales; en especial, el miembro superior no es la causa final del miembro inferior". *Ibidem.*, 177.

[194] *Ibidem.*, 178.

[195] *Ibidem*. En nota a pie de página n°184, Polo ejemplifica la coherencia: "La conmensuración de la operación cognoscitiva y el objeto es un señalado ejemplo de coherencia. Otro ejemplo de coherencia es la que llamaré tipológica, que es estudiada por la sociología, y es válida también para la dualidad hombre-mujer."

[196] *Ibidem*.

[197] *Ibidem*. En nota a pie de página n° 185, Polo ejemplifica la concordia: "Los hábitos adquiridos son coherentes con las operaciones porque las iluminan; pero, asimismo, son concordes con ellas al ser inferiores a la sindéresis".

[198] *Cfr.* SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, 128.

[199] *Cfr.* PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 146.

trascendentales con la finalidad de ubicar adecuadamente la dualidad filiación-paternidad.

Polo sostiene que la vida humana se organiza según dualidades[200] porque el hombre es una realidad compleja[201]. En un párrafo Sellés puntualiza cómo ese carácter dual se aprecia en las diferentes dimensiones del hombre[202]. Las fuentes polianas pueden encontrarse en *La coexistencia del hombre*[203] y en *El acceso al ser*[204].

La dualidad del hombre es incompatible con la Identidad. Como ya se ha señalado, la dualidad no es la Identidad, ya que la Identidad es Originaria o no es Identidad. El hombre es un ser que comienza a ser, y, por tanto, no puede ser originario. El '*co*' de la coexistencia del hombre es el carácter distintivo del hombre respecto del universo físico y de Dios[205]. La complejidad del hombre se manifiesta en sus dualidades. Ni la actividad persistente, propia de la creatura cósmica, ni la Originaria, propia de la deidad, son duales. Como ya se ha indicado, lo propio de la persistencia es la sencillez. Lo propio del Origen, es la simplicidad[206].

Polo, coherente con su planteo general, aborda la cuestión de la identidad distinguiendo un sentido metafísico y otro antropológico de la cuestión. "El ser creado principial –la persistencia– es el principio de no contradicción. El principio primerísimo, que no se debe mezclar con el principio de no contradicción, es la Identidad Originaria"[207]. Hablar de Identidad en an-

[200] *Cfr. Antropología*, I, 157-160.
[201] *Cfr.* POLO, L. Y LLANO, C., *Antropología de la acción directiva*, 104.
[202] Lo hace en el libro ya citado *Antropología para inconformes*, 128: "La clave del enfoque antropológico poliano reside en el planteamiento dual. En efecto, el hombre está conformado por un cúmulo de dualidades jerárquicas entre sí, y ello tanto en la esencia humana (objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, razón teórica-razón práctica, razón-voluntad, potencias superiores-alma, sindéresis, o ápice de la esencia, etc.) como en los radicales personales del acto de ser del hombre (co-existencia-libertad, conocer-amar personal). A la par, esa jerarquía real de corte dual debe entenderse en el sentido de que el miembro inferior está al servicio del superior y es inexplicable sin él, y que éste favorece al inferior y se dualiza a la vez con otro superior. De ese modo no se cede a un planteamiento analítico y, por tanto, reductivo por excluyente, sino a otro de cariz sistémico (en absoluto sincretista), por ofrecer sus descubrimientos jerárquicamente ordenados. Como Polo es netamente cristiano, también admite que la última palabra para explicar las profundidades del ser humano es precisamente la Palabra, esto es, su clave radica en vincular la antropología con la Cristología. Intentaremos seguir sus propuestas a lo largo de las lecciones que siguen".
[203] *Cfr. La coexistencia*, 33.
[204] *Cfr. El acceso*, 165.
[205] Solo Dios es simple. Aristóteles lo indicó con la expresión "acto puro". La filosofia escolástica lo describió como ese ser en el cual no cabe distinción real entre *essentia* y *actus essendi*. *Cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 3, aa. 1-8. Esta y varias de las siguientes observaciones las he tomado de SELLÉS, J. F., "Las dualidades de la educación", *Educación y educadores*, 2007, volumen 10, Número 1, pp. 135-160.
[206] Ver el parágrafo 5 del capítulo II de esta investigación.
[207] *Antropología*, 187.

tropología es siempre prematuro. Por ello, propone profundizar en las dualidades hasta alcanzar la dualidad radical en el hombre. "La dualidad juega como criterio conductor que prohíbe hablar de Identidad a partir de las dualidades inferiores a la radical"[208]. La pregunta por la dualidad radical se justifica para incluir el tema de la identidad en el nivel dual correcto. Polo sale a la búsqueda de la dualidad radical o superior para poder abordar el tema de la identidad, que es el tema de Dios. No está dispuesto a dejar a Dios de lado en su propuesta antropológica. Sin embargo, se cuida de que tal consideración sea oportuna, para que la investigación no se afloje o 'destense'[209].

En rigor, más que hablar de una dualidad radical, debe hablarse de dualidades. Sobre todo, si se aborda lo radical. Las dualidades radicales son las dualidades del acto de ser personal humano. Estas se deben distinguir de las dualidades propias de la esencia. La distinción real entre ser y esencia es la dualidad clásica, que explica el carácter creado del hombre. En efecto, el hombre no es solamente un ser arrojado a la existencia o una esencia solitaria. El hombre es por su ser y no cesa. Ese no cesar no proviene de su esencia, sino de Dios, que sigue dándole el ser.

Pues bien, para Polo existe una distinción aún más radical que la distinción clásica entre *essentia* y *esse*. Polo asume tal distinción, la supone y se dispone a ampliarla. Su propuesta es una profundización o ampliación de tal distinción. La criatura se distingue de Dios, claro está, por ser compuesta de ser y esencia, pues en Dios no hay composición como en la criatura, ya que Dios es Identidad. Pero en el caso de la persona humana existen dualidades más radicales que componen su intimidad: los cuatro trascendentales personales.

Más aún, gracias a sus hábitos superiores de los cuales se hablará más abajo, la persona se dualiza con Dios, con los demás y con el mundo. Si se tiene en cuenta la revelación cristiana, hay que afirmar que en Dios las tres Personas son relaciones subsistentes de su Ser en Identidad. En cambio, desde la antropología trascendental hay que decir que en el hombre las relaciones trascendentales (gracias a los hábitos superiores) brotan de su ser personal. Esto lo hace ser *inidéntico* como todas las criaturas: sin identidad. Su acto de ser es *co-ser* o *ser-con* hábitos. Éstos últimos le abren hacia dentro y hacia fuera. No es como la creatura física. Por ello es *además*, *coexiste* libremente. Los hábitos superiores referidos muestran el inagotable ser *además* de la persona humana. La dualidad trascendental manifiesta descendentemente el desbordarse de su actividad existencial. Ser siempre más o *co-ser* abierto a Dios, a los demás y al mundo.

[208] *Ibidem*.
[209] *Antropología*, 188: "Anticipar el tratamiento filosófico de Dios es desaconsejable. Dios es el gran acicate de la investigación filosófica: en filosofía no se puede prescindir de Dios, pues en ese caso la investigación se destensa. Precisamente por eso, la noción de Dios no se debe sacar a relucir inoportunamente, sobre todo en antropología, porque entonces se desvirtúa".

El hecho de que el acto de ser personal humano este conformado por dualidades trascendentales[210], inseparables entre sí e irreductibles unas a otras, es el hecho más concluyente de la condición dual del hombre. Pero, ¿cuáles son, en concreto, esas dualidades? Tales dualidades son, de un lado, *la apertura interior* conformada por la dualidad entre la *coexistencia* y la *libertad*. De otro lado, la *apertura hacia dentro*, conformada por la dualidad entre el *conocer* personal y el *amar* personal. Así lo indica Polo: junto con la coexistencia "los demás trascendentales personales son éstos: el intelecto (no una pluralidad de intelectos, sino la dualidad del *intellectus ut co-actus* con su tema), el amar donal (no una pluralidad de donantes, sino la dualidad de amar y aceptar) y la libertad (no una pluralidad de libertades, sino la dualidad de libertad nativa y de destinación)"[211].

En efecto, la coexistencia se dualiza como apertura hacia fuera y apertura interna. Por su parte, la libertad se dualiza como libertad nativa y libertad de destinación. En el conocer personal la dualidad se evidencia en la advertencia de ausencia de réplica y búsqueda de réplica. Por último, en el caso del amar personal, la dualidad se estructura en el aceptar y el dar.

d) Las dualidades de los hábitos innatos

Como nexo de unión entre la esencia y su núcleo íntimo, la persona cuenta con unos instrumentos nativos de naturaleza habitual. Estos hábitos innatos son desarrollables por la persona. Polo enumera tres, que de menos a más son: el *hábito de la sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de la sabiduría*.

Estas realidades humanas, no muy estudiadas en la historia de la antropología, son hábitos que median entre el acto de ser humano y la esencia. Son los instrumentos cognoscitivos con los que cuenta la persona para conocerse a sí y para abrirse coexistencialmente a otras realidades. Se describirán a continuación, comenzando por la sabiduría.

La *sabiduría* es el hábito mediante el cual llega a conocer quién es. O mejor dicho, conoce que es distinta de las demás personas. Por este hábito innato cada persona descubre la novedad inaudita que ella misma es, sin precedentes ni consecuentes. Es el hábito por el cual la persona va descubriendo, libremente si así lo desea, cual es el sentido personal de su propia existencia. Este hábito alcanza a conocer el sentido personal, pero nunca por

[210] SELLÉS, J. F., "El carácter futurizante del entendimiento agente según Leonardo Polo", *Futurizar el presente. Libro Homenaje a Leonardo Polo,* Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 303-328., 108. Ver también, "La antropología trascendental de Leonardo Polo. Las dualidades superiores de la persona humana", *La Antropología trascendental de Leonardo Polo, II Conversaciones*, Madrid, Aedos, 2009.
[211] *Antropología*, I, 151.

entero. ¿Por qué no, por entero? Sencillamente porque este hábito es inferior a la persona. No es la persona[212]. Al estar abierta a la propia intimidad y ésta co-existe con otros seres personales, tanto creados e increados. Por tanto, la sabiduría posibilita el conocimiento de la intimidad de otros seres personales.

Ahora bien, la progresiva activación de dicho hábito, depende de cada persona. Este dato es importante, ya que indica que la sabiduría se vincula con el acto de ser personal, es decir, con los trascendentales personales. Por tanto, como cada persona es distinta, y, en consecuencia, irreductible, carece de sentido vincular a la sabiduría con la naturaleza o con la esencia humanas. La sabiduría es el hábito de lo novedoso y distinto de cada quien; la naturaleza y la esencia es común a todos los hombres.

Por su parte el *hábito de los primeros principios* es la apertura cognoscitiva innata con la que cada persona cuenta para conocer las realidades externas[213]. Es el hábito innato que advierte los fundamentos del orden real extramental. Estos principios existen más allá y con independencia de ella. La persona puede conocerlos, pero, sin embargo, no puede interferir en el ser de tales realidades extramentales. En efecto, por este hábito la persona percibe la existencia del universo y de su Creador; conoce que el modo de existencia del ser del universo es la persistencia y que el ser del creador es originario. Más aún, que la razón del modo de existir de uno y otro está en manos del Creador, del Origen.

Adviértase que, si bien el hábito de los primeros principios conoce las realidades principiales, no por ello tiene a su alcance manipularlas. Dicha realidades son superiores al propio hábito que las conoce. En efecto, este hábito se dualiza con sus temas propios. A saber: el ser del universo y el ser divino. Sus temas dependen uno del otro, creaturalmente. Además, como es obvio, este hábito se subordina al hábito de sabiduría, que es su inmediato superior. Y es interesante comprender por qué: los actos de ser del universo físico y divino son necesarios. En cambio, el acto de ser de la persona humana es libre, y por tanto, superior. A este acto se llega por el hábito de sabiduría, como ya se ha dicho. Por tanto, la sabiduría es superior al hábito de los primeros principios. Lo que precede no significa que el acto de ser personal humano, por libre, sea superior *simpliciter* al acto de ser divino, puesto que también se puede conocer naturalmente al ser divino como pluripersonal y libre, pero en un nivel noético humano superior al hábito de los pri-

[212] Sobre el hábito innato de sabiduría JUAN FERNANDO SELLES ha investigado y escrito abundantemente. *Cfr.* "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *Studia Poliana,* 3 (2001), 73-102; "El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica,* XCVI (2004), 1, 51-64.

[213] *Cfr.* SELLÉS, J. F., "El carácter distintivo del hábito de los primeros principios", *Tópicos,* 26 (2004); a, 34, (2005), 197-212; "Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios", *Miscelanea Poliana*, en web: www.leonardopolo.net (2005).

meros principios, el cual conoce a Dios como acto de ser necesario y no personal.

A diferencia de la sabiduría este hábito si se vincula con la esencia. Lo hace por medio del hábito de la sindéresis. Sin embargo, la sindéresis es inferior al hábito de los primeros principios. Como se verá inmediatamente, la sindéresis no se ocupa de conocer ningún acto de ser, como sí lo hacen los dos hábitos comentados hasta el momento. En efecto, la sindéresis se ocupa de la esencia humana. En cambio, la sabiduría se ocupa del acto de ser personal y el hábito de los primeros principios de los actos de ser extramentales. Por tanto, la sindéresis es inferior a ambos, ya que su tema no es un acto, sino una esencia, la humana.

Corresponde ahora indagar sobre el hábito de la sindéresis. Como tal hábito se encuentra estrechamente vinculado a la esencia humana se incluirá en el siguiente apartado, dedicado a las dualidades esenciales.

e) Las dualidades esenciales

Corresponde, ahora, el estudio de las dualidades esenciales. La distinción real clásica entre acto de ser y esencia, en el campo de la antropología Polo la toma como equivalente a la distinción entre la persona y aquello de lo que la persona dispone[214]. Resulta particularmente interesante hacer esta distinción, ya que es notorio que no todo en el hombre está en el mismo plano ni vale lo mismo.

Polo se hace cargo de esa complejidad y distingue las diversas dimensiones a las que ya se ha aludido aquí[215]. La inferior a todas ellas es la naturaleza humana, que es la dotación biológica que hemos recibido de nuestros padres. La superior a todas ellas es la persona humana o acto de ser personal, que es lo irreductible. Es el espíritu o intimidad. Polo lo llama vida personal. Entre la naturaleza y el ser personal se encuentra la esencia, que es aquello que cada persona añade a lo que tiene a su disposición. Polo la llama vida añadida, ya que a través de ella la persona puede hacer crecer su naturaleza y desarrollar su esencia. La primera de modo limitado, la segunda de modo irrestricto. A las dualidades de la esencia se dedicarán los siguientes párrafos.

La esencia es el ámbito del *disponer* en su relación con el acto de ser personal. Profundizar en esta temática supone examinar las manifestaciones,

[214] Un antecedente, puede encontrarse, por ejemplo en GABRIEL MARCEL, que distingue entre ser y tener. *Cfr.* MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européene, Aubier-Montaigne, 1991.
[215] Ver el punto 1 de este mismo capítulo.

ya que disponer y manifestar significan lo mismo[216]. En efecto, Polo denomina a la esencia el *disponer*, que es el término que mejor expresa el carácter manifestativo de la persona. Como ya ha quedado mostrado, no es posible identificar el acto de ser personal con la esencia de la persona. Coherentemente con ello, es necesario distinguir entre el *quien* que dispone, que es la persona, del *disponer*[217]. En efecto, la persona se manifiesta a través de su esencia; y esto debido al carácter abierto de su intimidad. La persona se manifiesta al actuar, y lo hace según su modo particular de ser, es decir, según su esencia. A diferencia de los ángeles, ningún hombre agota su especie. De hacerlo, el hombre no *tendría* esencia, sino que la *sería*[218]. Se hace esta indicación para resaltar la carencia de réplica a la que se ha aludido antes. En efecto, que la persona *tenga* esencia, evidencia que la esencia no es su réplica. De acuerdo con el carácter dual del hombre, la persona siempre es más que su manifestación.

El carácter manifestativo de la persona tiene que ver con aquello con lo que dispone: lo disponible. Entonces, ¿de qué dispone la persona? Dispone *según* su naturaleza, individualizada en cada ser humano. Y ¿cuál es el modo de disponer? Es diverso en cada persona ya que cada persona dispone *según* cada una es, es decir, de modo novedoso. El modo de disponer según lo disponible es manifestativo de la novedad que cada quien es. Si bien todos los hombres tienen la misma naturaleza, no la tienen del mismo modo. Por ello cada persona es irreductible.

Ahora bien, del mismo modo en que a nivel trascendental se han descripto dualidades, se intentará hacer lo mismo, en la dimensión esencial. Por tanto, ¿cuáles son las dualidades esenciales? Las dualidades esenciales son múltiples y de más a menos son las siguientes: el hábito de la sindéresis, al que Polo llama 'yo', que es ápice la esencia humana. Debajo de ella, Polo ubica a las facultades de la inteligencia y de la voluntad[219].

El hábito de la *sindéresis* o yo es lo más alto de la esencia humana[220]. La sindéresis es la apertura de cada persona a su esencia y su naturaleza. Eso significa que, a través del este hábito la persona se abre a sus facultades superiores de la inteligencia y la voluntad y a todas sus facultades y capacidades corporales. Este hábito no *es* la persona, sino *algo* de la persona. Y

[216] *Cfr. La libertad trascendental*, 57.
[217] Introducción de CASTILLA, G. a *La esencia humana*, 14: "La palabra disponer se puede aplicar en dos sentidos. La esencia humana es un disponer *respecto* de lo disponible, y es un disponer *de* lo disponible".
[218] *Cfr. La esencia humana*, 34.
[219] Sobre este tema ya se hablado antes en esta investigación. Véase el parágrafo 1.b) La esencia humana o vida recibida, en este mismo capítulo. Me propongo aquí hacer otras observaciones.
[220] *Cfr.* 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*, 10 (2003), 321-333.

esto por la siguiente razón: Cada persona puede conocer su yo. Sin embargo, tal conocimiento no le dice quién es como persona, entre otras cosa porque "el yo pensado no piensa". O dicho de otro modo: el conocimiento que cada persona tiene de su yo es una detención del pensamiento. El yo que cada persona puede conocer de sí misma es un yo detenido, objetivado. El yo conocido no es el yo real, porque el yo conocido no piensa, y por tanto, no es personal[221].

El yo se configura como el vínculo de unión entre la persona y las facultades superiores de humanas. En efecto, activa dichas facultades, aunque no lo haga del mismo modo con ambas, ni con la misma intensidad. Pero ¿por qué debe activarlas? La razón es que, nativamente, dichas facultades son, al decir de Aristóteles, *tabula rasa*. Es decir, pura pasividad. El yo activa cada facultad a través de diversas dimensiones suyas, que son jerárquicamente diversas. Para activar la voluntad hace falta más acto que para activar la inteligencia, ya que esta última es más autónoma que la voluntad, que fácilmente deja de querer[222].

Concierne, ahora abordar la *voluntad*, que Polo reconoce como la facultad superior de la esencia humana, aunque no en estado de naturaleza sino en su progresiva activación. Su tema es el bien, comprendido irrestrictamente[223]. Esta facultad se vincula con el yo, que la activa y es superior a ella. Con la voluntad se dualiza la función práctica de la inteligencia, que es inferior a ella[224]. Polo retoma otras dualidades elaboradas por la tradición

[221] *Cfr. Hegel*, 174: "En claro contraste con el idealismo especulativo, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana no es la conciencia, ni es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que *si yo puedo pensar que pienso, no puedo trasformar el pensar en pensado*. Mejor dicho, *yo puedo hacer de mi pensar un objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado*. En rigor, el "yo pienso" pensado carece de lo que se llama yo: el *yo pensado no piensa*". (la cursiva es mía).

[222] *Cfr. Antropología*, II, primera y segunda parte

[223] Tanto para las dualidades de la voluntad como para las de la inteligencia ha sido de gran ayuda el estudio de JUAN FERNANDO SELLÉS "Las operaciones inmanentes del conocer y del querer", *Anuario Filosófico*, XXVII (1994), 2, 699-718; En relación con los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad, tema por demás interesante, resulta esclarecedora la lectura del mismo autor, para comprender el planteo poliano al respecto: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[224] *Cfr.* SELLÉS, J. F. *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Véase como Leonardo Polo, en La voluntad y sus actos (II), plantea que la justicia y la amistad es superior a la prudencia, que es la virtud que modera la función práctica de la inteligencia, que dualiza con la voluntad. Por ejemplo: "la virtud de la justicia es superior a la virtud de la prudencia, a la que eleva a su propio nivel en tanto que los intercambios y las distribuciones implican medios" (p. 38).

medieval: *voluntas ut natura-voluntas ut ratio*[225], por una parte, y voluntad de fin-voluntad de medios, por otra. Sin embargo, la dualidad básica de la voluntad es la de sus actos con sus virtudes. Y aún más, las dualidades conformadas por sus virtudes entre sí.

En último lugar, corresponde exponer las dualidades de la *inteligencia*. La inteligencia es la facultad inferior de la esencia humana, inferior a la voluntad. Por supuesto, también es pasiva *a nativitate*, pero es más fácilmente activable, por un lado, porque es cognoscitiva, traslúcida, y su objeto, la verdad, también lo es, por otro, porque posee múltiples vía de activación a diferencia de la voluntad que debe aunar todos sus quereres en orden alcanzar un único fin, el último. En la tradición clásica, sobre todo en la medieval, se indicaron multitud de dualidades: razón teórica-razón práctica, entendimiento posible-entendimiento agente, razón-intelecto, etc. También es posible indagar las dualidades básicas en la inteligencia: acto-hábito u objeto-operación. Por último, es posible encontrar dualidades entre los actos de la inteligencia con los actos de la voluntad.

Resta hacer una aclaración respecto de la dimensión biológica de la persona, es decir, sobre la vida recibida. La naturaleza humana se dualiza con la esencia y es su miembro inferior. A diferencia del acto de ser personal y de la esencia, como de sus hábitos innatos, lo que caracteriza a la naturaleza es que los diversos elementos que la constituyen no se dualizan entre sí. O dicho de otro modo: no se subordinan unos a otros, aunque hay cierta jerarquía. Lo propio de la conformación de la naturaleza humana es la sincronía entre todos esos elementos. Las funciones y facultades son múltiples pero forman una unidad en un palmario entramado.

A lo largo de este primer apartado del capítulo se ha querido mostrar cómo la existencia de dualidades en las diversas dimensiones de la persona evidencian el carácter de *además* de la persona humana. Se ha puesto especial interés en las dualidades del acto de ser personal y de la esencia humana, y se ha dejado sin profundizar la naturaleza humana. Se ha hecho tal tarea en vistas a examinar la dualidad filiación-paternidad en el acto de ser personal y en la esencia humana. A esa tarea se dedicarán los dos últimos apartados del capítulo.

[225] *Cfr.* ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985.

2. La dualidad filiación - paternidad en el ser personal

a) La filiación divina como origen de la paternidad humana

La creación, como tema filosófico, es de gran importancia. Como rasgo particular, la propuesta del profesor Polo, distingue entre el sentido que posee la creación cósmica respecto a la creación de los seres personales.

Asumiendo la propuesta poliana de una antropología trascendental, y siguiendo el itinerario de los cuatro trascendentales, es posible alcanzar el carácter creatura del ser personal del hombre. Y desde la advertencia de tal creaturidad, descubrir en el Creador su paternidad. A la vez que plantear las condiciones que deben darse para que la creatura se constituya en hijo, y el Creador en Padre.

En efecto, si se atiende al *carácter co-existencial* de la persona humana, es posible advertir que la apertura de la persona se da hacia el ser del cosmos y a los otros seres personales creados. Pero también, y sobre todo, la apertura personal del ser humano es *co-existente con Dios*. Por su parte, si se atiende a la *libertad trascendental*, lo que se advierte es la dependencia estricta de la creatura al Creador. Cada quién descubre que, al depender de un modo radical con el Creador, tal dependencia puede ser asumida libremente; y que, por tanto, al hacerlo, la creatura adquiere el carácter de *hijo*. Por tanto, la filiación humana, respecto de Dios, se vislumbra como *libre*.

Si se considera el *conocer personal*, la persona humana es considerada como buscador de réplica, ya que ella es ser acompañándose. En esa búsqueda, la persona advierte que carece de réplica. Por tanto, gracias al desarrollo libre del hábito de sabiduría, la persona advierte su sentido personal, no de modo absoluto; asimismo, que la réplica personal es Dios. Por último, desde el *amor donal*, aparece el aceptar la propia existencia y sentido personal, ya que el aceptar es anterior al dar. Lo que se acepta es un don, el de la propia vocación, que se transforma en dar al llevarlo a cabo.

Ahora bien, este itinerario que se da, o se puede dar, en el núcleo personal de cada quien, hace que la persona humana, cada varón y cada mujer, se reconozca como un ser filial. En primer lugar, de sus padres biológicos. Sin embargo, no es esa su filiación más radical, ya que si bien el cuerpo se lo debe a sus progenitores, cada persona humana como tal no es hija de ellos. En efecto, como se verá más adelante, sus padres no le han otorgado su ser personal. Los padres biológicos, desconocen en gran medida qué persona es su hijo; e incluso, qué persona será[226]. Por eso, en definitiva, según la propuesta de Polo, cada persona es únicamente hija de Dios. Es cierto que, nativamente, no es así. Como se acaba de indicar, la filiación divina es libre, respecto de la persona. Además, debe de haber una mediación divina de carácter sobrenatural[227].

[226] *Cfr.* SELLÉS, J. F., "Profesor de personas", *Estudios sobre educación*, 2008, 15, 123-138.
[227] *Cfr.* SELLÉS; J. F., "La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo", *Cauriensia*, Vol. 1, 2006, pág. 210-217.

Por supuesto que estas cuestiones son de vital importancia para embarcarse en la consideración de la paternidad humana. Como ya se ha dicho, a nivel del núcleo personal no hay verdadera paternidad humana. Sin embargo, como indica el título de este parágrafo, el reconocimiento de la paternidad de Dios, o lo que es lo mismo, el darse cuenta de la persona de que es hija de Dios (en la intimidad personal), es el punto de partida de la paternidad humana (nivel esencial). Dice Polo: "darse cuenta o no de que se es hijo no es indiferente"[228]. Como se verá más adelante, rebelarse a la condición de hijo equivale a la independencia o autonomía radical. En tal sentido, si el hombre se lo debiera todo a sí mismo, la educación (la paternidad) no tendría sentido"[229], ya que sólo puede ser hijo quien se reconoce como dependiente, débil y necesitado de ayuda.

En efecto, si la persona que debe ejercer la paternidad no se reconoce como hijo, difícilmente pueda ser padre. Sencillamente porque no ha vivido personalmente la paternidad como hijo. Si quien es humanamente padre no advierte y acepta su condición de creatura, es decir, si no se advierte a sí mismo como dependiente (aunque con capacidad de crecimiento) difícilmente podrá favorecer o secundar la dependencia filial. Y esto es así porque, asumir la propia filiación consiste en reconocerse como único e irreductible a los ojos de Dios. Sólo de ese reconocerse como hijo de Dios (a nivel personal) surge la paternidad humana (a nivel esencial) como encargo divino. En definitiva, si no se sabe ser hijo, no se puede saber ser padre.

En tal sentido, dice Polo: Ser hijo es "estar asistido desde la propia radicalidad personal por la paternidad. Ser hijo es nacer y, en último término, seguir naciendo, no dejar de ser hijo nunca. De manera que ese crecimiento, que es característico del que nace prematuramente, es asistido. La forma de asistencia, de paternidad aplicada al crecimiento, es precisamente la educación, la ayuda a crecer. Ser hijo significa que uno necesita ser ayudado, educado"[230]. Por ello, la advertencia de la filiación divina abre el camino, a través de ese mismo itinerario, a la paternidad humana. En efecto, si se atiende a la *co-existencia* se descubre la apertura personal con Dios. La *co-existencia* personal con Él hace que la persona tenga experiencia de ser hijo del Padre, ya que Dios es la Paternidad. Basada en esa experiencia, la persona podrá ejercer la paternidad a nivel humano. Si se considera la *libertad trascendental*, la persona advierte la dependencia de su Padre. Sólo así se podrá comprender cabalmente lo que significa que otra persona, su hijo a nivel humano, dependa de ella.

Si se considera el *conocer personal*, la persona habrá descubierto su réplica en su Padre. De ese modo, la persona conocerá que su propio hijo, busca en ella, como ella en Dios, su réplica. Por tanto, la paternidad humana será, en este sentido, el esfuerzo por el encuentro con el hijo. Por último, si se atiende al *amor personal*, la *aceptación* personal de la propia condición

[228] *Ayudar a crecer*, 44.
[229] *Ibidem*., 46.
[230] *Ibidem*., 48. Y concluye: "Desde este punto de vista, la educación tiene una justificación obvia, entendida como ayudar a crecer, según la definición de Tomás Alvira". Ver también, en la misma obra, p.41.

de hijo, será clave para que pueda *aceptar* a la persona de su hijo como *don*. Y a la vez, podrá corresponder a la sonrisa piadosa del hijo con el *dar* que corresponde al padre humano, inspirado en el Dar de Dios.

Resumiendo, el itinerario del hijo es también el itinerario del padre. No se puede ser padre si no se acepta la propia condición de hijo. Si se atiende a los trascendentales personales, en cuanto hijo de Dios, la persona se descubre abierta a Dios, dependiente de Él libremente; y en búsqueda creciente y amorosa aceptando Su Paternidad, que consiste en asumir la propia vocación que el Padre le ha encomendado. De otro lado, si se atiende a los trascendentales personales, en cuanto padre humano, la persona descubre en su filiación el modo de *co-existir* con su hijo siendo padre humano. Advierte la dependencia parcial del hijo respecto de sí, para aceptar crecientemente la libertad personal del hijo. En la búsqueda personal de su propio sentido, el padre humano comprende amorosamente, que dar como padre, consiste en brindar un servicio al hijo por el cual, él mismo pueda descubrir cuál es su sentido personal.

b) El carácter co-existencial de la filiación humana

Uno de los grandes hallazgos de Polo ha sido caracterizar el ser humano como un ser que *co-existe*[231]. ¿Qué significa que el ser humano *co-existe*? Significa, ante todo, que el hombre existe según el modo de la *apertura*. La co-existencia es el acto de ser como apertura. Es decir, que el ser de la persona humana no está constituido o terminado; no está cerrado en sí mismo. Todo lo contrario: está abierto en su radicalidad a la amplitud de lo real[232]. Tal afirmación implica situar la libertad en la dimensión más íntima del ser humano: el hombre en su apertura es libertad. Es apertura del *co-ser al ser*. En efecto, dicha co-existencia se convierte con la libertad, ya que ambas, dualmente se convierten mutuamente. La conversión entre ser del hombre y libertad se expresa, al decir de Polo, con el término *co-existencia*.

En esta apertura a lo real, la persona humana se abre a otras personas distintas. El encuentro entre esas personas no es algo accesorio o secundario a ellas. Ese encuentro es una dimensión intrínseca a su *co-existencia*. Por eso, en sentido riguroso, persona se dice de suyo en plural: *personas*[233]. Por eso, para Polo, una persona aislada sería una tragedia[234]. Pero, ¿cuál es la razón? Polo argumenta que la razón de ello está en que una persona aislada no puede procurarse a sí misma el *reconocimiento* y la *aceptación*, que como persona necesita. Y ambas cosas, solo puede otorgarlas una persona distinta. En efecto, para ser reconocido como persona hace falta otra persona

[231] *Cfr. Antropología*, I, 203-211.
[232] *Cfr. Ibidem.*, I, 32.
[233] *Cfr.* SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, EUNSA, Pamplona 2000.
[234] Polo menciona reiteradamente la idea de 'persona solitaria' como 'tragedia'. *Cfr.* Antropología, I, 66, 78, 89, 95, 124, 165 y 218; *Sobre la existencia cristiana*, 135 y 165; *Presente y futuro*, 177

que conozca a la otra persona. Del mismo modo, para ser aceptada, hace falta que otra persona distinta ame a la persona. En esto último, además, se debe tener en cuenta la correspondencia, ya que un querer no correspondido, es decir, si aceptación, es un absurdo.

Lo dicho hasta aquí es grave. En efecto, una persona aislada de las demás, sin coexistencia interpersonal, no podría llegar a saber quién es, cuál es su sentido personal. Uno se reconoce, por el conocimiento de otro. Uno descubre el sentido personal de su vida, por la aceptación de otro. La propia vida reclama, constantemente, la aceptación de un *quien* distinto. En efecto, la propia vida cobra sentido cuando la persona humana se abre *co-existencialmente* a otras personas, interpersonalmente.

Dicho esto, corresponde preguntar: ¿quién es la persona que puede reconocer o aceptar a cada quién? o ¿qué persona puede saciar la búsqueda del hombre? o ¿hacia quién se dirige la búsqueda personal de cada quién? Esta pregunta formulada de tres modos distintos, puede responderse profundizando en la noción poliana de co-existencia. Si dicha noción equivale a apertura, es posible sugerir que habrá diversas aperturas dependiendo de la realidad a la que la persona se abra. Polo indica tres modos de apertura distintas[235]: 1. *La apertura íntima*, que es la apertura por la cual la persona se abre hacia sí misma. 2. *La apertura hacia fuera*, que es la apertura de la persona a las realidades físicas y a las otras personas humanas. 3. *La apertura trascendente*, que es la apertura por la cual se abre a la deidad. Sobre esta última distinción se harán a continuación, algunas indicaciones.

Si se considera la *apertura íntima*, cabe la siguiente pregunta, ¿apertura hacia qué? Y también ¿apertura de qué? El ser de la persona humana se dice co-existente no solo porque esté abierto a otros seres (a las otras criaturas y a Dios); sino que también, y más propiamente, porque la persona es apertura *íntima*. El hombre es un ser *abierto hacia dentro*. En efecto, sólo si la persona existe en intimidad con ella misma, podrá abrirse a los distintos seres. Por tanto, la apertura hacia afuera depende de la apertura íntima[236].

El caso contrario sería afirmar la autonomía de la persona. Es decir, si se concibiese a la persona como un ser constituido *a priori*, de forma autónoma e independendiente respecto de los demás, no sería persona, sino individuo. En efecto, un ser cerrado para sí, no podría estar abierto a los demás. Así concebida, la persona sería una tragedia, ya que sólo ella podría autoreconocerse y auto-aceptarse. En tal sentido, se ha desarrollado el concepto de *autorrealización*, que en clave moral, tal afirmación lleva el nombre de *egoísmo*.

Si se considera ahora la apertura hacia fuera, es posible advertir que desde el inicio de la existencia, la persona está abierta hacia el universo físico y hacia otros seres personales. De hecho, tales seres son las condiciones necesarias para que surja una nueva existencia humana: un lugar y unos

[235] *Cfr.* PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, *op. cit.*, 181-435.
[236] *Cfr.* SELLÉS, J. F., *La persona humana, parte III: "Núcleo personal y manifestaciones"*, Universidad de La Sabana, Bogotá 1998, pp. 215-233.

padres del cual proceder. En efecto, desde el inicio de su existencia, la persona no es solitaria. Está abierta a todo lo demás. Tales actos de existir son anteriores al acto de ser de la persona. La persona requiere la antecedencia de dichos actos de existir. Esta preexistencia muestra que el acto de existir de la persona no es primero, sino segundo. El ser de la persona siempre es segundo. Con palabras de Polo: "Para el hombre, ser segundo es intrínseco. Si el realismo metafísico se amplía con el realismo antropológico, el monismo es excluido. No tan sólo de la metafísica, sino primariamente de la antropología, porque el ser humano es ser segundo, ante todo, respecto de sí; y no sólo respecto de los actos de ser extramentales"[237].

Resumiendo: la condición de ser segundo en el hombre es una indicación de su *co-existencia*. El ser del hombre es segundo porque está abierto a distintos modos de existencia que le preceden en la existencia, y, por tanto, se abre de modo inicial hacia ellos.

Ahora bien, ¿podría encontrar la persona humana reconocimiento y aceptación en co-existencia con el universo físico? Considerando su núcleo personal, la co-existencia de la persona con el universo físico es precaria ya que este último no está a su altura. Si bien es cierto que la naturaleza humana es corporal, no es menos cierto que la persona humana es mucho más que naturaleza. Además, el universo físico jamás podrá co-existir personalmente con la persona, ya que él mismo no es persona. Por tanto, en su apertura cognoscitiva y amorosa, para ser reconocida y aceptada, la persona nunca podrá lograrlo a este nivel. Por tanto, ese reconocimiento y aceptación solo puede ser otorgado por otro ser personal.

En ese sentido, ya se ha indicado la necesidad de la preexistencia de personas, que hacen viable la aparición de nuevas personas. Efectivamente, sin la aportación genética de los progenitores, no es viable una nueva vida humana personal. Este dato tan palmario evidencia el hecho de la filiación humana. La persona humana, en tanto que tiene unos precedentes personales, es considerada como hijo; y los seres personales precedentes, sus progenitores o padres. Indudablemente, todo hombre nacido es hijo. No cabe ser persona humana y no ser hijo, o lo que es lo mismo, el ser humano de suyo tiene padres. Si ser persona humana es ser hijo, la filiación es radical en el hombre, no es algo accidental[238]. Con este dato antropológico básico se profundiza y se muestra con mayor nitidez la co-existencia personal, en donde los otros seres personales, en este caso humanos, no pueden faltar en absoluto. Además, si toda persona busca ser reconocida y aceptada en alteridad por otras personas, no cabe duda que los primeros que deben reconocer y aceptar al hijo sean los padres.

Dicho esto, corresponde hacer la siguiente pregunta y su respectivo esclarecimiento: ¿pueden los padres reconocer y aceptar al hijo de un modo

[237] *Antropología*, I, 142, nota al pie n° 144.

[238] Los textos donde Polo presenta esta noción de filiación radical del hombre son CRUZ, J. C. (Coodor.) "El hombre como hijo", en *Metafísica de la familia* EUNSA, Pamplona 1995, 317-325; *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Cap. I; *El yo*, 101; *La voluntad y sus actos*, I, 20; *Nietzsche*, 304, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 317-325.

absoluto o completo? Desde una perspectiva trascendental, la respuesta debe ser negativa. Y esto es debido a que los padres no pueden dar razón integral de la existencia singular de su hijo. No está a su alcance el explicar los motivos por los cuáles, de su unión sexual, ha nacido tal persona y no otra. Podrán los padres dar razón de la cantidad de hijos y el momento histórico para traerlos a la existencia. Sin embargo, no es posible para ellos exponer los motivos por los cuales 'tal' gameto masculino se unió con 'tal' gameto femenino. Por eso, respecto de los padres, el hijo es siempre un don[239].

Una salida un tanto desnutrida desde el punto de vista antropológico sería el dar cabida al azar. Pero el azar es contrario a la condición irreductible de la persona. Es decir que no se puede aceptar que el fruto de la casualidad sea un ser irrepetible. Por ello, como cada persona es irrepetible e irrestricta, jamás habrá dos personas iguales. Sin embargo, el fruto del azar es repetible. Por tanto, los motivos por los cuales 'tal' persona se genera y no 'tal' otra deben buscarse en una instancia superior a las que acceden los progenitores. Para concluir, dice Salvador Piá: "en ningún ser humano se encuentra la explicación última de mi existencia como persona singular; ninguna persona humana, ni si quiera mis padres, me pueden reconocer y aceptar de modo pleno e íntegro porque no pueden dar razón del *quién* singular que soy; por decirlo así, mis padres no saben por qué existo precisamente yo y no otro"[240].

Pues bien, si la persona no puede lograr ser reconocida y aceptada por el cosmos ni por las demás personas humanas, incluidos sus padres, ¿quién, entonces? En un estudio al respecto Sellés indica que "en un primer acercamiento al orden trascendental cabría decir que una persona es verdaderamente hija de quien recibe el acto de ser. De ese modo se podría hablar de hijo por creación"[241]. Se trata de buscar (y encontrar) el reconocimiento y la aceptación de Dios. "Él es quien da razón, en última instancia, de la existencia singular de cada hombre, pues me puede explicar por qué he sido engendrado precisamente yo y no cualquiera de mis hermanos posibles"[242]. Por consiguiente, la sola existencia de una persona humana sería por sí sola una muestra de la existencia de Dios. Cada persona humana es una muestra de la existencia de un Creador, que es el único que, de un modo radical, puede reconocerla y aceptarla de modo radical[243].

A lo que precede hay que añadir si la creación de un acto de ser personal comporta necesariamente su filiación al Creador[244]. Habría que respon-

[239] Sobre el hijo como don volveremos más adelante.
[240] PIÁ, S., "El carácter filial de la co-existencia humana". *VV.AA.: Idea cristiana del hombre. Actas del III Simposio internacional sobre fe cristiana y cultura contemporánea*. Eunsa, Pamplona 2002; 211-9.
[241] SELLÉS; J. F., "La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo", *Cauriencia*, Vol. 1, 2006, pág. 210-217. La lectura de este estudio contribuyó, junto con otras lecturas de este y otros investigadores, a interesarme en el tema de mi investigación, en la elección del autor y en acercarme al que es mi director o relator.
[242] PIÁ, S., *op.cit.*, 218.
[243] *Cfr.* FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona 1998, 58, 63 y 184.
[244] *Cfr.* SELLES, J. F., *op. cit.*, 221.

der que si el ser creado es personal, se puede hablar de cierta semejanza con el Creador. Por eso, la filiación sería imperfecta. Pero en rigor, y aunque se asuma la semejanza de la creatura al Creador, creaturidad y filiación no son lo mismo. Por tanto, no basta la semejanza para asumir la filiación de la creatura al Creador, ya que la filiación reclama la libertad. En tal caso, si el hombre no es hijo por creación, sino creatura, sólo la *adopción* por parte de Dios lo haría su hijo. Y la adopción es siempre iniciativa de quién ejercerá la paternidad. Por tanto, parece lícito afirmar que la paternidad de Dios es de índole sobrenatural.

En efecto, a nivel de la persona humana existe dependencia respecto del Dios personal. Pero esto, si libremente lo desea la criatura humana. Es decir, a nivel trascendental, la vinculación filial de la creatura humana con su Creador como padre es libre. Según Polo[245], a nivel de acto de ser, la creatura humana conoce que *co-existe* interpersonalmente con Dios. También que es libre y que su *libertad* es para Dios. Además, que el tema del *conocer personal* es Dios y que su *amar donal* es para aceptar a Dios. Es decir, que los trascendentales, cada uno a su modo, buscan a Dios. Pero esa búsqueda es de índole filial[246].

En tal sentido, Tomás de Aquino[247] indicaba que la generación puede estudiarse desde la paternidad y desde la filiación. En efecto, tal afirmación, Tomás la aplicó a las personas divinas. De todos modos, queda claro que la filiación personal humana depende exclusivamente de la paternidad divina[248]. En tal sentido, dice Polo: "un hijo no puede constituirse como hijo, ya que si es hijo, es constituido por su padre"[249]. Por tanto, la filiación divina es una propuesta de Dios al hombre, una llamada sobrenatural al co-ser de la persona humana, oferta a la que tradicionalmente se ha llamado *vocación*. El término vocación proviene del latín *vocare*, que significa, 'llamar'. Tal vocación es de libre aceptación por parte del hombre; al aceptarla es recibida como un *don*, un regalo. Dios ofrece su vocación al hombre, y con ella su paternidad divina. Si el hombre acepta libremente su vocación, se hace su hijo adoptivo. La paternidad es correlativa de la filiación, así como el *dar* es correlativo del *aceptar*. Lo dado y lo aceptado es el don.

Sin embargo, el hombre puede no aceptar su filiación divina, ya que dicha filiación no es necesaria, sino libre. Tampoco es fija, ya que la fidelidad a dicha acepción se incrementa por la mayor aceptación que la persona va haciendo del don recibido. Dicho esto, conviene resaltar que la filiación divina es un don sobrenatural de libre aceptación por parte de la persona humana. El amor de la creatura a su Creador no es igual al amor de un hijo por su padre. Como queda claro, la invitación y el don ofrecido, es siempre iniciativa divina. Lo que constituye a la persona como hijo es la aceptación del don.

[245] *Cfr. Antropología*, I, 203 y ss.
[246] *Cfr.* SELLES, J. F., *op. cit.*
[247] *Cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *Super. Sent*., lib.1, d. 4, q. 1, a. 1, ad 4.
[248] *Cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *Super. Sent*., lib.4, d. 41, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3.
[249] *El yo*, 150.

c) La filiación como dependencia libre

Leonardo Polo sitúa la libertad como uno de los trascendentales antropológicos. La libertad trascendental es uno de los cuatro trascendentales enunciados por Polo, junto con la co-existencia, el conocer y el amar personal, todos convertibles entre sí. La distinción trascendental debe entenderse como la apertura de los actos de ser creados respecto del acto de ser del cual dependen. De este modo, distinción trascendental equivale a dependencia. El acto de ser creado depende activamente del acto de ser originario[250].

Ahora bien, como ya se ha visto, entre el acto de ser del hombre y el acto de ser del cosmos existe una distinción de modo de ser. De aquí la distinción entre los ámbitos propios de la antropología trascendental y la metafísica. Tales distinciones pueden ser advertidas, también, en términos de dependencia. Sobre esto se quiere llamar la atención ahora. En efecto, ambas creaturas, dependen de Dios, para mantenerse en su ser. Pero, cada una depende a su modo, según el modo de ser que comportan. Polo describe al acto de ser del cosmos como *comienzo que ni cesa ni es seguido*. Se trata de la persistencia, que es el modo propio de ser del universo físico. Se encuentra aquí una indicación de la estricta dependencia de la creatura cósmica con su Creador al entenderlo como un acto de ser que *comienza*[251]. Con palabras de Polo: "la causalidad es la dependencia. La dependencia es la referencia"[252]. ¿Cuál es la dependencia de la creatura cósmica respecto de su Creador? Sencillamente, la *causalidad trascendental*. En tal sentido, el conocimiento del ser del cosmos tiene su punto de culminación en Dios, que es su origen. No puede *cesar* en el cosmos mismo.

Sin embargo, el modo de dependencia de la persona para con Dios no puede ser la mera *causalidad trascendental*. La persona humana depende de Dios de un modo distinto que la realidad extramental. Ambos poseen diversidad en la dependencia, ya que aunque sean ambos creaturas, según Polo, poseen modos distintos de ser. Sostener lo contrario, según el decir de Polo, sería caer en *simetría*, es decir, aplicar los resultados de la metafísica a la antropología.

Es necesario eliminar toda consideración generalizante de la persona. Cada persona es un *novum*[253], en el sentido más estricto de la palabra. La designación del acto de ser de la persona humana como *además* es indicativa del distinto modo de ser frente a la *persistencia* y al *Origen*[254]. La persona no *persiste*, sino que *co-existe*. Es *además*, sin detención ni culminación, ya que no se conmesura como objeto, no es acto actual.

---

[250] Sobre la distinción de los modos de actos de ser (persistente, además y Origen) se ha hablado en esta misma investigación con detalle. Ver el capítulo II, apartados 4 y 5.
[251] *Cfr.* PIÁ, S., La libertad como dependencia, *Studia Poliana*, n° 1, 83-97, 86.
[252] *El ser*, 219.
[253] "El hombre como hijo", *op. cit.*, 323.
[254] *Cfr.* YEPES S., R., Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales, *Anuario Filosófico* 1996 (29), 1077-1104.

No obstante, el carácter creado de la persona humana, su comienzo es distinto del comenzar de la creatura cósmica. En primer lugar, y como se indica más arriba, la persona es un ser segundo. No es un primer principio. No tiene carácter de primero. La persona es un *ser segundo* o *ser dual*. En efecto, al comenzar a existir no lo hace solo o primero. Su modo de comenzar es en *co-existencia*. La co-existencia o ser *además* es acto de ser segundo[255] respecto del acto de ser extramental que es primero como primer principio; por lo que tampoco es un puro comenzar, sino un comenzar con persistencia.

Por tanto, la dependencia creatural de la persona humana no se puede medir en términos de causalidad, como la persistencia. Y esto, porque la persona es radicalmente *libre*. En esto consiste su dependencia con Dios. Efectivamente, para ser libre, es necesario ser más dependiente de Dios, el Creador. Como el ser persistente es 'menos ser', o dicho de otro modo, es ser de un modo 'más débil', su dependencia también lo es. Por eso, el ser del cosmos está más aislado o es menos dependiente de su Creador, ya que en su actividad es más autónomo. Pero en el ser humano la dependencia es más radical, ya que el ser es más perfecto, más ser. Su dependencia es *libre*. Ya se ha dicho que la persona no puede existir aisladamente, por tanto, su existencia depende completamente del ser personal de Dios.

El hombre depende mucho más de Dios que la persistencia porque es libre, y la libertad, como se ha indicado, es un camino de acceso a Dios. Dice Polo: "En el hombre la libertad es radical, pertenece a su propio ser. Así entendida, sacada de lo superficial, del mismo modo que desde las criaturas materiales, considerando el movimiento, la causalidad, etc., se llega a la existencia de Dios, con la libertad se desemboca en ella" [256]. Se insiste, la indicación de la persona humana como ser *además* muestra la dependencia estricta del hombre respecto de Dios. La referencia de la dependencia, en el hombre, es la libertad. Diversamente, la del universo físico es la causalidad trascendental.

Sin embargo, sería posible que cada persona no encontrara en su libertad un camino de acceso a Dios. Dice Polo: "En cambio, la libertad abre una doble perspectiva: existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría; sin Dios, la libertad acabaría en la nada. La inmortalidad del alma, indudable, sin Dios comportaría la perplejidad completa, la falta de destino. Entonces cabría tener miedo a la libertad, e incluso odio; hay gente que preferiría no ser libre precisamente porque al asomarse a la libertad no llegan a Dios:

[255] *Cfr. Antropología*, I, 141.

[256] *Quién es el hombre*, 224-225. También, unas páginas antes, en el mismo capítulo dice: "La libertad no debe confundirse con la independencia, porque en tal situación su ejercicio sería vano. La libertad es imposible sin la réplica; depende de aquello de lo que depende la intensidad de libertad que yo sea. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios, pero no de un Dios *en soi*. Si Dios fuese una inmensa mole, o el ente inmóvil de que hablaban los griegos, el ente por excelencia, estaría cerrado, y respecto de Dios yo no sería libre. Es menester que haya correspondencia: si soy persona, Dios es persona. La libertad prueba la existencia del Dios personal". (223)

se encuentran entonces con una libertad en suspenso"[257]. Por eso, Polo sostiene que una persona solitaria sería la tragedia pura.

En *La libertad trascendental*, Polo da dos descripciones de la libertad trascendental[258]. Según él la libertad es *la no desfuturización del futuro*[259]. Se trata de relacionar la libertad con el tiempo. No *desfuturizar el futuro* es no desgastar el *tiempo*. No se trata de no perder el tiempo. Eso se consigue con las virtudes. Se trata de no desgastarlo. No desgastar el tiempo consiste en no consumir su novedad. Y eso solo puede hacerlo un ser libre: hacer que el futuro no se vuelva presente. La dificultad de este planteamiento reside en no asimilar el tiempo personal al tiempo de otras realidades que no son actos de ser libres. Esos tiempos son tiempos en los que el futuro se desfuturiza constantemente: el futuro pasa a ser presente y ese presente pasa a ser pasado.

La otra definición de libertad trascendental que propone Polo es la siguiente: *la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*. Si la anterior definición ponía el foco en el tiempo, esta pone el foco en la *ubicación*. Se trata de ser, por la libertad, desubicado, en lo amplio, máximamente. Sin inclusión tópica. La libertad es *a-tópica*. Por tanto, no está ubicada, ni determinada, sino que es trascendental. Esa máxima amplitud es Dios. Como la libertad humana no ocupa lugar, no está fijada. Dios es esa desubicación que marca la dependencia radical de la libertad, y con ella, la de la persona.

A esta dependencia libre, Polo la presenta dualizada, atendiendo al carácter metódico-temático de la libertad trascendental. Según el carácter coexistencial de la persona humana la libertad trascendental se dualiza. Sus dos miembros son: "la libertad de destinación es el miembro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. Por su parte, la libertad nativa es el sentido metódico de la libertad"[260].

Se ha indicado el carácter co-existente de la persona. Se designa de ese modo para marcar el carácter abierto de ser. Dicha apertura, se ha presentado, dualizada. Pues bien, el carácter dual de la libertad se convertirá con el carácter dual de la apertura. En este punto se alcanza la conversión entre la libertad nativa y la interior de la co-existencia. Polo llama a esta conversión desaferramiento de la presencia mental. Tal conversión es el modo en el que el carácter de además toma el límite mental como punto de partida[261]. Este *desaferramiento* de la libertad nativa, que es el miembro inferior de la dualidad de la libertad, es el miembro que se *extiende* hacia la esencia del hombre[262].

[257] *Quién es el hombre*, 225.
[258] Es necesario recordar que en la propuesta poliana, la libertad trascendental no se refiere a la libertad de la voluntad humana, como cualidad suya.
[259] *Cfr.* para ambas definiciones: *La libertad trascendental*, 137. También, antes, en *El acceso al ser*, 140-146; reiteradas veces hace alusión a estas definiciones en los dos tomos *Antropología trascendental*.
[260] *Antropología*, I, 236.
[261] *Antropología*, I, 118.
[262] *Antropología*, I, 238.

Por su parte, la libertad de *destinación* se convierte con la apertura *hacia dentro*. En efecto, la libertad de destinación, al ser el miembro superior de la dualidad se convierte con la búsqueda "de réplica o de aceptación animada por la actividad libre"[263]. Esa búsqueda es doble: *intelectual* con el intelecto personal y *amorosa*, con el amor donal. Se trata, por tanto, de no *desfuturizar el futuro*[264].

d) La renuncia a la filiación y a la dependencia

Como podemos ver, el concepto de emancipación se opone a lo planteado en los dos últimos parágrafos: la *filiación* y la *dependencia libre*. En efecto, el hombre es un ser que nace vinculado. A la par, esa vinculación es incrementable, porque la persona humana es un ser *creciente*[265]. Este dato antropológico fundamental es lo que hace posible la educación y la cultura. En el plateamiento poliano, la reflexión sobre estas manifestaciones humanas, deben ubicarse en la dimensión esencial. Sin embargo, parece oportuno hacer las siguientes observaciones para comprender un concepto poliano que se refiere al núcleo personal, pero que se manifiesta en todos los ámbitos del actuar humano: la ética, el lenguaje, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, la familia y la educación y la sociedad[266].

En tal sentido, la modernidad ha calificado de 'culpable minoría de edad'[267] a la situación del hombre que todavía no se ha atrevido a pensar por sí mismo, que aún no se ha emancipado. Por 'emancipación' se ha entendido la liberación no sólo de los prejuicios, sino de las formas tradicionales de mando, de las ideas oxidadas no sometidas a crítica, y sobre todo -en lo político, lo social, lo moral- liberación de toda sujeción, de toda autoridad ajena a la iniciativa propia del propio individuo.

Desde un punto de vista negativo, claro está, significa que nadie puede pensar por mí. Positivamente, quiere decir algo más que pensar una realidad

[263] *Antropología*, I, 244.
[264] *Antropología*, I, 151.
[265] *Ayudar a crecer*, 41. El mismo Polo explica que utiliza esta expresión, 'ayudar a crecer', para referirse a la educación. Indica que la toma de uno de los grandes pedagogo españoles: TOMÁS ALVIRA. Juntos a otros profesionales destacados de la pedagogía, como VÍCTOR GARCÍA HOZ, fueron los iniciadores de una manera y un estilo de enseñar que se puede identificar con el nombre de 'educación personalizada'.
[266] *Cfr.* SELLÉS, J. F., *La persona humana III. Núcleo personal y manifestaciones*, Bogotá, Universidad La Sabana, 1999. Aquí el autor, luego de exponer el núcleo personal, siguiendo la propuesta de Polo, estructura la vida de la esencia, que son las manifestaciones de la persona, en estos temas arriba enunciados.
[267] "La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. Minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡*Sapere aude*!". KANT, I., *Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?*, Ak VIII, 35.

objetiva y previa a mi acto de ser pensada; indica más bien que el conjunto de la realidad ha de ser repensado por mí desde el principio. Lo real sólo tendrá sentido en la medida en que yo lo piense: la crítica es primariamente ataque y destrucción de lo dado. Esta afirmación tiene calado, ya que es por mi acto de pensar por el que queda fundada, puesta la realidad, investida de un nuevo mensaje. Emancipación significa, entonces, negación de una realidad dada, previa a mi acto de conocimiento. Significa negación de un origen distinto del yo.

El hombre es un ser que nace y su condición natural al nacer es muy frágil. En esa fragilidad también se vislumbra el concepto de filiación. Esta noción supone, en primer lugar, que la filiación pertenece a los seres vivos, se excluyen los seres inertes. En segundo lugar, todos tenemos conciencia de que nacemos; y no de "la nada", sino de "alguien". Por eso, la conciencia de la filiación es exclusiva del ser humano, ya que los animales carecen de ella. En tercer lugar, hay que hacer notar que la filiación del hijo es respectiva a su madre y a su padre, no a la biología de su padre y de su madre por la cual fue engendrado. En cuarto lugar, es menester decir que el hijo lo es tanto del padre como de la madre, ambos principian la naturaleza corpórea del hijo.

Pero, la noción de hijo nos lleva a considerar la noción de padre y madre. No es posible hablar de la filiación sin hablar de la paternidad y maternidad. ¿Qué es lo más primario en el ser humano: ser hijo o ser padre, hija o madre? El ser humano se define estrictamente como hijo. Es radicalmente hijo, pero no padre. Radicalmente hija, pero no madre. Ciertamente, para que haya hijo se necesitan padres, ya que el hijo es posterior a su padre y a su madre. Sin embargo, esta es una cuestión meramente temporal, no filosófica (ontológica). Una razón más: tan radical es la condición de hijo en el ser humano que nunca se deja de ser hijo, no es posible ser ex-hijo. Se puede ser padre o madre si se es hijo o hija, pero no a la inversa. "Por ello –insiste Polaino–, tanto la paternidad como la filiación son relaciones permanentes. Ningún hombre está autorizado a entenderse como ex-padre, como tampoco nadie puede comprenderse a sí mismo como ex-hijo. Por ser esta relación constitutivamente originaria, posee una vigencia extratemporal" [268].

El carácter filial afecta a muchos campos de la vida humana. Por ejemplo, "el sentido del trabajo es distinto cuando el hombre se acepta como hijo y cuando rechaza esa condición. Para el que se sabe hijo, el trabajo es una tarea siempre referida a una encomienda a la que responde al tratar de realizarse como hombre (se desarrolla en el seno de la virtud de la piedad). Para el que rehúsa su condición filial, el trabajo es la colmación de un interno vacío: atribuye al trabajo el valor de una autorrealización del que él mismo es puro resultado"[269]. Quizás, uno de los fenómenos más notorios de las ideologías modernas es el no querer ser más hijo, el considerar la filiación como una deuda intolerable. Entre esas ideologías, una que ocupa un

[268] *Cfr*. POLAINO, A., "El hombre como padre", CRUZ, J. C., *Metafísica de la familia*, Pamplona, EUNSA, 1995, pág. 295-316. Citado por Polo, en *Ayudar a crecer*, 44. También en el artículo ya citado de Polo, incluido en *Metafísica de la familia*, "El hombre como hijo".
[269] *Cfr*. "El hombre como hijo", *op. cit*.

lugar prominente es el individualismo. El individualismo le propone al ser humano la *autorrealización*, querer ser autor completo de sí mismo. La conciencia de ser hijo es algo que se ha debilitado porque el ser humano quiere debérselo todo a sí mismo[270].

¿Qué consecuencias tiene renunciar o no aceptar el carácter filial? Pues, muchas, pero una muy importante es la imposibilidad de ser padre o madre. Si, como se ha dicho, la *vocación* es un *don* que se acepta libremente. Dar es correlativo de aceptar, como la paternidad de la filiación. Solo se es padre o madre en la medida que se acepte libremente la condición de hijo. Además, si no somos hijos no somos herederos de todo lo que los mayores han hecho por nosotros. Hay en esta tesitura un rechazo manifiesto por los valores positivos de quienes nos antecedieron. Así, el hombre se hace hijo de sus propias obras, recibe el ser de sí mismo, y en ello reside su poder y su autonomía.

e) La filiación en el conocer personal, fruto de la sabiduría

Es frecuente encontrar en Polo la distinción entre la primera y la segunda creación. Esta distinción se corresponde con la creación del mundo físico y la del hombre. La naturaleza del hombre debe distinguirse de la del universo natural "Ahora bien, como el ser humano es creado, y no se debe confundir con la existencia extramental creada, es preciso admitir, al menos, dos sentidos de la creación: el principial y el co-existencial –que es el propiamente donal–"[271].

Ya se ha visto que el punto de partida de la antropología trascendental es, en gran medida, la filiación divina: la persona humana es creada como hijo de Dios. Ser persona es ser hijo. La dependencia de la persona humana respecto de Dios es más fuerte que la del mundo físico porque es filial. En efecto, Polo dice que el Hijo es el Verbo y la persona humana es el adverbio, haciendo referencia explícita a la condición de la creatura personal humana: "De acuerdo con Eckhart, Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de *además*, cuya exposición ha llevado a alcanzar el intelecto personal humano como transparencia intensa, es decir, luz cuyo interior es luz. Según esto, el adverbio es semejante al Verbo. El hombre es imagen de Dios"[272].

---

[270] *Cfr.* CRUZ, J. C., "La anulación de la paternidad", *Revista Persona y bioética*, n° 2, 29-56, Universidad de La Sabana, Chía - Cundinamarca. "Esta idea de *autofiliación* trascendental fue difundida como todos sabemos por Nietzsche. El inicio emancipador de la modernidad es, propiamente, secularización de la paternidad o, más hondamente, negación del mundo como ser creado por una autoridad o por un origen sobrehumano. Si hay un padre que da la vida puede considerarse que él es el símbolo de la trascendencia y del creacionismo objetivo. Pero el mundo moderno ha establecido en el creacionismo subjetivo el sentido metafísico de la emancipación de toda autoridad, convirtiendo la secularización del padre en el símbolo de la inmanencia y la autonomía absoluta del hombre".

[271] *Antropología*, I, 126.

[272] *Antropología*, I, 192, nota 63.

Como se ha visto, la tercera dimensión del abandono del límite mental alcanza al ser personal porque se *desaferra* del límite. Es decir, alcanza lo trans-objetivo y lo transoperativo. La persona humana ni es una operación, ni puede objetivarse. Pero tampoco es una 'relación'[273]. Es *co-existencia*. *Además*, de dependencia libre. Apertura. Co-existencia no significa ser que se relaciona, ni relación subsistente, sino ser dual. No indica, primariamente, que está abierto a otros, sino a sí mismo, en intimidad, abierto a Dios.

La co-existencia no indica conocimiento propio. Por eso Polo dice que no es el verbo, sino adverbio. Es lo que ya se ha indicado: la carencia de réplica. La persona es un ser abierto por dentro. Una intimidad a la que le falta su propio ser, porque no lo conoce, o no lo encuentra. Mejor dicho: no se encuentra. Cristianamente, Polo dirá, que la persona sólo sabrá quién es en el Hijo, advirtiendo que es hijo. Además, la carencia de réplica no es imperfección. El co-ser de la persona es la carencia de réplica. Dicha carencia es la apertura a la trascendencia, su destinación. Por eso, más que "ser", la persona es "será".

Ahora bien, como la persona carece de réplica, esto es, de identidad, la persona es búsqueda. La *apertura interior* se vuelve *apertura hacia dentro*. La búsqueda de la réplica la persona debe buscarla dentro de su mismo ser. Dicha réplica existe, pero dentro, no fuera. Si no existiera la réplica, el hombre sería soledad. Como reitera constantemente Polo, una persona solitaria sería una tragedia. Sólo es posible la tragedia cuando la persona renuncia a la búsqueda de su réplica. Nativamente la persona no es sola.

Relacionando este asunto con el *conocer personal* dice Polo: "Buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo"[274]. Se trata, por tanto de una apertura a otra persona. La persona espera que esa otra persona le diga quién es. Polo habla del conocer personal como *luz transparente* que debe ser iluminada ya que ella no es capaz de alcanzar nunca su tema. Su tema le trasciende.

El conocimiento de uno mismo, gracias a otra persona, es un *don*. Dice Polo: "Si ser creado es un don, a la creatura le corresponde, ante todo, aceptarlo –es decir, aceptar ser–. Es inadmisible que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado. Ahora bien, la aceptación del propio ser se traduce inmediatamente en dar, pues si entregar el ser –cuya aceptación somos– no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo. Se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina"[275]. Es decir, que al hombre se le dirá quién es si acepta el *don* que él mismo es. La persona es *don*. *Aceptar* consistirá en *aceptarse*, correspondiendo a la *vocación*. Corresponder a la vocación es donar la propia vida. En efecto, ¿qué debe donar la creatura humana al Creador? El *don* debe ser la expresión y manifestación del ser

[273] *Cfr*. *Antropología*, I, 210, nota 29.
[274] *Antropología*, I, 218, nota 262.
[275] *Antropología*, I, 224.

personal humano. "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"[276].

Lo que le falta al hombre para no ser una co-existencia 'hueca' es Dios. La persona humana es hijo, y en cuanto hijo, le hace falta un Padre. Al decir de Polo: "La persona es el acto de ser segundo que se alcanza como co-existencia o como intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva. Por eso es libre, y su conversión con los otros trascendentales antropológicos se ha descrito como continuación según búsqueda, es decir, como cierta futurización, la cual es activa de acuerdo con la libertad. Como dije, esta observación puede expresarse con la siguiente fórmula: el *co-acto* de ser humano no es, sino que *será*"[277].

Por eso, el *conocer personal* y el *amar donal* no son facultades o potencias operativas, sino trascendentales personales que se convierten con el co-ser. Polo ser refiere a ellos en términos de *luz transparente* y *luz iluminante*. No quiere cosificarlos. Evita la terminología propia de la metafísica. Polo lo dice bellamente: "La transparencia creada se describe como *limpidez*. Lo que llamo limpidez es el a través de la transparencia, es decir, la luz atravesada de luz. Esto significa que la transparencia no alberga "dentro" ningún inteligible, es decir, que no es un hábito intelectual adquirido. Su carácter de co-acto es la *limpidez* de su a través, y no lo que Aristóteles llama *nóesis noéseos nóesis*, ni lo que Hegel llama síntesis"[278]. En otro bello texto[279] dice que la persona es "luz en la luz, es decir, la transparencia".

Ahora bien, dice Polo: "Considero que por sabiduría (…) hay que entender las preguntas y las averiguaciones acerca de los dos tema centrales que afectan al hombre, o con los que el hombre tiene que ver, que son: el fundamento y el destino. Dicho de otra manera más rápida, la sabiduría dice de dónde venimos y a dónde vamos"[280]. La sabiduría, que ya se ha abordado en este estudio, es el hábito innato por el cual, según Polo, la persona alcanza la instancia cognoscitiva superior; la existencia humana. Es más, para Polo, por medio de la sabiduría, es posible alcanzar el ser personal de cada quién. Por ello es un tema de gran interés para la antropología. Si bien es cierto que en *Antropología trascendental* apenas la nombra, parece necesario hacer algunas indicaciones al respecto por la relevancia que tiene para el

[276] *Antropología*, I, 229. En *Antropología*, II, 81, lo dice más brevemente: "la co-existencia carece de réplica, pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica".
[277] Antropología, I, 216. Y en nota a pie de página aclara: "Si se emplea el término co-existencia, es más conveniente decir "co-existirá" que "co-existe". Insisto en que esta expresión obedece a la conversión de los trascendentales antropológicos, y es congruente con la ausencia de término del carácter de además". (nota n°236)
[278] *Antropología*, I, 222.
[279] *Cfr. Antropología*, I, 229.
[280] *Presente y futuro*, 29.

tema de esta investigación[281], ya que es por este hábito por el que la persona humana advertiría que su sentido personal en Dios.

¿Qué dice Polo sobre este hábito? "Según mi propuesta, el hábito de sabiduría se distingue del hábito de los primeros principios porque su tema es el propio existir humano: saber que existo como persona creada. Si comparamos esta propuesta con la doctrina tomista, deben destacarse los siguientes textos. En primer lugar, los tomistas sostienen que al pensar el hombre sabe que es. Por consiguiente, cuanto más alto sea el modo de conocer, mejor se conocerá el propio ser. Pero el conocimiento superior es la sabiduría, la cual, no sólo según los teólogos, es cognoscitiva Dei. La sabiduría humana se adquiere por la luz del intelecto agente. Asimismo, la sabiduría, en todos los seres intelectuales es creada por Dios. Ahora bien, si se admite que el hombre es creado como persona, de acuerdo con el hábito de sabiduría el hombre debe llegar a saberlo"[282].

La particularidad del tratamiento que hace Polo de este hábito es darle valor metódico. "Como se notará, el enfoque que propongo difiere del tomista porque trata de averiguar el valor metódico del hábito de sabiduría para el conocimiento del intelecto personal. Sólo entonces se podrá estudiar de qué manera la sabiduría es *cognoscitiva Dei.* No se acepta que el hombre sepa que existe al pensar algo, porque esta tesis tiene un sentido reflexivo, y guarda cierta semejanza con la inferencia cartesiana del *sum*. Con todo, la gran importancia que Tomás de Aquino concede al hábito de sabiduría constituye un punto de referencia obligado para la antropología trascendental"[283].

Polo señala que el hábito innato de sabiduría es solidario al entendimiento agente. La tradición medieval lo vinculó, en cambio, al entendimiento posible. Para Polo no es posible que así sea ya que el entendimiento posible es nativamente *tabula rasa*, es decir, potencialidad. Por tanto, si la sabiduría es hábito, entonces indica perfección, y no puede incluirse en el entendimiento posible. Por eso Polo la vincula al entendimiento agente. Ahora bien, en el plateamiento poliano, se propone "el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*"[284].

¿En qué consiste el valor metódico que Polo le concede al hábito innato de sabiduría? Para poder dar respuesta a esta pregunta hay que recordar la otra propuesta poliana de la distinción entre metafísica y antropología. En efecto, el ser humano no es ningún primer principio: ni fundamenta ni es funda. La persona es libre. No es del todo provechoso estudiar al hombre desde la metafísica, ya que el ser del hombre no es el ser que estudia la metafísica. El objeto de la metafísica es el ser; el objeto de la antropología es el *co-ser*. El inconveniente es estudiar al ser libre (el de la persona, como si fuera un ser necesario). Para superar esa confusión Polo propone distinguir

[281] Seguimos aquí el estudio de J.F. SELLÉS, "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102.
[282] *Antropología*, I, 154
[283] *Antropología*, I, 155.
[284] *Antropología*, I, 111.

entre el hábito de los primeros principios del hábito de sabiduría. Efectivamente, Polo establece entre ellos, jerarquía. Al hábito de los primeros principios, Polo lo concibe como el método de la metafísica. Su tema son los primeros principios reales. Por sobre estos, existe otro tema que trasciende el orden metafísico: la co-existencia. El método para alcanzar dicho tema es el hábito de sabiduría. Dice Polo: "A mi modo de ver, con este hábito se conoce la coexistencia del ser personal humano con el ser del universo y, en definitiva, con Dios"[285].

Cuando Polo indica que la persona es *además*, aparece la distinción en el hombre, entre ser y obrar. El hombre no es su obrar; es *además*, de su conocer y de su querer. El acto de ser humano se distingue de la esencia humana. Al advertir tal distinción, resulta mucho más fácil fijar que la persona no es "sus realizaciones", o que ella no es causa suya. En definitiva, que la persona no es hija de sí misma, sino hija de otra Persona. Por tanto, haciendo esa advertencia es posible conocer que el hombre es *creatura* y que Dios es *Creador* ya que la noción de "autorrealización" o "*causa sui*" son erróneas por ser *simétricas* con la metafísica.

Por otro lado, si la persona es *además*, ¿qué es lo demás? La persona es además del mundo, además de las demás personas, además de Dios. Por eso es coexistente con todos esos seres, algunos personales otro no. Algunos creados, otro no. Al advertir esto, la persona puede saber que los modos de ser del mundo, de las personas humanas y de Dios son distintos. Y por ello habrá menos riesgos, al hablar de la persona humana, de asimilarla a categorías del mundo físico o del ser de Dios.

Respecto de la sabiduría, hay que ubicarla en la tercera dimensión del abandono del límite mental. Como ya se ha visto, es la dimensión en donde se alcanza el acto de ser humano y, dado que el tal acto está abierto al ser divino, permite conocer el ser divino como co-existente con el ser humano. "Así pues, hemos de averiguar el valor metódico del hábito de sabiduría, es decir, su asimilación a la tercera dimensión del abandono del límite mental con la cual se alcanza el *intellectus ut co-actus* y, desde él, precisar en lo posible de qué manera Dios es el tema propio de éste"[286].

El hábito de sabiduría permite el acceso a la existencia divina. Pero, ¿qué importancia tiene para esta investigación? Para responder sencillamente debe decirse que el carácter diferencial del hábito de sabiduría respecto de lo divino es que la persona no puede ser indiferente ante lo conocido, sino que en ese conocimiento libre, la persona se siente comprometida. Así lo indica Murillo: "el conocimiento más importante y que atañe más radical y constitutivamente al ser humano es el conocimiento habitual de sí en cuanto delante del Absoluto. El conocimiento de lo inferior no nos modifica, pero el conocimiento de lo superior y aun de nosotros mismos no es separable de nuestra perfección como seres humanos: conocernos a nosotros mismos no es constatar un hecho, sino que se trata de una actividad que nos involucra, y propiamente no podemos conseguirlo sino en la medida en que conocemos

[285] *Curso de teoría*, IV/I, 43.
[286] *Antropología*, I, 155.

a Dios. Y el conocimiento de Dios nos hace semejantes a él. De este modo, la teoría del conocimiento supera totalmente las barreras del cienticismo. Hay conocimientos que no se pueden alcanzar con dimensiones inferiores al propio ser"[287].

Concluyendo, por medio del conocer personal, la persona humana se transforma en buscador que busca su réplica. Dicha réplica debe buscarla interiormente. Por medio del hábito de la sabiduría, la persona advierte su propio sentido personal y alcanza el ser de Dios como su Creador; y en Él alcanza su réplica. Ambos conocimientos, el del propio ser y el de Dios, compromete a la persona, porque está involucrada.

f) La aceptación de la filiación en el amor donal

Por otra parte, ¿qué es el amar donal? Lo propio del don es la gratuidad. El amar es el acto. La luz que ilumina el acto, con el fin de unirse a su luz, para que transparencia sea más luciente. Por tanto, amar, más que dar, es darse. En efecto, el sentido más alto de ser es dar. De otro modo sería un trascendental cerrado. Si el co-ser de la persona no se diera, no podría convertirse con la verdad ni con el bien[288]. El amar donal implica la constitución del don. Dios puede aceptar o no el don. Dicho don, es esencial, no personal. Es la propia vida de la persona que se manifiesta a través de su esencia; o lo que es lo mismo, es la esencia que es manifestación del ser personal.

Por tanto, estrictamente, el dar humano no es otra cosa que la aceptación del don de su ser. "Insisto, debe quedar claro que aceptar no es menos que dar. Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, sólo porque Dios se digna aceptarlo, el dar crea-do no se frustra. La profundidad trascendental del dar es inagotable, y permite sentar una serie de tesis"[289]. Por tanto, amar, trascendentalmente hablando, es la aceptación y correspondencia del don divino del propio ser, recibido gratuitamente. En tal sentido Polo indica que "Es indudable que la primacía del dar corresponde a Dios. La co-existencia donal humana es, ante todo, aceptación. Si la persona no aceptase su ser personal creado –donado–, se aniquilaría. A su vez, la dualidad del amar y el aceptar creados se convierte con la dualidad de la libertad trascendental. A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre"[290].

[287] MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1999, 213-214.
[288] *Cfr. Antropología*, I, 225.
[289] *Antropología*, I, 225.
[290] *Antropología*, I, 225, nota 254. Polo hace referencia a esta distinción en otra obra suya, *Quién es el hombre*, 243 y ss.

La persona está destinada a corresponder a Dios. Es decir, a amar donalmente a su Creador. Amar se encuentra en el orden del acto de ser personal. No es un impulso, ni un deseo o apetito. Por tanto, amar, como es un trascendental personal, es superior al bien trascendental. Y, por tanto, el amor como acto voluntario es superior a la fruición del bien[291]. Y esto es así porque, estrictamente, el don de la propia vida que se le ofrece a Dios, carece de valor. En efecto, el ser de la persona humana ofrecido como don, en sí mismo no tiene valor. Solo es valioso en cuanto que es aceptado por Dios. Por eso, el amar, a nivel del acto de ser personal, es ante todo, *adoración*. Dice Polo que la adoración es el reconocimiento personal humano de que Dios no se limita a crear a la persona. En la adoración la persona se incluye en ella. O dicho de otro modo: la adoración a Dios es el reconocimiento de la deidad de Dios. Se adora a Dios por ser quién es[292].

3. Mapa de la dualidad filiación-paternidad en la esencia humana

Llegados a este punto, correspondería abordar la dualidad filiación-paternidad en la dimensión de las manifestaciones humanas, es decir, la esencia. Sin embargo, dicho desarrollo no está dentro de los alcances de esta investigación. En efecto, la propuesta inicial de este trabajo es indagar la dualidad filiación-paternidad en el núcleo personal.

No obstante, parece adecuado plantear su temática, al menos en sus líneas generales, proponiendo una especie de esquema temático que se debería seguir al embarcarse en dicha tarea. En efecto, el tratamiento de cualquier tema antropológico a nivel de la esencia humana desde la perspectiva de Polo, siempre es complejo. Y esto, porque el nivel de las manifestaciones esenciales es rico en dualidades. Como ya se ha indicado, se enhebran unas con otras, jerárquicamente, formando un entramado que debelan la complejidad de la vida humana en co-existencia.

La primera tarea que se debería emprender es la de hacer notar la diversa manera de dualizarse que, filiación y paternidad tienen en la esencia, respecto de la misma dualidad en el ser personal. En efecto, la dualidad filiación-paternidad a nivel del acto de ser humano, el miembro jerárquicamente superior es el padre y el inferior el hijo. En cambio, a nivel de la esencia, el miembro superior es el hijo. Y esto es así porque a este nivel manifestativo, el padre es por y para el hijo. En cambio, a nivel trascendental, el hijo tiene su destinación en el Padre. Concluyendo, si se siguen los mismos criterios que en el tratamiento de la dualidad a nivel del acto de ser, se debería empezar por la filiación humana.

En relación a lo anterior, conviene recordar que a nivel de acto de ser, la persona humana solo es hijo, no padre. En cambio, en la esencia (y en la

[291] *Cfr. Antropología*, I, 227.
[292] *Cfr. Antropología*, I, 227, nota n°258.

naturaleza) humanas se puede ser tanto hijo como padre. A nivel del acto de ser, la persona es hija de Dios. A nivel de la esencia y de la naturaleza, caben padres e hijos humanos. Sin embargo, a ese nivel, es posible ser hijo sin intervención de la naturaleza humana y es posible ser padre, también, sin dicha intervención. En efecto, la clara distinción entre esencia humana y naturaleza humana, aclara convenientemente la filiación y la paternidad por adopción; e incluso, la filiación y la paternidad espiritual, intelectual, etc.

Si se pone la atención en el hijo humano, y se considera el amor donal que el hijo es y que manifiesta a través de la esencia, lo primero es la aceptación de su filiación. Es decir, tener conciencia de ser originado, en parte por los padres biológicos, pero trascendentalmente por Dios. A dicha aceptación le sigue el reconocimiento de la propia indigencia y la advertencia de la necesidad de ser ayudado. Quien ayuda al hijo a salir de esa indigencia es el padre, a través de la educación, tema del que se expondrán sus puntos principales al tratar del padre. Aceptarse como hijo es también aceptarse como indigente y necesitado de ayuda. Correlativo a ese aceptar del hijo es su dar, que en su caso, tanto a nivel humano como a nivel personal es la piedad. Se trata del reconocimiento y el agradecimiento por haber sido puesto en la existencia. El aceptar del hijo es reconocer la filiación. El dar es la piedad. ¿Cuál es el don? El don es su buena vida humana y el cumplimiento fiel de la vocación encomendada por el Padre.

Si, ahora se pone atención al padre humano, y se considera el amor donal que el padre es y que manifiesta a través de la esencia, lo primero es la aceptación de la persona del hijo. Para ello es necesario, previamente, que el padre se advierta a sí mismo como hijo, como se ha explicado para el hijo. Por tanto, el aceptar como padre, depende de un aceptar la propia condición de hijo. Pero, ¿en qué consiste aceptar como padre? Aceptar como padre es aceptar la persona del hijo. ¿Y el dar? El dar es el servicio que el padre presta al hijo, en cuanto que este último necesita ser ayudado en su indigencia. Y, por último, ¿cuál es el don? El don no es otro que el hijo mismo.

Sin embargo, la paternidad no acaba ahí. En efecto, en torno a la paternidad aparecen otras dualidades que son cruciales, comenzando con la dualidad padre-madre. En efecto, la paternidad en realidad es paternidad y maternidad. Por tanto, se trata de *co-aceptar* y de *co-dar*. Esta dualidad es tremendamente rica en matices ya que depende de otra realidad que es anterior, al menos desde el punto de vista temporal, que la tradición llama *conyugalidad*. Con el término conyugalidad se designa la dualidad varón-mujer en el estado esponsal. Estas dos dualidades indicadas, madre-padre y varón-mujer, han generado en la cultura actual una cantidad ingente de interrogantes, que aquí no se agregan, pero que se pueden entrever.

Por solo poner unos ejemplos, si se considera la dualidad varón-mujer, ¿hay igualdad entre ellos? Porque si la hubiera, no se podría plantear una dualidad, al menos al modo en que concibe las dualidades Polo. También, ¿los cónyuges son en función del hijo o puede haber conyugalidad cerrada a la aceptación del hijo? O esta otra, ¿la paternidad y la maternidad son intercambiables? Es decir, ¿puede la mujer ejercer la paternidad o el hombre la maternidad? Y si se quisiera complicar aún más, el hijo, a nivel de la esencia es hijo o hija. Por tanto, podría inquirirse ¿se acepta y/o da al hijo igual que a la hija?

Continuando con el despliegue del miembro inferior de la dualidad filiación-paternidad, aparecen otras realidades superiores a la paternidad. Resulta esclarecedor dualizar la paternidad con la familia. Y la familia con la sociedad. Por otro lado, también es posible dualizar la paternidad con otras realidades inferiores a ella, como por ejemplo: dualizar la paternidad con la educación. Y la educación paternal (recibida en el hogar) con la educación formal (recibida en el colegio). Pero todos estos grandes temas debemos reservarlos para un pausado estudio posterior.

CONCLUSIONES

Al finalizar este estudio, es el momento de considerar cuáles han sido las principales conclusiones a las que se ha llegado, según en itinerario realizado, y basándonos en la antropología transcendental de Leonardo Polo.

1. La principal conclusión que esta investigación ha querido señalar es que *la paternidad humana tiene su origen en el reconocimiento de la propia filiación divina*. O dicho de otro modo: sólo es posible ejercer la paternidad humana (a nivel de la esencia) si se reconoce el carácter filial y libremente dependiente de la persona (a nivel del acto de ser personal) respecto del ser divino. Por eso, la investigación ha querido centrarse en el núcleo personal, y no en el ámbito manifestativo de la persona, que es la esencia.

Para llegar a este nivel comprehensivo, fue necesario previamente, ampliar la extensión del abordaje, para ubicar la temática en su justo lugar, según Polo la propone. Por eso, esta afirmación central de la investigación nos ha llevado a hacer un análisis suficientemente exhaustivo de las dualidades descubiertas por Polo en las dos dimensiones mencionadas: el ser personal y la esencia humana. Para ello, hemos tenido que comprender la designación que hace Polo de la persona como *ser además* o *co-existente*, noción que conlleva asumir el carácter dual del ser personal humano. Pero, la afirmación de tales planteamientos solo es posible si se acepta la propuesta de la ampliación de los trascendentales metafísicos al ámbito de la antropología, a la que Polo llama, 'antropología trascendental'. Y aún más: la ampliación trascendental nos lleva a advertir que, según Polo, el ser de la persona humana es un modo de ser distinto al modo en que es el universo físico y el ser de Dios. Estos temas se tratan en el segundo capítulo.

Ha resultado, por tanto, sumamente interesante el examen y rectificación que nuestro autor ha hecho de los planteamientos clásicos en diálogo con el pensamiento moderno y contemporáneo. Resulta novedosa y viva la lectura que hace Polo de los avatares de la filosofía moderna. No se priva de esfuerzos para comprender más y mejor el ser de la persona humana, que es su principal interés; aunque eso le cueste, lanzarse en una cruzada de mayor envergadura: distinguir la metafísica de la antropología.

2. De toda esa investigación poliana, una de las afirmaciones centrales y más relevantes para este trabajo ha sido la que sostiene que *el hombre es radicalmente hijo*. El hombre es un ser filial. De tal afirmación, lo que sigue es que la persona humana es un ser libremente dependiente de quien es su Padre. Al depender libremente, por tanto, lo que surge en el hijo es el agra-

decimiento y la deuda con quién le otorgó la existencia. El reconocimiento del propio origen lleva a la piedad, virtud de la esencia humana, que es la manifestación en la voluntad de lo debido en el hijo. Ese "saberse originado" de la persona humana evidencia su vinculación y la necesidad de ser ayudado o auxiliado por otros, en especial por el Creador, en co-existencia asimétrica.

En efecto, frente a la indigencia inicial de la naturaleza corpórea humana, aparece la posibilidad de crecimiento que la persona nativamente posee en su intimidad. A nivel del acto de ser personal, ese Alguien con el que se corresponde el crecimiento de la persona humana es Dios. A nivel de la esencia humana, ese alguien es el padre, o mejor dicho, los padres humanos. Se configura así, la paternidad como el medio divino y humano, según la dimensión humana a la que nos refiramos. La paternidad es el modo que tiene la persona para lograr salir de la indigencia y debilidad inicial.

Esta condición de indigencia y debilidad, esta necesidad de ser ayudado por el Padre y los padres, le abre a la persona el espectro de su libertad. Dicha libertad, es concebida por Polo como dependiente. Esta dependencia libre, se presenta como contradictoria. Sin embargo, a poco que se discurre en las argumentaciones polianas, se descubre que la dependencia, lejos de ser un aspecto negativo, es lo más positivo de la libertad así concebida. El hombre no es un ser necesario, sino libre. Por eso cada quien es irreductible, un *novum*. El descubrimiento de esta manera de ser libre por parte del conocer personal desemboca, según Polo, en la aceptación. Aceptar, en clave poliana, es anterior a cualquier otra cosa, sobre todo a nivel del acto de ser. Es más, aceptar el propio ser es el modo que tiene la persona de dar. Lo que se acepta y se da es gratuito, por eso se le dice don.

3. Otra de las ideas relevantes que interesan remarcar aquí es una observación histórica que hace Polo del desarrollo de las ideas antropológicas. Dice Polo que, *en la edad moderna se verifica una crisis de filiación antropológica*. En efecto, durante todo el período clásico (tanto griego como judeo-cristiano) el hombre se conoció a sí mismo como hijo. La crisis de filiación antropológica indicada por Polo en la modernidad consistiría en rebelarse frente a la propia filiación. No se trata de negar la filiación, sino de que al advertirla, el hombre la rechaza por no querer deberle nada a nadie, por entender que la piedad propia del hijo es una indignidad. Se opina así que tener padres es limitar la libertad, que la modernidad define como autonomía del sujeto. Las consecuencias de dicho planteamiento antropológico no son de poco monta y están relacionadas con una afirmación que proponemos a continuación como tesis.

4. La siguiente idea no es enteramente poliana, pero es posible encontrarla implícita en su obra. Dice así: *la crisis de filiación antropológica de la modernidad, deviene en crisis de paternidad humana, sobre todo, en la contemporaneidad*. Este punto es el central de toda la investigación. En efecto, si la persona no se reconoce a sí mismo como un ser filial, que es tanto como no asumir la existencia de la paternidad, las relaciones deberán ser, siempre y únicamente, simétricas. Desaparece, por tanto, la asimetría de las relaciones interpersonales y se instala el igualitarismo antropológico, en

donde no hay cabida para la jerarquía y la asimetría, propia de la relación paterno-filial.

Tal estado de cosas, si bien es del orden manifestativo de la esencia humana, tiene su origen en un desajuste en el nivel del acto de ser personal: la crisis de filiación. A esto nos referimos al comienzo de esta síntesis final, al decir que sólo es posible ser padre, humanamente hablando, si se acepta la filiación radical, que se encuentra en la intimidad personal.

***

Si, ahora, prestamos atención a la totalidad del trabajo, corresponde observar que ha sido estructurado siguiendo un criterio circular, esto es, como volviendo sobre los temas una y otra vez, con mayor profundidad, para abordar en el tercer capítulo la *dualidad filiación-paternidad*, cuyas principales inferencias hemos presentado precedentemente, como las centrales de todo el estudio.

En el primer capítulo, tras hacer una semblanza de la vida del autor, hemos expuesto, en un primer nivel de acercamiento la propuesta de Polo. Polo pretende ser un continuador de la tradición clásica. Sin embargo, ve en los planteamientos modernos interrogantes interesantes y adecuados. Sin embargo, a su modo de ver, las respuestas a esos interrogantes son erradas. Por eso, afirma que la dificultad estriba en cierta *simetría* entre el pensamiento la filosofía clásica y el pensamiento moderno. La salida de esa simetría, según Polo, es *la ampliación trascendental*. Es decir, distinguir el objeto de la metafísica del objeto de la antropología. En efecto, el ser del que se ocupa la metafísica no es el mismo modo de ser que posee la persona humana. El existir del universo se amplía con el co-ser del hombre, en una compatibilidad estricta. No se trata de anular la metafísica, y mucho menos, de reducir la antropología a ella. Se pretende una ampliación que a la vez sea compatible.

En este sentido, Polo se embarca en mostrar el error clásico de prestigiar el *monismo*. El pensamiento metafísico clásico siempre ha corrido este riesgo; la modernidad yerra al considerar el ser único como el camino para ampliar la antropología. Se debe abandonar el prestigio de lo único; hay que mantener que la co-existencia es superior al ser único y, que si no se acepta, la ampliación trascendental es imposible.

Ahora bien, el origen de todo este planteamiento es su propuesta metódica. Polo propone el *método del abandono del límite del pensamiento*. Si se han distinguido la metafísica de la antropología según sus objetos, resta establecer el método adecuado para avanzar, sobre todo en antropología, para lograr la propuesta inicial de ampliar la filosofía tradicional. La propuesta metódica del abandono del límite mental es la renuncia al monismo o la unicidad que genera la detención del pensamiento. Si se acepta que el conocimiento operativo –abstractivo y objetivante–, no es el único ni el superior de los modos de conocimiento humanos, resulta conveniente empren-

der la tarea de abandonar la unicidad en busca de otros modos de acceso a la realidad física, metafísica y, sobre todo, a la intrínseca humana.

Polo, entiende que el pensamiento objetivo tiene un límite. Dicho límite es el objeto, que, a través de *operaciones inmanentes*, forman un *objeto* pensado. El objeto es *intencional* (inmaterial) respecto de lo real de donde se ha abstraído. El conocimiento operativo *detiene* el conocimiento, ya que, al formar o presentar el objeto, *supone* la realidad y detiene el conocimiento respecto de ella.

Sobre este tipo de conocimiento existen otras instancias cognoscitivas superiores a las que se accede detectando que tal modo de conocer es un *límite*. Si se advierte que el conocimiento objetivo detiene el conocimiento, y si esa advertencia *se hace en condiciones tales que quepa abandonarlo*, entonces, es posible superar la objetivación y abandonarla.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué es posible conocer más allá de lo objetivo? Responder a esa pregunta es zambullirse en la propuesta metódica del Profesor Polo. Aquí nuestro autor se guarda de mantener una correcta adecuación entre el *tema* y el *método* que se utiliza para abordar el tema. Por eso, propone abandonar la unicidad del objeto, metódicamente, de cuatro maneras sucesivas. Los nuevos y superiores niveles de conocimiento que hacen posible conocer por encima de dicho límite son los *hábitos intelectuales*. Estos son de dos tipos: los adquiridos y los innatos.

Cada una de esas instancias metodológicas conoce cuatro temáticas distintas. A temas distintos, conoceres distintos. Los hábitos adquiridos de la razón, los inferiores, permiten conocer la esencia de la realidad física. El inferior de los hábitos innatos humanos, la sindéresis, permite conocer la esencia humana, es decir, activar, rendir libres a la razón y a la voluntad, perfeccionarlas con hábitos y virtudes respectivamente. El siguiente hábito innato, el de los primeros principios, permite conocer los actos de ser reales extramentales, a saber, el acto de ser del universo físico (*persistencia*), el acto de ser divino (*Origen*) y la dependencia de uno a otro (*causalidad trascendental*). El hábito innato superior, la sabiduría, permite alcanzar el coacto de ser personal humano conformado por cuatro radicales personales distintos según jerarquía, pero aunados (coexistencia, libertad, conocer y amar).

Polo habla de diversas dimensiones de abandono del límite mental. La primera, la metafísica, advierte los actos de ser reales extramentales; la segunda, la física, explicita las cuatro causas de la esencia del universo físico; la tercera, la antropología de la intimidad, alcanza los radicales del acto de ser personal humano; la cuarta, la antropología manifestativa, conoce las diversas dualidades que conforman la esencia humana.

Las que interesan a este estudio, son la tercera y la cuarta dimensión metódicas. Luego de abandonar el objeto, hay que trascender hacia la intimidad la operación abstractiva para advertir que el ser de la propia persona es íntimo y, por tanto, superior a la inmanencia propia de la operación abstractiva. La temática de esta dimensión metodológica es la *co-existencia* o el

carácter de además de la persona. La cuarta dimensión del abandono del límite se demora cognoscitivamente en el conocimiento de la operación inmanente. Con ello se logra conocer cómo conocemos esas operaciones inmanentes de conocimiento, detectando mediante qué *hábitos* se lleva a cabo ese conocimiento. La temática de esta dimensión es la *esencia humana*. Concretamente, se conoce la activación progresiva de la razón, que es parte de la esencia humana junto con la voluntad, que son las facultades esenciales de la persona humana.

En el segundo capítulo, se exponen las claves de la ampliación trascendental. Se estudiaron seis núcleos temáticos propuesto por Polo en su *Antropología trascendental*: 'La ampliación de los transcendentales clásicos', 'La actualidad como límite', 'La distinción real entre el ser y la esencia'; 'La distinción, la nada y la creación', 'El Origen, la persistencia y el además' y 'Las dimensiones de la persona: naturaleza, esencia y acto de ser'. Recordemos, la importancia que cada temática tiene para esta investigación.

Respecto de la primera clave, Polo lleva a cabo la ampliación de los trascendentales de la filosofía clásica. Para ello, examina con detenimiento el artículo 1 de la cuestión primera de las *Cuestiones Disputadas De Veritate* de Tomás de Aquino, con vistas a ampliar los trascendentales enumerados allí, y rectificarlos si fuera necesario. De ese examen surge la enumeración de los trascendentales antropológicos que sirvió para comprender en esa dimensión humana, la dualidad filiación-paternidad.

La segunda clave que Polo llama *abandono de la actualidad como límite mental* es crucial para poder hacer adecuadamente la ampliación trascendental. Es decir, se trata de distinguir la *actualidad* (entendida como acto cognoscitivo) de la noción de acto, para abandonarla y avanzar en antropología. Es, en concreto, determinante para la propuesta metódica del autor.

La tercera clave que se presenta se refiere a la valoración y utilización que hace Polo en tomar la doctrina tomasiana de la distinción real entre el *esse* y la *essentia* y ampliarla en el ámbito de la criatura, particularmente, de la humana. Filiación y paternidad, en clave poliana, no se alcanzan del mismo modo en la esencia y en el acto de ser personal.

La cuarta clave, solidaria con el anterior, es la de la *mayor diferencia*. La distinción entre el Ser, el ser y la nada. El planteamiento da espacio a la noción de *creación*, y consecuentemente, a la noción de *dependencia*. Toda la propuesta poliana las supone y resulta relevante comprender sus alcances en el pensamiento del autor para abordar la dualidad filiación-paternidad, sobre todo en la dimensión personal.

La quinta clave presentada trata sobre la distinción entre el *origen*, la *persistencia* y la *coexistencia*. Polo distingue al Creador de las criaturas, no por la vía de las esencia –como suele plantearlo la filosofía tradicional–, sino por la vía de la advertencia de los diversos modos de actos de ser de los seres creados y del increado.

La última clave presentada es la de las dimensiones del hombre: la *naturaleza* humana, que constituye la carga biológica heredada de nuestros padres; la *esencia humana*, es la dimensión de las manifestaciones del ser personal y el ámbito del disponer humano para su crecimiento; el *acto de ser personal*, donde residen de modo trascendental, los radicales personales: *co-existencia, libertad, conocer y amar personales*.

El tercer capítulo de la investigación es el central de toda ella. En él se abordó la dualidad filiación-paternidad en la dimensión de la intimidad, siguiendo el itinerario de los trascendentales personales con cada uno de los miembros de la dualidad estudiada. Primeramente, se estudió la paternidad, ya que es el miembro superior de la dualidad en este nivel. Luego, la filiación.

El último apartado de la investigación es el referido a la esencia. En él no se ha querido ser exhaustivo ya que su tratamiento excede los alcances de este trabajo, al menos en esta instancia del programa doctoral. De todos modos no se dejó de indicar algunas orientaciones para avanzar en su estudio en el futuro, si correspondiere.

Bibliografía

1. Fuentes

Libros

Evidencia y realidad en Descartes. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras del Estudio General de Navarra, Colección Filosófica nº 1, Rialp, Madrid 1963; 329 pp. Eunsa, Pamplona 1996[2].

El acceso al ser. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 5. Eunsa, Pamplona 1964; 383 pp. 2004[2].

El ser I: la existencia extramental. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 7. Eunsa, Pamplona 1966; 344 pp. 1997[2].

Curso de teoría del conocimiento, v. I. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 41. Eunsa, Pamplona 1984; 412 pp. 1987[2].

Curso de teoría del conocimiento, v. II. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 45. Eunsa, Pamplona 1985; 335 pp. 1988[2], 1998[3].

Curso de teoría del conocimiento, v. III. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 52. Eunsa, Pamplona 1988; 439 pp. 1999[2].

Hegel y el posthegelianismo. Asociación La Rábida. Biblioteca de ciencias sociales. Universidad de Piura, Piura (Perú) 1985; 446 pp.

Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo. Colección "Naturaleza e historia" nº 58. Rialp, Madrid 1991; 258 pp. Introducción de Ricardo Yepes. 1993[2], 1998[3], 2001[4], 2003[5].

Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos, Unión editorial, Madrid 1996; 196 pp. Presentación de Fernando Fernández. 1997[2].

Presente y futuro del hombre. Colección Cuestiones Fundamentales, nº 29. Rialp, Madrid 1993; 208 pp. Introducción de Ricardo Yepes.

Curso de teoría del conocimiento, v. IV, 1ª parte. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 86. Eunsa, Pamplona 1994; 421 pp.

Introducción a la filosofía. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 91. Eunsa, Pamplona 1995; 229 pp. 1999[2], 2002[3].

Curso de teoría del conocimiento, v. IV, 2ª parte. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 109. Eunsa, Pamplona 1996; 423 pp.

La persona humana y su crecimiento. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 113. Eunsa, Pamplona 1996; 264 pp. Introducción de Ricardo Yepes. 1999[2].

Sobre la existencia cristiana. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 112. Eunsa, Pamplona 1996; 288 pp. Presentación de Ángel Luis González e Introducción de Fernando Múgica.

Antropología de la acción directiva. Unión Editorial, Madrid 1997; 198 pp. En coautoría con Carlos Llano. Presentación de Fernando Fernández.

Nominalismo, idealismo y realismo. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 121. Eunsa, Pamplona 1997; 261 pp. 2001[2].

La voluntad y sus actos I. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 50. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998; 85 pp.

La voluntad y sus actos II. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 60. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998; 68 pp.

Antropología trascendental I: La persona humana. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 141. Eunsa, Pamplona 1999; 245 pp. 2003[2].

Antropología trascendental II: La esencia del hombre. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 179. Eunsa, Pamplona 2003; 300 pp.

El yo. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004; 151 pp. Presentación y Estudio introductorio de Juan Fernando Sellés.

Nietzsche como pensador de dualidades. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 187. Eunsa, Pamplona 2005; 323 pp. Prólogo de Ángel Luis González.

La libertad trascendental. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005; 151 pp. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón.

Artículos y colaboraciones

El hombre como hijo. CRUZ, J. C. (ed.): "Metafísica de la familia". Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica nº 99, Eunsa, Pamplona 1995; pp. 317-25.

El descubrimiento de Dios desde el hombre, "Studia Poliana", Pamplona 1 (1999) 11-24.

Filosofar hoy. Entrevista de Juan Cruz Cruz a L. Polo, "Anuario Filosófico", Pamplona 25-1 (1992) 27-51.

2. Estudios sobre el pensamiento de Leonardo Polo

Libros

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985.

CASTILLO, G., *La actividad vital humana temporal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 139, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 159, Eunsa, Pamplona 2000; 370 pp.

CRUZ, J. C. (Editor), *Metafísica de la familia*, EUNSA, Pamplona, 1995.

ESQUER, H. *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 161. Eunsa, Pamplona 2000; 233 pp.

FALGUERAS GARCÍA - GONZÁLEZ - YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*. Cuadernos de *Anuario Filosófico*, nº 11, Universidad de Navarra, Pamplona 1994; 84 pp.

FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

FALGUERAS-GARCÍA GONZÁLEZ-PADIAL (coords.) *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003.

FALGUERAS, I. - GARCÍA J.A. (Coords.), *Antropología y trascendencia*, Universidad de Málaga, Málaga, 2008.

FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona 1998.

GONZÁLEZ GINOCHIO, D., *El acto de conocer: antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 183, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino,* Pamplona, Eunsa, 1999.

PADIAL, J.J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la "Antropología Trascendental" de Leonardo Polo*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, nº 166, Eunsa, Pamplona 2001; 478 pp.

SELLÉS, J.F., *La persona humana I. Introducción e historia,* Bogotá, Universidad La Sabana, 1998, 337 págs.

- *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino,* Pamplona, Eunsa, 1995, 550 páginas; 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 2000, 516 págs.
- *Curso Breve de Teoría del Conocimiento, Bogotá,* Universidad La Sabana, 1997, 173 págs.
- *La persona humana II. Naturaleza y esencia humanas,* Bogotá, Universidad La Sabana, 1998, 304 págs.
- *Hábitos y virtud I. Un repaso histórico.* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 65, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 82 págs.
- *Hábitos y virtud II. Naturaleza de los hábitos y de la virtud.* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 66, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 71 págs.
- *Hábitos y virtud III. Pluralidad de hábitos y unidad en la virtud.* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 101 págs.
- *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, nº 90, 196 págs.
- *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 98 págs.
- *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 21. Sobre el Bien.* Introducción, traducción y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 122 págs.
- *La persona humana III. Núcleo personal y manifestaciones,* Bogotá, Universidad La Sabana, 1999, 310 págs.

– *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

– *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 169 págs.

– *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 199 págs.

– *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 22, El apetito del bien y la voluntad, Introducción traducción y notas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, 200 págs.

– *Tomás de Aquino, De Veritate, 24, Sobre el libre albedrío. Introducción, traducción y notas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 143 págs.

– *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Madrid, Rialp, 2006, 2ª ed., 2007, 3ª ed., 2012, 670 págs.

– *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, 665 pg.

– *En defensa de la verdad, Piura*, Universidad de Piura, 2011, 395 pg.

– *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre (I)*, Pamplona, Eunsa, 2012, 650 pg.

SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, EUNSA, Pamplona 2000.

YEPES S., R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1992.

Artículos

ALTAREJOS, F.: El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación, *Studia Poliana*, 4 (2002) 61-80.

– "Finalidad y libertad en educación", *Anuario Filosófico*, 2, 333-45.

– "La coexistencia, fundamento antropológico de la solidaridad (K. Wojtyla, R. Spaemann, L. Polo)", *Studia Poliana*, 8 (2006) 119-150.

ALVIRA, R., "Nada y voluntad", en *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1988

CASTILLO, G., *La actividad vital humana temporal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 139, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

CORAZÓN, R., "Sobre la esencia humana. Algunas consideraciones sobre Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana de Leonardo Polo", en *Studia Poliana*, 6 (2004), 211-224.

CRUZ, J.C., "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1).

- "La anulación de la paternidad", *Revista Persona y bioética*, n° 2, 29-56, Universidad de La Sabana, Chía - Cundinamarca.

DE GARAY, J., "El sentido de los trascendentales", *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, 573-586.

ESQUER G., H. "Actualidad y acto", en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 145-163.

FRANQUET, M-J., "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo", *Anuario filosófico*, XXIX/2 (1996) 303-322.

"Semblanza bio-bibliográfica", *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 15-25.

GARCÍA, J.A. "Sobre el ser y la creación", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 601.

GONZÁLEZ GINOCHIO, D., *El acto de conocer: antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 183, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

PADIAL, J.J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

PIÁ, S., "La Antropología trascendental de Leonardo Polo", en *Studia poliana*, n° 1, 101-115.

- "De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental", en Anuario Filosófico, 1996 (29/2), 939.
- "El carácter filial de la co-existencia humana". VV.AA.: Idea cristiana del hombre, Actas del III Simposio internacional sobre fe cristiana y cultura contemporánea. Eunsa, Pamplona 2002; 211-9.

SELLÉS, J.F, "Acribia de los trascendentales clásicos", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), 161-178.

- "Las operaciones inmanentes del conocer y del querer", Anuario Filosófico, XXVII (1994), 2, 699-718

– "La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo", *Cauriensia*, Vol. 1, 2006, pág. 210-217.

– "Profesor de personas", *Estudios sobre educación*, 2008, 15, 123-138.

SOTO BRUNA, M. J., "La criatura como distinción", en *Studia poliana*, 4, 141-165, 2002.

URABAYEN, J., "La esencia del hombre como disponer indisponible", en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 2, 1051-1059

YEPES, R., "Los sentidos del acto en Aristóteles", publicado en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 493-512.

– "Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales", *Anuario Filosófico* 1996 (29), 1077-1104.