

## LIBRI RICEVUTI

- AA. VV., *Nichilismo Relativo Verità. Un dibattito*, a cura di V. POSSENTI - A. MASSARENTI, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 96.
- ARISTOTELE, *Problemi meccanici*, a cura di M.E. BOTTECCHIA DEHÓ, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 248.
- H. BERGSON, *Educazione, cultura, scuola*, a cura di M.T. RUSSO, Armando, Roma 2000, pp. 128.
- F. COSTA, *Tempo e linguaggio*, ETS, Pisa 2001, pp. 552.
- M. FORTINO (a cura di), *Il caso. Da Pierre-Simon Laplace a Emile Borel (1814-1914)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 404.
- B. GOEBEL, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Aschendorff, «Berträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge», 56, Münster 2001, pp. 512.
- M. LA TORRE, *Messina come metafora e luogo idealtipico della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 120.
- N. MEROLA (a cura di), *Il canone letterario del Novecento italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 264.
- A. PIOLETTI (a cura di), *Le letterature romanze nel Medioevo: testi, storia, intersezioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 344.
- G. MAGNANO SAN LIO, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 344.
- J. NARBERT, *Saggio sul male*, a cura di C. CANULLO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, pp. 156.
- G. OLDRINI, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Guerini e Associati, «Hegelian», 32, Milano 2001, pp. 272.
- A. ORSUCCI, *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, pp. 256.
- J. PASSMORE, *Gli obiettivi della filosofia di Hume*, EUT, Trieste 2000, pp. 312.
- R. PRESILLA, *Olismo e significato nel programma di ricerca di Michael Dummett*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 164.
- L. SCARAVELLI, *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, a cura di G. BRAZZINI, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 264.
- X. TILLETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, Cerf, Paris 2001, pp. 208.

## Sommario

### Studi di storia della filosofia

V. MELCHIORRE  
La scala di Diotima. Per una lettura del «Simposio» di Platone p. 343

D. DOUCET  
Augustin, «Confessions» 4, 16, 28-29,  
«Soliloques» 2, 20, 34-36 et les «Commentaires des Catégories» » 372

### Indagini sul pensiero contemporaneo

E. COLOMBETTI  
Persona e trascendentalità.  
Riflessioni sulla proposta di Leonardo Polo » 393

S.D. SPINELLI  
'The human Predicament': tra 'homeless' e 'hometown' » 457

### Note e discussioni

M.L. ARDUINI  
Travalicando i secoli » 482

### Analisi d'opere

F. BONICALZI, L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile (V. Costa) - G. BRUNO, Opere magiche (S. Mancini) - M. CASTAGNINO - J.J. SANGUINETI, Tempo

platonisme et la transforme en une hiérarchie des degrés du vrai. En effet la hiérarchie de Marius Victorinus *uere sunt, quae sunt, non uere non sunt, uere non sunt*<sup>62</sup>, se retrouve en partie chez Augustin sous la forme: *uere uerum (ueritas), uerum, tendit esse et non est*. Cette transformation de la hiérarchie des êtres en une hiérarchie des degrés du vrai s'explique assez bien par le projet même des *Soliloques: connaître Dieu et l'âme*, et par la démonstration de l'immortalité de l'âme qui s'y trouve. C'est par la présence en l'âme de l'immortelle Vérité que l'âme est assurée de son immortalité et cette preuve dans l'esprit d'Augustin est supérieure à celle, classique, de l'auto-motricité de l'âme<sup>63</sup>. Dans les paragraphes 34 à 36 de la fin des *Soliloques* c'est une semblable hiérarchie des degrés du vrai que nous rencontrons. Il est donc nécessaire sur ce point de conclure que tout en s'inspirant des thèmes néoplatoniciens et en particulier porphyriens, Augustin leur fait subir un déplacement notable et développe plutôt qu'une ontologie, une *métaphysique du vrai* qui lui permet de connaître son âme, d'accéder à la certitude de son immortalité et de progresser dans sa recherche de Dieu, recherche dont il résumera l'essentiel de la progression dans les *Confessions* et dont il dressera les harmoniques dans le *De Trinitate*.

<sup>62</sup> MARIUS VICTORINUS, *Ad Cand.* 6, 5.

<sup>63</sup> Voir *supra*, note 37.

## INDAGINI SUL PENSIERO CONTEMPORANEO

ELENA COLOMBETTI

### PERSONA E TRASCENDENTALITÀ RIFLESSIONI SULLA PROPOSTA DI LEONARDO POLO

PREMESSA

Nell'ambito del dibattito filosofico contemporaneo, accanto a quella che si suole denominare la rinascita (o la 'riabilitazione', come si esprimono i critici di tale fenomeno) della filosofia pratica, emerge di nuovo la centrale questione antropologica. Temi e nozioni che furono patrimonio di un attento dibattito all'inizio di questo secolo, e che sembravano scomparse dall'orizzonte semantico della filosofia, come quelli concernenti la persona, la spiritualità dell'anima, l'identità dell'uomo, riemergono ora sotto le sollecitazioni empiriche e teoriche della bioetica. La contrapposizione tra il concetto di essere umano e quello di persona umana, spesso proposta da coloro che, nell'ambito della bioetica di area anglosassone, promuovono una concezione coscienzialista dell'identità umana, oltre ad avere evidenti ripercussioni sul piano della prassi, introduce problematiche che richiedono nuovi ripensamenti.

Nel contesto della filosofia contemporanea, una interessante proposta teorica che sembra manifestare la capacità di coniugare le istanze della modernità con il patrimonio teorico del pensiero classico, è quella che fa capo a Leonardo Polo<sup>1</sup>, autore che si è imposto nel panorama del pensiero

<sup>1</sup> Leonardo Polo Barrena nasce a Madrid, il 1° febbraio 1926, in una famiglia di avvocati. Negli anni della scuola elementare studia presso il Liceo francese, e nell'A.A. 1936-

di area ispanica. Poco o per nulla conosciuto all'estero, a esclusione di alcuni Paesi dell'America Latina, Polo ha elaborato una serie di articolate

1937 frequenta il corso per accedere al *bachillerato*. Sono gli anni della guerra civile e suo padre ricopre la carica di vicesindaco della capitale. Su richiesta del governo della Repubblica, che consiglia che la popolazione civile lasci la città, tutta la famiglia si trasferisce ad Albacete, dove Polo studia i primi due anni di baccellierato. Terminata la guerra, tutta la famiglia (meno il padre costretto all'esilio prima in Nicaragua e poi in Cile dove muore nel 1946) torna a Madrid, dove Polo può proseguire il baccellierato presso l'*Instituto Cardenal Cisneros*. Deve comunque ripetere il secondo anno di corso, già compiuto ad Albacete, per un cambio del piano di studi avvenuto nel 1938. In quel periodo, a 15 anni di età, legge la *Filosofía Fundamental* di Balmes, da cui trae come idea fondamentale l'importanza dei primi principi. «L'importanza concessa ai primi principi fa sì che, in quegli anni, nel leggere la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, e concretamente la *quaestio* 45, che presenta la creazione come una relazione accidentale, Leonardo Polo pensi che Tommaso d'Aquino possa essere corretto o ampliato su questo punto, perché se la creazione si riferisce a ciò che è primo, se è *extra nihilum* (scil. probabilmente *ex nihilo*), se l'essere creato è l'essere in quanto essere, allora la relazione con il Creatore non può essere un accidente, ma una relazione di principi. Alcuni conoscono la sua impetuosa reazione giovanile: "buttai la *Summa* nel cestino"» (M.J. FRANQUET, *Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*, «Anuario Filosófico» 29 (1996), 2, p. 303). Un altro autore che occupa le letture del giovane Polo è Ortega, anche se Polo ritiene di non aver ricevuto alcuna influenza da questo pensatore. Anche Zubiri è presente in questa prima formazione filosofica; in concreto legge *Naturaleza, Historia y Dios*, nella prima edizione del 1942. Nel 1945 termina il baccellierato e ottiene un premio straordinario all'esame di Stato. La presenza di più studi di avvocati in famiglia e la situazione della Spagna appena uscita dalla guerra civile lo portano a considerare l'idea di studiare Diritto: l'A.A. 1945-1946 lo vede matricola di Legge presso l'Università Complutense, dove riesce a laurearsi in quattro anni anziché cinque, recuperando in questo modo il tempo perso ripetendo il secondo anno di scuola superiore. Nel 1949, neolaureato, decide di non diventare avvocato e si iscrive ai corsi di dottorato di Diritto con l'idea di scrivere in seguito una tesi elaborando un'interpretazione esistenziale del diritto naturale. La *vocazione teoretica* di Polo si delinea sempre più chiaramente. Si susseguono le letture filosofiche, e in particolare legge la *Filosofía del Diritto* di Hegel, *Essere e tempo* di Heidegger, la *Critica della Ragion Pratica* di Kant, l'*Etica* di Spinoza e vari scritti di Aristotele e di Leibniz. Contemporaneamente si iscrive alla facoltà di filosofia, allora strutturata in cinque anni, due comuni e tre di indirizzo. Poco dopo, nella primavera del 1950, avendo solo 24 anni, Polo ha un'intuizione al cui sviluppo dedicherà poi l'intera vita: si tratta della scoperta del *limite mentale* – cioè del limite della conoscenza oggettuale, inadeguata per la conoscenza dell'essere – e il modo di abbandonarlo. Probabilmente risale a quel periodo il racconto, ormai popolare tra i suoi discepoli, di un suo amico che ricorda di averlo incrociato in un corridoio di una vecchia casa madrileña e di averlo visto molto raccolto mentre affermava con forza: «¡el ser está al final!». Indubbiamente il 1950 ha segnato definitivamente l'inizio della sua dedizione alla filosofia. Nonostante questo, terminato il primo biennio di filosofia nell'Università madrileña, nel 1952 si trasferisce a Roma con una borsa del C.S.I.C. (Centro Superior de Investigaciones Científicas) per elaborare presso l'Istituto Iuridico Spagnolo la sua tesi di dottorato sul diritto naturale. A Roma ha contatti con famosi giuristi come Del Vecchio e Capograssi, ma più di loro su questa ricerca incide notevolmente il suo avvicinamento alla filosofia; la lettura di Kant, Hegel e Heidegger, la metafisica tomista e lo sviluppo della sua

riflessioni che costituiscono un'antropologia filosofica degna di considerazione. Muovendo da una netta distinzione tra l'ambito della metafisica (o, per meglio dire, dell'ontologia), e quello dell'antropologia, l'originalità di Polo può senza dubbio essere individuata nel suo tentativo di ampliare l'ordine dei trascendentali.

L'originalità di Polo è anche ascrivibile al metodo della sua comunicazione filosofica, che ha sempre privilegiato la forma orale, trasmessa nei lunghi anni di insegnamento nelle università di Granada e Navarra (e in parte fissata in appunti e sintesi delle lezioni, curate dagli studenti e dagli allievi): anche a fronte di questa impostazione, si può perciò comprendere l'importanza che ha la recente pubblicazione, avvenuta nel 1999, del volume dedicato all'«antropologia trascendentale», testo a lungo atteso e che raccoglie le conclusioni del suo studio sul tema, studio finora solo parzialmente pubblicato in altri testi e, soprattutto, trasmesso nelle molte ore di docenza.

intuizione iniziale, trasformano quello che doveva essere un'introduzione alla tesi, in un'opera in due volumi dal titolo *La distinzione reale*, oggi ancora inedita. Al termine del suo soggiorno romano, nel 1954, si trasferisce all'Università di Navarra, dove insegna Derecho Natural e, a partire dal 1956, Fundamentos de Filosofía. Sono anni di lavoro intenso, perché accanto alla docenza e all'elaborazione di vari scritti che pubblicherà in parte nel decennio successivo, riprende come non frequentante gli studi di filosofia presso la Complutense, anche se poi si trasferisce ottenendo la laurea nel 1959 all'Università di Barcellona. Lo stesso anno inizia ad elaborare una seconda tesi di dottorato, questa volta in Filosofia, con la direzione di Antonio Millán Puelles dell'università Complutense. Difesa nel 1961, la tesi viene pubblicata nel 1963 con il titolo di *Presencia y realidad en Descartes*, ottenendo, nello stesso anno della sua pubblicazione, il premio 'Menéndez Pelayo' del C.S.I.C. Nel 1966 ottiene la cattedra di Fundamentos de Filosofía presso l'Università di Granada, conseguendo la libera docenza con una lezione su Meister Eckart. Nel 1968 torna a Navarra dove è poi rimasto fino a oggi. A questo si aggiunge, dal 1978, l'insegnamento presso varie Università dell'America Latina durante i mesi estivi. Oltre a quelle già citate, tra le sue principali pubblicazioni ricordiamo: *Curso de Teoría del conocimiento*, pubblicato in 5 volumi rispettivamente nel 1984, 1985, 1988, 1994 e 1996 (gli ultimi due volumi formano il *Curso de Teoría del conocimiento IV* prima e seconda parte) presso le edizioni Eunsas, Pamplona (da qui citato con la sigla CTC, seguita dal volume in numeri romani); *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura 1985 (edizione spagnola: Eunsas, Pamplona 1999); *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid 1991; trad. it., *Chi è l'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1992; *Ética. Hacia una versión moderna de los planteamientos clásicos*, Universidad Panamericana, Città del Messico, 1993 (II ed. corretta, Aedos, Madrid, 1995); *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993; *Introducción a la filosofía*, Eunsas, Pamplona 1995; *Sobre la existencia cristiana*, Eunsas, Pamplona 1996; *La persona humana y su crecimiento*, Eunsas, Pamplona 1997; *La voluntad y sus actos* (2 voll.), Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; *Antropología Trascendental*, Vol. I, Eunsas, Pamplona 1999.

Uno dei motivi della scarsa diffusione del pensiero di Polo oltre i confini della Spagna è proprio riconducibile al fatto che Polo *non scrive*. Come abbiamo detto, infatti, i suoi libri sono in massima parte frutto della trascrizione delle sue lezioni<sup>2</sup>; se da una parte questo offre in molti punti la vivacità propria della comunicazione orale, dall'altra spesso implica la mancanza di una rigorosa costruzione del discorso capace di trasmettere la consequenzialità del ragionamento. Non di rado si trovano affermazioni apparentemente non giustificate; si intuisce un retroterra di pensiero non espresso, ricostruibile solo ricercando in altri passi l'esplicita giustificazione di determinate affermazioni. Accanto a questo, inoltre, bisogna dire che le sue prime opere, *El acceso al Ser* e *El Ser I*, rispettivamente del 1964 e del 1966, nate direttamente come volumi e non pensate come lezioni universitarie, sono scritte in uno stile denso, contrassegnato da un linguaggio di ascendenza heideggeriana, difficili da comprendere e spesso, di fatto, poco compresi. Dopo il 1966, se si escludono gli articoli pubblicati su alcune riviste, assistiamo a un lungo silenzio che dura per quasi un ventennio. Sono anni però bilanciati da un'intensa attività di studio e di docenza che non ha mai conosciuto interruzione. Può essere utile, per comprendere le ragioni di questo silenzio, ricordare quanto Polo ha affermato in un corso di dottorato, tenuto nel 1990, in riferimento all'elaborazione di quella teoria dell'«abbandono del limite mentale» che si presenta come la chiave di volta del suo contributo filosofico:

il primo rischio era di non riuscire o, se ci fossi riuscito, di non essere accettato dalla comunità di filosofi, e con questo mi condannavo in anticipo a rimanere inedito o, ancora peggio, a pubblicare senza essere capito da nessuno. (Questa seconda cosa si è avverata quasi per intero). Il secondo rischio era sbagliarmi, cioè affrontare un tema in modo tale da dover poi tornare sui miei passi; non tanto rimanere un autore più o meno sconosciuto, ma dover rettificare o raccogliere quanto avessi scritto fino a quel momento e bruciarlo. [...] Il terzo rischio, che allora non pensavo potesse darsi, ma poi ho visto che era possibile, era di essere capito male: non sbagliarmi io, ma far sì che si sbagliassero altri<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Oltre ai libri apparsi negli ultimi anni rimane ancora un grande corpo di inediti. In questo momento attendono una revisione dell'Autore una gran quantità di articoli e vari volumi di cui due in avanzata elaborazione (*Antropología de la acción*; *Conversaciones sobre Nietzsche*). Presso l'Università di Navarra esiste un archivio di tali inediti che ho avuto modo di consultare. Di fatto non sarebbe stato possibile trovare la chiave interpretativa di alcuni aspetti del pensiero di questo Autore senza studiare alcuni di questi testi, in particolare *La libertad* che citerò più volte nell'esposizione. La traduzione di tutti i testi citati di Leonardo Polo è della scrivente.

<sup>3</sup> L. POLO, *La libertad*, pro manuscripto, p. 1: «Un primer riesgo era que no me salie-

Di fatto la complessità del pensiero poliano, lo stile spesso oscuro, il frequente uso di neologismi, ha scarsamente facilitato la sua diffusione. Come affermano molti dei suoi discepoli, Polo può essere compreso molto meglio ascoltando le sue lezioni, che non leggendo i suoi libri<sup>4</sup>.

L'intento del presente saggio è quello, fatte salve le osservazioni sopra esposte, di esporre e valutare l'apporto di Polo alla delineazione di un'antropologia filosofica attenta a non disperdere il patrimonio teorico della classicità attraverso un solido confronto con le istanze della modernità e di alcune linee della riflessione contemporanea.

Poiché l'antropologia di Polo si delinea sin dall'inizio come *trascendentale*, e vorrebbe collocarsi in continuità con il pensiero tomistico, inizieremo a esporre e valutare la teoria poliana della conoscenza, soffermandoci in particolare sullo statuto dell'*oggettualità*. Questo ci consentirà di delineare il concetto di 'limite mentale', nucleo della proposta metodologica poliana, che permette di diversificare quelli che egli ritiene siano i due ambiti della trascendenza, quella metafisica e quella personale. Solo a questo punto sarà possibile comprendere il significato specifico della cosiddetta 'antropologia trascendentale' e compiere una puntuale analisi dei 'trascendentali personali'.

se, o si me salia, que no fuese aceptado por la comunidad de filósofos con lo cual me condenaba de antemano a permanecer inédito, o lo que es peor, a publicar y que no me entendiera nadie. (Esta segunda parte casi se ha cumplido enteramente). El segundo riesgo era equivocarme, es decir, afrontar un asunto de tal manera que después tuviera que recoger velas, no ya que me quedara más o menos inédito como autor leido, sino que tuviera que rectificar o coger lo escrito hasta el momento y quemarlo. [...] Un tercer riesgo, que entonces no pensaba que pudiera darse, aunque después he comprobado que sí, es ser mal entendido; no equivocarme yo, pero dar lugar a que otros se equivocaran». Riferendosi all'antropologia trascendentale, di cui ci occupiamo in questo studio e che si pone come l'esito più fecondo dell'abbandono del limite, Polo aggiunge alle parole che abbiamo appena riportato: «Justamente, al considerar que la libertad es un trascendental este riesgo se agudizaba mucho, porque es patente que esa noción de trascendental vinculada a la libertad, aunque no solo a la libertad, aparece en muchos pensadores modernos; fijense en Kant o en Jaspers, etc. De manera que podía caer en esos equívocos o ser mal interpretado (hubo unos años en los que se decía que yo era hegeliano; yo no he sido hegeliano en mi vida)».

<sup>4</sup> Questo è coerente con la sua concezione della filosofia: «bisogna dedicarsi alla filosofia [...] nel dialogo. Leggere libri è una gran cosa, però i libri non bastano. La filosofia si coltiva bene scambiando idee e discutendo, perché lo scambio di idee non è pacifico. [...] Bisogna cercare l'accordo attraverso la crescita del sapere di quelli che intervengono. La filosofia è *res publica* in questo senso». *Filosofar hoy*, intervista a L. Polo di J. Cruz Cruz, «Anuario Filosófico», 25 (1992), I, p. 35 (traduzione nostra).

## I - OGGETTUALITÀ E LIMITE

Uno dei fini della teoria della conoscenza poliana è quello di correggere l'impostazione che vede la conoscenza umana come una *rappresentazione* della realtà: Polo accetta e difende con estrema chiarezza l'intenzionalità della conoscenza; questa non si dà come una immagine che riproduce il reale al modo di uno specchio che riflette la luce sul suo fondo opaco: conoscere significa essere costitutivamente aperti alla realtà.

Tra i concetti ricorrenti nelle sue pagine si trova quello secondo cui «la conoscenza è sempre attiva»<sup>5</sup>. La comprensione della conoscenza come atto risulta indispensabile per avvicinarci all'oggetto della presente sezione, cioè l'abbandono del limite mentale. Nella conoscenza, secondo Polo, troviamo due potenze e due atti: l'atto di essere di ciò che è conosciuto (in quanto conosciuto) e l'atto (operazione) di conoscere, l'intelligibile in potenza e la facoltà. Quello che è importante sottolineare è il carattere di atto<sup>6</sup> della conoscenza stessa: se la facoltà è principio di operazioni e l'operazione è un atto (atto secondo), è immediato passare dalla considerazione dell'operazione conoscitiva alla conclusione che la conoscenza è sempre attiva. La dimensione di passività è data dalla facoltà che «è una potenza dinamica, attiva, però è una potenza. [...] Conoscere invece (la facoltà non è il conoscere), la conoscenza considerata *qua* conoscenza, è operazione, o abito, o atto di essere»<sup>7</sup>.

L'operazione conoscitiva è operazione immanente.

Immanente propriamente significa intransitivo. Dobbiamo insistere sulla differenza tra movimenti transitivi (*kinesis mediali*) e l'attività che non è propriamente *kinesis* perché non è transitiva, a cui conviene dare un altro nome: *energheia* o prassi in senso proprio<sup>8</sup>.

Conoscere è un'operazione che non ha un termine *ad quem* esterno ad

<sup>5</sup> CTC I, p. 29

<sup>6</sup> Non si intende dire con questo che la conoscenza sia sempre in atto (cosa che avviene solo in Dio): dire che è *un atto* non significa dire che sia *in atto*

<sup>7</sup> CTC I, p. 31: «[La facultad] es una potencia dinámica, activa, pero es una potencia. [...] pero el conocer (la facultad no es el conocer), el conocimiento tomado *qua* conocimiento, es operación, o habito, o acto de ser». Per quanto riguarda gli abiti se ne parlerà più avanti. Con la conoscenza come atto di essere si riferisce a Dio in cui non esiste distinzione.

<sup>8</sup> CTC I, p. 54: «Inmanente significa, estrictamente, no transitivo. Hemos de insistir en la diferencia entre movimientos transitivos (*kinesis mediales*) y la actividad que no es propriamente *kinesis* porque no es transitiva, a la que conviene dar otro nombre: *energheia* o praxis en sentido propio».

essa. Ciò che è posseduto intenzionalmente si trova nell'operazione conoscitiva stessa senza alcuna dicotomia possibile. Secondo Polo se riconsideriamo la definizione aristotelica di movimento<sup>9</sup> come l'atto dell'ente in potenza in quanto è in potenza, si può osservare che non è in alcun modo applicabile alla conoscenza. Il movimento (*κίνησις*) implica un andamento processuale: mentre l'ente si mantiene in potenza si verifica il movimento, ma quando viene raggiunto il fine quello cessa. Quel 'mentre' utilizzato sottolinea la dimensione temporale, implicita nel concetto di processo. Nella conoscenza questo non avviene; tra il 'prima di conoscere' e il 'conoscere' non esiste intervallo: la soglia tra il prima e l'ora coincide con l'attimo. Il possesso intenzionale del fine va infatti coniugato al passato prossimo: quando vedo ho *già* visto e il mio continuare a vedere è un mantenere presente quanto ho visto. San Tommaso parla del movimento come dell'atto imperfetto dell'imperfetto<sup>10</sup>, esprimendo così la duplice potenzialità dell'ente e dell'atto che non ha ancora raggiunto il suo termine. L'atto conoscitivo invece possiede nel momento stesso del suo esercizio il fine: quando vedo *ho* (intenzionalmente) ciò che vedo, invece mentre edifico una casa non *ho* la casa. L'utilizzo delle parole 'termine' e 'fine' non è casuale. Il termine (*πέρας*) segna la conclusione di un atto, il fine (*τέλος*) è la perfezione a cui tende l'atto stesso. Così mentre un atto transitivo *giunge* al termine, l'atto conoscitivo *possiede* il fine. L'intenzionalità perciò non raggiunge il conosciuto (in quanto conosciuto), ma questi si dà in atto proprio attraverso l'intenzionalità e non può sussistere senza di essa. In altre parole, tra l'inizio dell'atto conoscitivo e la conoscenza non intercorre alcun intervallo temporale: in effetti quel 'tra' non esiste. Particolarmente efficace risulta un'immagine utilizzata da Polo: diciamo «*in-tendere*, però *in* non come una freccia che sta viaggiando verso [qualcosa], ma piuttosto (in questo caso portando all'estremo la metafora della luce) come una freccia che mantiene il suo impulso una volta penetrata nell'obiettivo»<sup>11</sup>.

*Intus-legere, in-tendere*: «conoscere è conoscere da dentro»<sup>12</sup>. Date queste premesse si capisce l'insistenza di Polo nell'affermare che ciò che si

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Fisica* III 1, 210a, 10f: «Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν».

<sup>10</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commentaria in tres libros Aristotelis De Anima*: «Quia omne, quod est in potentia, in quantum huiusmodi est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti».

<sup>11</sup> CTC I, p. 162: «*in-tendere*, però *in* no como una flecha que está viajando hasta, sino más bien (extremando en este caso la metáfora de la luz) como una flecha que mantiene su impulso clavada en el objetivo».

<sup>12</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 118: «Conocer es conocer por dentro».

conosce, l'oggetto, non è né qualcosa che rappresenti la realtà, come l'immagine virtuale dello specchio, né qualcosa che stia di fronte al soggetto: l'oggetto è ciò che è posseduto in modo immanente nell'operazione conoscitiva<sup>13</sup>.

Partiamo dalla descrizione poliana dell'oggetto come «*ciò che c'è-già-immediatamente-aperto*»<sup>14</sup> e soffermiamoci, prima di analizzarla nel suo complesso, sul contenuto del 'già'. Se come abbiamo sostenuto la conoscenza non è processuale<sup>15</sup>, ciò che è pensato o lo è attualmente, o semplicemente, in quanto pensato, non è. Non esiste nulla di conosciuto posteriore al conoscere stesso; «detto in un altro modo il conosciuto non è un risultato»<sup>16</sup>. Precisamente per questo «per quanto si sviluppi qualcosa già pensato – lo si approfondisca, o lo si conosca meglio – questo sarà qualcosa di più di quanto si è pensato prima, però non aumenta il carattere di già pensato»<sup>17</sup>. L'intenzionalità conoscitiva consiste proprio in questa simultaneità, in questo darsi in un unico atto di conoscente e conosciuto.

Se proviamo ad astrarci dall'oggetto, poste queste premesse, possiamo interrogarci sullo statuto dell'oggettualità stessa, e seguendo Polo possiamo definirla semplicemente come «la corrispondenza del pensato col pensare»<sup>18</sup>. Prima di proseguire però è imprescindibile specificare il significato della parola 'oggetto' così come è utilizzata nel pensiero poliano. Questi recupera il senso scolastico del termine dove designa il contenuto di un atto intellettuale o percettivo. Per esempio san Tommaso considera il colore come l'oggetto proprio dell'occhio<sup>19</sup>.

Avendo presente questo utilizzo del termine possiamo delineare meglio l'oggettualità; per farlo dobbiamo considerare gli altri elementi della

<sup>13</sup> Cfr. M.J. SOTO, *Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano*, «Anuario Filosófico» 29 (1996), 2, Universidad de Navarra. (Atti del Congresso Internazionale sul pensiero di Leonardo Polo, Pamplona 25-27 novembre 1996), pp. 1037-1050.

<sup>14</sup> CTC II, p. 121: «Lo que hay ya inmediatamente abierto».

<sup>15</sup> Non si vuole con questo negare la discorsività della conoscenza umana: il nostro intelletto in quanto finito non può che conoscere per parti. Quello che voglio sostenere è che il singolo atto conoscitivo, per quanto limitato, si dà tutto in una volta, senza alcun movimento continuo.

<sup>16</sup> CTC I, p. 79: «Dicho de otra manera el conocido no es un resultado».

<sup>17</sup> H. ESQUER, *Actualidad y acto*, «Anuario Filosófico», 25 (1992), 1: «Por mucho que algo ya pensado se le despliegue – se vaya profundizando, o se le conozca mejor –, eso será más que lo que antes se ha pensado, pero no aumenta el carácter de ya pensado», pp. 146-147. Traduzione nostra.

<sup>18</sup> CTC II, p. 101: «La objetualidad [...] es simplemente la correspondencia de lo pensado con el pensar».

<sup>19</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7.

descrizione di oggetto. Essendo già entrati nel contenuto dell'*immediatamente* (dato dall'atto immanente) e del *già*, dobbiamo analizzare il significato di «c'è-aperto». «Qui "aperto" non è quello che si esprime dicendo, per esempio, "la porta è aperta" (invece che chiusa), ma ciò che non si occulta, ciò che sta lì davanti»<sup>20</sup>. La persona non sta nel mondo come, per esempio, la pietra sta nell'acqua, ma sta nel mondo come in ciò che è aperto. 'In' non ha una funzione locativa (come per la pietra nell'acqua), ma temporale, significando l'immediatezza dell'esserci dell'oggetto, *ciò che c'è già immediatamente aperto*. La persona è colui che sta nel mondo che, in quanto oggetto, è ciò che si dà come immediatamente aperto. Per lo stesso motivo neanche il verbo *stare* designa un mero essere collocato, ma implica la nozione di un *chi*: questo stare nel mondo come stare in ciò che è aperto è un indizio della persona.

Il significato di 'in' e di 'chi' vanno considerati insieme. La parola utilizzata per esprimerlo è *presenza*. Ancora una volta bisogna fare una precisazione terminologica: con questo termine non si vuole indicare l'esistenza del reale, ma il valore intellettuale dello *stare nell'aperto* rispetto all'oggetto pensato. In altre parole «il *chi* che "sta" si riferisce al mondo secondo quello che chiamiamo presenza»<sup>21</sup>. È importante a questo punto specificare che la presenza non appartiene all'oggetto, non forma parte del suo contenuto: la presenza si occulta, e questo è la condizione imprescindibile perché l'oggetto si dia come aperto. L'occultamento viene a essere la nota descrittiva della presenza (non dell'oggetto)<sup>22</sup>. In altre parole, in quanto l'oggetto è presente, ciò che colgo è l'oggetto, non la sua presenza che non è tematizzata nell'atto di conoscenza dell'oggetto stesso. Qui in un certo senso chiudiamo il cerchio: la presenza non è altro che la stessa intenzionalità.

La presenza caratterizza ogni oggetto in quanto pensato e accompagna la conoscenza qualunque sia l'operazione conoscitiva che si esercita.

<sup>20</sup> CTC II, p. 78: «Aquí "abierto" no es lo que se expresa al decir, por ejemplo, "la puerta está abierta" (en vez de cerrada), sino lo que no se oculta, lo que está ahí delante».

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 116: «El *quien* que "está" se refiere al mundo según lo que llamamos presencia».

<sup>22</sup> Può essere utile sottolineare che questo esclude qualsiasi pretesa costitutiva del soggetto nei confronti del reale. Riporto un passo particolarmente significativo: «La descripción de la presencia mental como constante ocultamiento que se oculta significa que por mucho que un nivel intencional aclare al inferior nunca aclara su estatuto objetivo: para ello tendría que autoaclara su propio estatuto. La presencia mental no es susceptible de conocimiento intencional. Si lo fuera, el objeto sería una autoaclaración, la presencia mental un constitutivo del objeto, y la intencionalidad habría desaparecido: todo esto es idealismo craso. La presencia mental es el rechazo del idealismo porque no es en modo alguno lo más alto» (*ibi*, p. 199).

Questa modalità comune viene chiamata *costanza della presenza*. A questo punto possiamo introdurre il concetto chiave che ci permetterà più avanti di accedere al nucleo della proposta poliana: il *limite mentale*. Tale limite coincide con quello che abbiamo appena descritto come la costanza della presenza.

Per delineare questo concetto dobbiamo considerare brevemente altri due aspetti della conoscenza che Polo non solo sottolinea, ma considera imprescindibili per comprendere senza riduzionismi la conoscenza stessa. Si tratta dell'infinitudine operativa dell'intelligenza e della finitezza dell'intelletto in quanto creato<sup>23</sup>.

Partiamo da quest'ultimo. Essendo il nostro intelletto creato<sup>24</sup>, l'intenzionalità è una luce che non può illuminare la realtà intera: né possiamo conoscere tutto lo scibile con un solo atto, né con essa abbiamo alcun tipo di intuizione intellettuale. Non solo: la condizione di creaturalità implica la distinzione essere-pensare (essere dell'oggetto e pensare del soggetto)<sup>25</sup>. Parmenide nel terzo frammento del suo poema afferma che *Tò γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν καὶ εἶναι* «infatti lo stesso è pensare ed essere»<sup>26</sup>. Polo accosta questo passo all'aristotelico «l'anima si fa in qualche modo tutte le cose»<sup>27</sup>. La negazione assoluta di tale unità implicherebbe la chiusura del pensiero in se stesso e l'impossibilità di qualsiasi conoscenza, scivolando nella posizione sofista che trova in Gorgia la sua più perfetta espressione: se anche qualcosa fosse non potrebbe essere pensato. L'uscita da questa alternativa, cioè tra la separazione tra pensiero ed essere e la loro identità, è data con la nozione di intenzionalità: il *telos* posseduto nell'operazione conoscitiva è sempre l'oggetto (che tradotto in termini scolastici si potrebbe chiamare *species expressa*). Per questo l'intenzionalità, apertura che si occulta, porgendo alla conoscenza la presenza dell'oggetto è allo stesso tempo il limite dell'operatività conoscitiva. La costanza della presenza è la

<sup>23</sup> Cfr. per questo un articolo di J.A. GARCÍA GONZALEZ, *El abandono del limite y el conocimiento*, «Cuadernos de Anuario Filosófico», 1994, 11, pp. 27-60.

<sup>24</sup> Polo definisce la propria una filosofia 'creazionista'. Il concetto di creazione non è mai dimostrato, almeno nelle opere già pubblicate, ma è semplicemente assunto come dato. Si veda anche più avanti dove si parla della seconda dimensione della coesistenza.

<sup>25</sup> Per meglio distinguere l'identità ontologica essere-pensare che solo si dà in Dio e l'identità intenzionale essere-pensare della conoscenza umana, Polo conia per quest'ultima la parola *mismidad*, dal castigliano *mismo* che significa 'stesso'. In italiano si potrebbe tentare una traduzione con 'stessità'. Di fatto trattandosi di un evidente neologismo penso sia conveniente mantenere la parola nella lingua originale.

<sup>26</sup> PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. III, trad. it. a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991, p. 93.

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *De Anima*, III, 8, 431b 21: «ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα».

modalità in cui l'oggetto si dà: qualunque sia l'operazione, questa si inserisce sempre nell'orizzonte intenzionale.

L'infinitudine operativa dell'intelligenza<sup>28</sup>, il secondo tema che dobbiamo tratteggiare per definire meglio il limite mentale, è data dall'insaturabilità della intelligenza stessa: per lei non esiste un ultimo oggetto. Si può notare che non si può conoscere di più, ma immediatamente questo 'confine', nello stesso momento in cui è notato, si trasforma in una nuova oggettivazione che è a sua volta un nuovo conoscere. È però importante evidenziare che l'infinitudine si predica dell'operatività e non della facoltà in quanto tale e che comunque il nuovo contenuto conoscitivo è sempre intenzionale: anche qui si incontra il limite mentale.

La difficoltà di cogliere il limite in quanto tale è data dalla sua stessa particolare natura. Il pensiero, infatti, non è limitato da qualcosa che è altro da lui, non si può parlare di una soglia oltre la quale si trova l'assenza di pensiero<sup>29</sup>, una sorta di dimensione negativa che ne segni quasi dialetticamente il confine e che non possa essere varcata. Al contrario il limite è la positività dell'apertura intenzionale; è la costanza della presenza che dal punto di vista operativo è invalicabile, proprio perché onnicomprensiva della dimensione oggettuale: l'oggetto o si dà come presenza o non si dà.

La proposta di Polo prende consistenza proprio a partire da questo punto: è possibile abbandonare il limite mentale esercitando atti conoscitivi superiori alle operazioni. Tali atti sono gli abiti intellettuali.

<sup>28</sup> Nei libri del suo *Curso de Teoría del Conocimiento* l'infinitudine dell'intelligenza è presentata come «Assioma D». Di fatto Polo propone una esposizione assiomatica della teoria della conoscenza considerando l'assiomatica «el ideal del rigor científico» (CTC I, p. 10). Il programma della teoria della conoscenza è articolato in due grandi sezioni (a loro volta articolate al loro interno):

1. Teoria delle differenze e unificazione delle operazioni (e oggetti) delle diverse facoltà.
2. Teoria delle differenze e unificazione delle operazioni (e oggetti) di una stessa facoltà suscettibile anche di abiti: l'intelligenza.

Tale programma è tradotto nei seguenti assiomi:

*Assioma A*: la conoscenza è sempre attiva;

*Assioma laterale E*: non c'è oggetto senza operazione;

*Assioma laterale F*: l'oggetto è intenzionale;

*Assioma B*: la differenza tra le diverse operazioni (e oggetti) è gerarchica;

*Assioma laterale G*: ogni oggetto è una forma, qualunque sia il livello dell'operazione, sempre che nella facoltà lo preceda una specie;

*Assioma C*: nessuna operazione può essere sostituita da un'altra;

*Assioma D*: l'intelligenza è operativamente infinita;

*Assioma laterale H*: l'intelligenza è suscettibile di abiti.

Nel discorso fatto finora abbiamo considerato solo il contenuto degli Assiomi funzionali all'esposizione del limite mentale. Precisamente abbiamo visto gli Assiomi A, F e D. A continuazione dovremo analizzare il contenuto dell'Assioma laterale H.

<sup>29</sup> Cfr. L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid 1963, p. 278.

1. *Gli abiti intellettuali*

Aristotele nel quinto libro della *Metafisica* ci propone una duplice definizione di abito:

il termine abito (o possesso o stato) significa, in un senso, una certa attività propria di ciò che possiede e di ciò che è posseduto, come una certa azione o un certo movimento. [...] Abito (possesso o stato) in altro senso, significa la disposizione in virtù della quale la cosa è disposta bene o male, sia per sé, sia in rapporto ad altro: per esempio la salute è un abito o stato o possesso in questo senso<sup>30</sup>.

Quello che ora ci interessa è trattare degli abiti intellettuali, prescindendo da quelli morali (virtù e vizi).

Nella filosofia classica si attribuisce agli abiti dell'intelligenza una dimensione sia attiva, in quanto perfezionano la facoltà, sia passiva, se considerati rispetto alle operazioni della facoltà stessa.

Dato che sono considerati come perfezioni della potenza, hanno un carattere di atto nell'ordine costituzionale, però non nell'ordine dell'esercizio. [...] Per avanzare nella considerazione del loro valore strettamente conoscitivo, bisognerebbe prestare attenzione alla loro relazione con l'intelletto agente<sup>31</sup>.

La prima differenza sul tema con la dottrina classica la troviamo qui: per Polo l'abito è un atto conoscitivo. Non solo: è un atto gerarchicamente superiore all'operazione. Questa impostazione in realtà non mi sembra contraddire quella tomista, quanto proporre una continuazione, ampliandola ed esplicitandone i contenuti. Consideriamo la definizione di abito che dà san Tommaso: «secondo la proprietà del suo nome abito indica quella qualità, che è principio di atti, che dà forma e perfeziona la potenza, quindi è necessario, se è considerato propriamente, che stia alla potenza come la perfezione a ciò che è perfettibile»<sup>32</sup>. Le due parti della definizione sono

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 20, 1022b, 10-12, trad. it. a cura di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1993.

<sup>31</sup> L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, «Cuadernos de Anuario Filosófico», 1994, 10, pp. 10-11: «En tanto que se entienden como perfecciones de la potencia, tienen un carácter de acto en el orden constitucional, pero no en el orden del ejercicio. [...] Para avanzar en la consideración de su valor estrictamente cognoscitivo, habría que atender a su relación con el intelecto agente».

<sup>32</sup> TOMMASO D'AQUINO, 2 *Sent.*, 24.1.1.c: «Habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quandam, quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam, unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae sicut perfectio perfectibili».

facilmente identificabili: l'abito è una certa qualità a) «quae est principium actus»; b) «informantem et perficientem potentiam, unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae sicut perfectio perfectibili». Entrambe le proprietà si ritrovano in Polo. Partiamo dalla seconda. «L'intelligenza non si limita a esercitare operazioni, ma l'esercitarle, l'averle esercitate comporta per essa qualcosa di intrinsecamente perfettivo»<sup>33</sup>. Nelle pagine dedicate a questo tema ritroviamo tale ulteriore perfezione descritta alternativamente con la moderna espressione, mutuata dalla cibernetica, di *feed back*, o con il termine di *iperformalizzazione*, più vicino alla tradizione aristotelica. Con entrambi si vuole esprimere la natura dell'abito come «un retroreferimento dell'operazione alla facoltà»<sup>34</sup>; il primo si riferisce ai sistemi meccanici in cui è possibile individuare un'entrata e un'uscita (in questo caso l'operazione e l'abito) autoalimentantesi, il secondo esprime più propriamente la perfezione intrinseca acquisita dalla facoltà che amplia la perfezione (forma) già posseduta.

Questa impostazione ci permette di tornare al primo punto segnalato da san Tommaso, il *principium actus*, esplicitandone il contenuto. La «iperformalizzazione infatti amplia l'ambito del possibile»<sup>35</sup>: l'abito non solo è principio di nuove operazioni, ma rende possibile ciò che nello stadio anteriore non lo era. Non si tratta solo di una maggior facilità a compiere una certa classe di operazioni, ma di un potenziamento del principio (ossia della facoltà) in quanto tale.

Polo afferma che, a differenza di quelli morali, gli abiti intellettuali si acquistano con un solo atto. Tenendo presente che secondo l'assioma B del suo sistema le operazioni sono gerarchicamente ordinate (se fossero tutte equivalenti non sarebbe possibile avere un atto più conoscitivo del precedente), questo garantisce l'infinitudine operativa dell'intelligenza.

«Questo significa che ad una pluralità di abiti corrisponde una pluralità di operazioni [...]: ad ogni tipo di atto corrisponde un tipo di abito»<sup>36</sup>. Polo esemplifica con estrema chiarezza questo concetto: basta esercitare un'operazione matematica per avere la conoscenza abituale della matematica stessa. Se si pensa a quanto detto precedentemente sul *feed back*, che qualsiasi operazione esercita nei confronti della facoltà (spirituale), è possibile

<sup>33</sup> L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, cit., p. 55: «La inteligencia no se limita a ejercer operaciones, sino que, al ejercerlas, el haberlas ejercido comporta para ella algo intrinsecamente perfectivo».

<sup>34</sup> CTC III, p. 9: «Como una retroreferencia de la operación a la facultad».

<sup>35</sup> ID., *Tener y dar*, in AUTORI VARI, *Estudios sobre la enciclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987, p. 221: «La hiperformalización amplía el ámbito de lo posible».

<sup>36</sup> CTC II, p. 233: «Eso quiere decir que la pluralidad de hábitos se corresponde con la pluralidad de operaciones [...]: a cada tipo de acto corresponde un tipo de hábito».

comprenderlo con maggior chiarezza: ogni operazione si ripercuote nel soggetto modificandolo;

per questo la vita umana non è un processo seriale, così come la intendono, per esempio, i positivisti: se si dà A, si dà B, se si dà B si dà C; cioè, da A derivano successivamente B e C. Nel caso dell'uomo, essendo un sistema funzionale iperformale, non è così, ma A rende possibile B e B rende possibile C, però non si può dire che A rende possibile C perché solo l'incremento formale ottenuto da B apre la possibilità di C<sup>37</sup>.

Questi passaggi lasciano però delle ombre che vanno almeno indicate. In primo luogo la questione dell'infinitudine operativa dell'intelligenza. Dal contesto si evince che Polo non affermi che la facoltà sia infinita, ma che la sua capacità conoscitiva possa sempre crescere con un atto conoscitivo più perfetto del precedente. Se nella dinamica tra le operazioni e gli abiti intellettuali questo è più facilmente comprensibile, non lo è tanto quando ci si sofferma sull'oggetto della conoscenza. Posso avere una conoscenza infinitamente perfettibile di un oggetto finito? La cosa si complica ulteriormente se si considera Dio come oggetto della conoscenza. In questo caso l'oggetto dovrebbe saturare completamente la nostra capacità di conoscenza non permettendo una perfezione ulteriore, anche se a questa osservazione si può obiettare che, essendo Dio infinito, quella che viene chiamata dai medioevali 'visione beatifica' richiederebbe una crescita costante della profondità della conoscenza proprio perché, essendo infinito, l'oggetto non ammette un limite oltre il quale non c'è più nulla da conoscere.

Il secondo rilievo da fare è sull'affermazione che gli abiti dell'intelligenza si acquistano esercitando un solo atto. Sarebbe utile a questo proposito avere una più puntuale spiegazione di ciò che intende Polo, volendo seguire l'esempio da lui addotto, per conoscenza abituale della matematica. È vero che, se non ho mai esercitato operazioni matematiche, quando eseguo una somma, per quanto semplice, ho il concetto di cosa sia la matematica e, probabilmente, realizzare la prossima somma sarà un po' più semplice, ma questo non significa che vi sia l'*abitudine* a compiere operazioni matematiche, cosa che invece si acquista con una *ripetizione* di atti. Mi sembra pertanto che la differenza identificata dall'Autore tra gli abiti intel-

<sup>37</sup> ID., *Tener y dar*, cit., p. 221: «Por eso la vida humana no es un proceso serial, tal como la entienden, por ejemplo, los positivistas: si se da A, se da B, y si se da B se da C; es decir, desde A salen sucesivamente B y C. En el caso del hombre en tanto que sistema funcional hiperformal, no es así, sino que A posibilita B y B posibilita C, pero no se puede decir que A hace posible C porque solo el incremento formal logrado desde B abre la posibilidad de C».

tuali e quelli morali, basandoci sui testi a nostra disposizione, sia debole o che, quantomeno, non abbia dato le sufficienti spiegazioni per giustificarla.

La conoscenza abituale è dovuta all'intelletto agente. L'assioma degli abiti dice che l'intelligenza è suscettibile di abiti; ora si aggiunge: gli abiti sono possibili per l'intelletto agente. Così si completa la formulazione dell'assioma<sup>38</sup>.

Il processo qui indicato è analogo a quello dell'illuminazione dei *phantasmata*. Secondo Polo, infatti, così come l'intelligenza per conoscere richiede una *species impressa*, che non può derivare direttamente dalla sensibilità, ma che deve essere illuminata dall'intelletto agente, così l'operazione non può illuminare se stessa. Con la sola operazione conosciamo oggetti, ma è un dato di esperienza che sappiamo anche di conoscere. Questo avviene perché l'intelletto illumina non solo i *phantasmata*, ma anche l'operazione. In questo modo l'abito viene a essere in primo luogo conoscenza dell'operazione intellettuale. È opportuno sottolineare che non solo manifesta l'operazione, ma le è anche superiore. In precedenza abbiamo visto che l'operazione dà luogo a una conoscenza oggettuale, essendo l'oggetto ciò che è posseduto intenzionalmente in un'operazione conoscitiva. Ora, se l'abito è una conoscenza superiore all'operazione, non sarà intenzionale, quindi neanche oggettuale. Questo significa che la conoscenza abituale, andando oltre l'oggetto, abbandona quello che abbiamo designato come il limite mentale.

La presenza, il limite, rimane occulto, dato che quello che compare è ciò che è presente [...]; pertanto, cogliere il limite è cogliere la presenza e cogliere la presenza è abbandonare ciò che è presente e avvertire il tema dell'essere<sup>39</sup>.

Quella di Polo è una proposta metodologica: cogliere il limite dell'intenzionalità in modo tale che sia possibile abbandonarlo, vale a dire esercitare un atto conoscitivo che essendo superiore all'operazione dia luogo a una conoscenza *transoggettiva* e che in quanto tale acceda alla dimensione della trascendentalità, oltre l'oggetto. Vedremo tra poco come per trascen-

<sup>38</sup> CTC III, p. 14: «El conocimiento habitual es debido al entendimiento agente. El axioma de los hábitos dice que la inteligencia es susceptible de hábitos; ahora se añade: los hábitos son posibles por el intelecto agente. Así se completa la formulación del axioma».

<sup>39</sup> *Filosofar hoy*, cit., p. 49: «La presencia, el límite, queda oculto, puesto que lo que comparece es lo presente [...]; por tanto, detectar el límite mental es detectar la presencia y detectar la presencia es abandonar lo presente y advertir el tema del ser».

dentale Polo intenda la nozione aristotelica di ciò che *trascende* le categorie, anche se con alcune variazioni fondamentali rispetto alla dottrina classica dei trascendentali.

La tesi dell'abbandono del limite mentale è articolata e complessa. Senza voler in alcun modo darne una trattazione sistematica ed esaustiva, vorrei ora tratteggiarne i lineamenti essenziali funzionali alla comprensione dell'antropologia trascendentale<sup>40</sup>, campo cui Polo accede, come vedremo, proprio attraverso l'abbandono del limite.

Questo può essere fatto in una duplice direzione che, articolandosi al suo interno, rende accessibili quattro grandi campi tematici:

- l'essere e l'essenza extramentale (di cui si occupa la metafisica);
- l'esistenza e l'essenza dell'uomo (che appartengono all'antropologia trascendentale).

Il progetto di Polo era quello di trattare ognuno di questi grandi temi in quattro libri, di fatto è stato scritto solo *El Ser I* (preceduto da *El acceso al Ser*), mentre gli altri temi sono stati trattati in altre opere. *El Ser I* è la formulazione della tematica metafisica. Quanto riguarda l'essenza extramentale è raccolto nel quarto volume del *Curso de teoria de conocimiento*. Della coesistenza umana e dell'essenza dell'uomo si occupa invece l'*Antropologia trascendental*, di cui è apparso solo il primo volume nel 1999.

Costanza della presenza, intenzionalità, oggettualità: come abbiamo visto in precedenza questi sono i sinonimi utilizzabili per indicare il limite. Consideriamo ora tanto l'operazione conoscitiva quanto l'oggetto nella loro inscindibilità: non si dà oggetto senza operazione né operazione senza oggetto; se dunque è possibile abbandonare il limite, lo si deve fare trascendendo entrambi. Per comprendere il distinto accesso alla metafisica e all'antropologia qui proposto, bisogna però cogliere anche il carattere duale della conoscenza operativa: operazione e oggetto, pur non essendo realmente separabili, sono tra loro distinti e le due direzioni dell'abbandono del limite mentale si danno proprio concentrando l'attenzione ora sull'oggetto, ora sull'operazione.

Le prime due dimensioni sopra menzionate, l'essere e l'esistenza extramentali, si raggiungono proseguendo la linea operativa oltre l'oggetto: la dimensione transoggettiva permette di avvertire i principi primi dell'essere e di strutturare la scienza metafisica. Le altre due, l'esistenza e l'essenza dell'uomo, implicano invece l'abbandono del limite nella linea dell'operazione conoscitiva. «Trascendendo l'operazione – non l'oggetto posseduto [...] – dobbiamo incontrare il

<sup>40</sup> Tratteremo più avanti dello statuto del trascendentale nel pensiero di Polo.

trascendentale spirituale, non quello *transfisico*<sup>41</sup> o metafisico<sup>42</sup>, ma,

<sup>41</sup> Corsivo nostro.

<sup>42</sup> Proviamo qui a delineare il percorso intellettuale che porta all'abbandono del limite mentale nella linea dell'oggetto (si veda a questo riguardo CTC III). Partendo dall'astrazione, Polo indica un proseguimento della conoscenza – *oltrepassando* l'astrazione stessa – secondo due linee divergenti. La prima è data dalla *negazione* con cui si formulano idee generali. Facciamo un esempio. Gli astratti sono plurali e in quanto tali sono irriducibili: «questa stessa irriducibilità è l'apparizione della nozione di "tutto" più in là degli astratti. La nozione di "tutto" è la formulazione oggettiva della capacità intellettuale in quanto la si considera non satura: si può pensare più degli astratti precisamente perché la pluralità degli astratti è irriducibile» (CTC III, p. 33). 'Tutto' è una nozione negativa, perché è formulata con un riferimento negativo agli astratti: 'tutto il pensabile' non è un oggetto. Per arrivare fino ad esso bisogna passare attraverso le idee generali che sono ottenute, mediante la negazione, proprio a partire dalla distinzione degli astratti; per esempio, l'idea di animale non può essere l'oggetto della prima operazione, ma è formulata solo dopo aver oggettivato degli astratti, che in questo caso potrebbero essere gatto e cane. La stessa differenza tra questi astratti mostra che la capacità di pensare non è satura: è possibile ottenere una nozione che abbracci entrambi. Attraverso una progressiva negazione si giunge a idee sempre più generali: gatto non esaurisce l'animalità, quindi è possibile formulare l'idea generale di animale che né è tautologica rispetto a gatto, né è priva di senso. A sua volta da animale si potrà risalire a vivente e così via. È però opportuno fare una precisazione: con tale operazione si passa a un livello oggettivo superiore, in modo tale che il riferimento intenzionale viene a essere il livello inferiore, cioè quello degli astratti, ma non si ottiene alcun incremento conoscitivo dell'esistenza reale dell'astratto stesso. Non si tratta di approfondire il contenuto di un astratto, ma di negare che 'cane' sia tutto ciò che è pensabile. Infatti «lo statuto *in re* delle idee generali è distinto dal problema del loro riferimento alla determinazione, cioè, dell'intenzionalità delle idee generali in ordine agli astratti» (*ibi*, p. 95). Attraverso questa operazione si ottiene la nozione di 'tutto': è il risultato di un'ulteriore negazione la quale nega che ciò che è di volta in volta oggettivato saturi l'intelligenza. «Tutto il pensabile» è raggiunto come *ultimo termine* della negazione, ma questo lo rivela anche originariamente presente come orizzonte di senso. La totalità delle determinazioni pensabili, pur non potendo mai essere oggettivata, si pone come condizione di possibilità del pensiero stesso. (Proseguendo questo discorso si potrebbe fare un interessante parallelo con l'idea kantiana di incondizionato espressa nella terza parte della *Critica della ragion pura*). La seconda linea operativa dell'intelligenza – oltre l'astrazione –, è chiamata da Polo *operatività razionale*. Se la negazione mostrava l'insufficienza degli astratti in ordine alla capacità dell'intelligenza, ora si dichiara la loro limitatezza nella conoscenza della realtà. Nel primo caso, avendo l'abito perfezionato la facoltà, si afferma che si può proseguire operativamente, nel secondo si considera il fatto che l'astratto non esaurisce il conoscibile e che, di conseguenza, non conosciamo ancora sufficientemente la realtà; da una parte rimaniamo nell'astratto, dall'altra volgiamo lo sguardo dalla dimensione logica a quella reale. L'operatività razionale può essere descritta come una esplicitazione: non abbandona gli astratti, ma rimane in essi approfondendone il contenuto. «La ragione parte dalla determinazione astratta, però, al posto di uguagliarla ad altre cercando tutto ciò che è pensabile, procede per scoprire ciò che è implicito in essa» (*ibi*, p. 51). Questo si dà in tre fasi, attraverso il concetto, il giudizio e il fondamento, ognuna delle quali è implicita nella precedente. Il giudizio, nelle sue diverse forme, esplicita il concetto affermandone o negan-

si può dire, il *trans-immanente*»<sup>43</sup>.

## 2. Il significato di trascendentale

L'abbandono del limite mentale apre, come abbiamo sopra detto, all'ambito dei trascendentali. Conviene ora delineare però il significato e la collocazione di questo termine nel pensiero di Polo<sup>44</sup>. In questo paragrafo cercherò dapprima di ricostruire la sua posizione, per poi tratteggiare, in un

done l'esistenza o attribuendogli un predicato. A sua volta però conserva degli impliciti. Su cosa si fonda il giudizio? Questa domanda spinge a *superare la mera dimensione predicativa per sporgersi su quella ontologica*. Mi sembra che per avvicinarci a ciò che intende dire Polo parlando del fondamento del giudizio dobbiamo considerare quanto dice riguardo alla *suppositio*. Ciò che è pensato, essendo concettualizzato, fa da *suppositum*. Prescindendo dalle differenze (*suppositio* materiale, formale, logica e reale), che possono interessare in un ambito di logica formale, parlando di gnoseologia ci interessa osservare che «il *suppositum* in quanto tale è l'oggetto pensato» (CTC II, p. 139), che a sua volta rimanda all'individuo reale di cui si ha il concetto. Il riferimento all'individuo, implicito nel concetto, non viene però abbandonato nel giudizio. Il terzo livello di esplicitazione, cercando di rispondere alla domanda sul *fondamento* del giudizio, rivela questo rinvio al reale ancora implicito nei concetti del giudizio stesso. Di fatto il suo vero fondamento è l'*atto di essere* degli individui reali che fanno da *suppositum* ai termini che lo compongono. Tale atto però, secondo Polo, non può essere l'oggetto di nessuna operazione conoscitiva, non è conoscibile oggettivamente. È per questo motivo che la *nozione* di fondamento diventa l'ultimo esplicito. Però, non essendo il fondamento, anche il terzo livello di esplicitazione ha degli impliciti: «diremo pertanto che la conoscenza oggettiva del fondamento, l'ultima operazione della ragione, è la *custodia definitiva dell'implicito*» (CTC III, p. 51). A mio parere Polo considera tale implicito l'atto di essere. Questo porta a una duplice conclusione: a) la conoscenza oggettiva del fondamento non è sufficiente; b) la presenza mentale, occultamento che si occulta, non è il fondamento dell'oggetto: la custodia definitiva dell'implicito fa cogliere più acutamente il carattere di limite della presenza stessa. È a questo punto che, per usare le parole di Polo, si avverte la differenza pura tra la presenza mentale e l'essere. La nozione di fondamento, non potendo essere seguita da una nuova oggettivazione, è operativamente insuperabile. Il passo successivo è dato dall'abito corrispondente all'operazione relativa al fondamento, ma con una particolarità: questi non è a sua volta seguito da un'operazione, ma si mantiene come tale. Siamo giunti all'*abbandono della presenza mentale*. L'abito di cui parliamo è l'*abito dei primi principi* che apre la conoscenza metafisica.

<sup>43</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 153: «Al trascender la operación – no el objeto [...] –, debemos encontrar lo trascendental espiritual, no lo transfísico o lo metafísico, sino, por decirlo así, lo *trans-immanente*».

<sup>44</sup> «Come è noto il concetto di trascendenza è di uso comunissimo. Questa continua usura ne ha logorato e sbiadito il significato. Urge prendere atto della situazione e fare il tentativo di mettere un po' di ordine nella confusione. Ne vale la pena poiché si tratta di uno strumento indispensabile per il discorso filosofico e teologico a tutti i livelli» (L. BOGLIOLO, *Essere e conoscere*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983).

secondo tempo, alcune note critiche. Quello che propongo è, comunque, una *interpretazione* del suo pensiero su questo punto, sperando di offrirne un'esposizione che permetta un più facile accesso all'antropologia che si presenta, appunto, come 'antropologia trascendentale'.

La prima difficoltà che si incontra leggendo le pagine dedicate ai trascendentali è l'uso distinto dei termini 'atto' e 'attualità': precisarne il significato risulta pertanto indispensabile per comprendere la prospettiva in cui è affrontato il problema.

«L'atto che è attualità è l'atto di pensare, e dato che è attuale non è costitutivo»<sup>45</sup>. Per comprendere questa affermazione dobbiamo rifarci a quanto abbiamo sopra detto riguardo all'oggetto, la cui definizione è «ciò che c'è già immediatamente aperto». La particella *già*, come abbiamo visto, indica la simultaneità tra operazione conoscitiva e conosciuto, ma segnala anche una sosta, un trattenerlo l'oggetto nella fissità propria della dimensione logica, ma estranea al reale. Questa fissità è ciò che Polo indica con il termine 'attualità', un essere già dato in modo definitivo che appartiene al pensato in quanto pensato. Al contrario 'atto' si riferisce alla sfera del reale. Come atto primo, ha un ruolo 'costitutivo' rispetto all'ente, che quindi non può sussistere senza di esso. Questo comporta che l'attività costitutiva non viene meno, pena la perdita dell'esistenza dell'ente stesso. Provando a esprimere tale concetto in una formula sintetica, penso di non tradire il pensiero di Polo utilizzando l'apparente tautologia di 'l'atto è attivo'. Per usare una metafora potremmo paragonarlo alla luce che, illuminando una diapositiva, forma l'immagine su uno schermo e che deve continuare a illuminare perché questa continui a essere visibile, diversamente dalla luce che impressiona una volta per tutte la pellicola di una macchina fotografica, paragonabile piuttosto all'attualità dell'oggetto conosciuto.

Tenendo presente tale distinzione, si può capire che cosa intende Polo affermando che è un grave errore estrapolare l'attualità dal suo contesto applicandola anche al reale: la confusione atto-attualità comporta l'applicazione di categorie logiche alla realtà. Ci può servire, per comprendere meglio, considerare la descrizione dell'atto di essere che ritroviamo in *Presente y futuro del hombre* quale «inizio che non cessa né è seguito»<sup>46</sup>. Con tale formula si esprime la 'persistenza' dell'atto di essere che non cessa, perché se così fosse apparirebbe il nulla, e che non è seguito da altro perché questo comporterebbe la sua sostituzione con qualcosa non compreso dall'essere stesso. Questo apre un ampio capitolo nella metafisica di

<sup>45</sup> L. POLO, *La libertad*, cit., p. 20: «El acto que es actualidad es el acto de pensar y porque es actual no es constituyente».

<sup>46</sup> ID., *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 182.

Polo, che non seguiremo perché qui ci interessa solo sottolineare che tale persistenza implica l'inopportunità di oggettivare l'essere: il *già* dell'oggetto in quanto oggetto è intrinsecamente incompatibile con la continuità dell'atto in quanto attività. Questo però non porta alla rinuncia dello studio della scienza metafisica, come di un ambito precluso alla ragione a causa del suo limite conoscitivo; è evidente che la *nozione* di essere non è l'essere, ma questo non può costituire un ostacolo insormontabile: la costante proposta che troviamo nelle pagine e nell'insegnamento orale del nostro Autore è che per accedere alla dimensione dei trascendentali dobbiamo abbandonare il limite mentale.

Possiamo a questo punto fare un passo avanti e interrogarci sullo statuto degli stessi trascendentali, irraggiungibili, secondo Polo, a partire dall'attualità. Per farlo dobbiamo compiere due passaggi: analizzare la nozione classica di trascendentale, che secondo il nostro Autore è spesso interpretata applicando erroneamente categorie logiche, e delinearne la natura così come è presentata invece nel suo pensiero. Si tratta di un percorso indispensabile per arrivare all'antropologia trascendentale, perché, «se è vero che ci sono trascendentali metafisici e trascendentali umani, allora stiamo trasformando la nozione stessa di trascendentale»<sup>47</sup>.

In primo luogo bisogna osservare che riferendosi alla tradizione scolastica i trascendentali sono presentati come nozioni universalissime, convertibili con l'ente e a esso coestensive. Questo è esattamente quello che Polo indica come 'trattamento logico'. La massima *universalità* non può che essere conosciuta per astrazione, ma l'astrazione stessa implica immediatamente l'abbandono del reale in cui non esistono universalità. A ulteriore conferma di questo si può considerare che quanto più un termine è estensivo, tanto meno è comprensivo: da questo deriva che, *se* i trascendentali sono atti reali e non enti logici, non possono essere indicati con un termine universalissimo.

A sua volta la *convertibilità* è un concetto mutuato dalla logica: si tratta di un procedimento con cui una proposizione è trasformata in una equivalente, scambiando la posizione di soggetto e predicato e cambiandone la quantità. Per esempio, la proposizione «*tutti* gli uomini sono mortali» diventa «*alcuni* mortali sono uomini». Può essere utile osservare che solo l'universale negativa o la particolare affermativa godono di una conversione totale<sup>48</sup>: «nessun uomo è immortale» diventa «nessun immortale è un

<sup>47</sup> *Id.*, *La libertad*, cit., p. 37: «Si hay unos trascendentales metafísicos y unos trascendentales humanos, estamos conmoviendo la noción de trascendental misma».

<sup>48</sup> La conversione è totale quando resta identica la quantità della proposizione e parziale quando bisogna modificarla trasformando l'universale in particolare.

uomo», così come «qualche studente è poliglotta» diventa «qualche poliglotta è studente». Nel caso dei trascendentali invece, troviamo una conversione anomala: non sono proposizioni, ma concetti; sono universali e affermativi, ma non alterano la quantità pur convertendosi totalmente.

Continuando ad affrontare la questione secondo la posizione di Polo, se non si vuole cadere nello stesso logicismo che viene qui criticato, occorre definire l'orizzonte di senso della parola 'trascendentale'. Se facciamo attenzione alla sua etimologia vediamo che si tratta della nominalizzazione di un aggettivo (trascendente) che a sua volta deriva dal verbo trascendere (dal latino *trans* e *scando*, superare). Questo comporta che non esiste *un* trascendentale, ma *qualcosa che* è trascendentale. Polo lo intende, nel suo significato più generale, come quel che sta oltre ciò che è trasceso. Volendo però restringerne il significato, possiamo recuperare la definizione data dall'Autore come «ciò che trascende le differenze»<sup>49</sup>.

Fatto questo primo passo, il successivo consiste nell'interrogarsi sul significato dello stesso 'trascendere' e sulle modalità per farlo. Ancora una volta la risposta di Polo ci porta alla nozione di abbandono del limite mentale. Trascendere significa abbandonare il limite proprio dell'ambito oggettivo, e le vie per farlo coincidono con le due direzioni dell'abbandono stesso, nella linea dell'oggetto e dell'operazione.

Con questa premessa è possibile vedere che cosa significhi affermare che l'applicazione di categorie logiche risulta inadeguata a quelli che sono atti ultimi e reali.

«L'intelletto è trascendentale *qua* intelletto e correlativamente la verità è trascendentale; se l'intelletto non è trascendentale la verità non è trascendentale»<sup>50</sup>. Questa e altre analoghe affermazioni, riguardanti il tema che stiamo trattando, sono solitamente inserite in un discorso più ampio: spesso prive di una spiegazione sistematica sono comprensibili solo considerando i molti impliciti che ne giustificano le premesse. Proverò a darne una interpretazione alla luce degli altri scritti, specialmente quelli riguardanti l'antropologia.

Secondo Polo, per quanto possa sembrare totalmente differente dalla dottrina classica, la considerazione dell'intelletto come trascendentale può essere vista come una sua conseguenza diretta. Proviamo a seguire i passaggi del ragionamento. Partiamo dall'essere. Riconsideriamo il seguente passo del *De Veritate* riguardo ai trascendentali: «[ciò che consegue a ogni ente] può essere considerato in due modi: in quanto segue ogni ente in sé;

<sup>49</sup> *Ibidem*: «[Por trascendental se entiende] lo que transcende las diferencias».

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 35: «El intelecto es trascendental *qua* intelecto y correlativamente la verdad es trascendental; si el intelecto no es trascendental la verdad no es trascendental».

in quanto segue ogni ente in relazione ad altro»<sup>51</sup> e proseguiamo la lettura dell'articolo, troviamo che l'ente considerato in ordine ad altro (per 'convenienza') dà luogo ai trascendentali *verum* e *bonum*. Il primo è dato dalla convenienza dell'ente con l'intelletto e il secondo dalla convenienza dell'ente con la volontà. Il nucleo del problema lo troviamo qui: come può l'ente avere relazioni con altro da sé, se questo 'altro' non è veramente distinto dall'ente stesso? Questo porta a concludere che, perché *verum* e *bonum* siano trascendentali convertibili con l'ente, è necessario che intelligenza e volontà siano primarie quanto l'ente stesso<sup>52</sup>. Si capisce a questo punto perché si può affermare che «la verità è un trascendentale coesistenziale con l'intelletto»<sup>53</sup>. Possiamo osservare che, con queste premesse, i trascendentali reali ultimi vengono a essere gli atti (ricordiamo che i trascendentali sono atti reali, non enti logici) dell'ente, dell'intelletto e della volontà, cioè l'atto di essere, di *intelligere*, e di amare.

È importante tornare a sottolineare che queste conclusioni sui trascendentali nelle intenzioni di Polo non vogliono contrapporsi alla dottrina classica, ma esplicitarne le conseguenze. Là dove san Tommaso vede un rapporto di convenienza ente-intelletto ed ente-volontà, si trova l'esigenza di un ampliamento dei trascendentali che dia ragione del secondo termine del rapporto.

Da questo deriva una differenza dei trascendentali in quanto coestensivi all'ente, studiati dalla metafisica, e in quanto personali, oggetto dell'antropologia trascendentale: per garantire la trascendentalità di 'vero' e 'bene', intelligenza e volontà devono essere altrettanto primarie, però distinte. Questa differenziazione non sminuisce la radicalità dell'ordine trascendentale, ma vuole potenziarla bandendo qualsiasi riduzionismo che omologhi tutta la realtà all'ente. La tesi è dirompente, ma per comprenderla bisogna considerare il problema in tutta la sua ampiezza. Se si leggono i passi di san Tommaso su questo tema dimenticando che i trascendentali sono atti reali e utilizzando categorie logiche, sorge immediatamente un'obiezione: la coestensività di *ens*, *verum* e *bonum* non permette una differenziazione di ambiti reali. Questa obiezione vale sulla base del presupposto che la nozione di trascendentale cui ci si riferisce è quella inadeguata,

<sup>51</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1: «hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud».

<sup>52</sup> Trascrivo uno dei tanti passi a questo proposito: «el bien exige un amante; pero ser como amante y ser amado no son equivalentes» (L. POLO, *Antropologia trascendental*, cit., p. 64).

<sup>53</sup> ID., *La libertad*, cit., p. 35: «La verdad es un transcendental coexistencial con el intelecto».

secondo cui lo si considera un *universalissimum*, un'idea massimamente generale. Al contrario, se si considerano i trascendentali non come universalissimi, ma come atti reali che trascendono le differenze *nel loro ordine* – metafisico e personale –, è possibile accettare questa proposta che Polo chiama «*ampliamento trascendentale*»<sup>54</sup>.

Questa lettura moderna è condivisa anche da altri autori. J. Seifert, per esempio, dedica varie pagine di *Essere e Persona* a questo tema mostrando come le caratteristiche che appartengono a tutti gli enti non sono trascendentali perché comuni a tutti gli enti, ma perché *libere da ogni determinazione essenziale*.

Già per il fatto che si riscontrano in tutti gli ambiti dell'essere, le proprietà trascendentali dell'essere che sono coestensive con l'ente non sono limitate a una determinata forma dell'essere e non hanno limiti categoriali. Tuttavia non è in primo luogo questo elemento *assolutamente universale* cioè che ne fa dei trascendentali, ma piuttosto la possibilità di essere illimitati<sup>55</sup>.

Questo lo porta a concludere che esistono caratteri dell'essere che, pur non essendo massimamente universali dal punto di vista logico, hanno carattere trascendentale, come quelle perfezioni che appartengono solo ad alcuni enti finiti (persone umane) e all'Essere Assoluto (Persona Divina)<sup>56</sup>.

In questa prospettiva, eliminato il trattamento logico, Polo propone un ampliamento dell'ordine trascendentale (aggiungendo la dimensione antropologica); un ampliamento dei trascendentali (aggiungendo i trascendentali personali); un ordine fra i trascendentali<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> È importante ribadire che *ampliamento non significa esclusione*. I trascendentali personali, di cui parleremo, non implicano l'estraneità dell'uomo alla metafisica: anche questi è uno, vero e buono come tutti gli altri enti, però rispetto a questi ha una dimensione ulteriore non compresa nell'oggetto della scienza metafisica. In questa prospettiva l'antropologia non è più una filosofia seconda, ma, così come la metafisica, una filosofia prima. Si tratta appunto dell'antropologia trascendentale.

<sup>55</sup> J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 213.

<sup>56</sup> Tra queste perfezioni Seifert elenca espressamente l'essere personale, la conoscenza e la libertà.

<sup>57</sup> Secondo Polo *ens*, *unum*, *res* e *aliquid* non sono propriamente dei trascendentali, mentre lo sono *esse*, *verum* e *bonum* (a questo proposito il volume *Antropologia trascendental* dedica un'ampia trattazione nel capitolo *Planteamiento*). Riassumerò qui brevemente la sua posizione.

*Ens*: in *De Veritate*, q. 1, a. 1, Tommaso riprende la definizione agostiniana di vero («verum est id quod est») affermando che si riferisce al «vero in quanto ha fondamento nella realtà, non in quanto sia data la nozione di vero come adeguazione della cosa all'intelletto» (TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, risposta agli argomenti a favore). Però questo, secondo Polo, svela alcune incongruenze nella trattazione del tema dei tra-

Per quanto riguarda quest'ultimo punto bisogna dire che

la nozione di conversione è vaga; con la conversione non si risolve la questione della relazione tra di loro, perché che si convertano non vuol dire che si confondano. Dire solo questo è molto impreciso. Per evitare questa impre-

scendentali. Infatti *ens* è considerato il primo trascendentale in quanto è ciò che si concepisce per primo, però «si el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto, más que al ente nos referimos al ente concebido» (L. POLO, *Antropologia trascendental*, cit., p. 57): l'incongruenza sta nell'affermazione che la nozione di vero (ciò che è) aggiunge qualcosa all'ente, ma in realtà sin dall'inizio noi consideriamo l'ente come qualcosa di 'conosciuto'. In altre parole: o lo conosciamo come vero, o lo ignoriamo. Per mantenere la priorità dell'ente, dobbiamo collocarlo fuori dall'intelletto, ma in questo caso la verità non si converte esattamente con l'ente: «si llamamos al ente *id quod est*, la verdad no tendría que ver con el *est*, que es justamente lo que pone fuera al *id quod*, que sería aquella dimensión del ente con la que la verdad se convierte» (*ibi*, p. 58). Di fatto consideriamo l'ente come primo trascendentale in quanto lo consideriamo come qualcosa (*id quod*) conosciuto, ma se si ammette la distinzione reale tra atto di essere ed essenza, propriamente parlando il primo trascendentale è l'essere (cfr. *ibi*, p. 60).

*Unum*: la riflessione sul concetto di uno è più semplice, e può essere riassunta in questa affermazione: «la conversión real entre acto de ser y esencia impide la conversión con la unidad» (*ibi*, p. 61). Di fatto *conosciamo* oggettivamente solo ciò che è uno, ma se si abbandona il limite mentale (l'oggettualità) – ricordiamo che per Polo l'abbandono del limite mentale è la via di accesso alla conoscenza dei trascendentali – più che di indivisione si deve parlare di identità, ma propriamente parlando solo Dio è identico a se stesso, mentre le creature sono dualizzate nella composizione di essenza e atto di essere. «Propriamente – scrive Polo – el ente admite distinción, pues entendido como *id quod est* tiene un doble sentido: nominal y verbal. Si se admite que esa dualidad no afecta a la unidad del ente, se repropone la noción presocrática de *physis* o la noción parmenidea de ente. En cambio, si se acepta la distinción real tomista entre acto de ser y esencia, el ente pasa a ser, a lo sumo, una noción secundaria» (*ibi*, p. 77). A mio avviso la critica di questo trascendentale si basa sulla confusione tra il concetto di distinzione e quello di separazione. Polo parte dalla distinzione reale di essenza e di atto di essere, ma questo non inficia l'unità dell'ente poiché l'essenza senza atto di essere non è reale, ma un ente di ragione, così come l'atto di essere è sempre atto di una essenza. Dire che la loro distinzione è reale non significa affermare che l'ente non sia uno. È proprio per la loro unità che l'ente è.

*Aliquid*: secondo l'Aquinate si conosce questo trascendentale ponendo l'attenzione sulla distinzione di un ente dall'altro: *aliquid* significa infatti *alium quid*, 'altro da'. La motivazione dell'esclusione di *alium quid* dall'ordine dei trascendentali ricalca quella di *ens*: *aliquid* «es la quiddidad, pero no en la cosa, sino en la mente» (*ibi*, p. 62). La relazione formale di un ente rispetto a qualcos'altro equivale alla nozione di intenzionalità oggettiva, ma se questo si desse nell'ordine del reale, secondo Polo la relazione sarebbe la categoria centrale.

*Res*: da quanto detto deriva che neanche la nozione di cosa è trascendentale. Nella prima *quaestio* del *De veritate* troviamo che *res* indica l'essenza che «differisce da ente perché quest'ultimo è desunto dall'atto di esistere, mentre il termine *res* esprime la quiddità» (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1). Dunque non designa l'essere (*est*), ma l'*id quod*, cioè ancora una volta la dimensione conoscitiva.

cisione mi sembra necessario introdurre la nozione di ordine dei trascendentali. Bisogna rispondere alla domanda di quale sia il primo, quale il secondo, quale il terzo, etc. [...] I trascendentali si convertono secondo un ordine<sup>58</sup>.

La determinazione di quale sia il primo trascendentale ha importanti conseguenze nell'impostazione della filosofia. Polo indica che ponendo per primo l'essere, il vero o il bene, si avrà rispettivamente una filosofia realista, idealista o volontarista. Per determinarlo senza arbitrarismi o postulati che non verrebbero accettati da pensatori di diversa impostazione filosofica, pone come criterio la ricerca «di quella posizione riguardo alla priorità che permetta di ammettere che anche gli altri trascendentali, pur non essendo il primo, siano trascendentali»<sup>59</sup>.

Secondo Polo, per esempio, l'idealismo non può garantire la trascendentalità del bene e la sua conversione con la verità, così come il volontarismo non riesce ad assumere fra i trascendentali la verità. Polo non si sofferma a giustificare questa affermazione, tuttavia si può intuire che il primo non vi riesce perché, se il reale è dato dall'attività del soggetto pensante, il bene precipita dal trascendentale al soggettivo, mentre il secondo relega la volontà in una dimensione irrazionale: se è la volontà ad avere il primato sulla razionalità, il bene viene necessariamente colto in una dimensione extrarazionale, che può andare da un'intuizione emozionale dei valori a un vero e proprio arbitrarismo soggettivo.

La posizione realista, al contrario, riunisce la duplice caratteristica di mantenere integro l'ordine trascendentale e contemporaneamente di permetterne un ampliamento: «Essere realista significa una cosa molto chiara, significa, nell'ordine trascendentale, dire che il primo trascendentale è l'essere»<sup>60</sup>, ma «anche l'ampliamento dell'ordine trascendentale [...] è una posizione realista, o se si preferisce, iperrealista, perché l'essere è compatibile con un maggior numero di trascendentali di quelli classici, per esempio con la libertà»<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, cit., p. 42: «la noción de conversión es vaga; con la conversión no se resuelve la cuestión de la relación entre ellos, porque que se conviertan no quiere decir que se confundan. Decir sólo esto es muy impreciso. Para evitar esta imprecisión me parece necesario introducir la noción de orden de los trascendentales. Hay que reponder a la pregunta de cuál es el primero, cuál es el segundo, cuál es el tercero, etc. [...] Los trascendentales se convierten de acuerdo con un orden».

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 45: «Aquella postura acerca de la prioridad que permita admitir que los otros trascendentales, aunque no sean el primero, también son trascendentales».

<sup>60</sup> *Id.*, *La libertad*, cit., p. 5: «ser realista significa una cosa muy clara, significa, en el orden trascendental, decir que el trascendental primero es el ser».

<sup>61</sup> *Ibi*, p. 8: «La ampliación del orden trascendental [...] es, también, una postura reali-

Possiamo quindi riassumere quanto detto. Abbandonando il limite mentale (l'oggettualità) si accede alla dimensione dei trascendentali. Il limite si può abbandonare nella linea dell'oggetto, giungendo quindi ai trascendentali metafisici, o nella linea dell'operazione, giungendo dunque ai trascendentali personali. I due ordini di trascendentali sono tra loro corrispondenti: *esse/coesistenza (co-esse)*; *verum/intellectum ut actus*; *bonum/amare*<sup>62</sup>.

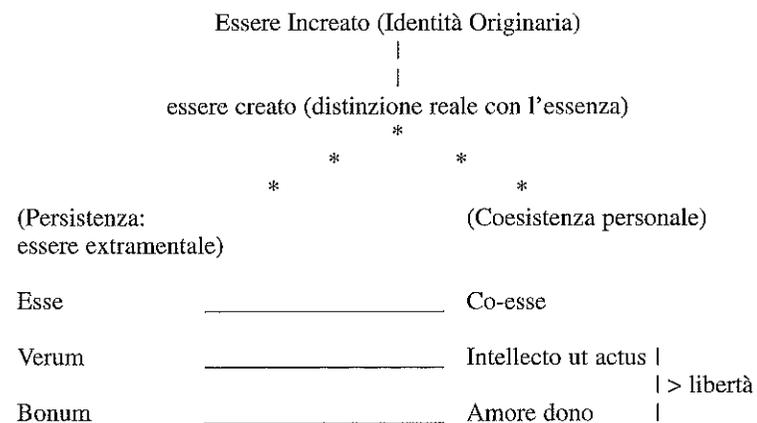
A questo punto, avendo cercato di dare una interpretazione alla teoria poliana dei trascendentali e di offrirne una descrizione, è opportuno apporre qualche rilievo critico.

Innanzitutto dobbiamo osservare che la nozione di trascendentale offerta da Polo è problematica perché assume le categorie del pensiero tomista modificandone il contesto e il significato. La nozione di vero e di bene, per Tommaso, ha una portata ontologica solo in relazione all'intelletto e alla volontà divina, in altre parole si fondano sull'azione creatrice di Dio. Il secondo termine del rapporto esigito dai trascendentali vero e bene non è dunque in senso generico l'intelletto e la volontà, ma solo e unicamente l'intelletto e la volontà di Dio, cosa che non sembra emergere con chiarezza nella riflessione del nostro Autore.

L'impostazione di Polo offre in ogni caso una preziosa indicazione su un campo di indagine spesso effettivamente trascurato. Di fatto *intellectus* e *voluntas* sono il segno di un ente particolarissimo, la persona, e dato che ci stiamo muovendo su un piano ontologico in questo caso sono il segno di una Persona che è fondamento della verità e della bontà di tutto ciò che è. Il suo studio implica dunque di affrontare dimensioni che non sono

sta, o si quieren hiperrealista, porque el ser es compatible con más trascendentales que los clásicos, por ejemplo con la libertad».

<sup>62</sup> Possiamo visualizzare questi passaggi nel seguente schema:



comprese genericamente nel concetto di ente: dire che l'ente è vero non significa dire che in quanto ente è dotato di intelletto, né che, poiché è buono, in quanto ente è dotato di volontà. Nella persona divina questo invece si dà: Dio è vero e buono, ma non in relazione ad altro da sé. Solo in Dio, in cui non esiste composizione, l'essere e l'intelligere, l'essere e l'amare coincidono. Proseguire l'indagine in questa direzione significa affrontare lo studio della persona divina: siamo nell'ambito della teologia naturale. L'indicazione, ribadisco, apre interessantissimi orizzonti speculativi, ma a mio avviso uno dei grossi punti problematici dell'impostazione poliana risiede nel passaggio dalla persona divina a quella umana senza soluzione di continuità. La riflessione sull'intelletto e la volontà di Dio diventa infatti una riflessione sulla volontà e l'intelletto genericamente intesi, quindi anche umani. Prova ne è che mentre i trascendentali essere, uno e vero sono oggetto della scienza metafisica, per Polo i corrispondenti 'personali' coesistenza, intelligere e amare sono oggetto dell'antropologia (trascendentale). Diverso è dire che lo studio della persona divina può offrire, per analogia, notizie sulla persona umana; in questo caso però lavoriamo su piani differenti: mentre in Dio intelletto e volontà coincidono con il suo essere, nell'uomo no, tanto che mentre nel primo la conoscenza rende ontologicamente veri gli enti, nell'uomo comporta unicamente una verità logica.

Questa precisazione mostra la problematicità di altri passaggi. Come si vedrà meglio entrando più direttamente nella trattazione di ciascuno dei 'trascendentali personali', intelletto e volontà indicano la libertà. Mi sembra che lo studio della libertà divina (da cui per analogia si può trattare quella umana)<sup>63</sup> possa ricevere un grande impulso da questa prospettiva: poiché Dio è assolutamente semplice, se dico che è libero dico che in Lui essere e libertà coincidono. Lo spunto è indubbiamente di grande interesse, ma non può essere tratteggiato così velocemente. Cosa significa infatti libertà? Conosco quella divina a partire da quella umana o viceversa? Vedremo come l'analisi di Polo sembra muoversi a livello antropologico, pur essendo arrivato alla libertà con un percorso che, come abbiamo visto, passa attraverso la persona divina. L'ambiguità qui sembra rimanere irrisolta.

Tenendo presente queste indicazioni, proviamo a questo punto a delineare quello che Polo ha indicato come l'ambito dei trascendentali personali.

<sup>63</sup> Partiamo dalla libertà divina per arrivare a quella umana unicamente abbracciando la prospettiva in esame. Normalmente, invece, l'indagine procede nella direzione opposta: abbiamo esperienza della libertà umana e, per analogia, parliamo di quella divina.

## II - ANTROPOLOGIA TRASCENDENTALE: TRE TESI

Sebbene con formulazioni differenti nei vari testi, Polo sintetizza la sua proposta di una antropologia trascendentale in tre tesi:

- a) l'essere dell'uomo non è quello studiato dalla metafisica;
- b) l'essere personale è coesistenza;
- c) per studiare l'essere dell'uomo bisogna abbandonare il limite mentale.

Abbiamo già avuto modo di analizzare la prima e l'ultima tesi, rimane ora da affrontare quella centrale che ci permette di entrare nell'essere personale e di descriverne le peculiarità.

In *Antropologia Trascendentale* la seconda tesi è enunciata con queste parole: «la distinzione menzionata, di rilievo trascendentale, tra l'essere umano e l'essere di cui si occupa la metafisica, è ignorata dalla metafisica classica e non è raggiunta da quella moderna»<sup>64</sup>. Mentre negli scritti anteriori il termine 'coesistenza' è introdotto direttamente nella formulazione della tesi, in quest'ultimo testo è preceduto da un paragone con la filosofia classica e con quella moderna. Questo confronto è voluto per lasciar chiaro che entrambe le impostazioni non possono raggiungere la nozione di coesistenza perché, ognuna dalla sua prospettiva, cercano di identificare quale sia il 'fondamento'; in particolare il pensiero moderno, secondo Polo, trasferisce semplicemente la nozione di fondamento all'interno della persona, identificandolo nella stessa struttura della soggettività. Per il nostro Autore, invece, il concetto di 'fondamento' non è altro che la dimensione logica della nozione metafisica di 'primo principio'. L'ampliamento dell'ordine trascendentale si distingue da questa impostazione, perché i trascendentali personali non sono né fondati, né fondamento: non riconoscerlo porterebbe a cadere in una sorta di *simmetria* tra la metafisica e l'antropologia. L'ordine dei trascendentali personali non implica la nozione di fondamento perché, contrariamente alla metafisica, è una dimensione che include la libertà. Possiamo a questo proposito riportare un esempio di Polo:

quando si dice che Dio è il *primo principio* della creatura, si propone una tesi metafisica. Però quando si sostiene che la *creazione è un atto libero*, si propone una tesi partendo dall'antropologia trascendentale, una tesi compatibile con quella di Dio come primo principio. Non si tratta di una alternativa. Dio si può comprendere nei due modi, però ad uno si accede dall'antropologia, all'altro dalla metafisica<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Id., *Antropologia trascendentale*, cit., p. 90: «La mencionada distinción, con alcance trascendental, entre el ser humano y el ser del que se ocupa la metafísica, ignorado por la filosofía clásica, no es alcanzada por la filosofía moderna».

<sup>65</sup> *Ibi*, pp. 91-92, nota 92: «cuando se dice que Dios es *primer principio* respecto de la

La distinzione tra l'essere personale e l'essere oggetto della scienza metafisica non solo può essere ricondotta a una esplicitazione di quanto è contenuto nell'articolo 1 del *De Veritate*, come abbiamo sopra visto, ma è in grado di affrontare il confronto con la definizione boeziana di persona<sup>66</sup>: «persona est rationalis naturae individua substantia»<sup>67</sup>.

Nato dalla teologia, il concetto di persona doveva primariamente risolvere il problema dell'espressione dell'unità e trinità divina, senza dissolvere l'individualità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ma anche senza far di loro tre dèi distinti. La definizione di Boezio sembra risolvere efficacemente la difficoltà unendo alla sostanza e all'individualità la comune natura razionale. Se proviamo però a compiere un ulteriore passo e ad analizzare gli scritti dell'Aquinate, troviamo effettivamente accolto il pensiero di Boezio su questo punto, ma con una interessante correzione: «persona significa ciò che è più perfetto in tutta la natura, cioè una sostanza di natura razionale»<sup>68</sup>. Da cosa deriva questa massima perfezione che ritroviamo nella persona come nota peculiare e distinguente – addirittura definitoria: san Tommaso dice espressamente «id quod est» – che non ritroviamo in tutti gli altri enti? La risposta di Polo è precisa: dall'essere.

Appare evidente che la discriminante tra la persona e l'ente non personale, ciò che ne determina l'altissima dignità, non può essere relegata a un livello accidentale, ma deve radicarsi nell'essenza stessa della persona in quanto tale. A questo livello si ripropone però la domanda: che cosa fa sì che la 'sostanza persona' non sia solo categorialmente diversa dalle altre, ma radicalmente superiore? L'essere: la radicalità della persona si ritrova nel suo *actus essendi*<sup>69</sup>.

criatura, se sienta una tesis metafísica. Pero cuando se sostiene que la *creación es un acto libre* se sienta desde la antropología una tesis compatible con que Dios sea primer principio. No se trata de una alternativa. Dios se puede entender de la dos maneras, pero a una de ellas se accede desde la antropología y a la otra en metafísica».

<sup>66</sup> Questo confronto è d'obbligo, posto che per comprendere Polo non dobbiamo porci nella prospettiva di una rottura con la filosofia classica, ma al contrario cercare una linea interpretativa che sveli l'intenzione di coniugare questa con le tematiche proposte dalla filosofia moderna.

<sup>67</sup> SEVERINO BOEZIO, *Contra Eutichem et Nestorium*, c. 4.

<sup>68</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 3: «Persona significat id quod est *perfectissimum* in tota natura, scilicet substantia in natura rationali». Corsivo nostro.

<sup>69</sup> Questa posizione non è estranea all'orizzonte del pensiero filosofico contemporaneo, ma, anche se con prospettive e sviluppi differenti, è riscontrabile in vari autori personalisti. Un esempio di questo lo ritroviamo in un interessante parallelismo tra l'impostazione dell'antropologia trascendentale di Polo e la metafisica della persona di Josef Seifert. In *Essere e Persona* Seifert propone la persona come «l'autenticamente essente» e dedica tutta la terza parte dell'opera a dimostrare questa tesi. In particolare, analizzando i criteri per determinare se un ente è l'essente per eccellenza, riconsidera la dottrina

Quanto abbiamo detto finora porta ad affermare in senso forte che la persona non è un oggetto, ma un soggetto. A sua volta questo mostra la necessità di un approccio conoscitivo differente: oggettivare la persona equivarrebbe a non arrivare mai a conoscerla.

A tal punto la persona è irriducibile a una nozione universale che, per usare un'espressione di Polo, bisognerebbe parlare della persona Tizio e Caio. Questo non deriva dalla considerazione della singolarità o della non realtà degli universali, ma è la conseguenza dell'essere un 'chi' e non un 'cosa'. L'uomo non è né singolare né universale, ma una persona interamente irriducibile<sup>70</sup>.

Può essere utile osservare lo stretto parallelismo tra questa tesi e un passo di *Persona e Atto* di Karol Wojtyła che, analizzando la definizione boeziana, vede come né il concetto di natura razionale né l'individualità siano sufficienti per esprimere la pienezza dell'essere personale. «Quella pienezza non è solo concretezza» scrive, «è piuttosto unicità e irripetibilità. Il linguaggio corrente dispone di un'espressione pronomiale lapidaria: la persona è "qualcuno". [...] Per identificare la persona come *suppositum* è necessario tener conto della differenza che passa tra "qualcuno" e "qualcosa"»<sup>71</sup>.

In sintonia con questo ordine di considerazioni Polo afferma che «la persona si conosce se si raggiunge»<sup>72</sup>. Come vedremo parlando analiticamente dei trascendentali personali, la persona non si dà mai totalmente

aristotelica della sostanza e le caratteristiche definitorie di questa che si ritrovano nella *Metafisica*. Autonomia, determinatezza (τόδε τι), durevolezza (permanenza al di sotto del cambiamento), universalità dell'essere capace di sopportare in sé dei contrari: tali caratteristiche sono possedute dalla persona in senso più forte dell'ente non personale; non solo, esistono altre note definitorie dell'essente in senso proprio possedute unicamente dalla persona. Questa possiede se stessa con una autonomia superiore agli altri enti, perché vive coscientemente, causa liberamente i propri atti e compie consapevolmente il proprio essere; gli accidenti le ineriscono in modo totalmente differente che alle altre sostanze: «ci rende attenti a questo fatto la lingua, là dove ci accorgiamo che è insufficiente e fuorviante il dire che l'amore oppure una virtù "ineriscono" ad una persona. La persona è il soggetto di tutti questi atti in un senso totalmente nuovo» (J. SEIFERT, *Essere e persona*, cit., p. 334); più che qualsiasi altro ente è capace di accogliere in sé contraddizioni come forza e mitezza, giustizia e misericordia, ecc. Sono comunque gli attributi specificamente personali, come la coscienza, la libertà e la capacità di partecipazione universale, che danno la risposta ultima alla domanda sull'autenticamente essente. «La superiorità ontica e l'autopossesso essenzialmente più alto non derivano alla persona primariamente dal suo essere sostanza in un senso più elevato, ma dal suo essere persona» (ibi, p. 347. Corsivo nostro).

<sup>70</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., pp. 167-168.

<sup>71</sup> K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 100-101.

<sup>72</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 183: «La persona se conoce si se alcanza». Corsivo nostro.

nelle sue manifestazioni, non è trasparente e disponibile alla conoscenza, ma va scoperta, compresa al di là di quanto appare dai suoi atti. Occorre raggiungere il nucleo della persona e accompagnarla nel suo divenire<sup>73</sup>.

L'idea che la persona è conoscibile solo se si raggiunge è fondamentale. Non è possibile conoscerla rimanendo nell'attualità della dimensione oggettuale. Questo è dovuto al modo di essere della persona stessa, che, utilizzando i termini di Polo, è *además*<sup>74</sup>.

Questo essere-oltre l'attualità deve essere letto in due direzioni: a) non essendo un oggetto (che come abbiamo visto è *attuale*), per accedere alla persona bisogna abbandonare il limite mentale b) la persona non si esaurisce nell'operazione conoscitiva ma, pur manifestandosi in essa, la trascende. È in questa prospettiva che dobbiamo collocare la definizione di *además* come l'«eccedenza» della luce intellettuale creata rispetto all'operazione conoscitiva<sup>75</sup>.

È importante segnalare che il primo significato deve essere letto alla luce del secondo; infatti anche gli enti non personali non *sono* l'oggetto conosciuto, ma non per questo sono detti *además* l'attualità. 'Essere conosciuto' per un ente è una denominazione puramente estrinseca: non possiamo definirlo *además*, anche se ne indichiamo la distinzione dall'attualità dell'oggetto pensato. La persona al contrario è in un certo senso l'origine dell'attualità (l'oggetto pensato è tale a partire dalla operazione conoscitiva della persona), che perciò non le è totalmente esterna: definire il suo *actus essendi* come *además* significa dunque dire che non solo non è oggettivabile, ma che il suo nucleo personale sta oltre la stessa operazione oggettivante. A mio parere questo spiega anche altri passi di Polo che affermano che «l'attualità appartiene all'ordine dell'essenza umana e l'*además* all'ordine dell'*actus essendi*»<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Anche qui troviamo una posizione molto simile in Karol Wojtyła, che vede come in senso proprio l'esperienza dell'uomo sia quella che si dà quando questi si accosta a se stesso con un contatto conoscitivo che si attua ogni volta che viene instaurato. Inoltre «ha enorme importanza il fatto che altri uomini, oggetto dell'esperienza, lo siano in modo diverso da come lo sono io per me e, quindi, ciascun uomo per se stesso» (K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 23).

<sup>74</sup> Ritengo più opportuno non tradurre il termine e utilizzare il vocabolo originale. La parola castigliana riunisce il duplice significato di 'oltre' e 'inoltre', indicando quindi sia un aggiungere (inoltre) che uno stare al di là (oltre). Traducendolo si potrebbero utilizzare alternativamente i due termini, ma, dovendo designare il *modo di essere* personale, mi è parso preferibile utilizzare un unico termine per non dare l'impressione di parlare di due aspetti differenti. Contemporaneamente, utilizzando Polo tutta la ricchezza semantica della parola, non ho voluto scegliere uno solo dei due termini italiani.

<sup>75</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 185.

<sup>76</sup> Id., *La libertad*, cit., p. 74: «la actualidad será en el orden de la esencia humana y el

L'essere *además* è anche un metodo, solidale, per usare una tipica terminologia poliana, con il suo 'tema' che è la coesistenza, poiché questa si dà solo nella misura in cui l'*esse* che coesiste è *además* di ciò con cui coesiste. «Il carattere di *además* è il metodo con cui si raggiunge la co-esistenza umana; però nel suo senso più proprio, *además* equivale alla co-esistenza»<sup>77</sup>. La persona infatti non è un sistema chiuso, autarchicamente solitario, ma aperto al mondo, agli altri e a Dio. Questa apertura però non significa né che l'uomo aggiunga qualcosa all'altro da sé, né che sia egli stesso qualcosa di aggiunto, ma indica uno *stare al di là*: «cioè, questo al di là si mantiene come tale in termini di *además*. [...] Per questo, *además* designa l'atto di essere»<sup>78</sup>.

Alcuni commentatori come Ricardo Yepes interpretano il termine *además* come la sintesi del carattere sorgivo e immanente della luce intellettuale. Illuminando il reale attraverso l'intelletto agente (che Polo indica come un ulteriore trascendentale), la persona include in sé ciò che conosce<sup>79</sup>: non si riduce all'altro da sé ma non lo lascia neanche come totalmente altro. «L'essere dell'uomo si chiama essere *además* perché non si tratta di un esistere rarefatto, nudo, posto all'esterno del nulla e che si limita a persistere lì»<sup>80</sup>. È un esistere che si pone in relazione, cresce nel suo intimo attraverso la coesistenza e contemporaneamente trascende l'altro da sé mantenendosi *al di là*<sup>81</sup>.

Questa irriducibilità non si manifesta solo nei confronti dell'*altro*, ma si dà anche all'interno della persona stessa. Abbiamo prima visto che l'operazione conoscitiva non esaurisce l'uomo, ora bisogna aggiungere che nessuna operazione della persona satura la sua capacità di essere. La crescita

*además* en el orden del *actus essendi*. Un'altra frase ricorrente negli scritti di Polo per esprimere quanto abbiamo appena detto è, parafrasando Cartesio, «cogito y *además* sum»: «Pienso y *además* soy, o soy y *además* pienso» (Id., *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 201). Nella sua tesi di dottorato (Id., *Evidencia y realidad en Descartes*) Polo mostra anche che il modo di Cartesio di accedere al *sum* a partire dal *cogito* non permette di raggiungere l'*actus essendi* personale.

<sup>77</sup> Id., *Antropología trascendental*, cit., p. 194, nota 57: «El caracter de *además* es el método con el que se alcanza la co-existencia humana; pero en su sentido más propio, *además* equivale a la co-existencia».

<sup>78</sup> Id., *Presente y Futuro del hombre*, cit., p. 199: «O sea, ese más allá se mantiene como más allá en términos de *además*. [...] Por eso, *además* es una designación del acto de ser».

<sup>79</sup> Questo è un aspetto dell'intimità, uno dei tipi di coesistenza.

<sup>80</sup> R. YEPES, *Persona: intimidad, don y libertad nativa*, «Anuario filosófico», 29 (1996), 2, p. 1086: «El ser del hombre se llama ser *además* porque no es un existir ralo, desnudo, puesto fuera de la nada y persistiendo ahí». Traduzione nostra.

<sup>81</sup> Proprio perché non si limita a esistere, secondo Polo per l'essere personale non si può parlare di *persistenza* come nel caso dell'*actus essendi* dell'ente. Interagendo con l'altro da sé e con la sua stessa intimità la persona cresce e realizza il suo essere, diversamente dall'universo che semplicemente lo *mantiene*.

della persona, attraverso la dialettica operazioni-atti, che analizzeremo più avanti, è illimitata. In altre parole possiamo dire che il suo *actus essendi* non si consuma in alcun risultato.

Tale inesauribilità della persona svela il suo essere trascendentalmente libera. Trovarsi sempre oltre ciò che gli atti manifestano di sé e non essere vincolati da alcun limite interno o esterno nella propria crescita non sono che un aspetto dell'*essere* liberi. Questo, inoltre, conferma che, per conoscere la persona, occorre raggiungerla e accompagnarla nella sua intimità, nel suo essere *además* ciò che di sé appare.

Definito dunque il significato dell'essere *además*, possiamo a questo punto entrare più direttamente nei *trascendentali personali*, cominciando da quanto è enunciato nella seconda tesi dell'antropologia trascendentale: l'essere personale è coesistenza.

### III - COESISTENZA

«Il motivo per cui l'antropologia non è riducibile alla metafisica è che l'essere dell'uomo è più che esistere ed essere: è co-essere, coesistere; è essere-con: tra l'altro, con l'essere della metafisica»<sup>82</sup>.

In *Presente y futuro del hombre* Polo denomina l'*esse* dell'uomo un 'essere secondo' attribuendo a questo termine non il significato di 'derivato', ma il senso di qualcosa che non può esistere come unico, isolato, solo. La nozione di coesistenza riveste un ruolo centrale nello sviluppo dell'antropologia trascendentale, tanto che attraverso di essa è possibile accedere a tutti gli altri trascendentali. Non si tratta di una relazione di dipendenza o derivazione, ma del *modus essendi* che gli è proprio.

La sola parola coesistenza potrebbe essere sufficiente per indicare l'ampliamento trascendentale di cui abbiamo parlato. Infatti è possibile differenziare l'*actus essendi* personale da quello dell'universo proprio perché l'uomo non si limita a essere, ma è co-essere. Parliamo di ampliamento perché viene aggiunta la dimensione 'con'. È importante sottolineare che 'ampliare' non equivale ad 'annullare'; la nozione di coesistenza include in sé la compatibilità e l'espansione: «in termini di coesistenza l'essere umano è compatibile con l'essere principale» (cioè l'essere studiato dalla metafisica) «e contemporaneamente in lui si fonda l'ampliamento trascendentale»<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 158: «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».

<sup>83</sup> *Ibidem*: «En términos de coexistencia, el ser humano es compatible con el ser principal [...], a la vez que en el estriba la ampliación trascendental».

La persona comunque non appartiene all'universo, sia perché non si riduce ad esso, sia perché, come abbiamo visto, lo trascende aggiungendo il 'con'. Proprio perché lo trascende, l'uomo non è intracosmico, non è un essere-nel-mondo, ma coesiste con esso.

A questo proposito bisogna fare una specificazione. In alcuni passi, come in quello di *Presente y futuro del hombre*, cui abbiamo appena fatto riferimento, Polo afferma che l'uomo non è un essere nel mondo, mentre in altri dice testualmente che «conoscendo, la persona sta nel mondo»<sup>84</sup>. L'apparente contraddizione si risolve considerando il diverso contesto in cui sono collocate le due proposizioni. Nel primo caso il brano ha per obiettivo mostrare la trascendenza dell'uomo rispetto al cosmo degli enti non personali: dire che non è un «essere nel mondo» equivale qui a negare che gli appartenga come una parte rispetto al tutto. Nel secondo caso sta trattando degli indizi della persona, tra cui annovera appunto lo «stare nel mondo» come capacità di intessere una relazione conoscitiva con le cose. Nella medesima pagina infatti, dopo aver specificato che «para estar entre» è necessario non appartenere all' 'entre', pone in relazione lo stesso stare-in con il latino *inter-esse*: l'interesse per qualcosa è un indizio dell'essere personale, dato che implica un intreccio di riferimenti teleologici posti da una intelligenza.

La conoscenza è il principale motivo per cui l'uomo coesiste con l'universo. La persona può essere-con il mondo perché è consapevole della sua esistenza e, in qualche modo, rende parte di sé ciò che le è estraneo. L'uomo può godere delle cime alpine infuocate dal sole che tramonta, formulare un'equazione matematica che descriva l'orbita di un pianeta, può adornare la sua casa con fiori di campo appena colti o imbrigliare la potenza di un fiume per illuminare le sue città, ma nessuna di queste cose può godere della persona cui sono per altro finalizzate e che è immensamente più grande di loro.

Conoscendo, l'uomo non solo unifica ulteriormente gli enti tra loro determinando relazioni, ma pone se stesso in relazione con il mondo. Come dice Seifert «la trascendenza radicata nella conoscenza e nella libertà fonda [...] l'ordinazione metafisica universale della persona al mondo e non semplicemente all'ambiente»<sup>85</sup>.

Un'altra importante conseguenza della nozione di coesistenza è l'esclusione del monismo. Secondo Polo la metafisica non esclude chiaramente la possibilità di una posizione monista, mentre l'ampliamento del trascendentale lo esige con forza. Se infatti l'unico ordine trascendentale ammesso è

<sup>84</sup> CTC II, p. 55: «Al conocer la persona está en el mundo».

<sup>85</sup> J. SEIFERT, *Essere e persona*, cit., p. 381.

quello trans-fisico, si può formulare, sostiene Polo, la nozione di uno inteso come unico: l'universo è l'unico essere, nel senso parmenideo o spinoziano. Per Polo questo si vede in tutta l'impostazione greca del problema dell'uno e del molteplice. Prendendo come esempio paradigmatico Platone, mostra come la diade sia comunque un principio imperfetto rispetto all'uno. «Metafisicamente possiamo ammetterlo» scrive, «benché anche lì sia scorretto; però se si tratta dell'essere dell'uomo, il monismo è pura incoerenza: il *qui pro quo* più grave in cui si possa cadere»<sup>86</sup>.

L'affermazione della metafisica come contrapposizione debole al monismo non mi sembra comunque pienamente accettabile. Il fatto che storicamente si siano dati sistemi filosofici con questo esito, non è sufficiente per inficiare la forza della posizione metafisica. Per fare un esempio più volte ritrovato negli scritti di Polo, possiamo considerare le prove dell'esistenza di Dio. Le vie metafisiche conducono a un Principio Primo (il Motore Immobile aristotelico, l'Essere Necessario e Perfettissimo, la Causa Incausata ecc.), ma non portano alla ricchezza di un Dio personale che sarebbe invece raggiungibile partendo dalla persona umana (Polo parla di una via antropologica che dimostrerebbe l'esistenza di Dio a partire dalla libertà). Nonostante questo, anche ipotizzando (ipotesi che non condividiamo) che non sia effettivamente possibile giungere metafisicamente alla Persona di Dio<sup>87</sup>, già la trascendenza di questo 'Principio Primo' elimina qualsiasi pretesa monistica: «i sistemi filosofici che si aprono alla trascendenza comportano una visione qualitativamente pluralista e gerarchizzata della realtà»<sup>88</sup>.

Tornando più direttamente al nostro oggetto di studio, possiamo sintetizzare le dimensioni della coesistenza in coesistenza con l'universo, con Dio e con gli altri uomini.

Mentre del primo abbiamo già parlato, ci rimane da indagare la dimensione coesistenziale uomo-Dio e uomo-uomo. La relazione con Dio apre un ampio capitolo del pensiero poliano, che qui possiamo solo accennare. Per

<sup>86</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 160: «Metafísicamente podemos admitirlo, aunque también es incorrecto; pero si se trata del ser del hombre, el monismo es pura incoherencia: el quid [sic] pro quo más grave en que se pueda incurrir».

<sup>87</sup> Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, p. 99: «Dunque il mondo, il diveniente, non procede necessariamente dall'immutabile, ma procede dall'immutabile per un atto di libertà, per una scelta. Ora chi sceglie sa quello che sceglie; chi vuole sa quello che vuole; l'immutabile, l'Essere sussistente deve dunque essere una Volontà intelligente, deve essere persona. Solo a questo punto, in filosofia, possiamo chiamarlo Dio».

<sup>88</sup> A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, citato in A.L. GONZALEZ, *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1988, p. 189.

Polo, infatti, non è possibile affrontare l'antropologia dal punto di vista trascendentale ignorando la dimensione creaturale dell'essere umano. In quanto coesistente, persona significa sempre bi-persona, ma nell'uomo tale dimensione non si realizza mai completamente nella relazione con le altre persone umane.

L'uomo è incapace di alterizzare completamente gli altri o di alterizzarsi completamente rispetto a loro. [...] Dove l'uomo si sviluppa completamente nel suo carattere coesistenziale è con Dio. Dio è, visto dall'essere umano, come l'assolutamente 'altro', perché è assolutamente coesistenziale. L'uomo conosce totalmente se stesso solo nell'amore di Dio<sup>89</sup>.

Come ci dice san Tommaso, se considerata senza ciò da cui riceve l'essere la creatura è nulla.

Se considerata in sé stessa, ogni creatura è tenebra, o falsa, o nulla: ciò non va inteso nel senso che la sua essenza sia tenebra o falsità, ma nel senso che non ha né l'essere, né la luce né la verità se non da altro da sé; perciò se è considerata senza ciò che riceve da altro, è nulla, tenebra e falsità<sup>90</sup>.

La sua dipendenza dal Creatore non può semplicemente essere ridotta alla categoria 'relazione', perché non si tratta di un mero accidente della sostanza, ma di una dipendenza costitutiva del suo stesso essere.

In Polo la creazione è un dato di partenza, una verità mai dimostrata ma semplicemente assunta nel discorso. Non si tratta di un illecito trasferimento di concetti teologici alla filosofia, ma dell'utilizzo di quelle verità che, pur essendo conoscibili dalla ragione, sono di fatto state portate dal Cristianesimo. «Il creazionismo forma parte del messaggio cristiano in modo essenziale (anche se non centrale), a tal punto che senza di questo la nozione di creazione non si apre strada, almeno nella civiltà occidentale»<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> *Analtica del amor*, intervista a L. Polo di J. Cruz Cruz, Pamplona, novembre 1996 (pro manuscripto): «El hombre es incapaz de alterizar completamente a los demás o de alterizarse completamente respecto de ellos. [...] Donde se desarrolla completamente el hombre, en su carácter coexistencial, es con Dios. Dios es, visto desde el ser humano, como el absolutamente "otro", porque es absolutamente coexistencial. El hombre se conoce totalmente a sí mismo sólo en el amor de Dios».

<sup>90</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 8, a. 7: «Omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata; non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas, sed quia non habet nec esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas».

<sup>91</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 138: «El creacionismo forma parte del mensaje cristiano de una manera esencial (aunque no central), hasta tal punto que fuera de él la noción de creación no se abre paso, al menos en la civilización occidental».

All'interno di questo orizzonte di riferimento, cioè la realtà creata *ex nihilo* da Dio, la creaturalità diventa un capitolo fondamentale dell'antropologia, tanto che lasciarla tra parentesi implicherebbe una comprensione solo parziale della persona umana.

Il primo passo da compiere è analizzare il significato di creazione. Una delle sue definizioni più classiche è quella di produzione dell'essere dal nulla, definizione che, pur essendo esatta, non ne esaurisce il contenuto. Tra i molteplici aspetti che andrebbero considerati per uno studio esauriente del tema, ciò che qui ci interessa richiamare è quello della creazione come azione libera di Dio<sup>92</sup>. Tale libertà comporta un ampliamento del concetto di 'produzione dal nulla' con quello di *donatio essendi*. Infatti, mentre nel caso di una emanazione necessaria non si potrebbe parlare di un dono, ma semplicemente di un *dare*, essendo libera la creazione è manifestazione della benevolenza di Dio e conserva impresso il carattere della gratuità.

Proprio questa dimensione comporta una differenza tra la creazione della persona e quella degli altri esseri. Possiamo avvicinarci a questo tema seguendo alcune considerazioni di Polo riguardo all'amore.

a) «Si può definire l'amore come l'attività più alta della volontà. Intenzionalmente è il tentativo di incrementare la *ratio* dell'altro nell'essere»<sup>93</sup>. Trasferiamo questa affermazione dall'uomo a Dio: se per il primo parliamo di amore *integrativo* (vuole il bene dell'altro e lo aiuta a crescere, a perfezionarsi), quello di Dio è *creativo* (fa sì che l'altro sia).

b) «Se nell'amore non ci fosse la *ratio* dell'altro, non sarebbe possibile neanche la *ratio boni*. [...] Il bene dipende dall'amore e non viceversa»<sup>94</sup>. Così come l'essere creato è dato per partecipazione dell'essere di Dio, il *bonum* della creatura dipende dall'amore di Dio (genitivo soggettivo).

Unificando quanto detto finora possiamo trarre una prima conclusione: la creazione è un dono gratuito e libero di Dio, frutto di un amore che ha fatto sì che qualcosa sia.

Per capire la peculiarità della creatura-persona occorre però fare un altro passo. Amare implica dare qualcosa di sé (o dare se stessi nel caso dell'amore sponsale), ma non si tratta di un progressivo depauperamento di chi

<sup>92</sup> Cfr. per esempio TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 15; ID., *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 4.

<sup>93</sup> *Analtica del amor*, cit.: «Se puede definir el amor como una actividad culminante de la voluntad. Intencionalmente es el intento de incrementar la razón de otro en el ser». Ho preferito tradurre 'razón' con il termine latino 'ratio' perché mentre il significato di 'causa-justificazione' viene conservato nel termine spagnolo 'razón', viene reso solo debolmente nella traduzione italiana.

<sup>94</sup> *Ibidem*: «Si en el amor no hay la razón de otro, tampoco sería posible la razón de bien. [...] El bien depende del amor, y no viceversa».

si dà: l'amore è *incrementativo* perché è un dare senza perdere<sup>95</sup>. Dio amando dà qualcosa di Sé, ma il dono racchiude un secondo termine: non esiste dono senza un *alter* che lo riceva e lo accetti. Il destinatario è in questo caso la creatura, ma con una particolarità: l'universo riceve il dono, ma solo la persona lo può accettare. Il termine adeguato della creazione è pertanto un essere personale, il solo capace di accogliere nel suo stesso *actus essendi* la libertà del Creatore: l'*alter* di un amore personale non può che essere una persona.

La gerarchia dell'amore è data dalla *quantità* possibile dell'«altro». [...] La libertà si misura per l'importanza della realtà a cui tende. I gradi della libertà – e, analogamente, dell'amore – hanno la loro scala basata su ciò per cui la utilizziamo. Chi pretende di esaurire la sua libertà nella scelta che può fare tra birra tedesca e birra spagnola è destinato all'insuccesso. Ciò che frustra la libertà è la mancanza di un termine adeguato<sup>96</sup>.

Posto che la libertà di Dio è comunque infinita perché il primo oggetto della sua volontà è Dio stesso<sup>97</sup>, nelle operazioni *ad extra* questo porta alla conclusione che solo un essere capace a sua volta di amare ha la sufficiente *quantità di altro* per essere oggetto di amore in senso proprio.

Quanto detto finora ci permette di considerare, come ci siamo proposti, la persona in quanto creatura. Polo afferma insistentemente che la massima differenza possibile non intercorre tra il nulla e l'essere, ma tra l'essere creato e l'Essere increato. Tale differenza si dà come dipendenza pura del primo dal secondo, perché, come scrive san Tommaso, il primo modo in cui la creatura sta in Dio è «sicut in causa gubernante et conservante»<sup>98</sup>. Ma cosa significa questo per la persona? «Prescindere dall'Origine equivale ad ignorare che la persona umana è relazione»<sup>99</sup>. Non si tratta di una relazione accidentale perché la dipendenza per la creatura è costitutiva, ma nell'uomo que-

<sup>95</sup> A questo proposito Polo corregge l'espressione «bonum est diffusivum sui» in «bonum est effusivum sui» perché mentre 'diffusione' implica il concetto di un progressivo depauperamento di ciò che si diffonde, 'effusione' significa un dare senza perdere.

<sup>96</sup> *Analítica del amor*, cit.: «La jerarquía del amor la dá la cantidad de "otro" que es posible. [...] La libertad se mide por la importancia de la realidad a la que apunta. Los grados de la libertad – y, analogamente, del amor – tienen su escala en aquello para lo cual la empleamos. Quien pretenda agotar su libertad en la elección entre cerveza alemana y cerveza española, está abocado al fracaso. Lo que frustra la libertad es la ausencia de un referente adecuado».

<sup>97</sup> All'interno di uno discorso teologico questa prospettiva può essere un interessante accesso allo studio dei rapporti intratrinitari.

<sup>98</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 24.

<sup>99</sup> Annesso 1 a L. POLO, *Lezioni di antropologia*, pro manuscripto, p. 492: «Prescindir del Origen equivale a ignorar que la persona humana es relación».

sto si trasforma addirittura in un trascendentale personale. Il nocciolo della persona, trascendentalmente libera, è coinvolto nella relazione e la crescita del suo stesso essere dipende dal modo in cui questa è accettata o rifiutata. Se l'essere della creatura è la sua dipendenza dal Creatore, quanto più questa è intensa tanto più la creatura è; la libertà trascendentale dell'uomo si dà proprio nella più intensa partecipazione all'essere (libero) di Dio. Essendo la causalità un senso di dipendenza debole e incapace di comprendere in sé la libertà di ciò che è causato, Polo ne propone un secondo, cioè quello che sopra abbiamo visto come il senso *destinale* della libertà stessa. La relazione uomo-Dio supera il rapporto di semplice fondazione, perché la persona non è già data una volta per tutte, ma ha in sé una dimensione di progettualità che deve essere progressivamente realizzata e che richiede il coinvolgimento attivo della persona stessa. La dipendenza che lascia spazio alla libertà è quella che si realizza in questa cooperazione Creatore-creatura. È in questa prospettiva che trova un orizzonte di senso la domanda «io chi sono?». L'uomo può chiederselo perché non è qualcosa già dato, ma qualcuno chiamato a essere. La sua esistenza si scopre allora come un'autentica vocazione che richiede sia chi chiama a essere con un progetto determinato (dipendenza), sia la risposta libera di chi è chiamato. Tale risposta, articolata *in fieri* nell'agire, è quanto decide della maggior o minor dipendenza dall'Origine e quindi del grado di realizzazione dell'essere personale.

Per quanto riguarda invece la terza direzione della coesistenza, la coesistenza con l'*alter homo*, bisogna fare riferimento ad altre dimensioni dell'essere umano, e precisamente ai trascendentali amore-dono e libertà cui rimandiamo. Non si tratta solo della coesistenza che deriva dall'apertura conoscitiva (come nel caso dell'universo), ma del riconoscimento mutuo della verità, unicità e dignità dell'altro, esigenza e conseguenza della libertà e dell'autodonazione.

Costante ritornello degli scritti di antropologia poliani è l'impossibilità di una persona unica perché sarebbe «una tragedia pura»<sup>100</sup>. Per questo motivo la cosa peggiore che potrebbe accadere a un uomo è l'autoisolamento e la superbia: radicalmente contrari all'essere 'donale' lo condannerebbero non solo alla solitudine esteriore, ma all'incompiutezza del suo stesso essere. «Dobbiamo andare dal soggetto all'io e dall'io alla persona. Perché non è neanche sufficiente dire che l'uomo è un io. Porta all'«egotismo»: in nessun modo [bisogna arrivare all'] auto-persona ..., ma [alla] coesistenza»<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Cfr., per esempio, ID., *Presente y futuro del hombre*, cit., pp. 175-176.

<sup>101</sup> *Ibi*, p. 175: «tenemos que ir del sujeto al yo. Y del yo a la persona. Porque tampoco es suficiente decir que el hombre es un yo. Lleva al "egotismo": auto-persona [...] de ninguna manera, sino coexistencia».

Quanto detto può essere considerato pure come una sorta di condizione dialogica della persona, anche se, esprimendolo in questi termini, bisogna stare attenti a non considerare tale dialogicità come costitutiva dall'esterno dell'essere personale. La persona è intrinsecamente duale: la dialogicità non si costituisce nel momento in cui si instaura la relazione con un tu, ma è parte dello stesso essere. In *Antropología trascendental* Polo dedica ampio spazio allo studio della dimensione duale della persona umana. Con un primo significato possiamo definire la dualità come la coesistenza stessa: la persona include in sé ciò con cui coesiste e rende intimo ciò che le è esterno. In un secondo senso, invece, dualità indica che l'uomo non è una realtà semplice. Polo elenca<sup>102</sup> corpo e anima, volontà e intelligenza, interiorità e mondo esterno, soggetto e oggetto, individuo e società, come esempi di questa molteplicità di dimensioni che convivono nell'uomo<sup>103</sup>.

La persona coesiste a partire dalla dualità che la costituisce. Nel rapporto con l'universo, per esempio, l'uomo inserisce nel mondo la propria dualità. L'operazione conoscitiva che forma l'oggetto (nel senso di pensato in quanto pensato) ha in sé l'inscindibilità e la perfetta adeguazione di 'pensare-pensato'; gli utensili, che Polo chiama «oggettivazioni culturali» riferendosi allo spirito oggettivo hegeliano, sono costituiti sia dal fine per cui sono fatti, sia dall'azione dell'uomo che li utilizza (il martello, per esempio, è in relazione con il chiodo e con il martellare); ciò che è altro, come abbiamo visto prima, diventa parte della propria memoria e interiorità, ma senza che ci si confonda con esso.

La dualità però non si esprime solo proiettandosi all'esterno, ma si ritrova all'interno della persona stessa; l'operazione, per esempio, è duale rispetto all'abito e in questo modo rafforza la facoltà, ma non solo: l'atto non esaurisce mai la persona che, pur manifestandosi in esso, è sempre

<sup>102</sup> Cfr. Id., *La coexistencia del hombre*, in *El hombre: immanencia y trascendencia*, Atti della XXV Riunione filosofica della Facoltà di filosofia dell'Università di Navarra, Pamplona 1981.

<sup>103</sup> Una delle manifestazioni del carattere di *además* è data dal fatto che uno dei due membri della dualità è superiore all'altro (per esempio, tra corpo e anima il secondo termine è superiore al primo). Per questo motivo dualità non è sinonimo di complementarità; in nessuna coppia c'è una completa coerenza tra i due membri: sono concordi secondo un senso discendente, perché «il membro superiore è a sua volta duale rispetto ad un altro superiore ad esso, la sua dualità con il membro inferiore è incrementata e, conseguentemente, si ripercuote in esso» (Id., *Antropología Trascendental*, cit., p. 170). Questa struttura dualizzata dell'essere umano impedisce di studiarlo utilizzando il metodo analitico che, dividendo la persona umana in parti, non renderebbe ragione della sua complessità. A questo tema è dedicato un ampio capitolo in Id., *Quien es el hombre*, cit.

oltre l'azione compiuta. Proprio perché polarizzata, la persona coesiste anche con se stessa: deve raggiungersi, conoscersi, dirigersi<sup>104</sup>.

Una delle dimensioni della dualità è però data dal dualismo della persona con se stessa, dualismo che apre lo spazio dell'*intimità*.

La nozione dell'essere, come atto di ogni atto, [...] fonda, in radice, l'interiorità analoga di tutto il reale. Esistere è essere interiore a se stesso: l'interiorità come l'esse è nozione onnincludente la realtà intera, senza residui, costitutiva di quanto vi è di più intimo in ogni cosa. S. Tommaso insiste molto su questa caratteristica fondamentale dell'essere: «est id quod immediatius et intimius convenit rebus (*De Anima*, q. 11, a. 3)»<sup>105</sup>.

L'essere è ciò che appartiene più intimamente a ogni ente, ma solo riferendoci alla persona possiamo parlare di intimità: la persona è intimità perché è luce intellettuale. Tale prospettiva, partendo dalla quale descriveremo questo aspetto della coesistenza, non è totalmente diversa da quella assunta da san Tommaso; nella *Pars Prima* della *Summa* troviamo scritto:

ciò che procede secondo una processione all'esterno, deve essere diverso da ciò da cui procede; ma ciò che procede interiormente secondo un processo intellettuale, non deve essere diverso; inoltre, quanto più è perfetto ciò che procede, tanto più è uno con ciò da cui procede<sup>106</sup>.

La lettura di questo passo dell'Aquinate ci aiuta a comprendere la tesi proposta da Polo che, da quanto appare dai testi a disposizione, ne esplicita le conseguenze. Per farlo dobbiamo vedere la relazione tra il passo che abbiamo appena citato e quello in cui san Tommaso afferma che l'essere è ciò che vi è di più intimo nelle cose (*Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1). Ora, la luce intellettuale procede dalla persona e verso la persona, posto che illu-

<sup>104</sup> Può essere utile concludere questo discorso considerando un passo di K. WOJTYLA, *Persona e atto*, che ha una particolare comunanza con quanto ora considerato: «L'unità della persona si manifesta pienamente nell'atto, si manifesta cioè mediante la trascendenza. Tuttavia la trascendenza della persona nell'atto indica anche una certa complessità. L'uomo è nello stesso tempo colui che possiede se stesso e colui che è posseduto da sé sul fondamento dell'autodeterminazione. Sul medesimo fondamento egli è ad un tempo colui che domina se stesso e colui che è dominato da sé. Alla preminenza risponde la subordinazione. L'una e l'altra "compongono" l'unità della persona» (p. 210).

<sup>105</sup> L. BOGLIOLO, *Essere e conoscere*, cit., p. 193.

<sup>106</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1, ad 2: «Id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectus procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit».

minando rende intimo ciò che illumina; inoltre, quanto più è perfetto ciò che procede, tanto più è intimo «est unum cum eo a quo procedit». Unendo l'intimità dell'*esse* e della luce intellettuale, Polo conclude che nella persona essere, intelletto agente e intimità coincidono.

Prima di proseguire l'analisi dell'intimità, è necessario fare due precisazioni rispetto a quanto abbiamo appena detto:

a) non parliamo dell'intelligenza, facoltà dell'anima, ma dell'intelletto agente, cioè della luce intellettuale;

b) questa posizione non sfocia in un immanentismo idealista, perché l'intelletto agente umano non è costitutivo nei confronti della realtà conosciuta. Considerarlo come un trascendentale (convertibile quindi con l'essere personale) non implica l'equazione pensiero-essere, sia perché l'intelletto agente coincide con l'essere personale e non con l'essere degli enti conosciuti, sia perché la luce intellettuale conferisce l'esistenza logica, non l'esistenza reale<sup>107</sup>.

La persona è intimamente. Dicendo questo indichiamo che l'*esse* personale non si esaurisce nella sua manifestazione *ad extra*, ma si dà anche come apertura verso l'interno. L'apertura verso l'altro da sé comporta l'interiorizzazione dell'*alter*, interiorizzazione che, a sua volta, si realizza aprendo un ulteriore spazio nell'origine dell'apertura stessa. Detto in altre parole, la conoscenza amplia l'intimità, la costituisce e la mantiene.

L'ampliamento si realizza, utilizzando i termini tomisti, per via di processione o emanazione, nel senso di uno sgorgare che rimane dentro di noi: «quanto più una natura è alta, tanto più le è intimo ciò che da lei procede» *Summa contra gentiles*, IV, c. 11)<sup>108</sup>.

Il termine 'sgorgare' vuole indicare un importante aspetto dell'intimità personale, che potremmo indicare come il «carattere di novità della persona»: il verbo utilizzato richiama immediatamente l'immagine di una fonte, cioè l'immagine di un continuo affiorare alla superficie di acqua sempre nuova. Polo utilizza spesso espressioni come «il carattere sorgivo della per-

<sup>107</sup> La coincidenza essere-intelletto agente è comunque problematica rispetto alla stessa persona: essendo l'*actus essendi* l'atto di ogni atto, l'intelletto agente dovrebbe a sua volta attualizzare l'essenza umana, che quindi avrebbe l'essere solo in quanto attualmente conosciuta dalla persona stessa. Polo non sembra prendere in considerazione il problema, che pertanto rimane aperto.

<sup>108</sup> R. YEPES, *Persona: intimidad, don y libertad nativa*, cit., p. 1081: «La ampliación se realiza, utilizando los términos tomistas, por vía de procesión o emanación, es decir como un brotar que permanece dentro de nosotros: "cuánto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es a ella lo que de ella emana" (*Summa contra Gentiles*, IV, c. 11)». Traduzione nostra.

sona» proprio per indicare questo concetto. Il primo *novum* apportato è la stessa luce intellettuale (che illumina il reale conoscendolo), da cui deriva immediatamente, o per meglio dire contemporaneamente, l'aggiunta della dimensione 'con' all'essere conosciuto. Il *novum* però non si esaurisce in questo. «Quanto più qualcosa è conosciuto perfettamente, tanto più il concetto intellettuale è intimo a colui che conosce e tanto più è uno con lui»<sup>109</sup>. Quanto più aumenta la conoscenza, tanto più cresce l'intimità che attraverso di essa si ricrea in un continuo approfondimento.

Gli esempi a disposizione per illustrare questo concetto sono molteplici. È evidente che la stessa esperienza vissuta da due persone diverse può scivolare come immagine fugace in una e lasciare una traccia profonda nell'altra. Poniamo il caso di una gita scolastica. Come in tutti i gruppi di studenti è facile identificare due tipi di persone: quelli che si limitano a vedere i monumenti e a scattare fotografie e quelli che cercano di conoscere la storia di quel popolo, di capire che cosa esprime per i giovani di quel Paese un certo monumento, di comprendere il modo di essere di persone diverse da loro. I primi non cambiano molto, i secondi tornano arricchiti. Tale differenza trova espressione nel linguaggio comune con i termini 'superficialità' e 'profondità'. Quanto più l'intimità è già profonda, tanto più il *novum* della luce che la persona irradia sull'oggetto della conoscenza è ricco, tanto più la conoscenza aumenta la profondità dell'intimità.

Dire questo, comunque, non significa affermare che l'esperienza costituisce la persona, ma indica che, proprio perché già intima, la persona può crescere in quanto tale<sup>110</sup>.

Un altro importante aspetto da sottolineare per evitare equivoci fuorvianti, è che l'intimità in quanto tale non conosce, ma è l'ambito della conoscenza. A sua volta però l'intimità illumina in profondità quanto è dato conoscitivamente all'uomo: come abbiamo visto all'inizio infatti, la persona è intimità perché è luce intellettuale.

Detto questo si può comprendere perché «coesistere significa [...] l'essere ampliato al suo interno: l'intimità, l'essere come ambito»<sup>111</sup>. «Essere come ambito» è la profondità della persona; posso tornare in me stesso,

<sup>109</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1, ad 2: «Quanto magis aliquid intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum».

<sup>110</sup> Tutto questo è strettamente collegato alla perfezione dell'essenza umana attraverso gli abiti; rimandiamo alla trattazione della libertà l'approfondimento di questa tematica. Ciò che qui importa sottolineare è che tale crescita è possibile proprio perché l'essere personale è un essere intimo.

<sup>111</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 169: «Coexistir es [...] el ser ampliado por dentro: la intimidad, el ser como ámbito».

mostrarmi o nascondermi, conoscermi o non capirmi, proprio perché ho profondità, non sono già dato tutto in ciò che appare (sono *además*): come abbiamo detto finora, perché «sono-intimamente».

Tutto questo ci riporta ancora una volta a sottolineare l'impossibilità di possedere la persona in modo terminativo. Non si esaurisce mai di conoscere la persona perché questa conserva sempre un margine ulteriore di intimità. Tale ulteriorità è duplice. Da una parte la profondità stessa è inoggettivabile e quindi non si manifesta totalmente all'esterno, dall'altra non è mai completata una volta per tutte. «Non si finisce mai di vedere la persona perché non è mai finita: due persone fronte a fronte sono emergenti: nessuna è data; la mutua contemplazione è discorsiva e non si conclude mai»<sup>112</sup>.

L'intimità della persona è latente: perché si colga deve essere manifestata. Anche Scheler afferma che la persona deve essere mostrata perché non si dà immediatamente, ma fa una distinzione: nel caso dell'uomo l'essere persona non può essere totalmente celato perché in parte manifestato dal corpo, ma la sua intimità rimane inviolabile senza la manifestazione volontaria del soggetto; nel caso di Dio invece, non essendoci corporeità, la conoscenza della sua personalità può essere data solo attraverso la Rivelazione che Dio fa di sé all'uomo<sup>113</sup>.

Ritroviamo qui in termini di luce e opacità quella dualità di cui abbiamo parlato sopra. Là dove la luce intima si diffonde, la persona si manifesta, elimina l'opacità in cui può rifugiarsi escludendo lo sguardo dell'altro<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> J. MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1988, p. 376: «La persona nunca se termina de ver porque nunca está acabada: dos personas frente a frente son emergentes, ninguna está dada; la contemplación mutua es argumental y no concluye nunca». Traduzione nostra.

<sup>113</sup> Cfr. M. SCHELER, *Problemi di religione*, in *L'eterno nell'uomo*. Questo affacciarsi dell'intimità personale alla corporeità è perfettamente espresso in alcune parole di V. Melchiorre riferendosi all'apparire dell'altro. «Non diciamo con questo – scrive – che l'altro venga percepito nella sua più profonda identità: questa non è in se stessa mai ulteriormente localizzabile [...] però dobbiamo pur riconoscere che l'altro ci si offre come tale appunto perché non ci appare come un puro corpo (*Körper*) o come un corpo che sia segno di qualcos'altro: [...] il suo sguardo stupito non è solo un rinvio da interpretare, ma è già un'immediata manifestazione del suo esser stupito» (V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 125).

<sup>114</sup> L'esperienza comune può dare conferma di questo: per esempio, la meccanica impersonalità di alcune azioni di un impiegato a uno sportello postale si illuminano là dove, dopo un sorridente buongiorno, un cliente dimostra di riconoscerlo come persona e non come un timbratore automatico.

## IV - L'INTELLETTUO

«L'*intellectus ut co-actus* è l'elevazione a livello trascendentale di quello che nella tradizione viene chiamato intelletto agente»<sup>115</sup>. Parlando dei trascendentali in generale, abbiamo visto che, se l'intelletto non fosse un trascendentale, non potrebbe esserlo neanche la verità. Ora si tratta di delinearne più analiticamente che cosa significhi identificare l'*esse* personale con l'intelletto agente.

«Omne subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona»<sup>116</sup>. Analizzando questa affermazione dell'Aquinate, Battista Mondin scrive che con il nome *rationalis* o *intellectualis* san Tommaso implicitamente considera appartenenti alla persona le proprietà su cui insistono i pensatori moderni, come la libertà, la comunicazione, la coesistenza ecc.: «tutte queste qualità – afferma – trovano la loro radice profonda nella ragione oppure nell'intelligenza: è la ragione (l'intelligenza) che possiede l'autocoscienza, la libertà, la comunicazione, la coesistenza, la vocazione, la partecipazione la solidarietà, ecc.»<sup>117</sup>.

Seguendo il pensiero di Polo non possiamo definire la libertà, la coesistenza, l'intimità e l'amore una *proprietà posseduta* dall'intelletto (sono trascendentali così come quest'ultimo), ma indubbiamente non è possibile comprenderli interamente prescindendo dall'intelletto stesso.

Rifacendosi a un suo manoscritto del 1972<sup>118</sup>, Polo parla dell'*actus essendi* personale come di un «nucleo del sapere», e commenta questa definizione dicendo che «la persona è *nuclear* [...]. È [ricorrendo ancora una volta a un'avverbializzazione] *nuclearmente*. Questo è anche il *vous ποιητικός*, l'*intellectus agens*»<sup>119</sup>. L'intelletto *ut co-actus* è il nucleo del sapere nel senso che partendo da esso si esercitano le operazioni e gli abiti intellettuali, ma esso non è identificabile con nessuna operazione e con nessun abito perché è un atto superiore. In ogni caso, essendo un atto conoscitivo, anche l'intelletto deve essere duale rispetto a un tema, ma qui emerge una difficoltà, perché riappare il carattere di *además*: «secondo il

<sup>115</sup> L. POLO, *Antropología trascendental*, cit., p. 224: «El *intellectus ut co-actus* es la elevación al nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente».

<sup>116</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 35.

<sup>117</sup> B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, voce *Persona*, p. 467.

<sup>118</sup> Si tratta della prima stesura dell'*'antropologia trascendentale'*. Il brano cui mi riferisco è citato dallo stesso Autore nel corso di dottorato sulla libertà del 1990 e si trova nella versione definitiva in L. POLO, *Antropología trascendental*, cit., p. 224.

<sup>119</sup> Id., *La libertad*, cit., p. 97: «La persona es nuclear, [...] es nuclearmente. Esto también es el *vous ποιητικός*, el *intellectus agens*». Corsivo nostro.

carattere di *además* – scrive Polo – il tema che corrisponde all'intelletto personale è insaturabile e inafferrabile. [...] Questa insaturabilità fa sì che la ricerca del tema equivalga alla ricerca della replica»<sup>120</sup>. Tale replica, cioè l'adeguata conoscenza di sé, secondo Polo è possibile solo nella visione beatifica dove, utilizzando le parole di san Paolo, «conoscerò come sono conosciuto»<sup>121</sup>. Questo rimando alla dimensione teologica (e più specificamente alla Rivelazione) è però introdotto da Polo *ex abrupto* all'interno del piano filosofico del discorso, senza giustificare l'improvviso cambio di livello. Non si tratta di una finestra aperta sul piano teologico che mostra la razionalità del dato rivelato, ma quasi l'invocazione della Rivelazione come fondamento e giustificazione della tesi filosofica. Probabilmente questi passaggi dell'antropologia trascendentale rimandano ad altri contenuti, forse impliciti, ma qui in ogni caso non espressi.

Tornando al concetto di *nucleo* della persona, vediamo che questi rimanda immediatamente all'*actus essendi*, indicandone al contempo la dimensione intima. Quando diciamo che la persona rende parte di sé ciò con cui coesiste, ci riferiamo a quella intimità che si crea e si mantiene come tale a partire dalla luce intellettuale che illumina la realtà. Ciò che è altro da me diviene verità *per me e in me*. Evidentemente con questo non intendo indicare alcun senso soggettivista o idealista della verità, ma la dimensione interiore della realtà una volta conosciuta.

Un altro aspetto per cui l'intelletto agente è il nucleo della persona è dato dalla libertà trascendentale che, come vedremo studiandola analiticamente, coincide con il nocciolo della persona stessa: questa non *ha* la libertà ma è libera. Per Polo «la libertà è l'intelletto agente»<sup>122</sup>. La giustificazione della conversione dei due trascendentali è data in brevi e densi passaggi. Il primo elemento da considerare è che l'intelletto non appartiene alla dimensione dell'attualità (cioè dell'oggettualità). Aristotele ha detto che l'anima si fa in qualche modo tutte le cose, ma perché questo sia possibile l'intelletto non deve essere nulla se non pura luce, e illuminando tutto, non può essere a sua volta oggettivato. L'intelletto *ut actus* si differenzia dall'Intelligibile in atto, perché, in caso contrario, smetterebbe di essere luce. Come pura trasparenza l'intelletto può essere tutto senza essere causa di nulla. Un aspetto della libertà trascendentale è proprio questa indipendenza, tanto che «cominciamo a renderci conto della libertà nel momento in cui capiamo che l'intelletto è

<sup>120</sup> Id, *Antropologia trascendental*, cit., p. 225: «enatencional caracter de además [...] el tema correspondiente al intelecto personal es inagotable o inabarcable. [...] Dicha inagotabilidad comporta que la búsqueda del tema equivale a la búsqueda de réplica».

<sup>121</sup> 1Cor 13, 12.

<sup>122</sup> L. POLO, *La libertad*, cit., p. 34: «La libertad es el intelecto agente».

libero da tutto; la sua libertà lo vincola all'intellezione, ma lo distingue radicalmente dall'intelligibile»<sup>123</sup>.

La distinzione dall'oggetto comunque non esaurisce la trascendenza dell'intelletto, che si differenzia anche dall'atto conoscitivo, sia operativo che abituale. Tale 'eccedenza' di luce intellettuale permette:

a) l'abbandono del limite mentale, realizzabile solo nella misura in cui l'operazione non esaurisce la capacità conoscitiva;

b) l'infinitudine dell'intelligenza, resa possibile dal progressivo acquisto di abiti intellettuali<sup>124</sup>.

L'intelletto è trasparenza, limpidezza, «luce attraversata dalla luce». Tale diafanità significa che la trasparenza non alberga in sé alcun intelligibile, posto che il possesso immanente di un intelligibile è proprio della presenza mentale e non di ciò che è *además*.

Delineato il significato dell'intelletto agente come trascendentale, possiamo ora accedere alle altre dimensioni dell'essere personale, e precisamente all'amore-dono e alla libertà.

#### V - AMORE-DONO

«Sembra che la manifestazione riguardi di più la verità, tuttavia anche il volere è manifestativo, mi manifesto volendo»<sup>125</sup>.

Letta in castigliano questa affermazione apre un duplice ordine di considerazioni; infatti, riunendo il significato dei verbi 'volere' e 'amare', 'querer' («también el querer es manifestativo») indica sia la volontà della persona che l'amore, mostrandone l'intima connessione. Nonostante questo, tratteremo della volontà in quanto tale parlando della libertà, mentre ora ci occuperemo esclusivamente della sua dimensione donante.

Se consideriamo quanto abbiamo detto della persona indicandone l'intimità e contemporaneamente l'apertura coesistenziale, noteremo che perché questo avvenga è necessario un movimento *ad extra* capace di superare l'incomunicabilità della sostanza personale. Tale movimento è il trascendentale amore-dono<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> *Ibi*, p. 35: «Emperamos a damos cuenta de la libertad en cuanto nos damos cuenta que el intelecto está libre de todo, su libertad lo vincula a la intelección pero lo distingue de lo inteligible».

<sup>124</sup> Considerando la convertibilità intelletto-libertà, questo spiega anche perché Polo affermi che l'abbandono del limite mentale è possibile solo se la libertà è trascendentale

<sup>125</sup> *Ibi*, p. 138: «La manifestación parece que tiene que ver más con la verdad, sin embargo también el querer es manifestativo, me manifesto queriendo».

<sup>126</sup> In un passo della *Summa Theologiae* troviamo la giustificazione dell'unificazione

Che l'amore sia manifestativo della persona lo ritroviamo già in san Tommaso:

Nel concetto di dono è compresa l'attitudine ad essere donato. Ora, ciò che si dona ha un'attitudine o una abitudine sia con chi dà che con chi riceve. Infatti non potrebbe essere dato se non appartenesse a chi lo dà, e si dà apposta a qualcuno perché gli appartenga<sup>127</sup>.

In questo caso non si tratta di dare qualcosa che appartiene al donante, ma di un darsi del donante stesso. Quello che dono è la mia intimità: se dessi un'altra cosa ne rimarrei privo. Solo donando la mia intimità, manifestando, totalmente o in parte, il mio essere persona irripetibile, do senza perdere. È in questo senso che parliamo di amore-dono come di un trascendentale: qualsiasi altra forma di dare è un *passaggio* di cose, non un donare. Per questo motivo, propriamente parlando può fare un dono solo un essere che abbia una intimità da cui derivi quel *novum* dell'irripetibilità personale che fa sì che il dono sia un vero *aggiungere* all'altro.

Detto questo si capisce perché Polo affermi che il fondamento del dono sia l'intimità.

È necessario trovare la radice della sua capacità di dare. Il principio della *datività* deve essere più radicale dell'immanenza e della virtù. È quello che si chiama intimità. Questo determina strettamente la nozione di persona. L'uomo è un essere personale perché è capace di dare<sup>128</sup>.

Questa capacità può essere compresa solo abbandonando la prospettiva della filosofia greca che vede la volontà unicamente come desiderante. Desidero ciò che non possiedo ancora, ciò che mi manca; la volontà è un puro 'tendere-verso' che non possiede mai (il possesso intimo è solo conoscitivo). L'antropologia cristiana, poi, ha apportato una concezione iperte-

operata da Polo dei concetti di amore e di dono: «Donum proprie est datio irredibilis, secundum Philosophum (4 Top. cap. 4), id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuita donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donatur» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 38, a. 2).

<sup>127</sup> *Ibi*, q. 38, a. 1: «In nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem et ad id a quo datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset eius; et ad hoc aliqui datur ut eius sit».

<sup>128</sup> L. POLO, *Tener y dar*, in AUTORI VARI, *Estudios sobre la enciclica Laborem Exercens*, Bac, Madrid 1987, pp. 201-230: «Es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar. El principio de la dación ha de ser más radical que la immanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar».

leologica dell'uomo, aggiungendo alla dimensione del desiderio quella del dono. «Se l'attività della volontà è donante, trascende quello che i greci intendevano per *telos*. Ecco qui l'iperteleologia cristiana. Donare è dare senza perdere»<sup>129</sup>.

Ma quali sono i modi in cui la persona dona? Una prima dimensione la troviamo già nella semplice comprensione, perché conoscendo qualcosa si conferisce l'essere conosciuto alla cosa stessa. È quanto dicevamo a proposito della coesistenza vedendo che, in quanto conoscente, l'uomo coesiste con l'universo, mentre questo non coesiste con l'uomo. Tale donazione risulta però insufficiente, se considerata in relazione alla promozione dell'*esse* personale.

La profondità del dono aumenta quando il termine della conoscenza è una persona. Come abbiamo visto la persona va raggiunta, e questo non si dà se non attraverso l'amore che, a sua volta, può darsi con livelli e intensità differenti. L'amore-volere non è necessariamente verso l'*alter* che va conosciuto, ma può anche essere diretto verso qualcosa, per esempio un progetto, che accomuna i due.

Questa conoscenza che dona all'altro il *riconoscimento* (ti colgo nel tuo 'esser-così', nella tua unicità), accresce progressivamente l'intimità della coesistenza. Conoscenza e dono si intrecciano più profondamente.

La relazione contemplazione-amore è di mutua ridondanza; quanto più si conosce l'altro, tanto più la volontà aspira all'altro, e quanto più si aspira all'altro tanto più lo si conosce secondo somiglianza, tanto meglio lo si contempla<sup>130</sup>.

Il dono di sé si colloca sin dall'inizio in una dimensione dialogica, esige un destinatario. Essere amato infatti significa essere destinatario del dono che l'altro fa di sé, dell'intimità che si manifesta e che, mostrandosi, riconosce l'altro come termine adeguato di tale offerta. Per l'uomo non è sufficiente desiderare, ha bisogno di un termine che possa essere posseduto dalla volontà. Ora, come abbiamo visto, se la volontà fosse solo desiderativa non possederebbe mai (sarebbe appunto un puro tendere-verso), quindi il termine del suo moto non è quello del desiderio, ma dell'offerta.

A sua volta «anche l'ambito di risonanza della mia capacità di dare deve

<sup>129</sup> *Ibi*, p. 225: «Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por *telos*. He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es un dar sin perder».

<sup>130</sup> *Id.*, *La libertad*, cit. p. 166: «la relación contemplación-amor es una relación de mutua redundancia; cuanto mejor se conoce lo otro más aspira la voluntad a lo otro y cuanto más se aspira a lo otro mejor se conoce lo otro según semejanza, mejor lo se contempla».

essere personale»<sup>131</sup>. Solo un'altra persona può accettare il dono della mia intimità e a sua volta riconoscermi nella mia irripetibilità<sup>132</sup>.

Questa dialogicità è insita nell'amore proprio perché questo si differenzia dal desiderio trascendendolo. «Il prossimo non è il destinatario della donazione solo come ricevente. La donazione mira, prima di tutto, alla dignificazione, ed esclude la possibilità che gli altri non siano dignificabili. Questo regola il contenuto del dono»<sup>133</sup>. Donare una cosa non è amore perché la cosa non è degna della persona. Solo se la cosa è *simbolo* della donazione di sé è all'altezza della dignità personale dell'altro<sup>134</sup>.

Abbiamo prima parlato di una iperfinalizzazione della volontà nell'amore, cioè di un superamento del mero fine desiderativo. Se uniamo questo a quanto abbiamo appena detto sulla pienezza dell'essere personale raggiunta attraverso l'amore, possiamo ora considerare la consapevolezza intima di questa realizzazione che si dà in termini di felicità. Non si tratta qui di aprire un discorso etico, quanto di mostrare la relazione essere-dono di sé-felicità. Polo recupera la definizione classica di felicità come la «situazione psicologica che corrisponde al possesso del bene desiderato»<sup>135</sup>.

L'amore si differenzia dal desiderio perché non tende all'altro come bene per me, ma al contrario si *apre* all'altro, apertura che si realizza come donazione di sé. Nel dono colgo l'altra persona nella sua unicità irripetibile, e la possiedo in una comunione di intimità. La felicità che accompagna tale possesso deve darsi, di conseguenza, nella stessa prospettiva iperteleologica, cioè non può essere raggiunta come un risultato, come un fine cui si tende, ma viene data come una ridondanza interiore del possesso dell'amato<sup>136</sup>.

<sup>131</sup> ID., *Tener y dar*, cit., p. 228: «El ámbito de resonancia de mi capacidad de dar ha de ser también personal».

<sup>132</sup> Come scrive Melchiorre: «l'altro [...] può riconoscermi solo in quanto si senta riconosciuto in se stesso» (V. MELCHIORRE, *La via analogica*, cit., p. 128).

<sup>133</sup> L. POLO, *Tener y dar*, cit., p. 229: «El prójimo no es el destinatario de la donación tan solo. La donación mira, ante todo, a la dignificación y excluye la posibilidad de que los demás no sean dignificables. Esto mismo regula el contenido del don».

<sup>134</sup> Cfr. anche J. SEIFERT, *Essere e persona*, cit., p. 381: «Ciò che la persona è, il suo vero essere in quanto persona, si attualizza nell'amore. Poiché l'amore non dona qualcosa di appartenente alla persona, ma la persona stessa, in modo tale che essa attualizza pienamente se stessa solo attraverso questo dono, tale amore è l'unico modo in cui si può dare ad una persona in quanto persona la risposta che le è dovuta, e ciò lo si può comprendere solo a partire da una intuizione immediata dell'essenza della persona».

<sup>135</sup> L. POLO, *Etica*, cit., p. 111: «La situación psicológica que se corresponde con la posesión del bien deseado».

<sup>136</sup> Seifert esprime la stessa idea attraverso il concetto di 'sovrabbondanza'. Secondo Seifert, infatti, la vita morale della persona e l'amore non sono finalizzate alla felicità, ma al bene dell'amato. La felicità, invece, è data da una relazione di sovrabbondanza tra vita morale e amore (cfr. J. SEIFERT, *Essere e persona*, cit., p. 377).

Tutto questo mostra ancora più profondamente la dimensione dialogica dell'amore, che esige un *alter* capace di ricevere il dono e di accettarlo. Il dono, infatti, deve essere accettato e non solo ricevuto. «La nozione di ricezione è inferiore a quella di dare. [...] Accettare invece non lo è, *perché anch'esso è donante*»<sup>137</sup>. La dimensione donante dell'accettazione, indicata in brevi ma densi passaggi nella *Antropología trascendental*, può essere colta in tutta la sua profondità solo osservandola nella prospettiva della relazione creatura-Creatore. Come abbiamo visto, infatti, solo un essere personale può accettare la *donatio essendi* (in cui consiste la creazione), mentre in tutte le altre creature l'essere è semplicemente ricevuto. L'accettazione del proprio essere si trasforma immediatamente nella ricerca di essere a propria volta accettati: specularmente, come il dare divino è accettato dalla creatura, così il dare creato cerca l'accettazione divina.

Diretta conseguenza di questo è l'impossibilità di un amore non corrisposto, che Polo definisce un «mostro metafisico»<sup>138</sup>. Se attraverso la donazione di sé la persona porta a pienezza il proprio essere, e a sua volta l'amore esige corrispondenza, non può esistere un amore non corrisposto in assoluto, pena l'assenza di senso di quella esistenza personale. Il dilemma che sembra imporsi tra questo ordine di considerazioni e l'esperienza, dove la non corrispondenza è invece ammessa, è risolto da Polo considerando la dimensione più radicale della persona umana, cioè il suo essere creatura. Anche se nel rapporto tra persone umane è possibile sperimentare *di fatto* un amore non corrisposto dall'amato, questo non si traduce in una *solitudine* assoluta della persona: «esiste un amante che non smette mai di amare. [...] Il mostro metafisico non esiste perché esiste Dio»<sup>139</sup>.

L'ultima dimensione del dono che dobbiamo affrontare è quella della *gratuità*. Ti dono la mia intimità, ma potrei anche non farlo, posso donartela ora e in qualunque momento tornare a nasconderla. La persona è sempre *además* di ciò che mostra, e se qualcuno la raggiunge, deve accompagnarla per non perderla. La manifestazione dell'intimità non si realizza mai una volta per tutte, ma deve essere continuamente rinnovata con un dono di sé sempre nuovo e che, in quanto tale, impedisce che l'amore invecchi: non esiste un 'sì' pronunciato in un momento determinato che non debba essere positivamente ripetuto per essere mantenuto tale.

Tutto questo ci porta inevitabilmente a parlare della libertà trascendentale.

<sup>137</sup> L. POLO, *Antropología trascendental*, cit., p. 218: «La noción de recepción es inferior a dar. [...] Aceptar no lo es, *porque también es donar*».

<sup>138</sup> *Análisis del amor*, cit.: «un amor no correspondido sería un monstruo metafísico».

<sup>139</sup> *Ibidem*: «Existe un amante que nunca deja de amar. [...] El monstruo metafísico no existe porque existe Dios».

## VI - LIBERTÀ

In uno scritto dall'ambizioso titolo di *Sistematizzazione dell'etica*, affrontando il tema della libertà, Polo distingue tre tipi di sistemi: chiusi, aperti e liberi. I primi, studiati dalla meccanica, hanno una sola situazione di equilibrio possibile e reagiscono agli stimoli in modo da recuperarlo; quelli aperti sono sistemi capaci di imparare: hanno più situazioni di equilibrio possibili, ma alcune sono migliori di altre e il loro apprendimento è sempre in senso ascendente (l'esempio apportato da Polo è l'evoluzione);

i sistemi liberi, [invece], sono quelli suscettibili di apprendimento positivo e negativo. [...] Questi tre tipi di sistemi non sono esattamente incompatibili, dato che nell'essere umano funzionano tutti e tre. [...] [Però,] se ci limitassimo a considerare l'uomo come un sistema chiuso o un sistema aperto, ma non come un sistema libero, non capiremmo molte dimensioni dell'essere umano. Formuleremmo una antropologia riduzionista, che confonderebbe l'uomo con l'animale o con un essere semplicemente naturale o fisico<sup>140</sup>.

Tutti i trascendentali personali si presentano come una possibile via di accesso alla persona, ma indubbiamente la libertà è il più facile e immediato. Negli scritti di Polo la troviamo spesso come un primo indizio della specificità della persona: «l'uomo non può essere incluso nell'universo perché ha la libertà, e la libertà è irriducibile alla nozione di causa»<sup>141</sup>; «nell'uomo c'è un'altra dimensione, la libertà, che non è la natura»<sup>142</sup>; «la densità della nostra realtà, l'atto di essere umano, comporta la libertà»<sup>143</sup>; e via dicendo.

La prospettiva da cui viene affrontato questo trascendentale risulta da una sintesi tra i pensatori classici e i moderni, a partire dai quali viene elaborata una nuova definizione di libertà.

<sup>140</sup> L. POLO, *Etica*, cit., pp. 108-109: «Los sistemas libres son aquellos susceptibles de aprendizaje positivo y negativo. [...] Estos tres tipos de sistemas no son exactamente excluyentes, ya que en el ser humano los tres sistemas funcionan. [...] Si nos limitáramos a considerar al hombre como un sistema cerrado o abierto, pero no como a un sistema libre, habría muchas dimensiones del ser humano que no entenderíamos. Formularíamos una antropología reduccionista que confundiría al hombre con un animal o con un ser simplemente natural o físico».

<sup>141</sup> ID., *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 141: «el hombre no puede ser incluido en el universo porque tiene libertad, y la libertad es irreductible a la noción de causa».

<sup>142</sup> CTC III, cit., p. 29: «en el hombre hay otra dimensión, la libertad, que no es la naturaleza».

<sup>143</sup> ID., *Quien es el hombre*, cit., p. 219: «La densidad de nuestra realidad, el acto de ser humano, comporta la libertad».

A questo proposito Polo propone una lettura della storia della filosofia che indica come discriminante tra classici e moderni la concezione della potenza. Come è noto, la filosofia classica indica il primato dell'atto sulla potenza e, «se l'atto è anteriore alla potenza, la potenza è necessariamente finita»<sup>144</sup>. Al contrario, nel pensiero moderno questo assioma viene a poco a poco abbandonato, sostenendo che la potenza è anteriore all'atto. «Se la potenza è anteriore all'atto, può essere infinita. [...] Così l'atto attuale non è la prima [realtà], ma l'ultima, il risultato»<sup>145</sup>. L'infinità della potenza comporta, inoltre, l'infinità dell'azione. In realtà, segnala Polo, perché la potenza possa essere infinita non è necessario che sia anteriore all'atto, ma che sia perfezionabile intrinsecamente attraverso gli abiti. Si tratta di un'infinità potenziale che deriva dal continuo perfezionamento della facoltà stessa attraverso gli abiti<sup>146</sup>. Questo aspetto, però, non sembra essere considerato dai pensatori moderni.

Se applichiamo queste due diverse impostazioni alla libertà, vedremo che nella filosofia classica, essendo considerata una proprietà degli atti volontari, la libertà è finita come la potenza (volontà) cui inerisce. «Al contrario la filosofia moderna pone la libertà nella potenza infinita. In questo modo, anche la libertà diventa infinita, dato che diventa infinita l'azione»<sup>147</sup>.

Entrambe le posizioni non riescono a dare pienamente ragione della libertà. Mentre per i classici è un accidente (è una *proprietà della volontà*), per i moderni si trasforma in pura spontaneità, in assoluta indeterminazione. Per i primi parliamo di *voluntas ut natura* (o *voluntas ut ratio* se consideriamo la subordinazione della volontà all'intelletto), per i secondi possiamo parlare di una *natura ut voluntas*, «perché se la volontà è spontanea nel suo punto di partenza, la natura è volontà»<sup>148</sup>.

<sup>144</sup> ID., *Libertas transcendentalis*, «Anuario Filosófico», 26 (1993), 3, p. 704: «Si el acto es anterior a la potencia, la potencia es necesariamente finita».

<sup>145</sup> *Ibidem*: «Si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita. [...] Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado».

<sup>146</sup> Abbiamo in parte affrontato questo argomento parlando di iperformalizzazione a proposito degli abiti intellettuali.

<sup>147</sup> *Ibi*, p. 706: «En cambio, la filosofía moderna pone la libertad en la potencia infinita. Con ello también la libertad se infinitiza, pues se infinitiza la acción».

<sup>148</sup> L. POLO, *La libertad*, cit., p. 147: «Si la voluntad es espontánea en su arranque, la naturaleza es voluntad». Prima di mostrare come Polo supera la visione meramente accidentale della libertà, conviene indicare perché è impossibile, d'altra parte, una concezione della libertà come pura spontaneità. Una forza che non obbedisce a nulla perché totalmente incondizionata, è una forza cieca. Questa posizione può essere postulata solo accettando l'irrazionalità: se l'origine dell'agire volontario deve essere assolutamente indipendente, l'intelletto e la conoscenza non potranno che intervenire in un secondo momento, quasi

Come si risolve questo dilemma? Da una parte la libertà come accidente, dall'altra l'irrazionalità di una volontà come *causa sui*. Polo indica chiaramente la soluzione con queste parole:

sostengo che se intendiamo la libertà nell'ordine dell'atto – e radicalmente, cioè nell'ordine dell'atto di essere –, si può andare oltre questa dicotomia tra l'interpretazione predicamentale della libertà come proprietà della volontà, e la libertà resa infinita in termini di potenza. [...] *La libertà nell'atto di essere è la libertà trascendentale*<sup>149</sup>.

Detto questo ci scontriamo con una difficoltà: Polo non definisce la libertà trascendentale, ma ne parla come di una cima da cui partono (o arrivano) vari versanti. Così come la cima di un monte non può essere definita se non in relazione ai versanti del monte stesso, così la libertà trascendentale può essere indicata solo come il punto più alto delle diverse dimensioni della libertà.

Polo sottolinea che in latino *altum* significa sia 'profondo' che 'alto'.

Ciò che è più alto è [anche] ciò che è più profondo. [...] *Ciò che è più alto* sostituisce la nozione di perfezione<sup>150</sup>.

Nel caso specifico possiamo leggere la stessa frase in questo modo: la libertà trascendentale (ciò che è più alto) sostituisce la nozione di *actus essendi* (perfezione).

La persona non solo *ha* la libertà, ma *è* libera: lo abbiamo visto trattando degli altri trascendentali, la cui esposizione trova qui la sua completezza. L'inesauribilità della crescita umana e il suo essere sempre *además* le azioni che compie, è possibile perché la persona è radicalmente libera, non è vincolata né dalle perfezioni acquisite in un momento determinato, né da ciò che manifesta di sé attraverso i suoi atti. Allo stesso modo, l'indipendenza dell'intelletto agente, che può essere tutte le cose, è data dalla libertà dell'*actus essendi* (che coincide, come abbiamo visto, con la luce intellet-

ratificando la decisione e l'agire della volontà. In questo modo, però, si perde la peculiarità dell'essere umano, cioè la sua razionalità. Inoltre è evidente che non si può parlare di scelta libera là dove non esiste consapevolezza. Se la volontà è spontanea non è libera.

<sup>149</sup> Id., *Libertas transcendentalis*, cit., p. 706: «Sostengo que si entendemos la libertad en el orden del acto – Y radicalmente, o sea, en el orden del acto de ser –, cabe ir más allá de esa dicotomía entre la interpretación predicamental de la libertad como propiedad de la voluntad y la libertad infinitizada en términos de potencia. [...] Y la libertad en el acto de ser es la libertad trascendental». Corsivo nostro.

<sup>150</sup> Id., *La libertad*, cit., p. 128: «Lo más alto es lo más profundo. [...] Lo más alto sustituye a la noción de perfección».

tuale). Il dono di sé, cioè il dono della propria intimità, non può essere tale se non a partire da una profonda libertà dell'essere personale: mi posseggo in modo tale da poter far dono di me stesso.

Questa dimensione trascendentale della libertà, però, si manifesta attraverso quelli che abbiamo chiamato i 'versanti' della libertà che appartengono all'essenza della persona: non abbiamo immediata esperienza della libertà trascendentale, bensì della libertà *essenziale*.

In questa sua dimensione la libertà è realizzata dagli abiti. «La libertà implica un certo dominio sull'esercizio degli atti, quindi anche sulla facoltà»<sup>151</sup>, e il *contatto* con questa avviene proprio attraverso gli abiti: «la facoltà ammette l'intervento della libertà, però solo nella misura in cui è perfezionata dagli abiti»<sup>152</sup>.

Nei passi sopra indicati non si trova una giustificazione puntuale di questo stretto legame abiti-libertà, ma si può tentare di darne un'interpretazione basandosi su quanto ha indicato altrove riguardo agli abiti in quanto tali. Per farlo bisogna comunque tener presente che Polo non considera la libertà solo come proprietà degli atti volontari, ma anche degli atti intellettuali<sup>153</sup>. Il cardine del ragionamento mi sembra rinvenibile nel concetto di *iperformalizzazione*. Come abbiamo già visto parlando degli abiti intellettuali, gli atti della persona agiscono con un meccanismo di *feed back* sulla facoltà perfezionandola, e tale perfezionamento comporta appunto una iperformalizzazione della facoltà stessa. Analizziamo il contesto. Prima di questo *feed back* abbiamo una potenza (facoltà) che inerisce a una natura (principio di operazioni) ed è finalizzata (formalizzata) a un certo atto. Ora, se l'uomo fosse solo natura non potrebbe essere libero, perché le azioni deriverebbero in modo deterministico dal principio stesso, cioè in modo sempre uguale e inevitabile. «Se c'è una tendenza naturale insita e già stabilita in modo tale che ciascuno agisce d'accordo con la sua natura e non in altro modo, allora la libertà sparisce completamente»<sup>154</sup>. L'*iperformalizzazione*, invece, rende possibile la libertà eliminando la determinazione *ad unum* (cioè a un solo atto) e aprendo un più ampio orizzonte di atti possibili.

<sup>151</sup> CTC III, p. 29: «La libertad implica cierto dominio sobre el ejercicio de los actos y, por tanto, sobre la facultad».

<sup>152</sup> *Ibidem*: «La facultad admite la intervención de la libertad, pero sólo en la medida en que es perfeccionada por los hábitos».

<sup>153</sup> Cfr. *ibi*, p. 30: «La libertad enlaza directamente con la inteligencia, y no através de la voluntad».

<sup>154</sup> Id., *La libertad*, cit., p. 146: «Si hay una tendencia natural insita y ya establecida de tal manera que cada uno actúa de acuerdo con su naturaleza y no puede actuar de otra manera, entonces parece que la libertad desaparece por completo».

L'esempio più illustrativo di questo discorso è dato dal linguaggio che è considerato da Polo l'abito dell'astrazione. L'intelligenza in quanto facoltà non è libera, così come non lo è l'operazione di astrarre; quando però l'operazione astrattiva è illuminata dall'intelletto agente e si acquista un abito, questo stesso abito è libero. Parlare è un atto libero: posso farlo o non farlo. «Se non fosse così, sarei un pappagallo, ma il pappagallo non parla, ripete solamente dei suoni»<sup>155</sup>.

L'acquisto di abiti assume la natura nell'ordine della libertà attraverso la *disposizione*. Continuiamo con l'esempio della parola: «si potrebbe dire che è a disposizione del linguaggio tutto l'apparato fonativo»<sup>156</sup>. Tutto ciò che *naturalmente* sarebbe finalizzato a un'unica funzione, viene utilizzato per una finalità superiore esercitabile liberamente. I denti, finalizzati a masticare, servono per comporre le dentali; i polmoni, fatti per respirare, sono utilizzati per emettere suoni; ecc. Tutto questo è una perfezione aggiunta<sup>157</sup> che Polo chiama appunto 'disponibilità': le perfezioni aggiunte, infatti, sono utilizzate dall'abito linguistico che ne dispone liberamente.

Quanto abbiamo detto è applicabile a tutte le dimensioni dell'intelligenza: «c'è libertà intellettuale perché l'intelligenza è suscettibile di abiti»<sup>158</sup>.

Fino ad ora abbiamo considerato il *versante* intellettuale della libertà trascendentale, ma questo risulta evidentemente incompleto se non si considera il versante costituito dalla volontà.

Il primo aspetto da indicare è che l'atto volontario *coinvolge* il soggetto. La volontà, dice Polo, è *curva*: non solo tende verso il proprio oggetto, ma contemporaneamente pone come termine il soggetto stesso: «io non esercito alcun atto volontario se non mi accetto d'accordo con questo atto volontario»<sup>159</sup>. L'esempio più volte addotto da Polo è «io scrivo con la

<sup>155</sup> *Ibi*, p. 134: «Si no fuera así sería un loro, pero el loro no habla, sólo repite sonidos». È importante sottolineare che l'abito è la capacità linguistica, non il linguaggio di volta in volta utilizzato che ne è una conseguenza.

<sup>156</sup> *Ibi*, p. 135: «Se podría decir que también está a disposición del lenguaje todo el aparato fonativo».

<sup>157</sup> Anche Aristotele nel *De Anima* parla dell'utilizzo degli organi respiratori per parlare, emettendo suoni cui però viene aggiunto un significato: «La voce è l'urto dell'aria inspirata contro la cosiddetta trachea, urto prodotto dall'anima che risiede in queste parti corporee. [...] Il percuziente deve essere animato ed *accompagnarsi ad un'immagine*» (ARISTOTELE, *De Anima*, B, 8, 420b 29-31, trad. it. a cura di G. MOVIA, Rusconi, Milano 1996, pp. 164-165).

<sup>158</sup> CTC III, p. 29: «Hay libertad intelectual porque la facultad intelectual es susceptible de hábitos».

<sup>159</sup> *Id.*, *La libertad*, cit., p. 195: «Yo no ejerzo algún acto voluntario más que si me acepto de acuerdo con ese acto voluntario».

penna stilografica»: questo può essere considerato solo come un dato di fatto, ma in realtà implica che il soggetto abbia accettato se stesso come «scrivente con la penna stilografica», altrimenti l'atto stesso non si verifica. È evidente che questa è la *conditio sine qua non* di qualsiasi discorso etico<sup>160</sup>.

Un'altra caratteristica della volontà è quella di *accompagnare*: «la volontà è come una compagna»<sup>161</sup>. In primo luogo è inseparabile dall'intelligenza, e questo per due ragioni. Da una parte senza la conoscenza la volontà si trasformerebbe in spontaneità, dall'altra l'intelligenza stessa conosce meglio là dove è convocata dalla volontà. «*Voluntas ut ratio est ratio*. Se non fosse così, il bene non sarebbe intelligibile»<sup>162</sup>. La volontà aderisce a un oggetto di cui l'intelligenza mostra la *ratio boni*, ma contemporaneamente il bene è riconosciuto tale in relazione alla volontà. Questo permette quella contemplazione di cui abbiamo parlato trattando del dono di sé, dove l'intelletto penetra nell'altro mediante la volontà che, a sua volta, vuole (ama) più perfettamente.

Un altro elemento che Polo indica come inseparabile dalla *voluntas* è l'azione<sup>163</sup>: «un volere che non può essere attuato non è un volere, ma una velleità»<sup>164</sup>. Con questa affermazione, oltre l'ovvia distinzione tra volontà e sogno chimerico, vuole indicare la necessaria conclusione operativa della volontà stessa. Quanto più un suo atto è fermo, tanto più è intenso e libero, e perché sia fermo deve saper perseguire ciò verso cui tende superando tutti i possibili ostacoli, interni ed esterni al soggetto<sup>165</sup>.

<sup>160</sup> Contrariamente agli atti della volontà, la conoscenza non esige la convocazione del soggetto perché questi non è costitutivo dell'atto stesso. Con questo non si intende negare che la persona sia il soggetto dei propri atti, ma si afferma che nella conoscenza non deve accompagnarli accettandoli. Quando questo avviene, infatti, l'accento non è più sull'atto di conoscenza, ma sull'atto volontario che accetta. Il linguaggio quotidiano rispecchia questa differenza distinguendo verbi come 'vedere' e 'guardare', 'sentire' o 'ascoltare'. Camminando per strada posso *vedere* un'immagine sconveniente su un cartellone pubblicitario (è inevitabile, la conoscenza è immediata, se l'oggetto mi è davanti e ho gli occhi aperti non posso che vederlo e conoscerlo), ma subito dopo posso distogliere lo sguardo o soffermarmi a *guardare*. Quando vedo non posso non vedere, ma quando guardo devo necessariamente accettare me stesso come guardante quel tipo di immagine.

<sup>161</sup> *Ibi*, p. 157: «la voluntad es como una compañera».

<sup>162</sup> *Ibi*, p. 67: «*Voluntas ut ratio est ratio*. Si no fuese así el bien no sería inteligible».

<sup>163</sup> In questo discorso non è contemplata la dimensione della volontà interiore, che invece rientra in quanto abbiamo detto sopra sulla volontà curva. Se al soggetto viene impedito di compiere un'azione o, al contrario, viene materialmente obbligato a farla, l'azione o l'omissione non sono veramente volontari perché manca l'accettazione di se stessi facenti o non facenti quell'atto.

<sup>164</sup> *Ibi*, p. 158: «Un querer que no se puede ejecutar no es un querer sino una velleidad».

<sup>165</sup> Polo accenna anche alle condizioni sensibili del soggetto che possono accompagna-

Questa capacità di perseguire un progetto manifesta una profonda dimensione della persona, cioè il suo carattere apportatore di novità. Trattando della libertà trascendentale (e dei suoi versanti) conviene tornare su questo argomento, perché attraverso di essa possiamo comprendere la novità della persona nella storia.

L'esistenza di decisioni libere fa sorgere abbondanti avvenimenti che, in ultima analisi, equivalgono a novità radicali. Per questo la Storia, nel suo nucleo profondo, non è causale ma libera<sup>166</sup>.

Considerandola rispetto alla libertà, la storia può essere considerata una *discontinuità di inizi*. Nessuna persona è riducibile alle altre: ognuna si colloca nel tempo storico come un nuovo inizio, determina con il suo essere e il suo agire gli avvenimenti *creando* la storia.

Quanto abbiamo appena detto custodisce due importanti impliciti. In primo luogo, se l'uomo è un nuovo inizio non fa come tale parte del divenire storico, ma incide sul divenire stesso: la parola storia sarebbe priva di significato senza l'uomo che ne è il soggetto, ma contemporaneamente questi è *además* la storia.

Il secondo punto da sottolineare è la situazionalità del contesto storico rispetto alla persona. L'uomo è situato, ma non come se fosse localizzabile attraverso rigide coordinate cartesiane: è collocato in un orizzonte di possibilità che contemporaneamente aprono e delimitano la libertà personale. Questa apparente contraddizione, aprire e delimitare, è superata se non si perde la prospettiva della trascendentalità della persona. Il suo *essere liberamente* si manifesta e realizza attraverso la scelta delle possibilità aperte dalla situazione, ma rimane *además*, non si esaurisce in esse.

Questo impegno della libertà ripropone nuovamente la dimensione coesistenziale. Tra le possibilità offerte dalla situazione si trovano le persone, che vengono a essere il termine più adeguato per l'impegno della libertà. Questa fallisce quando si apre al nulla o quando si rimpicciolisce al livello degli enti non personali, quando cioè non si attua totalmente attraverso il dono di sé a un altro essere personale.

Coniando appositamente un neologismo, Polo parla di questo impegno

re o ostacolare la volontà, per esempio l'entusiasmo. Perché l'atto sia veramente volontario, cioè veramente libero, deve saper prescindere da questo elemento accidentale. Per usare le parole del nostro Autore, «la voluntad libre es la que aguanta cualquier chaparrón, la que sigue siendo libertad en lo más helado de la estepa del norte» (*ibi*, p. 158).

<sup>166</sup> *Id.*, *Presente y futuro del hombre*, cit., p. 142: «La existencia de decisiones libres hace surgir acontecimientos abundantes que, en último extremo, equivalen a novedades radicales: por ello la Historia, en su raíz última, no es causal sino libre».

radicale della libertà come di un «futuro senza *sfuturizzazione*». Ci sono momenti in cui la persona può impegnare tutta se stessa e il proprio futuro, giocare in una scelta radicale tutto il proprio essere proiettando nel presente tutto quello che è e sarà. È 'futuro' perché lo anticipa impegnandolo, non lo *sfuturizza* perché tale impegno deve poi essere attualizzato momento per momento con atti di libertà non meno radicali.

Nel suo ultimo testo, però, Polo descrive questo futuro privo di *sfuturizzazione*, come una dimensione non semplicemente temporale. «Senza la libertà – scrive – il futuro sarebbe solo una dimensione del tempo»<sup>167</sup>. La libertà, infatti, impedisce che il futuro precipiti nel presente e svanisca nel passato; il futuro non è qualcosa che avviene, una possibilità di cui si attende la realizzazione, ma l'orizzonte mantenuto come tale dalla libertà trascendentale: essendo *además* la persona non è, ma in un certo senso è e *ha da essere*, il suo *actus essendi* libero non ha alcun culmine, non termina. In altre parole, il futuro non comporta un momento in cui sarà qualcosa che ancora non è.

Il futuro mette comunque in gioco l'impegno della libertà. «Abbiamo più libertà che occasioni per esercitarla se non scopriamo ciò rispetto a cui si può esercitare interamente. Chiamo questo destinazione»<sup>168</sup>. L'impegno totale della propria persona apre uno dei più bei capitoli del pensiero di Polo, cioè quello della destinazione, dove la libertà nativa dell'uomo si trasforma in libertà destinale.

Entriamo nella nostra libertà quando ci mettiamo in cose complicate, e ci impegniamo in esse [nel senso radicale del termine], e dobbiamo far ricorso a tutte le nostre energie perché il nostro progetto si faccia strada. [...] [In quel momento] in contrapposizione all'esperienza entusiasta e superficiale della libertà, ci troviamo con la libertà imparentata con incarichi<sup>169</sup>.

Incarico e destino (finalità) sono strettamente legati. In *Quien es el hombre* Polo analizza il racconto di Cappuccetto Rosso per illustrare la rela-

<sup>167</sup> *Id.*, *Antropología trascendental*, cit., p. 231: «sin la libertad el futuro solo sería una dimensión del tiempo».

<sup>168</sup> *Id.*, *Quien es el hombre*, cit., p. 221: «Tenemos más libertad que ocasiones para ejercerla, si no descubrimos aquello respecto de lo cual se puede ejercer entera. A eso llamo destinación».

<sup>169</sup> *Ibi*, p. 245: «Entramos en nuestra libertad cuando nos metemos en complicaciones, y en ellas nos comprometemos, y tenemos que echar mano de todas nuestras energías para que nuestro proyecto se abra cauce. [...] En contraposición a la vivencia entusiástica y superficial de la libertad, nos encontramos con la libertad entroncada con encargos».

zione libertà-incarico-destino. In primo luogo c'è la mamma di Cappuccetto che dà un incarico: portare pane e miele alla nonna. Con questo appare Cappuccetto Rosso, il soggetto libero, che riceve l'incarico. Al terzo posto troviamo l'avversario, cioè il lupo. Infine, ultimo solo in ordine temporale, c'è il beneficiario dell'incarico: la nonna. La presenza di questi quattro elementi è indispensabile: «Se non c'è chi dia l'incarico non c'è lavoro per la libertà nativa. Se qualcuno non accetta l'incarico, non c'è soggetto libero. Se non c'è avversario la cosa non dà gusto, e se non c'è beneficiario non ha senso (libertà di destinazione)»<sup>170</sup>.

Trasportando l'esempio alla realtà, rimangono da identificare alcuni dei quattro elementi. Il soggetto libero è la persona, gli ostacoli sono variabili non determinabili aprioristicamente, ma chi dà l'incarico? Chi è l'essere personale beneficiario della missione?

Colui che incarica deve necessariamente essere una persona, cioè un essere di pari o superiore dignità a colui che riceve l'incarico. Accanto a questo però dobbiamo considerare la radicalità della missione: per essere adeguata alla libertà trascendentale, deve essere qualcosa capace di abbracciare tutti i progetti particolari e dare loro un senso, deve cioè coinvolgere tutta la persona. L'incarico si mostra allora come la realizzazione progressiva di quell'unicità personale che, come abbiamo visto, non è già data una volta per tutte: l'esistenza personale viene data come un compito da svolgere secondo un progetto che prevede la sua libera attuazione. Il beneficiario viene ad essere la persona stessa, il cui compimento le è affidato, ma contemporaneamente diventano beneficiari anche gli altri esseri personali con cui coesiste, dato che la pienezza del suo *actus essendi* passa attraverso la donazione di sé<sup>171</sup>.

Questo è possibile solo se chi incarica si situa all'origine della persona, cioè se chi incarica è l'Origine. Ritorna qui, dunque, quella dimensione dell'essere creatura che Polo vede come non relegabile alla mera dimensione accidentale se si vuole affrontare l'antropologia da una prospettiva trascendentale.

<sup>170</sup> *Ibi*, pp. 246-247: «Si no hay quien encargue, no hay tarea para la libertad nativa. Si alguien no acepta el encargo, no hay sujeto libre. Si no hay adversario, la cosa no tiene gracia, y si no hay beneficiario, no tiene sentido (libertad de destinación)».

<sup>171</sup> Cfr. anche J. SEIFERT, *Essere e persona*, cit., pp. 350-351: «La libertà nel significato più profondo della parola non deve essere intesa come una semplice facoltà immanente alla sostanza personale, ma deve piuttosto essere compresa come trascendenza personale, risposta ai valori di autodonazione. [...] Inoltre l'essere un valore e l'essere buona della persona, ed in particolare quella dignità che essa consegue solo attraverso l'uso vero e trascendente della sua libertà, costituisce il fondamento più proprio per cui essa è non solo *ciò* che propriamente è, ma *colui* che propriamente è».

È veramente possibile e opportuno proporre oggi un'antropologia trascendentale? Attualmente assistiamo a un recupero del concetto di persona che, pur nella diversità delle varie scuole di pensiero, tende a ricostruire un'antropologia positiva che il nichilismo sembrava aver escluso definitivamente dalla filosofia.

Questo orizzonte di pensiero, che è stato anche definito come una nuova esigenza personalistica dopo la crisi dei personalismi<sup>172</sup>, accomuna autori di diverse aree geografiche e di diversa formazione. Da Emmanuel Monnier a Victor Frankl, da Jean Guitton a Romano Guardini, da Martin Buber a Karol Wojtyła: da tutti questi autori, e se ne potrebbero citare molti altri, emerge una filosofia dell'uomo che, pur accogliendo le più valide istanze dell'esistenzialismo, mantiene la fiducia nella metafisica e respinge ogni opzione ateistica come irrazionale e antifilosofica.

Pur non appartenendo a nessuna *scuola* (egli stesso non si considera in alcun modo un personalista), Polo si inserisce all'interno di questa rinascita. La domanda fondamentale «chi è l'uomo?» diventa anche in questo autore l'interrogativo principe che porta a porre l'antropologia come nucleo e vertice della filosofia. Questo è particolarmente importante se si considera che il contenuto dell'intuizione del 1950 riguarda l'essere e la metafisica: la persona si impone poco a poco come il punto di riferimento rispetto al quale ogni altro campo di indagine acquista senso e significato.

Tale centralità del tema antropologico non è estranea alla fede, cristiana o ebraica, che accomuna Polo e i pensatori che abbiamo nominato. A questo proposito è utile riconsiderare le parole con cui Martin Buber paragona la meraviglia dei filosofi greci a quella di Agostino che con il salmo lo porta a chiedere a Dio «che cosa è l'uomo perché Tu te ne curi?».

Scriva Buber:

Questo stupore di sé dell'uomo, che Agostino trae fuori dalla propria esperienza, è tutt'altra cosa della meraviglia che Aristotele, al seguito di Platone, indica come cominciamento di ogni meditazione filosofica. L'uomo di Aristotele si meraviglia certo dell'uomo, ma soltanto in quanto fa parte di un mondo che è meraviglioso in ogni sua parte. L'uomo di Agostino si meraviglia proprio perché l'uomo non si può comprendere come una parte tra le altre nel mondo, come cosa tra le cose<sup>173</sup>.

<sup>172</sup> Cfr. per esempio P. NEPI, *Il valore persona. Linee di un personalismo morale*, Editrice Universitaria di Roma, Roma 1993.

<sup>173</sup> M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, LDC, Torino, 1983, p. 37.

Di fatto questa diversa prospettiva segnalata dalle parole del filosofo ebreo può essere assunta come criterio di distinzione tra l'antropologia classica e quella moderna: la prima cerca una risposta alla domanda «chi è l'uomo?» all'interno di un sistema cosmologico e gnoseologico ben delineato e strutturato, di cui l'uomo è una parte; la seconda assume come criterio di ricerca l'emergere della persona nella sua assoluta originalità all'interno dell'orizzonte dell'essere.

Ed è all'interno di questo approccio alla persona che il pensiero di Polo si incontra con vari autori che hanno costellato questo secolo di filosofia. Varie categorie introdotte nella sua antropologia trascendentale sono ritrovabili in altri pensatori. La filosofia dialogica, per esempio, riscopre il ruolo centrale dell'interpersonalità ritrovando nel rapporto io-tu, così come lo definisce Buber, l'unica via possibile per incontrare l'altro e, ancora di più, per incontrare l'Altro per eccellenza, cioè Dio. Là dove vediamo la relazione, la reciprocità e l'incontro come categorie fondanti della persona, in Polo troviamo la coesistenza e la donalità come trascendentali, come perfezioni convertibili con lo stesso essere personale.

In questa linea, come abbiamo visto, Polo parla dell'impossibilità dell'esistenza di una sola persona, che sarebbe una *mostruosità* proprio perché impossibilitata a realizzare quella relazione con l'*alter* personale che pure le è costitutiva. Al tempo stesso indica nell'essere creatura la dimensione più radicale della coesistenza umana: la più vera relazione interpersonale è data da quel rapporto con il Creatore che si situa all'origine della persona stessa coinvolgendo totalmente la sua libertà. In Romano Guardini troviamo osservazioni molto simili: «La persona dipende dunque dalla possibilità che esistano altre persone. Non queste o quelle o importanti o meno, ma persone in generale. Non è però così a riguardo di Dio. [...] L'essere del mio io consiste per essenza del fatto che Dio è il mio Tu»<sup>174</sup>.

Molti parallelismi potrebbero essere fatti proseguendo questo discorso nella direzione della vocazione personale. Mounier ammonisce di non abusare della parola (che definisce troppo logora) e invita a coglierne il significato raggiungendo quell'ordine interno e intimo alla persona capace di unificare progressivamente tutti i suoi atti. «Non è una unificazione sistematica e astratta, è la *scoperta progressiva di un principio spirituale di vita*, che non riduce ciò che esso integra, ma lo salva, lo compie, ricreandolo dall'interno. Questo principio vivente e creatore è quello che chiamiamo in ciascuna persona la sua *vocazione*»<sup>175</sup>.

<sup>174</sup> R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, p. 201.

<sup>175</sup> E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1973, p. 72.

Il fatto che questo tema sia comune a tanti autori del personalismo, risponde al bisogno di trovare una risposta alla domanda sull'uomo come totalmente distinto da tutti gli altri enti. La vocazione si contrappone all'esser già totalmente dato degli altri essenti perché interpella la persona coinvolgendola in un progetto; giustificando l'intera vita e i suoi atti, è legata all'autenticità della vita personale. La scoperta della propria chiamata a essere in modo unico e irripetibile permette di trasformare la domanda «chi è l'uomo?» in «chi sono io?»: la libertà in questo modo agisce e permea ogni atto e ogni avvenimento, riassumendolo nella persona, integrandolo e unificandolo nel suo progetto biografico. Per usare le parole di Polo, la libertà nativa si intreccia con la libertà destinale giungendo a confondersi con essa.

La libertà, contemporaneamente possibilità e impegno per l'uomo di essere se stesso, è l'altro grande tema comune di questi autori.

Viktor Frankl scrive:

L'uomo è libero: il che non significa che egli oscilli liberamente e si liberi in uno spazio vuoto. È stretto al contrario da moltissimi legami: ma sono proprio questi i punti di appoggio su cui si erge la sua stessa libertà; che non li ripudia affatto, ma anzi continuamente vi si riferisce. Lo spirito è legato alla materia, all'esistenza e alla sostanza. Ma non si tratta di relazioni di dipendenza. L'uomo nel suo andare trascende il terreno su cui avanza; e in questa trascendenza il terreno viene ad assumere il significato di un trampolino di lancio. L'uomo può essere definito un essere che sa liberarsi anche da ciò che lo determina [...]; un essere insomma che, mentre vince o dà una forma singolare a tutte le sue determinazioni, in pari tempo si sottopone ad esse<sup>176</sup>.

Queste parole, anche se inserite in un contesto totalmente differente, richiamano molti concetti chiave del pensiero poliano: la libertà che pervade la persona, la situazionalità come dimensione propria del suo esercizio, la trascendenza della persona nei confronti della situazione stessa<sup>177</sup>.

*Libertà, vocazione, trascendenza*: l'antropologia che si delinea mostra sempre più chiaramente che i caratteri definitivi della persona non si trovano partendo dalla metafisica. La persona non può essere oggettivata come un oggetto tra gli oggetti: occorre un radicale cambio metodologico che permetta di adeguare il metodo conoscitivo all'oggetto della conoscenza.

È in questa prospettiva che acquista un particolare interesse la proposta poliana dell'abbandono del limite mentale, che prende l'avvio dalla comprensione della struttura duale dell'operazione conoscitiva – data dall'operazione stessa e dall'oggetto conosciuto – e dalla distinzione di due possi-

<sup>176</sup> V. FRANKL, *Teoria e terapia della nevrosi*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 119-120.

<sup>177</sup> Trascendere la situazione è un aspetto dell'essere *además*.

bili direzioni di indagine: nella linea dell'oggetto, aprendo il campo proprio della metafisica, e nella linea dell'operazione, raggiungendo il soggetto.

Il *problema del metodo*, per quanto possa sembrare marginale, riveste un'importanza notevole nel momento in cui si vuole dare a questo recupero della persona quel carattere fondativo da sempre attribuito, in ambito realista, alla metafisica. Infatti, *perché questo rilancio sia preso in senso basilare è necessaria una sua fondazione non solo esistenziale o etica, ma soprattutto ontologica. È questo, a mio avviso, la particolarità di Polo e l'innovativo apporto che questo autore può dare.*

Il fondamento della sua antropologia si trova proprio nella rivendicazione di una radicale distinzione tra l'essere personale e l'essere studiato dalla metafisica, incapace di dar ragione della peculiarità della persona rispetto a qualsiasi altro esistente. Dichiarate inadeguate, perché impersonali, le categorie tradizionali, sia quelle aristoteliche, sia quelle kantiane, occorre lasciarsi guidare da modelli di realtà personali, ma al tempo stesso capaci di andare in profondità passando dalla dimensione fenomenica a quella dell'essere.

Spesso si abusa del termine *ontologia*: si parla di un'ontologia della relazione, del dialogo, della libertà, rimanendo però a un livello puramente descrittivo. D'altra parte, a un'ontologia della sostanza, come ha sottolineato Buber, sfugge tutta la fenomenologia della libertà. La filosofia di Polo indica una possibile via da percorrere per conciliare questa duplice esigenza: distinguere l'essere personale da quello metafisico e identificare quali sono le perfezioni convertibili con l'*actus essendi* della persona. Libertà, amore-dono, intimità, coesistenza, intelletto agente, *además*: non si tratta più di note descrittive dell'uomo, ma di trascendentali personali; si esce dalla dimensione esistenziale per entrare in quella dell'essere.

Questa proposta di ampliamento dell'ordine trascendentale, tanto in sintonia con le nuove filosofie della persona, riesce a riassumere e delineare i fondamenti della metafisica esplicitandone le conseguenze. La distinzione reale di *esse* ed *essentia* e la dottrina dei trascendentali, come abbiamo visto, diventano i capisaldi di una filosofia capace al tempo stesso di dar risposta all'interrogativo sulla persona e di non perdere il realismo proprio della tradizione classica.

Con un rapido sguardo a quanto abbiamo visto finora possiamo osservare come la proposta di Polo veda strutturarsi una metafisica e un'antropologia trascendentale coniugate da una complessa e coerente teoria della conoscenza. Il suo non vuole essere in alcun modo un sistema filosofico chiuso: è sua ferma convinzione che la filosofia non possa avere alcuna pretesa di esaustività, ma questo non è il risultato delle timidezze di un pensiero debole, quanto della convinzione che il vero non sia mai riducibile a una parte di esso.

STEFANO DAVIDE SPINELLI

'THE HUMAN PREDICAMENT'  
TRA 'HOMELESS' E 'HOMETOWN'

*La caverna platonica intesa da J.N. Findlay quale cifra simbolica dell' 'imbroglio' della condizione umana*

Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se ne è andato Dio? – gridò – Ve lo voglio dire! *Siamo stati noi a ucciderlo*: voi e io! Siamo tutti noi i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare, bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare?»<sup>1</sup>.

Questo celebre passo de *La gaia scienza* di Friedrich Nietzsche è fortemente rappresentativo della *Stimmung* che permea di sé la cultura contemporanea. Il diffuso nihilismo che scorre in ogni sua vena è infatti foriero dello smarrimento di qualsiasi centro d'orizzonte, di qualunque prospettiva di impostazione, di ogni ipotizzabile *ubi consistam*.

Questa *Weltanschauung* esibisce, nel campo della riflessione filosofica, una serie di emblematiche e ben note espressioni, di cui quella offerta da Nietzsche è forse la più cospicua e rappresentativa. Stupisce, allora, che da un contesto segnatamente empiristico e riduttivistico, quale è quello della filosofia anglosassone del linguaggio di Oxford e di Cambridge, sia emersa una figura del calibro di John Niemeyer Findlay: stupisce non solo per la statura del pensatore, ma anche e soprattutto per il taglio marcatamente metafisico che egli imprime alla propria speculazione, e che lo porta, dall'*incipit* di un approfondimento della datità esperienziale operato in chiave fenomenologica, a un *iter* dialettico che, progredendo attraverso quadri

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Idilli di Messina. La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, in F. MASINI - M. MONTINARI (a cura di), *Opere di F. Nietzsche*, Adelphi, Milano 1966, vol. V, t. 2, Libro III, 125.