PONTIFICIA UNIVERSITA' DELLA SANTA CROCE

FACOLTA' DI FILOSOFIA

LUCA FANTINI

LA CONOSCENZA DI SE' IN L. POLO
Uno studio dell'abito di sapienza

Tesi di Dottorato diretta da:
Prof. JUAN JOSÉ SANGUINETI

ROMA 2006

Ai miei genitori a cui devo
questa ricerca in modo speciale

INDICE

INDICE 5

INTRODUZIONE 13

CAPITOLO I. NOZIONI CENTRALI DELLA GNOSEOLOGIA DI POLO 19

A. L'ASSIOMATICA GNOSEOLOGICA 20
B. L'ASSIOMATICA E IL SOGGETTO 27
C. LA NOZIONE DI OPERAZIONE IMMANENTE 31
D. LA NOZIONE DI OGGETTO E DI INTENZIONALITÀ 37
E. LA NOZIONE DI LIMITE MENTALE 45
F. LA CRITICA ALLA RIFLESSIONE 54
1. La critica poliana alla riflessione moderna 54
2. La riflessione nel pensiero classico 60
G. RIASSUNTO 70

CAPITOLO II. LA PROPOSTA METODICA DI POLO 71

A. L'ABBANDONO DEL LIMITE MENTALE 72

1. La distinzione poliana di essere e pensiero 72
2. Le quattro dimensioni dell'abbandono del limite 77
3. Conoscenza della persona e conoscenza di sé nella terza dimensione 81

B. LA NOZIONE POLIANA DI ABITO CONOSCITIVO 86

1. Gli abiti intellettuali e l'infinità operativa 86
2. Gli abiti e l'intelletto agente 92
3. La nozione poliana di abito e la conoscenza di sé 98

C. LA NOZIONE DI ABITO INNATO 104

D. IL "PRESTIGIO DEL MONON" E LA DUALITÀ 108

E. RIASSUNTO 115

CAPITOLO III. LA CONOSCENZA DI SÉ: LETTURA POLIANA DEL PENSIERO CLASSICO E MODERNO 117

A. IL PENSIERO CLASSICO E IL FONDAMENTO 123

B. LA FILOSOFIA DELLA COSCIENZA: LA LETTURA POLIANA DELLA MODERNITÀ 128

1. Cartesio 128
2. Kant 132
3. Hegel 136
4. Heidegger 140

C. LA MODERNITÀ COME SIMMETRIZZAZIONE DELLA METAFISICA CLASSICA 146

D. RIASSUNTO 153

CAPITOLO IV. LA DIMENSIONE METODICA DELLA CONOSCENZA DI SÉ 155

A. L'AMPLIAMENTO TRASCENDENTALE 155

B. LA TERZA DIMENSIONE DELL'ABBANDONO DEL LIMITE: IL CARATTERE DI ADEMÁS 162

C. VALORE TEMATICO: LA PERSONA COME ADEMÁS 173

D. VALORE METODICO: ADEMÁS E ABITO DELLA SAPIENZA 181

1. La dualità dell'abito di sapienza e dell'abito dei primi principi 182

2. Solidarietà metodico-tematica dell'abito di sapienza 187

E. RIASSUNTO 201

CAPITOLO V. LA DIMENSIONE TEMATICA DELLA CONOSCENZA DI SÉ 203

A. LA COSCIENZA 204

1. La struttura della coscienza 204

2. La coscienza come operazione mentale 208

3. La coscienza come abito 222

B. LA CONOSCENZA DI SÉ A LIVELLO ESSENZIALE 224

1. La conoscenza delle proprie operazioni 224

2. La sinderesi e la conoscenza dell'essenza dell'uomo 227

C. I TRASCENDENTALI PERSONALI 229

1. La co-esistenza 231
   a) Co-esistenza trascendentale e tipi di co-esistenza 233
   b) L'intersoggettività 235

2. L'intelletto personale 240

3. L'amare personale 248

4. La libertà 255
a) La libertà e il passato 255
b) La libertà e il futuro 258
c) La libertà come inclusione atopica 260

D. LA RICERCA DI REPLICA 262

E. RIASSUNTO 270

CONCLUSIONI 273

PROFILO DI LEONARDO POLO 279

APPENDICE: LA FORMULAZIONE DEGLI ASSIOMI 283

BIBLIOGRAFIA 285

ABBREVIAZIONI

OPERE DI L. POLO

Adotto (quando disponibili) le abbreviazioni della rivista "Studia Poliana". Il riferimento completo delle opere si trova in bibliografia.

Antropología, I	*Ant., I: La persona humana*
Antropología, II	*Ant., II: La esencia de la persona humana*
Curso de teoría, I, II, III, IV/1, IV/2	*Curso de teoría del conocimiento, I, II, ...*
El acceso	*El acceso al ser*
El conocimiento racional	*El conocimiento racional de la realidad*
El ser	*El ser, I. La existencia extramental*
El yo	*El yo*
Evidencia y realidad	*Evidencia y realidad en Descartes*
Hegel	*Hegel y el posthegelianismo*
Introducción	*Introducción a la filosofía*
La coexistencia	*La coexistencia del hombre*
La crítica kantiana	*La crítica kantiana del conocimiento*
La libertad	*La libertad trascendental*
La persona humana	*La persona humana y su crecimiento*
Lo radical	*Lo radical y la libertad*
L'uomo, via verso Dio	*L'uomo, via verso Dio*
Nominalismo	*Nominalismo, idealismo, realismo*

Presente y futuro	*Presente y futuro*
Quién es el hombre	*Quién es el hombre*
Sobre la existencia	*Sobre la existencia cristiana*
Un punto de partida	*Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana*

OPERE DI SAN TOMMASO

In De Causis	*In librum de causis expositio*
QDM	*Quaestio disputata De Malo*
QDV	*Quaestio disputata De Veritate*
SCG	*Summa contra Gentiles*
ST	*Summa Theologiae*

Anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit.

Sant'Agostino

Dov'è la sapienza che abbiamo perduto nella conoscenza?
Dov'è la conoscenza che abbiamo perduto nell'informazione?

T. S. Eliot

INTRODUZIONE

Dal motto socratico "conosci te stesso" alla messa in discussione contemporanea del tema dell'identità, media la lunga parabola del pensiero occidentale, il cui punto di svolta è il tentativo cartesiano, e in buona parte moderno, dell'autofondazione del soggetto. Il ribaltamento, nietzscheano prima, e poi postmoderno, di questo progetto, sfocia nel XX secolo in varie correnti di pensiero che dichiarano l'infondatezza radicale dell'io o la sua illusorietà[1]. Il soggetto passa ad essere un prodotto delle dinamiche culturali od economiche, una molteplicità di maschere imposte dalle cangianti condizioni sociali, un epifenomeno dell'attività neurologica, l'apparenza effimera delle realtà inconsce, o semplicemente un nome da imporre al flusso di coscienza[2]. L'oggettività scientifica tende così ad

---

[1] Su questi temi esiste un'abbondante letteratura. Tra i molteplici riferimenti si possono segnalare: sulla costituzione dell'io moderno il noto: C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; il versante morale di questi temi è studiato ad es. in A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988; i risvolti letterari e culturali ad esempio in: C. MAGRIS, *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1999.

[2] Su questa storia incidono, ovviamente, anche fattori extrafilosofici. Per citarne alcuni: le scoperte scientifiche che cambiano il rapporto dell'uomo con il mondo fisico e con la sua stessa corporalità, la perdita del valore della tradizione con la nascita di una pluralità di modelli culturali e morali di riferimento, i

appropriarsi di un discorso filosofico che avanzi pretese veritative, mentre la soggettività è lasciata al campo del mutevole regno delle emozioni e dei sentimenti, argomento della letteratura o, tutt'al più, dell'ermeneutica delle narrazioni[3]. Non deve stupire, d'altra parte, che una delle vittime della crisi post-moderna sia stato proprio il protagonista della modernità: il soggetto. E' possibile oggi ripensare il tema del soggetto in modo alternativo alla modernità? La critica al soggetto moderno condurrà necessariamente alla rinuncia a tale tema, così come argomentano alcuni autori contemporanei? O è possibile aggirare il fallimento del progetto moderno, ma solo tornando alla metafisica classica, fondando nuovamente il soggetto sull'essere? Esistono altre possibilità?

Questo lavoro si propone come un piccolo contributo allo stimolante ed attuale dibattito suscitato da queste domande. Nella tesi di licenza ho studiato l'apporto di San Tommaso, il cui pensiero sull'autoconoscenza si è mostrato una compiuta sintesi della ricerca agostiniana sull'interiorità (espressione del più ampio interesse cristiano per il mondo interiore) e di rilevanti contributi neo-platonici, nel quadro di riferimento della gnoseologia aritostelica. Forse più di qualunque altro pensatore "classico", egli ha cercato la sintesi delle acquisizioni scientifiche di Aristotele e delle esigenze di interiorità, unite al senso della libertà e del valore infinito di ogni uomo, del pensiero cristiano, principalmente espresse nell'opera di Sant'Agostino. L'Aquinate si rilevò un sintetizzatore di esigenze profonde ed eterogenee, in una cornice ampia ed equilibrata, e quindi come una sorta di punto di arrivo del pensiero classico. Si può considerare ancora valida la sua proposta dopo la modernità? La si deve considerare definitiva o la si

cambiamenti politici a partire dalla rivoluzione francese, i mutamenti sociali imposti dall'industrializzazione, la recente multiculturalità come fattore di crisi per l'identità personale.

[3] Le sorti dell'io nelle tradizioni filosofiche moderne sono ovviamente diverse in ambito positivista, neopositivista ed analitico da una parte, e "continentale" dall'altra.

può proseguire? Se è possibile proseguirla tenendo conto della parabola moderna, forse sarà possibile rispondere alle domande poc'anzi sollevate.

Un autore contemporaneo che ripropone tali domande in modo radicale è Leonardo Polo. Egli avanza una elaborata proposta metodica, che invita a ripensare i contenuti centrali del pensiero classico, e a proseguirlo soprattutto nell'ambito della persona, studiata come ampliamento della tematica trascendentale metafisica. E' sembrato quindi che la sua proposta, sia metodica che tematica, si offra come un interessante contributo al dibattito sul soggetto e la conoscenza di sé, e un privilegiato punto di vista per studiare sia il soggetto moderno, sia l'autoconoscenza classica.

Il tema di questo studio è pertanto la conoscenza di sé in Leonardo Polo, vista in particolare come alternativa al soggetto moderno e come prosecuzione del pensiero classico, soprattutto della proposta tomista, che secondo Polo è il vertice del pensiero antico. Il tema viene affrontato dalla prospettiva della filosofia della conoscenza: come il soggetto (la persona in termini poliani) conosce se stesso. Questo approccio non esaurisce il tema della soggettività, però è sembrato un modo opportuno per argomentare il confronto con il pensiero moderno, che ha impostato il tema del soggetto nel tentativo di fondare la certezza conoscitiva. Il taglio sarà quindi prevalentemente gnoseologico: l'autoconoscenza verrà studiata come un peculiare problema di filosofia della conoscenza. Il metodo seguito ha una natura prevalentemente di sintesi: si punta a dare un quadro complessivo della proposta gnoseologica poliana sull'autoconoscenza e l'antropologia, molto ricca e dispersa nelle sue ormai abbondanti pubblicazioni.

Si può anticipare che per Polo è centrale la "preoccupazione" per l'adeguatezza del metodo filosofico al tema di studio. Il metodo da seguire per la conoscenza della realtà fisica è distinto, ad esempio, da quello per la conoscenza della metafisica o della realtà personale. Quanto si dice è quindi orientato a comprendere la sua proposta metodica nell'ambito dell'antropologia (in particolare della conoscenza di sé), tralasciando tutto ciò che sia specifico ad altri ambiti filosofici. Si può anche anticipare che

tale metodo è ciò che Polo chiama "abito di sapienza". Questo giustifica il sottotitolo della tesi.

Lo sviluppo del lavoro sarà quindi il seguente: presentazione delle nozioni centrali della gnoseologia di Polo secondo la guida della sua assiomatica (è il tema del primo capitolo); approfondimento della sua tesi centrale –l'abbandono del limite mentale- in riferimento speciale allo studio della sua antropologia (secondo capitolo); il terzo capitolo è di natura storica ed è importante per gli interessi che stanno alla radice di questo lavoro: si studierà, seppur sinteticamente, la lettura che Polo offre del pensiero classico e moderno in merito all'autoconoscenza. Infine gli ultimi due capitoli espongono il pensiero poliano sulla conoscenza di sé: il quarto ne affronta il versante metodico ed il quinto quello tematico. La struttura della tesi risponde allo stesso pensiero di Polo, la cui proposta obbedisce a preoccupazioni di natura storica (terzo capitolo), metodica (quarto capitolo) e tematica (quinto capitolo). Gli ultimi due capitoli hanno una particolare unità: approfondiscono l'abito di sapienza secondo la sua duplice valenza metodica e tematica. I primi due offrono le nozioni (e la terminologia) centrali della gnoseologia poliana, vista nell'ottica della conoscenza di sé e dello studio del soggetto e della persona. Il capitolo centrale, di taglio storico, è la chiave di volta del lavoro e, allo stesso tempo, proietta il suo contenuto sul più ampio dibattito a cui si vuole contribuire.

Ancora una considerazione sulla natura di questo studio. Ho detto poco sopra che si tratta di un lavoro di filosofia della conoscenza. Può sorgere però la seguente domanda: la conoscenza di sé è un tema di gnoseologia o di antropologia? La risposta a questa domanda è, in fondo, la tesi stessa. Si può però anticipare –e ritengo che sia utile come guida alla lettura- che la risposta risiede nella dualità di metodo e tema a cui si è accennato a proposito della struttura della tesi. Mentre la dimensione metodica è ascrivibile alla filosofia della conoscenza, la dimensione tematica che essa apre è, appunto, l'antropologia. Esse non sono separabili (come si spiegherà soprattutto nel quarto capitolo): Polo parla, a proposito della conoscenza della persona, di solidarietà metodico-tematica. Da queste considerazioni si comprende la scelta delle fonti principali: esse sono la gnoseologia e

l'antropologia poliane, che sono presentate nei quattro volumi del *Curso de teoría* e nei due volumi dell'*Antropología*. Ad ogni modo gli interessi che sono all'origine di questo lavoro sono più che altro di natura metodologica, per cui non si tratterà la proposta antropologica di Polo *in recto*, bensì nella misura in cui essa è inseparabile dalla dimensione conoscitiva. Questo spiega anche il perché, soprattutto nei primi capitoli, i riferimenti bibliografici più abbondanti saranno al corso di teoria della conoscenza e non ai volumi di antropologia, che appariranno citati soprattutto negli ultimi, e sempre nell'ottica della conoscenza.

Prima di entrare in tema, vale la pena dare alcuni chiarimenti sulla bibliografia, in particolare sulle fonti principali: *Curso de teoría* e *Antropología*.

Per prima cosa, vediamo alcune osservazioni sul *Corso di teoria della conoscenza*, per poter situare le numerose citazioni che si faranno lungo tutta la tesi. E'un'opera imponente, suddivisa in quattro tomi. La sua origine è la trascrizione delle lezioni impartite da Polo durante vari anni. Da questa circostanza dipende il suo stile peculiare, talvolta insistente, talvolta colloquiale[4]. Il primo tomo è dedicato alla presentazione (non esaustiva) dell'assiomatica, e alla conoscenza sensibile. Nel secondo si inizia lo studio della conoscenza intellettuale, dedicando ampio spazio alla nozione di limite mentale. Questa nozione si completa con una iniziale presentazione della dottrina poliana sugli abiti intellettuali. Comincia inoltre lo studio dell'astrazione (e della coscienza) che per Polo è la prima operazione intellettuale. Del tomo III prenderò in considerazione soprattutto la lunga introduzione, che ritorna sul tema degli abiti e il loro rapporto con l'intelletto agente. Il resto è dedicato alla *generalizzazione*, che per Polo è la prima linea prosecutiva dell'intelletto a partire dall'astrazione. Il tomo IV è dedicato prevalentemente allo studio della fisica filosofica, secondo ciò che Polo chiama la *ragione* (la seconda linea prosecutiva), a allo studio dell'operazione che chiama *logos* (intermedia tra le due precedenti).

[4] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. xii.

Questi ultimi sono i temi più distanti dall'antropologia, per cui i riferimenti al tomo IV si limiteranno a pochi cenni. Rimane quindi delineato il piano dell'opera e, al contempo, della gnoseologia poliana.

Per quanto riguarda la proposta antropologica di Polo, egli la espone nella sua antropologia trascendentale in due volumi: il primo dedicato all'essere dell'uomo e il secondo all'essenza dell'uomo. Mi sembra opportuno anticipare che Polo applica all'antropologia, in modo profondo e ricco di conseguenze, la distinzione tomista di essere ed essenza. Lo fa proponendo che il valore e la portata di tale distinzione in antropologia sono diversi e più importanti di quelli che essa comporta in metafisica. La conoscenza di sé che qui si studia riguarda la conoscenza dell'essenza o dell'essere dell'uomo? Anche a questa domanda si risponderà con maggiore dettaglio. Vale la pena però anticipare, per chiarire qualsiasi possibile equivoco, che questo lavoro è dedicato alla conoscenza "radicale" di sé, alla conoscenza della persona, che per Polo equivale all'*esse hominis*. Saranno pertanto ridotti i riferimenti alla conoscenza dell'essenza. Vale forse la pena accennare che quest'ultima conoscenza è a carico di un abito che Polo chiama *sinderesi*, riprendendo il nome classicamente riservato all'abito della conoscenza dei primi principi morali. Questo lavoro è invece lo studio dell'abito di sapienza, nella sua peculiare (e in certo modo esclusiva) solidarietà metodico-tematica. Per questi motivi i riferimenti al primo volume dell'antropologia trascendentale saranno molto più abbondanti che al secondo.

Concludo questa breve introduzione ringraziando il prof. Sanguineti per aver accettato di dirigere questo lavoro e per la disponibilità e i consigli con cui ha reso possibile portarlo a compimento, e il prof. Lombo per il suo lavoro di correlazione. Voglio anche ringraziare tutti i docenti della Facoltà di Filosofia che mi hanno guidato in questo cammino che ormai si conclude. Ringrazio inoltre il prof. Sellés, dell'Università di Navarra, per la sua sempre cortese e sollecita collaborazione.

CAPITOLO I. NOZIONI CENTRALI DELLA GNOSEOLOGIA DI POLO

In questo capitolo si presenteranno, in modo necessariamente conciso, le nozioni centrali della gnoseologia di Leonardo Polo, così come vengono esposte nel suo "Corso di teoria della conoscenza". Come egli spiega nel prologo al primo volume del corso[5], è giunto alla sua pubblicazione, oltre che per un motivo didattico, per una importante ragione filosofica. Nel volume intitolato *Acceso al ser*[6], aveva presentato una tesi principale, che consiste nella sua proposta di un metodo per la metafisica. Tale proposta metodica è ciò che Polo chiama "abbandono del limite mentale".

Come egli riconosce nel prologo citato, il modo eccessivamente diretto e secco (*abrupto*) con cui tale tesi veniva presentata, lasciava in ombra un punto importante: la sua relazione con la filosofia tradizionale[7]. Premetto questo per il seguente motivo: presenterò le nozioni centrali della gnoseologia poliana seguendo l'impostazione del *Corso di teoria della conoscenza* (e i suoi riferimenti ad Aristotele e Tommaso d'Aquino), limitando i riferimenti alle opere anteriori a pochi cenni. In particolare seguirò, in questo primo capitolo, la sua proposta di assiomatizzare la

---

[5] Cfr. *Curso de teoría, I*, pp. xi-xii.

[6] Cfr. *Acceso*, p. 13.

[7] *Ibid.*, p. 14: "*La noción de límite implica una revisión del método fenomenológico.*"

gnoseologia, proposta che costituisce l'ossatura di tutto il corso. La ragione per farlo nell'ambito di questo lavoro si mostrerà nel paragrafo "Assiomatica e soggetto".

La gnoseologia poliana è straordinariamente ricca e complessa. Non pretendo in alcun modo darne una sorta di riassunto, bensì metter in luce alcune nozioni indispensabili per il prosieguo del lavoro, ossia le nozioni che intervengono in modo decisivo nella conoscenza di sé. Molti elementi importanti della sua proposta, ma non pertinenti, saranno trascurati, o soltanto accennati quando prevalga un'esigenza di completezza.

A. L'ASSIOMATICA GNOSEOLOGICA

Polo sostiene che la gnoseologia è suscettibile di un'assiomatica, ossia che la conoscenza racchiude una dimensione necessaria, tale da essere espressa sotto forma di assiomi. Non si tratta di stabilire alcuni principi iniziali da usare come inizio di una deduzione. Non si tratta nemmeno di stabilire dei postulati, che aprano un campo di ammissibilità per ulteriori affermazioni[8]. L'assioma è una proposizione che mostra la sua necessità, il cui contrario non può essere in alcun modo[9]. E'una proposizione necessaria, il cui contrario è un controsenso in virtù della intrinseca formulazione del principio. In questo senso la sua necessità non è apparente (come quella ad esempio di un postulato) anche se può rimandare ad un antecedente la cui necessità non gli si comunica interamente. Nel caso degli assiomi della conoscenza tale antecedente è

[8] Questo è il caso ad esempio dei postulati della geometria. Per il confronto tra assioma e postulato cfr. *Curso de teoría, I*, pp. 16-27.

[9] Cfr. *ibid.*, pp. 22-23.

l'essere su cui versa un'assiomatica superiore, quella metafisica[10]. Il *suppositum*[11] dell'assiomatica gnoseologica (che è soprattutto assiomatica dell'operazione) è l'essere, e questa è l'interpretazione poliana dell'adagio scolastico «*operari sequitur esse*», secondo la quale l'operazione non è mero accidente dell'essere, bensì la sua stretta continuazione. Per questo si può trattare in modo assiomatico[12].

Si propongono quattro assiomi, detti centrali, e quattro laterali, che hanno lo scopo di confermare i centrali, metterne in luce qualche aspetto particolare o risolvere possibili obiezioni. Tutti ricevono una denominazione alfabetica. Gli assiomi centrali sono i seguenti[13]:

A. assioma dell'operazione

B. assioma della distinzione

C. assioma della unificazione

D. assioma della culminazione

La prima parte del tomo I si dedica ad esporre gli assiomi A e B con i loro assiomi laterali[14]. L'assioma D viene presentato nel tomo II, al trattare la nozione di facoltà inorganica[15]. L'assioma C appare più volte lungo il

---

[10] Per Polo l'assiomatica metafisica è costituita dai primi principi metafisici: il primo principio di non contraddizione (l'essere extramentale che chiama anche persistenza), il primo principio di Identità (Dio come si conosce in metafisica) e il primo principio di causalità trascendentale.

[11] Nella prima lezione del Corso di teoria della conoscenza, Polo usa l'espressione *ex supposito* per dire che la necessità dell'assiomatica gnoseologica, sebbene intrinseca alla sua formulazione (gli assiomi non sono postulati) rimanda ad una necessità previa, quella dell'essere: cfr. *ibid.,* pp. 23-27.

[12] Cfr. *ibid.*, pp. 25-26.

[13] Cfr. *ibid.*, p. 9.

[14] *Ibid.,* pp. 29-199.

[15] Cfr. *Curso de teoría, II,* pp. 201-7.

Curso, ma non gli si dedica una parte esplicitamente. Esso appare soprattutto al parlare dell'assioma B e dell'operazione detta *logos*. Tenendo conto che la formulazione linguistica degli assiomi non è l'aspetto più importante (infatti uno stesso assioma viene presentato con formulazioni diverse a secondo del contesto o dell'intento esplicativo) offro una possibile formulazione di ognuno cercando di metterne in luce il contenuto più interessante.

Assioma A. Si può formulare così: "la conoscenza è sempre attiva"[16]. La conoscenza è sempre atto, perlomeno operativo. E' assolutamente impossibile che la conoscenza sia passiva: conoscere è sempre un atto. Ovviamente l'assioma non esclude la passività della facoltà, ma essa non è la passività della conoscenza. Ad esempio nel caso dei sensi esterni la ricezione delle formalità da parte della realtà esterna implica una dimensione di passività. Ma la ricezione di quella che tradizionalmente viene definita «specie impressa», così come tutta la dinamica biologica corrispondente all'informazione dell'organo, non è ancora la conoscenza, che ha un carattere intrinsecamente e necessariamente attivo. Si svilupperà questo punto nei paragrafi seguenti[17]. Questo assioma ammette tre assiomi laterali:

---

[16] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 29. Questo assioma è stato poco sopra denominato assioma dell'operazione. E' un nome alquanto restrittivo: come si vedrà in merito all'assioma laterale H, la conoscenza abituale è attiva e non operativa. Nell'ambito della conoscenza sensibile, non suscettibile di abiti, le due formulazioni vengono a coincidere. Nel caso di Dio la sua conoscenza si identifica con il suo atto di essere (anche per questo è il primo principio di Identità).

[17] Si può anticipare che l'assioma A è la traduzione assiomatica, perlomeno a livello operativo, della nozione di *energeia* o *praxis teleia* aristotelica, operazione immanente in San Tommaso (cfr. *ibid.,* p. 53).

Assioma E: "non c'è oggetto senza operazione"[18]. Gran parte della gnoseologia di Polo è una glossa di questa frase. La riprenderò nei prossimi paragrafi al parlare delle nozioni di operazione ed oggetto. Esprime la correlazione dell'oggetto con l'operazione, in cui appare l'intenzionalità conoscitiva. Questa nozione appare esplicitamente nel seguente:

Assioma F: "l'oggetto è intenzionale"[19]. Mostrerò il contenuto di questo assioma nel paragrafo dedicato alle nozioni di oggetto ed intenzionalità.

Assioma G: "ogni oggetto è una forma, qualunque sia il livello dell'operazione, sempre che nella facoltà lo preceda una specie"[20]. Ha un'applicazione interessante soprattutto nella teoria del sensibile *per accidens*. Non è di grande importanza per questo studio.

L'assioma B tratta della distinzione tra operazioni (e oggetti)[21]. Risponde alla seguente domanda: qual è il corretto criterio di distinzione tra le operazioni conoscitive? Evidentemente le operazioni sono varie e distinte tra di loro. Vi dev'essere un criterio per stabilire tale distinzione in modo coerente con quanto stabilito con l'assioma A. Tale criterio è il seguente: "la differenza tra le distinte operazioni (e oggetti) è gerarchica"[22]. Come si mostrerà nel paragrafo dedicato all'operazione, l'atto operativo è perfetto, possiede co-attualmente il suo fine che è l'oggetto intenzionale, in modo tale che si dà commisurazione tra oggetto ed operazione (è un altro modo di esprimere l'assioma E). Se ci si chiede pertanto come si distinguono le operazioni si deve escludere qualunque criterio di ripartizione, tanto

---

[18] Cfr. *ibid.,* p. 31. Polo propone anche una formulazione complementare: "*si no hay objeto sin operación, tampoco hay operación sin objeto*", *ibid,* p. 32.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*, p. 213.

[21] La dicitura "operazioni (ed oggetti)" è ripetutamente usata da Polo (cfr. ad es. *Curso de teoría, I,* p. 6). E' la traduzione al linguaggio scritto dell'assioma laterale E. All'assioma B è dedicata la lezione sesta del primo tomo: *ibid.,* pp. 165-199.

[22] Cfr. *ibid.*, p. 167.

quantitativo che qualitativo. La realtà conosciuta non è un oggetto suddivisibile in "sotto-oggetti", conoscibili dalle distinte operazioni, perché l'oggetto si dà solo in virtù dell'operazione[23]. Un oggetto superiore è posseduto da un'operazione superiore, ma non può constare dell'unificazione degli oggetti inferiori. L'assioma B stabilisce un criterio di unificazione diverso: la gerarchia. Un'operazione più alta conosce di più, possiede un oggetto "più intenzionale", senza alcuna interferenza o "conflitto" con le operazioni inferiori. Le operazioni non si suddividono un supposto campo omogeneo di conoscenza, perché tale campo non è omogeneo. Se lo fosse, le operazioni conoscitive sarebbero in concorrenza tra di loro, mentre è evidente che la vista non è in concorrenza con il tatto e al contempo conosce di più. Posto che la nozione di conoscenza non è equivoca[24], l'unico criterio di distinzione ammissibile è quello gerarchico, il che permette di confermare un aspetto dell'assioma A: l'intrinseca attualità della conoscenza si accompagna ad un altro principio: essere più atto è essere più intensamente, più propriamente atto[25]. Questo più (*más*) non è

---

[23] Per questo, secondo Polo, il filosofo che più chiaramente conculca l'assioma B è Hegel, che mediante il processo dialettico cerca un oggetto totale che ne sia la culminazione e il risultato. Questo è impossibile secondo la formulazione dell'assioma, perché già per l'assioma E un oggetto può essere posseduto da una sola operazione. Conoscere lo stesso oggetto significa esercitare la stessa operazione, per cui nessun livello conoscitivo può essere sostituito da un altro: ad esempio l'intelligenza non sostituisce la sensibilità. Per Hegel la differenza tra gli oggetti è provvisoria e l'immanentismo di Hegel viene ad essere l'inclusione degli oggetti pensati nella totalità: "*La conculcación del axioma B viene a decir que la diferencia de objetos es provisional, porque, en rigor, no hay más que un objeto, un objeto absoluto o total. Naturalmente, dicho objeto es también el sujeto.*" (*ibid.,* p. 166); cfr. anche *ibid*., p. 192, dove l'immanenza dell'oggetto pensato nel tutto è posta a confronto con l'immanenza dell'operazione tomista e si segnala la differenza semantica che ne consegue. Una certa conculcazione dell'assioma B è, secondo Polo, anche la dottrina platonica della partecipazione: cfr. *ibid.,* p. 186.

[24] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 169.

[25] Cfr. *ibid.,* p. 168.

quantitativo. La conoscenza non aumenta in modo quantitativo, bensì in modo intrinseco: cresce[26]. La perfezione dell'atto conoscitivo implica che tra le operazioni non si dà una distribuzione o una suddivisione, bensì una crescita secondo la quale nessun livello è a detrimento degli altri, bensì perfetto riguardo a ciò che gli compete. L'intelligenza non toglie nulla alla sensibilità, però conosce di più (questo "più" gerarchico esprime conoscenza). E nemmeno la sensibilità è passiva nei confronti dell'intelligenza, bensì perfetta al suo livello (commisurazione di operazione ed oggetto secondo l'assioma E). Il passaggio da una perfezione all'altra si dà solo secondo un cambio di grado gerarchico, che implica più conoscenza.

Assioma C: secondo questo assioma l'unificazione delle operazioni conoscitive non è una composizione di oggetti. In altri termini: l'oggetto non sostituisce l'atto[27], per cui l'unificazione oggettiva non può constare di una molteplicità di oggetti senza distruggere la loro commisurazione con l'operazione corrispondente [28] (assioma laterale E). Nessun livello conoscitivo è sostituito da quello superiore: la prosecuzione della conoscenza non annulla né soppianta quelli inferiori [29] . Il senso dell'unificazione conoscitiva non è quello della totalità. Si può esprimere anche nei seguenti termini: le condizioni formali di un livello conoscitivo non sono sostituibili da quelle di un altro livello. In certo modo è l'inverso dell'assioma B, che stabilisce il criterio di distinzione tra gli atti conoscitivi. La distinzione, però, non determina una mera dispersione, per cui è necessario un criterio di unificazione. Il criterio allo stesso tempo deve salvare l'autonomia dei vari livelli conoscitivi, senza che il superiore sia a detrimento dell'inferiore. Polo lo esprime con l'immagine del gettare la

---

[26] Cfr. *ibid.,* p. 179.

[27] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 223.

[28] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 171. Questa osservazione è importante anche per la critica poliana alla riflessione: *vid. infra,* par. I.F.

[29] Cfr. ad es. *Curso de teoría, II,* p. 296.

scala. Al giungere ai livelli più alti della conoscenza non si getta via la scala: i gradini inferiori non sono sostituibili da parte dei superiori.

Assioma D: è l'assioma della culminazione. Viene formulato in questi termini da Polo: l'intelligenza è operativamente infinita[30]. Questo assioma è esclusivo dell'intelligenza e stabilisce che gli assiomi precedenti reggono la conoscenza intellettuale come assioma D. Non significa che le operazioni dell'intelligenza siano infinite, bensì che è impossibile un'ultima operazione conoscitiva intellettuale. L'intelligenza non ha un "*fondo de saco*", un ultimo oggetto al di là del quale non si possa oggettivare. Se l'intelligenza nota che non può conoscere di più, questo avvertire il "non conoscere di più" è a sua volta una conoscenza, e per via di questa conoscenza può andare più in là[31].

D'altra parte l'intelligenza in quanto creata è finita, per cui bisogna chiedersi come sia possibile che un principio finito sia operativamente infinito. La risposta a questa domanda è un notevole apporto del pensiero di Polo, che si può intendere come uno dei suoi più cospicui contributi alla prosecuzione del pensiero classico. Lo sintetizzo in due elementi, che tratterò con maggiore dettaglio in seguito: il primo elemento è la nozione di abito come perfezionamento intrinseco della facoltà e autentico atto conoscitivo. In altri termini: l'intelligenza non è un principio fisso, bensì cresce *come principio*, mediante l'acquisizione degli abiti. Il secondo è il

---

[30] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 205. Polo precisa che questo assioma è formulato già da Tommaso d'Aquino con la stessa formulazione.

[31] L'importanza di quest'ultima osservazione si noterà soprattutto al parlare del limite mentale, che è il cardine di tutta la proposta filosofica poliana. L'intelligenza ha un limite, che è la conoscenza oggettiva, ma questo limite può essere abbandonato se viene "*detectado*" in condizioni tali che si possa abbandonare. Se l'intelligenza nota il limite della conoscenza oggettiva, può superarlo (con atti conoscitivi non oggettivi, ossia gli abiti. Si comprende quindi l'importanza dell'assioma laterale H che si spiega a continuazione.) Ossia: l'infinitezza operativa dell'intelligenza non implica nessuna incompatibilità con la nozione di limite mentale.

"rinnovamento" che propone alla nozione di intelletto agente. Se l'intelligenza cresce come principio secondo la sua dinamica operativa, essa dev'essere assistita in questa crescita, perché come principio finito non può essere operativamente infinita. Questa osservazione suggerisce l'opportunità di considerare l'intelletto agente come "accompagnante" l'intelligenza nel mantenimento della sua operatività, non limitandosi alla costituzione della specie impressa (l'illuminazione dei cosiddetti "fantasmi" nella terminologia classica). Si vede sin da adesso che l'intelletto agente nel pensiero di Polo avrà un ruolo più importante di quello che gli attribuisce il pensiero aristotelico - tomista[32].

Assioma laterale H: è assiomatico che l'intelligenza sia suscettibile di abiti.[33] Quanto detto in merito all'assioma D può essere per adesso sufficiente per illustrare l'assioma H. Nei paragrafi sugli abiti se ne parlerà con maggiore profusione.

B. L'ASSIOMATICA E IL SOGGETTO

Perché questa presentazione, seppur schematica, dell'assiomatica gnoseologica? Per due motivi: il primo, già accennato, è il ruolo centrale

---

[32] Questa è una seconda importante differenza rispetto a San Tommaso. L'autoconoscenza nell'Aquinate giunge fino alla facoltà e all'essenza come suo principio, ma è assente il riferimento all'intelletto agente. Nel pensiero medioevale il primo autore che sottolinea, nell'ambito dell'autoconoscenza, l'importanza dell'intelletto agente inteso come "fondo nascosto dell'anima" è: Teodorico di Vriberg. Egli riserva all'intelletto agente: "*les qualités inaliénables du fond caché de l'âme, tel que l'entendait Augustin : l'intimité de l'esprit pur, la parfaite présence à soi, et la réalisation la plus haute de l'image de Dieu*" (in F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIII^e siècle*, Vrin, Parigi 1991, p. 388).

[33] Ad esempio cfr. *Curso de teoría, II,* p. 214 e p. 221.

che gli assiomi giocano in tutta la filosofia della conoscenza poliana e quindi anche nella conoscenza di sé.

Il secondo è più specifico e riguarda direttamente il ruolo del soggetto nella conoscenza. Nel pensiero moderno, da Cartesio in poi, il soggetto appare all'inizio stesso della filosofia della conoscenza; questa impostazione determina in modo decisivo il modo di intendere la conoscenza che il soggetto ha di sé[34]. Questa apparizione del soggetto è per Polo prematura e del tutto innecessaria, se è valida la sua proposta assiomatica. Anzi, è dannosa e perturbatrice, perché non solo ignora l'assiomatica, ma la conculca. Di fatto in tutto quanto si è detto sugli assiomi, il soggetto non appare. E' opportuno e doveroso mostrare in prima battuta la necessità e l'intima natura della conoscenza, prima di passare a studiare il soggetto.

Il soggetto non appare nemmeno nel programma del corso di teoria della conoscenza (l'assiomatica è la formulazione rigorosa del programma del corso, che illustra la necessità delle sue parti). Lo si spiega in modo esplicito già dalle prime pagine del tomo I, in cui l'autore mostra il perché dei contenuti del corso. La parola *soggetto* è esclusa dal programma e il motivo è semplicemente che lo studio del soggetto non appartiene alla teoria della conoscenza umana: il soggetto umano è il tema di una ricerca ulteriore. L'inclusione del soggetto nella filosofia della conoscenza è controproducente perché lo si fa intervenire come fattore costituente e questo è in aperto contrasto con l'assioma A, in particolare con la nozione di operazione, così come la presenta Polo (in linea con Aristotele)[35].

---

[34] Questo punto verrà sviluppato nei paragrafi del terzo capitolo dedicati alla lettura poliana degli autori moderni.

[35] Cfr. *Curso de teoría, I,* pp. 4-5: "*El sujeto humano es un tema metafísico (empleando la palabra en un sentido amplio), pero no es propio de la teoría del conocimiento humano estudiar temáticamente o integrar en su programa como tema de estudio el sujeto. Siempre que se ha intentado hacerlo (y así han procedido muchos tratadistas) se ha incurrido en graves errores. La inclusión del sujeto cognoscente en la teoría del conocimiento humano es perturbadora. La razón de ello es fundamentalmente la*

La teoria della conoscenza poliana si imposta, pertanto, come conoscenza di oggetti ed operazioni (o meglio di: operazioni (e oggetti) come suole scriverlo[36]) e non di oggetti e soggetto. L'operazione conoscitiva immanente si può studiare al margine del soggetto. Al di sopra delle operazioni si studiano gli abiti. In teoria della conoscenza tanto le operazioni come gli abiti racchiudono una certa necessità, che Polo presenta sotto forma di assiomatica. Se l'operazione è descrivibile secondo una intrinseca necessità, si rafforza la tesi secondo cui l'apparizione del soggetto nella costituzione della conoscenza è prematura. L'operazione, secondo la sua necessità, è sufficiente per dare ragione dell'oggetto. Meglio: l'oggetto si studia per Polo solo in intrinseca ed inseparabile unione con l'operazione (e non con il soggetto)[37].

Parlando degli errori in teoria della conoscenza (che si scoprono a partire dall'assiomatica, la quale non è dogmatismo, perché include una teoria dell'errore capace di darne ragione e di metterlo in luce) sostiene chiaramente che una delle principali cause di errori in filosofia della conoscenza è la sostituzione dell'assioma A con il soggetto[38]. L'assioma A è

---

siguiente: al sujeto humano se le hace intervenir como factor constituyente. Ahora bien, la tesis según la cual la subjetividad es constitutiva del conocer humano es rotundamente falsa y acarrea un grave inconveniente para establecer la noción de operación. El conocimiento es operativo, y esto quiere decir que tiene un carácter suficiente en cuanto que se ejerce. (...) Ningún acto de conocer humano es el sujeto y, a su vez, el sujeto no es el acto de conocer."

[36] *Vid. supra*, nota 21.

[37] Un'altra ragione viene data in *Curso de teoría, II,* p. 169: "*El conocer, de suyo, no tiene razón de separación, sino de unión. Y si los soportes del acto de conocer –el sujeto en su realidad y la cosa conocida en su realidad- son por su finitud relativa distintos, el modo de establecer la unidad superior es el pensamiento. Esta unida superior es la superación de la imperfección. Por esta razón la intromisión del sujeto en teoría del conocimiento es perturbadora*".

[38] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 16: "*La causa del error ha sido indicada: es la sustitución del axioma A por el sujeto.*" Sostiene la stessa posizione con frequenza; ad es. *ibid.,* p. 104: "*la subjetividad debe excluirse de la teoría del conocimiento porque su aparición siempre es perturbadora.*" Anche in *El conocimiento racional*, p. 66 "*en teoría del*

appunto l'assioma dell'operazione. Si vede quindi che per giungere a comprendere come Polo rettifica la nozione moderna di soggetto, e quindi come intende la conoscenza di sé, bisogna cominciare con lo studio della nozione di operazione (e oggetto), il che è quasi equivalente allo studio dell'assioma A. E' lo scopo dei prossimi due paragrafi.

Per concludere queste osservazioni è necessario rispondere ad una ovvia obiezione. Come può essere il tema del soggetto del tutto alieno alla filosofia della conoscenza? Se si dà conoscenza non è necessariamente perché *qualcuno* conosce? Evidentemente sì. Non si tratta dell'esclusione radicale della persona dalla conoscenza ma:

1) di far comparire il tema del conoscente in un momento adeguato e coerente con gli assiomi;

2) di rettificare la nozione di soggetto (è preferibile parlare di persona per evitare la "corrispondenza" di soggetto ed oggetto: l'oggetto si studia assieme all'operazione e non al soggetto).

Polo usa il termine "indizio": la conoscenza operativa, in particolare la conoscenza intellettuale, è "indizio" della persona[39]. Questa osservazione era implicita in quanto si è detto sopra sulla necessità *ex supposito* della conoscenza[40]. Il *suppositum* della conoscenza è appunto la persona[41]. Quando si parlerà della nozione di limite mentale si mostrerà qual è il momento adeguato per l'apparizione della persona in gnoseologia. Per adesso si può anticipare che al trattare degli abiti, come già anticipato parlando dell'assioma D, si fa intervenire l'intelletto agente, che dà ragione

---

conocimiento, si metemos el sujeto, no hay nada que hacer, perdemos la operación inmanente."

[39] Cfr. per es.: *Curso de teoría, II,* p. 99.

[40] *Vid. supra,* nota 11.

[41] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 25: l'assioma gode di un'intrinseca necessità (non è un postulato) e il suo contrario è falso. "*Esa intrínseca necesidad requiere la necesidad del antecedente, si lo tiene. En el caso del conocimiento humano el antecedente es la persona humana.*"

tanto delle operazioni, come degli atti conoscitivi superiori. L'intelletto agente è dell'ordine dell'*esse hominis*, un trascendentale personale. L'apparizione in gnoseologia dell'*intellectus ut actus* è quindi l'apparizione della persona. Prima di giungere alla persona, e all'abito in virtù del quale si conosce (la sapienza), bisogna pertanto compiere un percorso che si snoda attraverso le nozioni di operazione e di abito. Solo allora potrà entrare in scena la persona.

Passiamo quindi a studiare le nozioni di operazione (ed oggetto). Sebbene presenti separatamente la nozione di oggetto ed operazione, bisogna sempre tenere presente che non si tratta di due supposti separabili, bensì di una dualità inscindibile: la descrizione dell'atto immanente è una glossa dell'assioma A[42]. La separazione ha una ragione meramente espositiva.[43]

C. LA NOZIONE DI OPERAZIONE IMMANENTE

La nozione di operazione immanente conoscitiva è la dimensione più propriamente aristotelica del pensiero poliano, ed il punto più profondo di collegamento della sua proposta con quella classica. All'inizio della sua opera presentò la nozione di abbandono del limite mentale come una revisione del metodo fenomenologico[44]. Come si è detto, un difetto che

---

[42] Per richiamare, durante la lettura, il significato dei vari assiomi, si può consultare l'appendice: la formulazione degli assiomi a p. 283.

[43] Ulteriori considerazioni sul ruolo del soggetto in teoria della conoscenza sono presenti in *Curso de teoría, II,* pp. 71, 83, 99-100, 116, 119. Un altro tema molto studiato da Polo è il rapporto tra la nozione moderna di soggetto e la certezza. Verrà studiato nel Cap. III.

[44] *Vid. supra*, nota 7.

riscontra nella sua prima formulazione consiste nel mancato chiarimento della sua relazione con la filosofia tradizionale[45]. La sua proposta è una continuazione ed una rettifica del pensiero aristotelico. Si può dire che il punto di partenza e di contatto è, in sostanza, la nozione di operazione immanente[46]. In gnoseologia Polo accoglie altre importanti nozioni aristoteliche, come quella di abito e di intelletto agente, ma la rettifica che propone in questi punti prevale, secondo la mia opinione, sulla continuità. Invece la nozione di operazione conoscitiva viene accolta pienamente, sebbene le conseguenze che se ne traggono vadano molto al di là dell'originale impostazione. In particolare la nozione di limite è una conseguenza diretta della descrizione poliana dell'operazione, tema che è ovviamente assente in Aristotele. Questo è il punto di contatto e prosecuzione del pensiero tradizionale. Al contempo è lo "strumento" di rettifica del pensiero moderno, soprattutto di ispirazione kantiana[47].

---

[45] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. xi: "*Sigo considerando válidos los motivos y la línea teórica allí propuestos. Sin embargo, se hizo patente enseguida que una de las más importantes dimensiones de dichos motivos no quedaba justificada. Me refiero a su relación con la filosofía tradicional. (...) El abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó.*"

[46] Polo attribuisce la riscoperta recente di questa nozione a H. Cohen, un pensatore neokantiano degli inizi del XX secolo (cfr. *ibid.*, p. 53), e segnala che appare anche nell'opera di Ortega y Gasset e Zubiri. Quando in queste pagine si parla di operazione immanente si fa riferimento alle operazioni conoscitive, possessive di oggetto. Gli atti operativi della volontà sono immanenti, ma si distinguono da quelli conoscitivi perché non possiedono il loro oggetto, bensì sono tendenziali.

[47] Kant è forse l'autore più criticato lungo tutto il corso di filosofia della conoscenza, e non solo. Da quanto si dice in questo paragrafo se ne potrà capire il motivo. Polo vede nella gnoseologia kantiana l'introduzione di un modello fisicalista che porta a pensare l'oggetto come effetto della conoscenza, e a conculcare l'assioma A. Sulla dimenticanza di questo assioma nella modernità si può vedere ad esempio: *ibid.,* pp. 67-73.

Per spiegare l'operazione immanente Polo fa ordinariamente riferimento alla nozione di *energeia* o *praxis teleia* di Aristotele[48]. In un certo senso la spiegazione della peculiare natura dell'atto conoscitivo è un'estesa glossa alla famosa sentenza aristotelica: al costruire la casa non si possiede la casa, mentre nel vedere si possiede ciò che è visto e si continua a vedere. Le implicazioni di questa, apparentemente semplice, osservazione sono di grande importanza. Essa infatti stabilisce la distinzione radicale tra due tipi di atto: l'atto transitivo dell'agire fisico e l'atto immanente del passaggio dalla potenza conoscitiva (facoltà) all'atto conoscitivo. Questi due atti sono da distinguersi accuratamente.

L' atto transitivo è detto imperfetto (*praxis ateleia*) perché non possiede il suo fine nel suo esercizio. Il fine dell'agire transitivo gli è intrinsecamente esterno: la casa risulta costruita solo a partire dalla fine dell'azione di costruirla. Se si interrompe la costruzione rimane una parte della casa. Nel perdurare dell'azione transitiva il fine , che è il compimento del suo esercizio (il suo effetto) non compare. L'effetto compare solo se scompare l'azione: se si edifica non c'è la casa, se c'è la casa e perché è passata l'edificazione. L'effetto dell'agire transitivo è fine dell'azione nel senso piuttosto di confine (*peras*): il fine segnala la fine dell'agire. Questo avviene perché, aristotelicamente, l'azione transitiva si trasmette a un sostrato che coopera causalmente (come causa *ex qua*) all'ottenimento dell'effetto. La *praxis ateleia* si trasmette ad un sostrato (materiale) e si configura come una *actio in passo*: solo all'essere ricevuta, solo al trovare una "corrispondenza"

---

[48] Vista la centralità di questa nozione sono innumerevoli i luoghi in cui appare nell'opera poliana. Si possono segnalare ad esempio: *ibid.,* pp. 53-63; *Introducción*, pp. 61-71, dove si mostra come è in questo ambito che nasce la distinzione aristotelica di potenza e atto, e che tale distinzione è la soluzione del problema platonico dell' "in sé", ossia della comunicazione tra l'anima e le idee come due in sé, in principio separati. L'anima è in certo modo tutte le cose, e questo "certo modo" è la conoscenza. Le idee non sono in sé, ma nell'intelletto (nell'operazione che le possiede). Polo ama ripetere la seguente frase aristotelica, che è la soluzione del problema: *topos ton eidon nous*, il luogo delle idee è il *nous*.

passiva nel sostrato materiale, essa si può esercitare. Senza il sostrato non si edifica la casa però senza di esso si può pensare la casa.

L'atto conoscitivo non punta ad un risultato esterno al suo esercizio, bensì lo ottiene esattamente nella misura in cui si esercita in atto: non è una *actio in passo*[49]. Si conosce ciò che è conosciuto, e ciò che è conosciuto, lo è solo nella misura in cui lo si conosce, solo nella misura in cui è posseduto da un atto conoscitivo. Che senso ha conoscere senza un conosciuto? Che senso ha un'operazione conoscitiva che non corrisponda perfettamente ad un oggetto conosciuto? Non si può dare una "parte" dell'operazione senza conosciuto (un conoscere senza oggetto), né un oggetto conosciuto senza operazione corrispondente. Tra operazione conoscitiva ed oggetto si dà quella che Polo chiama commisurazione (espressa nell'assioma laterale E).

Si può costruire la casa senza avere la casa. Anzi: costruire la casa è possibile solo nella misura in cui il suo "oggetto" le è esterno: l'azione transitiva è impossibile se il suo oggetto è già stato ottenuto. Al contrario l'operazione immanente è possibile solo se il suo oggetto è già stato ottenuto: è possibile se l'operazione già possiede il suo oggetto. Si vede e *già* si possiede ciò che è visto. Se non si vede già, non si vede in assoluto. O si conosce già (commisurazione di operazione ed oggetto) o non si vede per nulla. Non ha senso dire che si vede solo una parte di ciò che è visto. Si può parlare di *parte* nel senso che non si vede tutta la cosa (in questo senso l'oggetto intenzionale è aspettuale), ma non nel senso che l'atto di vedere

---

[49] Si può riportare qui una critica a Kant, esplicitando quanto detto all'inizio del paragrafo: "*El planteamiento trascendental, dice Kant, consiste sencillamente en establecer la tesis siguiente: las condiciones de posibilidad de un objeto son sus condiciones de pensabilidad. Así pues, el objeto no es una obra en sentido físico, empírico, pero sí se trata de la estructura formal de la* actio in passo *trasladada a términos de posibilidad.*" (in: *Curso de teoría, I,* p. 71). A questo va aggiunto il carattere spontaneo dell'attività sintetica delle categorie. La relazione della dimensione attiva dell'intelletto su quella passiva della sensibilità è a sua volta di natura transitiva. Invece l'assioma A è valido anche per la sensibilità: la conoscenza sensibile è atto perfetto, sebbene nella conoscenza intellettuale esso si compia in modo superiore.

possiede una parte di ciò che si vede: ciò che si vede è esattamente ciò che è *visto*. Solo l'operazione immanente conosce in participio passato. Il pensare possiede ciò che è *pensato*. Il pensato sta nel pensiero come sua perfezione (*telos*, il fine) non come suo termine (*peras*, la fine) perché è il suo compimento strettamente co-attuale.

Il già dell'oggetto è la sua presenza. Il termine dell'operazione transitiva non può essere presente: è futuro rispetto all'azione, o l'azione è passata rispetto al suo compimento. Invece l'atto conoscitivo ha successo nel commisurarsi "immediatamente" con il suo oggetto, che per questo è presente. Solo nel caso di un atto di questo tipo si dà la presenza. Nel mondo fisico non si dà in alcun modo la presenza. La presenza è solo la presenza per un conoscente (basta immaginare un mondo fisico senza conoscenti, per comprendere immediatamente che in un mondo di questo tipo c'è tempo ma non c'è presente). La presenza è una nota dell'operazione immanente: questo implica che l'atto conoscitivo non è propriamente temporale. L'operazione conoscitiva non si dà nel tempo, bensì al di sopra del tempo: non deve impiegare tempo per raggiungere il suo obbiettivo, perché lo possiede già. Le azioni transitive si compiono nel tempo fino al compimento del loro effetto. Invece la conoscenza non è assimilabile alle nozioni di causa ed effetto. L'oggetto conosciuto non è l'effetto dell'operazione: l'operazione non produce l'oggetto. Solo l'atto transitivo produce il suo risultato "imponendolo" al sostrato. Invece l'operazione perfetta non deve agire su un sostrato per trarne una forma: la possiede già. Se non la possiede, semplicemente non si dà. Se non si possiede già, l'oggetto non si conosce. Per questo l'operazione conoscitiva non è materiale: solo la transitiva è materiale ed è per questo che rimane esterna al suo effetto. L'effetto permane nella materia, non nell'atto (la casa è esterna all'edificare e permane nella materia in cui si è edificato). Invece l'oggetto conosciuto non è nella materia, ma "nell'operazione". Per questo la nozione di operazione permette di distinguere la causalità extramentale (concausalità che per Polo è analitica dell'essere: le cause fisiche lo sono *ad invicem*, per cui il mondo fisico manca di interiorità) e la conoscenza. Bisogna assolutamente distinguere l'atto conoscitivo da ogni tipo di

spiegazione causale o di matrice produttiva. Questo è assiomatico ed è una glossa dell'assioma A e dell'assioma laterale E[50]. La presenza dell'oggetto conosciuto è pertanto possibile solo in virtù dell'immaterialità dell'atto conoscitivo. La conoscenza è simultanea con ciò che conosce. La conoscenza non è una tendenza: la conoscenza è atto possessivo. Il tendere è extra-conoscitivo: l'operazione possiede già, non tende all'oggetto. Se vi tende senza possederlo semplicemente non esiste[51].

L'oggetto non ha elementi o parti. La sua commisurazione con l'operazione impedisce di suddividerlo. Solo la realtà fisica ha parti in virtù della sua costituzione materiale. Invece l'oggetto è conoscibile solo con l'operazione che vi si commisura. Per conoscere un altro oggetto bisogna realizzare un'altra operazione.

Riassumo in modo conciso le osservazioni (già schematiche) di queste pagine: la conoscenza operativa è un atto immanente, non fisico e non produttivo, che possiede in modo simultaneo e non propriamente temporale (co-attuale, già) il suo oggetto. Quali saranno quindi le note dell'oggetto, se l'operazione conoscitiva si descrive in questi termini?

---

[50] Tutto quanto si dice qui è valido per l'operazione ma non per l'abito.

[51] La sottomissione dell'intelletto al tendere volitivo è per Polo la chiave del volontarismo moderno, ed il risultato della svolta nominalista alla fine del XIV secolo. Tale svolta è motivata dal timore teologico che l'accoglienza di Aristotele vada a detrimento della superiorità dell'amore (il rischio di cadere nell'intellettualismo greco, poco compatibile con la Rivelazione.) Questo atteggiamento è una sorta di ritirata, che è in definitiva sfociata nel volontarismo e nella perdita della verità. L'assioma A non conduce necessariamente all'intellettualismo; come si vedrà nell'ultimo capitolo l'amare personale è un trascendentale personale superiore all'intelletto agente. Su questa lettura storica, di cui posso fare solo questi rapidi cenni, si può vedere ad esempio: *Presente y futuro*, pp. 45-61.

D. LA NOZIONE DI OGGETTO E DI INTENZIONALITÀ

La nozione di oggetto dev'essere compresa in sintonia con la descrizione dell'operazione conoscitiva. L'oggetto è la cosa conosciuta in quanto conosciuta, se l'atto di conoscerla è un'operazione[52]. Si tratta di esporre l'assioma F, tenendo a mente quanto si è detto nel paragrafo precedente, esponendo l'assioma E (entrambi sono una conferma e chiarimento dell'A). Si può impostare il problema con la seguente domanda: quali saranno le note caratterizzanti dell'oggetto, se esso è posseduto da un'operazione immateriale, non transitiva e simultanea secondo la descrizione precedente? La nota più importante (in fondo "convertibile" con la nozione stessa di oggetto) è l'intenzionalità[53]. Come si deve intendere questa nozione?

---

[52] *Nominalismo*, p. 174: "*Objeto significa estrictamente lo conocido en tanto que conocido, cuando se conoce operativamente.*" Per questo paragrafo farò riferimento soprattutto a *Curso de teoría, I,* pp. 105-148, dedicato all'esposizione dell'assioma laterale F, l'assioma dell'intenzionalità. In queste pagine l'autore espone una nozione di oggetto conoscitivo valida per la conoscenza come tale, ossia tanto per la conoscenza sensibile come per quella intellettuale. In tale validità consiste l'assiomaticità della nozione di intenzionalità così come viene proposta. Nel tomo II, che come si è detto comincia a trattare della conoscenza intellettuale, Polo fornisce una descrizione specifica per l'oggetto dell'operazione intellettuale, che conduce alla sua nozione di limite mentale: il limite mentale è l'oggetto mentale e, correlativamente, l'operazione (oggetto e operazione si commisurano). L'abbandono di tale limite è la sua proposta filosofica. Si comprende pertanto il valore propedeutico di questi paragrafi. La descrizione dell'oggetto come limite della conoscenza intellettuale si farà a continuazione.

[53] L'oblio della nozione di intenzionalità è dovuto alla preoccupazione moderna per la certezza. Nella presentazione della sua nozione di intenzionalità, si confronta soprattutto con il pensiero moderno. In occasione della discussione dell'innatismo riappare il ruolo perturbatore del soggetto: "*Es imposible que lo conocido en tanto que conocido esté en situación de confusión óntica con el cognoscente (una vez más la apelación al sujeto es perturbadora*." (in: *Curso de teoría, I,* p. 109). Riprenderò il confronto di Polo con il pensiero moderno nel Cap. III. Sulla

Come si è detto l'operazione conoscitiva non è un atto fisico, per cui l'oggetto non ha nulla a che vedere con un prodotto o un risultato: non è una realtà fisica. L'oggetto della conoscenza (la realtà in quanto conosciuta) non è una realtà fisica. In altre parole l'oggetto non toglie nulla alla realtà: è incapace di una qualsiasi azione sulla realtà (l'azione è semmai dell'atto, o meglio l'atto stesso: conoscere, ma tale azione non modifica la cosa conosciuta). Essere conosciuta è, per la cosa, una denominazione estrinseca: il conoscere come atto non modifica la cosa conosciuta. D'altra parte la cosa conosciuta è la cosa reale (ma in quanto reale, non in quanto conosciuta; in quanto conosciuta è l'oggetto). Queste osservazioni se non vengono ben comprese possono essere interpretate come idealismo, ma sono un'esposizione dell'assioma E.

Non si dice che la cosa sia reale in quanto conosciuta, bensì che è conosciuta solo in quanto conosciuta e che al margine dell'operazione è reale, ma non è un oggetto. Ossia: la cosa non è l'oggetto, però l'oggetto è la cosa (in quanto conosciuta). In questo radica il paradosso dell'intenzionalità, dichiarato con l'espressione classica prima riportata: essere conosciuta è per la cosa una denominazione estrinseca. Ossia: la conoscenza non è una "relazione biunivoca", bensì unidirezionale: dal conoscente al conosciuto, non viceversa (per questo si dice che è un atto immanente: è immanente al conoscente, non lo trascende, non modifica la cosa). Indubbiamente affinché la cosa sia vista, dev'essere modificata (ad esempio essere stata colpita, *in precedenza*, dalla radiazione elettromagnetica), ma questa è una condizione previa, non l'atto di essere vista[54]. Le modifiche imposte alla cosa dalla radiazione non indicano se

"conversione" di oggetto e intenzionalità cfr. *ibid.*, pp. 114-5: "*el objeto es la intencionalidad pura o, mejor, la pura intencionalidad o sólo intencionalidad*" (è detta pura in paragone con l'intenzionalità del simbolo).

[54] Le considerazioni che si fanno in meccanica quantistica sul ruolo dell'osservatore nell'esperimento devono essere comprese nella linea di questo esempio: l'osservatore non modifica l'esperimento con i suoi atti conoscitivi, ma con i suoi atti fisici. Il principio di Heisenberg non è in contrasto con l'assioma A.

essa sia vista o meno. I cambi fisici sono circostanze necessarie alla conoscenza sensibile, ma non sono conoscenza.

La cosa non è l'oggetto, ma l'oggetto è la cosa in quanto conosciuta. Questa relazione asimmetrica esprime l'intenzionalità conoscitiva. Nel tomo I compare spesso una frase di Giovanni di San Tommaso che dice: "*intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format*". [55] L'atto conoscitivo conoscendo forma, e tale forma è l'oggetto; nella misura in cui forma (*formando*) conosce: assioma della commisurazione. D'altra parte all'attività formante della conoscenza precede una forma nella realtà, che è una forma fisica, non un oggetto: la questione della forma nella realtà è un tema fisico e diventa un tema gnoseologico solo nella misura in cui cerchiamo di conoscere la fisica *qua* fisica. Se si considera una forma prescindendo dal suo statuto fisico, si deve concludere che tale forma è pura significazione intenzionale; non è formata in altro modo, perché è semplicemente questo: un puro rimandare alla realtà. L'oggetto (la forma conosciuta) è il segno puro della forma reale, sprovvista della sua realtà (in questo senso è puro). Secondo queste considerazioni, l'intenzionalità è rispettiva ad uno statuto formale previo, al quale l'operazione si impone non distruggendolo, bensì prescindendo[56] (tale statuto è la specie impressa in terminologia classica). Lo statuto reale della forma non è il suo statuto nella conoscenza, il che non vuol dire che siano del tutto separati, o che si debba porre in dubbio la validità degli oggetti, o che si debba finire nell'immanentismo di taglio idealista. Semplicemente: la relazione tra lo statuto conoscitivo e lo statuto reale è una relazione "unidirezionale" che è il puro rimandare a (tendere-in, "in-tendere", da dove viene intenzione, se si elimina ogni suggestione di movimento o processo) reso possibile da un atto non processuale (e non costitutivo). L'oggetto è il puro "somigliare a" secondo cui è inutile porre ulteriori domande del tipo: come posso sapere se l'oggetto assomiglia alla cosa reale? L'oggetto è la pura somiglianza alla

---

[55] Ad esempio in *Curso de teoría, I,* p. 121.

[56] *Ibid.,* p. 124: "*El objeto consiste exclusivamente en remitir*".

cosa (senza che la cosa assomigli all'oggetto): porre ulteriori questioni comporta un processo *ad infinitum* che conduce allo scetticismo o all'idealismo[57].

Si può proporre un'altra formulazione dell'assioma E: "Non si vede se non *secondo* l'oggetto" [58]. Il "*secondo*" evita il cosismo e la chiusura nell'immanenza (nel senso idealista). Non si tratta di comparare due realtà positive di cui si ignora una, perché l'oggetto non è una realtà positiva, né è un semplice esser simile, bensì è la stessa cosa conosciuta in quanto conosciuta. L'oggetto non si deve confondere con la cosa, perché la cosa è reale. L'oggetto non ha lo stesso statuto metafisico della cosa, per cui la cosa in quanto conosciuta non è la cosa in quanto reale. La cosa in quanto conosciuta è l'oggetto, che è irreale (talvolta Polo lo chiama la differenza pura con l'essere). Il tentativo di pensare la conoscenza come un parallelo speculare della realtà perde l'atto. In questo consiste ciò che Polo chiama "la sostituzione della teoria con la speculazione" [59]. L'oggetto non è un *mezzo* per possedere la realtà ma un *fine* (*telos:* l'operazione è *praxis teleia*) per il possesso intenzionale.

La cosa assomiglia alla intenzionalità, ma non da (*desde*) sé, ma dall'intenzionalità. L'intenzionalità assomiglia alla cosa perché l'assomigliarsi è essa stessa (è l'oggetto) e non la cosa. In altro modo si ricade nel problema della copia che conduce allo scetticismo o ad una *reductio ad infinitum*. Lo stretto rimandare alla cosa è l'oggetto, non come suo ritratto somigliante, ma come lo stesso assomigliarsi. La realtà è

---

[57] Questo punto verrà ripreso, come già accennato, nel Cap. III.

[58] Cfr.: *Curso de teoría, I,* p. 127.

[59] Questa posizione porta alla primazia della volontà sull'intelletto (perso l'atto, l'intelletto risulta passivo, come lo specchio con l'immagine; la dimensione attiva dell'uomo è il volere: la vita finisce per essere interpretata in termini di volontarismo. Questa è l'essenza del nominalismo. Questa è la lettura poliana della storia del pensiero moderno dalle sue radici (alla fine del secolo XIV secolo: Scoto e Ockham) e la spiegazione di come, su questa linea, si giunge a Nietzsche; cfr. per es.: *ibid.,* p. 120.

conosciuta in atto solo nell'atto di conoscere. Per cui *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*. Polo ama ripetere spesso una frase di San Tommaso: in una mosca c'è più realtà che nelle menti di tutti i filosofi.[60] Questo è vero perché, tra l'altro, nella conoscenza intenzionale non c'è la realtà della mosca ma l'intenzionalità. Per questo l'intenzionalità è aspettuale: si conosce operativamente secondo l'oggetto un aspetto della realtà, non la realtà *qua* realtà. Per questo quando Husserl riscopre l'intenzionalità introduce l'*epoché* della realtà: la realtà è posta tra parentesi perché la realtà come tale rimane al di fuori dell'intenzionalità. Per Polo, però, la realtà non rimane al di fuori della conoscenza: la conoscenza aspettuale secondo l'oggetto si chiama limite della conoscenza, perché la conoscenza (intellettuale) può esercitare atti conoscitivi superiori (abiti) che non si commisurano con i loro temi come le operazioni con i loro oggetti[61]. Tali atti permettono una conoscenza della realtà superiore e non aspettuale.

L'intenzionalità è un'illuminazione della realtà. La realtà conosciuta in quanto conosciuta non è una copia della realtà, ma è l'oggetto intenzionale misurato dalla realtà. La realtà è l'originale e l'oggetto non è la copia: la nozione di copia è sostituita dalla nozione di misura. La realtà stabilisce una certa misura, in quanto non ci può essere più intenzionalità che realtà. L'oggetto corrisponde ad una parte della realtà, non alla realtà "intera" (esempio della mosca). Non perché l'atto conoscitivo si frustri (si commisura necessariamente con l'oggetto conosciuto), ma nel senso che la realtà rimane in attesa di ulteriori atti conoscitivi che, ad ogni modo, non

---

[60] Ad es. in *Curso de teoría, I,* p. 141.

[61] Gli abiti non si commisurano. Si può fare un accenno per preparare il paragrafo sugli abiti e chiarire, secondo una prospettiva superiore, la nozione di commisurazione. L'abito linguistico (saper parlare) non si commisura con gli atti linguistici: chi possiede tale abito è capace di innumerevoli atti linguistici diversi. Una lingua non si commisura con i libri scritti in quella lingua. Per questo l'abito linguistico non possiede in presenza i suoi atti (e sapere una lingua non vuol dire aver oggettivato le regole di quella lingua). D'altra parte è innegabile che conoscere una lingua è autentica conoscenza: si avvista qui il tema dell'abbandono del limite.

arrivano mai ad esaurirla. L'assenza di commisurazione tra intenzionalità e realtà comporta la nozione di aspetto.

L'operazione si commisura con il suo oggetto, ma l'intenzionalità non si commisura con la realtà. Qui si intuisce la distinzione, nella dualità, di operazione ed oggetto: l'operazione possiede l'intenzionalità commisurandosi con essa; l'intenzionalità è della realtà senza commisurazione: è aspettuale. L'operazione non è intenzionale, è intenzionale l'oggetto. L'esser presente dell'oggetto non è un oggetto, perché l'oggetto rimanda alla realtà, è lo stesso rimandare alla realtà. L'esser presente dell'oggetto è l'operazione, per cui si vede chiaramente che l'operazione non è un oggetto. L'operazione è un atto, l'oggetto è irreale. Queste ultime osservazioni sono di straordinaria importanza e conducono direttamente alla nozione di limite (nel caso della conoscenza intellettuale). Verranno riprese in dettaglio nel paragrafo dedicato all'argomento. Si possono però anticipare alcune conseguenze di grande importanza per il nostro tema.

Innanzi tutto l'operazione è distinta dall'oggetto e non conosce se stessa, bensì la realtà (nell'oggetto). L'operazione non è riflessiva. Polo conduce una critica serrata alla nozione di riflessione (soprattutto moderna)[62].

In secondo luogo: l'operazione è superiore all'oggetto. Nell'operazione conoscitiva ciò che si conosce è sempre inferiore all'operazione di conoscerlo; in altre parole: l'intenzionalità è sempre verso ciò che è inferiore, è discendente, non ascendente[63]. Si vede la difficoltà che questa

---

[62] Anticipo il seguente passaggio: "*La intencionalidad va siempre de arriba abajo (lo aclarado por la intencionalidad es siempre inferior al acto conmensurado con ella); precisamente por eso, no hay auto-intencionalidad (no puede entenderse el acto como incluido en la intencionalidad). Son dos aspectos correlativos: no hay* reditio in se ipsum *intencional, la intencionalidad no es reflexiva; por lo mismo, según la intencionalidad siempre se conoce lo inferior al acto, o un acto inferior al acto conmensurado con ella.*" (in *Curso de teoría, II,* p. 294).

[63] Per il significato di questi termini ricordare quanto si è detto a proposito dell'assioma B.

osservazione solleva per la conoscenza di sé: se l'operazione possiede intenzionalmente ciò che è inferiore, non sarà possibile un'oggettivazione del "soggetto" conoscente. Per la conoscenza di sé è inadeguata la conoscenza oggettiva perché l'operazione non è nemmeno in grado, per questo stesso motivo, di conoscere se stessa. L'essere personale non potrà essere conosciuto con atti conoscitivi a lui inferiori, che a loro volta versino su realtà inferiori (il che è inevitabile per l'operazione intenzionale). In altre parole: per Polo un atto operativo conoscitivo della propria essenza è del tutto inadeguato alla conoscenza di sé. L'essere personale non si può conoscere con atti inferiori a se stesso, soprattutto se operativi (perché a loro volta versano su realtà ancora inferiori). Questa indicazione verrà precisata e chiarita al parlare dell'abito di sapienza, che è il nucleo della proposta poliana (e di questo studio): l'atto conoscitivo "adeguato" alla conoscenza di sé non è un'operazione bensì un abito. L'oggetto dell'operazione è distinto dall'atto conoscitivo: in altri termini l'oggetto è distinto dall'atto (non è un atto). In merito al nostro studio si può anticipare una sentenza poliana, che riassume tutto questo discorso: "l'io pensato non pensa". Il pensiero sfugge il pensarlo. La persona non si conosce adeguatamente con operazioni.

Infine una considerazione retrospettiva su questi due paragrafi. Se l'operazione non è un oggetto, non si può comprendere come un oggetto. La conoscenza ordinaria si limita agli oggetti a fini pragmatici[64] ed il linguaggio ordinario è in certo modo adeguato a questa conoscenza[65]. La dualità di operazione ed oggetto non è, evidentemente, un oggetto. Il tentativo di ricondurre la conoscenza oggettiva del mondo a se stessa riflessivamente, come se la conoscenza fosse un atto paragonabile alla realtà che si conosce oggettivamente, è ovviamente fallimentare. L'oggetto versa sulla realtà, non sull'atto conoscitivo (da cui si distingue).

---

[64] Questa osservazione inaugura lo studio del limite commentando l'espressione heideggeriana "*estar-en-el- mundo*".

[65] Senza dimenticare che il linguaggio non è *praxis teleia*, bensì *poiesis*.

L'immediata conseguenza è la difficoltà linguistica dell'esposizione della gnoseologia (e dell'assioma A). Le operazioni conoscitive conoscono la realtà, non le operazioni conoscitive. Inoltre l'oggetto posseduto è unico, commisurato con la sua operazione, mentre la commisurazione non è unica (non è un oggetto), bensì la dualità di operazione ed oggetto. Il linguaggio nella sua radice pragmatica è adatto ad esprimere unicità, non dualità. Queste osservazioni finali hanno tre scopi:

1) giustificare lo stile ripetitivo e più manifestativo che deduttivo di queste pagine. Gli atti conoscitivi versano su cose, per cui l'abitudine cosista conduce a pensare l'oggetto come un'altra cosa, mentre è ciò in cui si conosce la cosa (per cui non può essere una cosa). Svelare la dualità non è facile con un linguaggio costruito sulla conoscenza di cose "uniche" (ciò che è unico in realtà è l'oggetto);

2) anticipare l'importanza della dualità. Operazione ed oggetto costituiscono una dualità in cui nessuno dei due termini è dissociabile dall'altro. Mostrare la dualità racchiude difficoltà linguistiche e conoscitive notevoli, il che spiega abbondantemente l'apparente oscurità del linguaggio e dello stile di Polo. La nozione di dualità sarà la linea guida di tutta la proposta poliana sulla conoscenza della persona e verrà ripresa in dettaglio;

3) se l'operazione possiede l'oggetto e l'oggetto è l'unico, la conoscenza della dualità non può essere operativa. La comprensione della dualità non si compie con atti operativi, ma con atti superiori a quelli operativi. In altri termini: se si è compreso l'assioma A si è già, in certo modo, abbandonato il limite mentale. Questi primi paragrafi sono quindi doppiamente propedeutici allo sviluppo del lavoro.

E. LA NOZIONE DI LIMITE MENTALE

La nozione di limite mentale costituisce il nucleo del pensiero di Polo. L'abbandono di tale limite è la sua proposta filosofica. Cercherò di indicare i tratti essenziali di questa nozione, con particolare riferimento a come essa gioca nella conoscenza di sé[66].

Nel tomo II del Corso, Polo propone una descrizione dell'oggettualità intesa come corrispondenza del pensato con il pensare[67], alla luce dell'assiomatica proposta nel tomo I. Non si tratta di analizzare i contenuti oggettivi, ma di individuare le note caratteristiche dell'oggetto come tale (non le caratteristiche comuni agli oggetti, poiché esse sarebbero a loro volta contenuti oggettivi), che chiama anche la "costanza oggettiva"[68].

Attraverso una glossa dell'espressione heideggeriana "essere-nel-mondo", si intende il mondo come l'oggettualità[69], che si giunge a

---

[66] La nozione di limite mentale viene presentata estesamente in *Acceso* e nella prima parte del tomo II del corso di teoria della conoscenza. Farò riferimento soprattutto a quest'ultimo (*Curso de teoría, II,* pp. 55-199). Riferimenti al limite mentale sono comunque presenti in tutta l'opera poliana. Terrò conto anche di alcuni studi monografici: H. ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo,* Eunsa, Pamplona 2000; J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *El abandono del límite y el conocimiento,* in "I. FALGUERAS SALINAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, R. YEPES STORK, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario filosófico n.11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993".

[67] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 101.

[68] *Ibid.,* p. 54, in cui si legge inoltre che tale costanza è l'indizio della persona. Al giungere al livello della conoscenza intellettuale (il limite è solo intellettuale) si giunge a tale indizio, che non è intenzionale (è intenzionale l'oggetto, ma la costanza dell'oggetto non è un oggetto). Con ciò non si nega che sia possibile l'idea di persona, ma si nega che tale idea sia la persona.

[69] L'*in* dello "*estar-en-el-mundo*" è inteso come l'*in* della intenzionalità, secondo cui l'uomo articola il plesso dei mezzi che costituiscono il mondo, plesso che viene

descrivere come "*lo que hay ya inmediatamente abierto*" [70] . Secondo l'assiomatica proposta il contenuto oggettivo (*lo que hay*) è conosciuto operativamente in un atto che si commisura con esso. L'oggetto è conosciuto già (*ya*) perché l'operazione non è processuale e pertanto si può descrivere anche come immediatamente aperto: l'oggetto è dato. Inoltre nel caso della conoscenza intellettuale il *già* dell'operazione si comunica all'oggetto e ciò permette di parlare di oggettualità[71].

L'oggetto è presente ma ciò non permette di dire che si presenti: la presenza dell'oggetto non è "a suo carico". Conoscere - conosciuto è un'unità duale, secondo la quale le note caratteristiche di un termine non si mescolano con quelle dell'altro: la presenza dell'oggetto è l'atto di pensarlo[72] (Polo ama ripetere la sentenza aristotelica anti-platonica: *topos*

detto "*lo interesante*" (a partire dall'etimologia: *inter-esse*). In definitiva l'*in* è l'operazione mentale: la persona sta nel mondo oggettivo secondo l'operazione intellettuale.

[70] Preferisco usare l'espressione originale senza traduzione per un importante motivo linguistico. Come si vedrà in queste pagine, la descrizione del limite mentale è centrata intorno alle nozioni di *haber* e *lo que hay*, dove la prima è l'operazione mentale possessiva dell'oggetto e la seconda è l'oggetto stesso. E' evidente che per mantenere la descrizione occorre un verbo transitivo, cosa permessa dal verbo *haber* castigliano. La traduzione letterale imporrebbe di usare l'espressione italiana "ciò che c'è" per tradurre *lo que hay*, ed "esserci" per tradurre *haber.* Evidentemente il verbo italiano "esserci" perde il significato transitivo di *haber*, una caratteristica grammaticale irrinunciabile, perché l'operazione conoscitiva è possessiva (anche se non produttiva). L'uso del verbo "esserci" andrebbe tutto a favore dell'oggetto *occultando* l'atto per cui c'è (che non è un atto dell'oggetto: l'oggetto non *c'è* in virtù sua, bensì <u>*lo*</u> *hay* in virtù dell'*haber*).

[71] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 119.

[72] Cfr. ad es. *La coexistencia*, p. 39 "*La relación entre la causa y el efecto puede ser entendida según el modelo de acción productiva. En cambio, el objeto pensado de ningún modo puede ser asimilado a la noción de efecto, pues aunque sea imposible pensar sin algo pensado, el pensar no comparece en lo pensado. En caso contrario, lo pensado no sería intencional y el alma no sería en cierto modo todas las cosas. Por*

ton eidon nous, il luogo delle idee è l'intelletto). Il fatto che l'oggetto sia dato non vuol dire che si dia, il fatto che l'oggetto sia aperto non significa che si apra, ecc. Per l'assioma A la conoscenza è attiva, di modo che l'oggetto è dato secondo un atto commisurato con esso e non in modo riflessivo o secondo un'attività che da esso dipenda. Perché siamo inclinati a pensare che l'oggetto (l'idea) *si dia*?

Il fatto è che l'atto con cui lo si pensa si occulta[73]. Tale atto si distingue dall'oggetto proprio nella misura in cui lo manifesta senza confondersi con esso. Per la commisurazione, l'operazione non si dà senza oggetto, né l'oggetto senza operazione, pertanto la prima non si manifesta nell'oggetto nell'esatta misura in cui manifesta l'oggetto. L'oggetto non dice nulla dell'operazione, né di questa si avverte la mancanza: il suo manifestare è strettamente e indissolubilmente legato al suo occultarsi. La descrizione dell'operazione come occultarsi è addirittura riduttiva perché, se si trattasse di un mero nascondersi, se ne avvertirebbe la mancanza. La descrizione adeguata dell'atto possessivo dell'oggetto è: occultamento che

---

consiguiente, haber es la operación intelectual que destaca el objeto, en la misma medida en que ella no se destaca como objeto, antes bien se oculta. Justamente por ello el objeto es intencional. La dualidad de la operación y el objeto adquiere así este sorprendente aspecto: la operación destaca el objeto, el cual lo hay como intentio, y, en esa misma medida, la operación se oculta, porque no forma parte de él o porque no es constituyente."

[73] Su questo punto si può segnalare un'altra differenza con la sensibilità, che sebbene non appaia esplicitamente in Polo, ritengo sia pertinente. L'operazione della sensibilità non si occulta come quella dell'intelletto perché la facoltà sensibile è organica, e la materialità dell'organo "interferisce" nella percezione in modo tale che l'operazione non è del tutto occulta (per quanto commisurata con il suo oggetto). Il vedere non si nasconde completamente perché l'antecedente organico dell'atto ne segnala in certo modo la presenza. L'atto (e l'organo) si occultano progressivamente, quanto più elevata è la conoscenza sensibile. Nel caso della conoscenza intellettuale l'occultamento è radicale: tanto il fornire la specie impressa da parte dell'intelletto agente, come l'antecedenza dell'operazione della facoltà inorganica, si occultano completamente a favore dell'oggetto consacrandone, come si vedrà tra poco, quella che Polo chiama "*mismidad*".

occulta il suo occultarsi, e ciò è tutto a favore dell'oggetto che è ciò che è dato, aperto, manifesto,... Se il conoscere non è produttivo, non può rimanere traccia dell'*haber* in ciò che *hay*. In altre parole l'*haber* è proprio ciò che *no hay* [74] . Queste osservazioni conducono alla descrizione dell'operazione mentale come il "*suponer ocultándose lo que hay ya inmediatamente abierto*", ossia il supporre occultandosi l'oggetto.

L'atto è antecedenza rispetto del *già*, in modo che non si mostra in ciò che *già hay*. Se il conoscere fosse processuale potrebbe essere "sorpreso" nel suo procedere verso l'oggetto, ma questo è incompatibile con l'assiomatica. L'operazione non può essere "sorpresa" perché l'oggetto c'è *già*, e nella misura in cui lo presenta si nasconde. Polo intende con *suposición* (supposizione) l'*haber* oggetto secondo l'antecedenza, e correlativamente intende l'oggetto come "*lo supuesto*"[75].

La presenza viene anche detta *mismidad* (letteralmente: "stessità"; manterrò il termine originale). Spesso Polo la esprime in questi termini (introduco così la nozione di limite): la limitazione dell'oggetto si descrive secondo la frase "A è A suppone A" [76] . L'*haber* come antecedenza dell'oggetto ha la funzione di collocarlo come assolutamente previo al manipolarlo da parte della mente. Prima di ogni operazione esso è presente secondo la stretta antecedenza del pensar-*lo* [77] . Tale antecedenza resta

---

[74] *Curso de teoría, II,* p. 109: "*El desenfoque del tratamiento moderno de la objetualidad: se busca la objetualidad como un contenido objetivo*". Per questo si descrive l'oggetto secondo note e non secondo elementi comuni.

[75] Cfr. *ibid.*, p. 138

[76] Questa formulazione è molto frequente nei suoi scritti. Ad esempio in *Antropología, I,* p. 106 "*La limitación del objeto pensado se describe así:* A es A supone A." A è A non è per Polo il principio di identità, perché questa formulazione non tiene in considerazione la supposizione di A. Il principio di Identità come principio metafisico non è formulabile in questi termini (in termini di oggetto pensato). L'identità non si confonde con la *stessità*.

[77] Cfr. *Acceso*, p. 303: "*Sólo acontece que la presencia "es"* algo *a que se llega, o* algo *que aparece, porque se ha llegado a pensar*-la*, es decir, porque se ha introducido la presencia*

esclusa dal pensare perché pensare è pensare l'oggetto, non lo statuto dell'oggettualità: l'oggetto come qualcosa (*algo*) è *già dato* e le operazioni successive ricadono su di esso. Tutto ciò che si dice dell'oggetto dipende ed è stato limitato da una caratterizzazione previa secondo la quale *hay* oggetto (di qui la nozione di supposizione)[78].

La nota di *mismidad* permette di caratterizzare ogni oggetto pensato in quanto pensato, qualunque sia l'operazione con cui lo si pensa, e tale differenza si denomina anche "costanza". Questo termine è un modo di entrare alla caratterizzazione della presenza come limite mentale. La costanza della presenza indica che, per quanto grande e plurale sia il proseguire pensando operativamente, non si abbandona mai

mental. Como pensada, la esencia es el logro de pensar-la. Tal logro es una exenta introducción que cabe detectar y que es propia exclusivamente del pensamiento. Esta introducción es, en rigor, el límite..."

[78] Cfr. *ibid.*, pp. 328-330: "*Siendo haber la antecedencia de la esencia pensada, es aquello que ninguna reflexión alcanza y ninguna problemática formula. La función del haber es colocar a la esencia como absolutamente previa al manejo negativo de la mente. Antes también de concebir, juzgar, razonar la esencia está presente; en exenta antecedencia, ha salido al encuentro. Pero este encuentro no informa acerca de un punto de arranque. Haber esencia no se refiere sino a la misma esencia –como algo-. (...) En la reflexión, el conocimiento de la esencia se pone por separado. Al pasar por alto la separación aparece la evidencia ideal. La evidencia referida a sí misma se disuelve en la perplejidad (...) Al pensar, pensamos sobre algo, y algo de él. Pero también lo hacemos desde algo: desde el haber. El haber es aquello sobre lo que no pensamos y lo que no pensamos, es decir, el mismo carácter de algo, que no podemos sumar a nuestra dinámica mental. Ni siquiera la negación recae sobre el haber, sino que lo supone. Dicho de otro modo: nuestra mente está ya, antes de empezar, en el haber esencia, es decir, en la antecedencia que se incluye en todo proceso, lo adscribe a sí y oculta su indigencia. La antecedencia es el haber, no un comenzar en acto. Antes de todo tema, está la esencia como lo que hay. La mente funciona desde la antecedencia del haber, sobre el cual resbala, precisamente porque lo requiere su poder temático. Todo lo que se diga de la esencia y, anticipemos, también del ente, incluso que no es tal esencia o tal ente, depende y ha sido limitado por una caracterización previa según la cual hay ente o esencia. El haber es precisamente lo que ocultando su indigencia, suple el ser.*"

l'intenzionalità. La presenza mentale è il limite mentale [79] perché nell'incremento conoscitivo delle operazioni mentali (secondo l'assioma B) un'operazione superiore può versare intenzionalmente sull'oggetto inferiore, ma lo statuto dell'oggetto come tale non viene chiarito dall'operazione superiore: l'atto si occulta al manifestare l'oggetto, in modo che la costanza della presenza non versa sull'atto. Le note dell'oggetto non sono oggetti, per cui non si conoscono intenzionalmente. Un livello intenzionale può chiarire l'inferiore (può versare intenzionalmente sull'oggetto di un'operazione inferiore, ad esempio la generalizzazione sull'oggetto dell'astrazione) ma non può chiarire il suo statuto oggettivo, perché in tal caso verserebbe sul proprio statuto oggettivo. La presenza mentale non è suscettibile di conoscenza intenzionale (eccetto il caso dell'unicità, di cui si parlerà nel paragrafo sulla coscienza) perché, se lo fosse, l'oggetto sarebbe un autochiarimento (*autoaclaración)*, la presenza mentale un costitutivo dell'oggetto e l'intenzionalità sarebbe scomparsa. Tutto ciò è idealismo incompatibile con l'assiomatica proposta [80]. Per conoscere la presenza mentale (lo statuto dell'oggetto come tale) è necessario un atto conoscitivo superiore e non intenzionale; a maggior ragione l'oggetto intenzionale risulta inadeguato alla conoscenza della persona: la persona è nell'oggetto secondo l'operazione mentale e non è adeguato conoscerla a sua volta in un oggetto. Pretendere di esaurire la realtà personale in un oggetto intenzionale presente è, dopo quanto si è detto, un evidente riduzionismo[81]: all'idea di soggetto del pensiero manca proprio ciò che distingue il soggetto dall'idea, ossia il pensare. L'oggetto pensato non è mai l'io, perché l'io è proprio "ciò" da cui dipende l'oggetto pensato e a cui quest'ultimo esistenzialmente si riferisce: la persona non è né un oggetto, né un'operazione.

---

[79] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 196: "*la constancia de la presencia es el límite mental*".

[80] Cfr. *ibid.,* p. 199. La descrizione della presenza come limite è un'esplicita critica a Hegel. Polo ricorda spesso che per Hegel "*la presencia es lo más alto*" (cfr. *ibid.*).

[81] Questo non significa eliminare il valore della conoscenza oggettiva.

D'altra parte se si avverte la costanza come limite, vuol dire che tale limite non è definitivo: in virtù dell'assioma D, se l'intelletto conosce il suo limite vuol dire che l'ha già abbandonato. Sebbene all'abbandono del limite si dedicherà un paragrafo, si può anticipare che le operazioni non sono gli atti conoscitivi più alti. Se l'operazione è conosciuta come limite significa che vi sono atti conoscitivi (non intenzionali) più alti di quelli operativi.

La descrizione che si è fornita dell'oggetto è solidale con un'altra osservazione, già ricordata: l'oggetto (l'intenzionalità) è aspettuale ed anche in questo consiste il suo essere limitato: considera aspetti della realtà ma non la realtà *qua* realtà[82]. Questo diventa tanto più importante quanto più è alta la realtà da conoscere. Se è valido per la mosca, sarà molto più valido per la conoscenza di Dio o per la conoscenza dell'anima[83]. Rimane quindi chiaro un motivo per cui Polo esclude che l'oggettività sia adeguata alla conoscenza della persona.

Ricapitolando quanto si è detto, si può affermare che nell'operazione mentale commisurata con l'oggetto, ossia nel caso della conoscenza intellettuale intenzionale, il limite è l'oggetto e correlativamente l'operazione. Essa è limite per la conoscenza intellettuale perché l'occultarsi dell'operazione impone la costanza limitata dell'oggetto, incapace non solo di conoscere la realtà in quanto tale, ma anche la natura stessa dell'atto conoscitivo. La presenza dell'oggetto pensato lo impone nascondendo il pensarlo, il che invita a considerarlo come un supposto al margine del

---

[82] Cfr. *Nominalismo*, p. 176.

[83] Cfr.: *ibid.*, p. 175: "*El conocimiento objetivo intelectual es limitado, como es patente ya por su misma pluralidad. Una frase de Tomás de Aquino pone esto de relieve. En una mosca, dice, hay más realidad que en la mente de todos los pensadores. El conocimiento objetivo de la mosca – conocimiento intelectual, se entiende, no se está refiriendo a la captación perceptiva de la mosca – es limitado. (...) Hay más realidad en la mosca, mucho más por conocer, que aquello que podemos conocer objetivamente de ella. Nótese que la mosca no es una realidad muy noble; hay realidades mucho más altas que ella, las cuales intencionalmente conocemos peor. Repárese, por ejemplo, en el conocimiento de Dios o en el conocimiento del alma humana; nuestro conocimiento intencional es ahí muy deficiente.*"

pensiero. Il limite si descrive pertanto secondo una serie di note di cui le più importanti allo scopo di questo lavoro sono: *mismidad*, supposizione, unicità. Il tema del limite come unicità, a cui per adesso ho fatto solo un rapido cenno, verrà ripreso nel paragrafo sulla dualità[84].

Individuare il limite del pensiero non ha un valore negativo, né punta a squalificare il valore della conoscenza oggettiva; al contrario punta all'esercizio di atti più elevati, ad un'intensificazione dell'attività intellettuale. Come si vedrà in dettaglio nel secondo capitolo, tali atti sono gli abiti intellettuali: il limite si nota se è tema di un altro atto (non operativo). Se il limite si nota non è per rimanervi, e questo fa riferimento all'infinità dell'intelligenza (assioma D e assioma laterale H degli abiti). Solo l'intelletto è capace di abiti e questa è un'altra differenza (in un certo senso *la* differenza) rispetto alla sensibilità. Anche la sensibilità ha un limite (è evidente) ma non interessa segnalarlo, perché non si può abbandonare. Il limite di ogni facoltà sensibile è in un certo senso rimediato dall'ascesa gerarchica delle altre facoltà mentre nel caso dell'intelligenza è invece possibile abbandonarlo in virtù della considerazione combinata dell'assioma B e D (gerarchia e infinitezza) che conduce Polo alla sua originale nozione di abito. Per questo *detectar*[85] il limite è già il suo abbandono. E, viceversa, è necessario individuare il limite nelle condizioni, nel modo, in cui sia possibile abbandonarlo. Per Polo lungo la storia della filosofia si dà l'avvertimento del limite e anche una certa "lotta" con esso da parte di molti filosofi. Non si riesce però ad abbandonarlo perché non lo si individua con precisione.

---

[84] Un elenco più ricco di note del limite mentale è già presente in *Acceso,* p. 19.

[85] Polo usa spesso il termine *detectar*, che deriva dal latino *detego*, letteralmente togliere il tetto (scoperchiare, scoprire). E' espressivo del disoccultamento e preferisco mantenerlo.

L'illuminazione dell'occultarsi dev'essere a carico di un'istanza conoscitiva più alta, che in definitiva è per Polo l'intelletto agente[86]. E' evidente, d'altra parte, che l'intelletto agente come illuminante del limite dell'oggetto non può essere a sua volta un oggetto: per conoscere l'intelletto agente bisogna abbandonare il limite mentale. Tenendo conto che per Polo (come più avanti si spiegherà) l'intelletto agente si converte con la persona, abbiamo un nuovo motivo per abbandonare l'oggettività: per conoscersi in modo radicale bisogna abbandonare il limite mentale. D'altra parte l'atto intellettuale è già indizio della persona ed è questo il momento in cui la persona (termine preferibile a soggetto) fa la sua comparsa nella teoria della conoscenza, evitando i problemi segnalati nei paragrafi precedenti[87].

Si tratta adesso di presentare la proposta metodica mediante la quale si propone di abbandonare il limite: è l'argomento del prossimo capitolo. Prima però di studiare come abbandonare il limite per giungere alla conoscenza della persona, bisogna dissipare una possibile confusione. Il limite del pensiero non si abbandona mediante uno "sforzo" riflessivo,

---

[86] Cfr. *Curso de teoría III*, p. 11: "*La he descrito* (la presenza dell'oggetto) *como el suponer, ocultándose lo que hay ya inmediatamente abierto (el objeto inteligido). La presencia no es una nota que no forme parte de lo pensado, sino que se oculta. Ahora bien, el ocultamiento que se oculta puede ser iluminado: en rigor, ello corresponde al intelecto agente. (...) El intelecto agente no se confunde con los inteligibles en acto ni se agota en ellos. Por eso tampoco sería correcto decir que el intelecto agente es un inteligible en acto; es el acto de los inteligibles en acto.)*"

[87] Cfr. *ibid.*, pp. 15-16: "*la presencia mental, decíamos, es indicio de la persona. Si el intelecto agente está en el orden del* esse hominis*, y admitimos la distinción real, el intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal. Por consiguiente ha de iluminar la presencia mental en su ocultamiento. No por se eliminan los actos de la inteligencia ni son substituidos por el sujeto. El sujeto comparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos; al revés, justificando los hábitos.*"

mediante il quale il pensiero torna su di sé[88]. Cogliere (*detectar*) il limite non è un ritorno riflessivo sul limite bensì, come si è detto, un atto conoscitivo superiore. Lo studio della critica poliana alla riflessione prepara quindi il cammino verso l'interiorità della persona[89]. Vediamo nel dettaglio perché Polo rifiuta la nozione di riflessione.

F. LA CRITICA ALLA RIFLESSIONE

Com'è noto, la nozione di riflessione è di fondamentale importanza nella filosofia dell'autoconoscenza e merita, pertanto, uno studio dettagliato. Dedico questo paragrafo alla critica poliana alla riflessione, strutturandolo in due momenti: la critica al pensiero moderno e al pensiero classico. In questo modo entriamo già nel vivo del problema della conoscenza di sé.

1. La critica poliana alla riflessione moderna

Tutta l'opera di Polo è attraversata da un serrata critica alla nozione di riflessione. Cosa intende esattamente con questo termine e come sviluppa

---

[88] Cfr. *Antropología*, p. 155: "*Si el conocimiento fuera reflexivo, el abandono del límite mental no sería posible.*"

[89] In *Curso de teoría, II,* p. 71 si legge: "*La subjetividad no forma parte de la teoría del conocimiento porque el sujeto no es un objeto: ser persona no es ser objeto. (...) «Estar-en-el-mundo» es estar abriendo la objetividad, la manifestación de la objetualidad; la persona no se abre así, sino desde su propia intimidad y, por tanto, no es un objeto.*" Per la stessa ragione la persona non è un elemento del mondo (secondo la descrizione proposta) né appartiene al plesso de *lo interesante*: la persona apre il mondo corrispondendovi secondo gli interessi della sua vita (pratica) o in modo meramente oggettivo (secondo la sua vita teorica).

tale critica? Per comprenderlo, mi sembra opportuno precisare che il tema della riflessione è studiato da Polo in dialogo soprattutto con Hegel e, più in generale, con il pensiero moderno[90]. L'ambito è il cosiddetto principio di coscienza, che appare in contrasto diretto con la nozione di intenzionalità.

Come si è visto parlando dell'operazione e dell'oggetto, quest'ultimo si distingue dall'operazione: l'operazione conosce formando e ciò che forma è l'intenzionalità oggettiva. L'operazione non forma se stessa, né si autocostituisce, tra l'altro perché è preceduta dalla facoltà e dalla specie impressa (quindi nel caso della conoscenza intellettuale, dall'atto dell'intelletto agente). L'intenzionalità non è l'atto, bensì l'oggetto. Secondo la terminologia usata nell'esporre il limite, *lo que hay* è una descrizione dell'oggetto, non dell'operazione, non dell'*haber.* E' ciò che Polo esprime in modo conciso, ed è una forma anti-riflessiva di riassumere la sua

[90] Il testo principale di riferimento è: *Curso de teoría, II,* pp. 225- 251. Il bersaglio delle critiche sono le nozioni di coscienza e autocoscienza. Mi permetto su questo punto una critica: ritengo che Polo avrebbe potuto distinguere con maggiore accuratezza le nozioni moderna e classica di riflessione. Il primo paragrafo della lezione citata si intitola "*Conciencia y reflexión*" e comincia con la seguente frase: "*El principio o criterio de conciencia es un criterio de reflexión. Su expresión es antigua: es el* «redere in se ipsum» *de Proclo*." (Per la precisione bisogna segnalare che il verbo latino è *redire* e non *redere*; un errore simile è segnalato anche alla nota 123). Il secondo paragrafo si intitola: "*La posibilidad de una «reditio»*". Mi sembra discutibile che in Proclo la nozione di *reditio* sia riconducibile al principio di coscienza. E' piuttosto l'espressione dell'immaterialità dell'intelletto, e in questi termini passa al *Liber de Causis* e di qui a buona parte della filosofia medievale. Com'è noto è un punto centrale nella dottrina tomista della conoscenza di sé. Più avanti in questo paragrafo affronterò il confronto con la posizione tomista. Tutto ciò non toglie che anche la nozione classica sia criticabile, però mi sembra che Polo coglierebbe meglio nel segno distinguendo le due nozioni. Imposto questo paragrafo tenendo presente che la critica è diretta soprattutto al principio di coscienza, per cui comincio dal confronto con la posizione moderna.

descrizione dell'operatività intellettuale come limite: *el haber no lo hay*[91]. L'atto non è riflessivo su di sé, perché è possessivo dell'oggetto e a motivo della commisurazione non può "tornare su di sé". L'operazione è già consumata nel possesso dell'oggetto intenzionale, non le rimane nulla da conoscere al di là dell'oggetto (ciò che rimane da conoscere nella cosa resta in attesa di altre operazioni). Affinché fosse possibile una riflessione dell'atto su di sé, sarebbe necessario che l'atto si confondesse con l'oggetto e in tale confusione, che conculca l'assioma A, si esprime la nozione idealista di *auto-aclaración*[92] (e la perdita dell'intenzionalità).

Si chiarisce quindi cosa intende per riflessione: "riflettere è tornare sullo stesso per finire di vederlo"[93], ossia un approfondimento nell'oggetto, cosa che per Polo non è possibile. Questo è l'atteggiamento di fondo del pensiero moderno, che il nostro autore chiama con frequenza *postergación*, secondo cui l'atto non è un atto di conoscenza se si ferma alla conoscenza dell'oggetto senza tornare alla conoscenza dell'atto. L'operazione sarebbe cieca fino a tornare su di sé, per cui la conoscenza dell'oggetto è rimandata al ritorno riflessivo. E'evidente il contrasto con il *già* come nota della conoscenza operativa.

---

[91] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 191: "*La intencionalidad no es reflexiva. Como se indicó, «lo que hay inmediatamente abierto» no es tautológico, no se refiere a sí mismo. El en intencional es direccional; su transparencia misma es lo pensado*." Anche in *Curso de teoría, II,* p. 115 si segnala che le note dell'oggettività non sono riflessive.

[92] Cfr. ad esempio *Curso de teoría, II,* pp. 221-3.

[93] Cfr. *Acceso*, p. 21: "*La noción de presencia mental sirve, entre otras cosa, para poner de relieve las deficiencias e insuficiencias de la reflexión humana. Reflexionar es volver sobre lo mismo para acabar de verlo. De cumplirse, la vuelta sería circular, esto es, animaría el punto de partida integrándolo en su propio movimiento, se identificaría con él por no arrancar desde fuera y, por lo tanto, al termine lograría su plenitud. Pero este bello programa es notoriamente ilusorio. La identidad lógica no anima su punto de partida, sino que lo supone, y su pretendido dinamismo está anulado en la medida en que se reitera la suposición. En suma A es A supone a A.*"

Le operazioni oggettive in quanto oggettive non conoscono se stesse, perché per conoscere secondo l'oggetto è necessario che l'operazione non si trasformi in oggetto o formi parte dell'oggetto. Se il principio di coscienza pretende di rimandare la conoscenza al momento del "conosco che conosco", si introduce la mancanza di simultaneità tra atto e oggetto che conculca l'assioma E. Tra l'altro conduce all'introduzione nella conoscenza del processo temporale, che non ha nulla a che vedere con la conoscenza, come si è detto[94]. La nozione aristotelica di operazione simultanea implica che l'oggetto è già la cosa conosciuta senza bisogno di chiarimento ulteriore (che non vuol dire che la conoscenza della cosa non possa proseguire). Invece per il pensiero moderno, il sospetto sull'oggetto conduce a considerarlo come bisognoso di una giustificazione (ricerca della certezza riguardo all'oggetto) che si cerca dalla parte del soggetto (il dubbio sull'oggetto è ovviamente solidale con la rinuncia all'intenzionalità). L'atto conoscitivo dev'essere chiarito e questo vuol dire che in precedenza non era chiaro, per cui il compito della conoscenza risulta rimediare la cecità del suo proprio accadere. L'interpretazione della conoscenza come accadere rivolto a colmare la propria ignoranza (un'ignoranza a priori) è, secondo Polo, l'aspetto peculiare del pensiero moderno.[95]

Il criterio di certezza legato alla coscienza, consiste quindi in un chiarimento riflessivo dell'atto che assicuri lo statuto dell'oggetto. Tale auto-chiarimento, che distrugge l'unità tra l'atto e l'oggetto e trasforma l'intenzionalità in un assurdo, è la lettura poliana del principio di coscienza[96]. Nel caso del processo dialettico, ad esempio, la verità è la totalità e la totalità è il risultato. La verità si ottiene in un processo ed è

---

[94] Cfr. J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Polo*, in "Anuario Filosófico" 26-2 (1996), 1017-1036, p. 1023 nota 50.

[95] *Curso de teoría, II,* pp. 225-6.

[96] *Curso de teoría, II,* p. 226.

assente fino all'identificazione di oggetto e soggetto[97]. Ma questo è impossibile perché se l'oggetto pensato non è l'atto, l'oggetto pensato non pensa, e cercare di chiarire il pensare con l'oggetto pensato vuol dire distruggerne il carattere di atto[98].

L'intenzionalità della conoscenza versa sempre su realtà inferiori. Nel caso della conoscenza intellettuale le operazioni superiori versano su oggetti, ma in nessun modo su se stesse. Il pensare non si pensa mai come ciò che è pensato. Quando penso che penso, il pensare che penso è oggettivato, ossia ciò che è presente è che penso, ma il pensare come oggetto non è l'atto con cui lo penso, bensì l'oggetto pensato: non c'è riflessione nell'oggetto stesso[99]. Questo è valido ad ogni livello conoscitivo (eccetto l'identità di essere e conoscenza divina, che però non è riflessiva). Nessun atto umano si conosce: l'illuminazione è sempre duale, anche a livello degli atti superiori, ossia gli abiti[100]. Alcuni abiti, però, come vedremo possono versare su realtà più alte.

Riprenderò con dettaglio la critica poliana al principio di coscienza nel cap. III, presentando la sua lettura dei principali pensatori. Per adesso rimane delineato il bersaglio della critica poliana e cosa ha ordinariamente presente, a mio giudizio, quando critica la riflessione. Per il nostro tema, in

---

[97] In questa posizione si nasconde una pretesa di identità (l'identità di oggetto e soggetto) tanto più erronea se si considera che per Polo l'Identità è Dio come primo principio metafisico. Approfondirò il tema parlando tanto di Hegel come della ricerca di Dio, ma si può anticipare che anche per questo motivo Polo rifiuta la nozione di *reditio completa*. Dio è l'Identità, mentre la nota caratteristica dell'uomo è la dualità. In *Curso de teoría, II,* p. 92 si legge esplicitamente che l'uomo non è capace di una riflessione completa.

[98] *Curso de teoría, II,* p. 227.

[99] Cfr. *ibid.,* p. 128.

[100] Ciò è valido ad ogni livello conoscitivo; cfr. per esempio *Antropología I*, p. 22: "*Ningún acto humano se conoce a sí mismo. La iluminación es siempre dual, de tal modo que es imposible la autoiluminación. En este sentido se ha dicho que el método y el tema son duales*."

particolare, è interessante segnalare sin da ora che l'impostazione del principio di coscienza è solidale con la posizione moderna, soprattutto a partire da Kant, secondo cui l'oggetto è costituito dal soggetto. Se l'oggetto è costituito o posto (non intenzionale secondo la descrizione che se ne è data), in esso è riconoscibile l'azione dell'intelletto. Secondo l'assioma F, l'atto è uno con la cosa proprio nella misura in cui è distinto dall'oggetto. Per il soggetto trascendentale il soggetto è uno con l'oggetto proprio nella misura in cui non è uno con la cosa (che è per questo "in sé": noumeno; negazione dell'intenzionalità). Questo recidere l'intenzionalità dell'oggetto, sostituita dalla sua costituzione, mi sembra il punto decisivo in cui si biforcano le posizioni moderna e classica sulla conoscenza di sé, e per questo lo anticipo prima di passare alla nozione di *reditio* in San Tommaso e nel pensiero classico. A partire soprattutto da Kant, la soggettività diventa un principio spontaneo che si cerca nei suoi oggetti, e questo è il punto che viene radicalizzato dall'idealismo assoluto (in Kant è più equilibrato, a motivo del ruolo della sensibilità).

Queste brevi considerazioni sollevano varie questioni. Le principali sono le seguenti.

1) Se la riflessione è da sempre la nozione centrale nella filosofia sull'autoconoscenza, potrà farne a meno Polo?

2) Quali atti conoscitivi sostituiranno la riflessione nel suo pensiero?

3) La sua critica raggiunge uniformemente tanto il pensiero moderno come quello classico?

4) Esiste qualche continuità tra le nozioni classica e moderna di riflessione, e la sua proposta?

Rispondo a queste domande nel paragrafo seguente.

2. *La riflessione nel pensiero classico*

Qual è la nozione di *reditio* e di *reflexio* nel pensiero tomista e classico?[101]

San Tommaso parla spesso della *reditio* completa dell'intelletto, facendo proprio un passaggio della proposizione XV del *Liber de Causis* che cita così: "*omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*"[102]. La possibilità di tale ritorno completo è l'immaterialità della facoltà o, detto in altri termini, il fatto che essa non faccia uso di un organo corporeo. Il percorso che conduce la facoltà immateriale al ritorno a se stessa comincia con la conoscenza del proprio atto e termina con la conoscenza della propria essenza. Per quanto riguarda la conoscenza dei propri atti, San Tommaso ne tratta in due modi diversi[103], secondo cui la conoscenza dei propri atti avviene a due livelli. Il più immediato è una sorta di percezione dell'atto, che avviene in modo concomitante al suo esercizio. Si tratta di una conoscenza certissima, senza possibilità di errore, almeno per quanto riguarda l'essere ed il vivere[104].

Il risultato di questa conoscenza, che San Tommaso chiama percezione, per distinguerla nettamente da ogni altra conoscenza scientifica che versa su oggetti[105], è quindi la conoscenza della propria esistenza. Questa

---

[101] Lo studio di questa nozione nel pensiero tomista mi sembra interessante anche per uno degli obbiettivi di questa tesi: il rapporto di Polo con San Tommaso, almeno per quanto riguarda il tema che qui si studia.

[102] *In De Causis*, l. 15; l'Aquinate fa proprio questo principio con frequenza, ad esempio in: *QDV*, q. 1, a. 9, c; *QDV* q. 10, a. 9, c; *ST*, I, q. 14, a. 2, ad 1.

[103] Cfr. *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 5, ad 2; *ibid.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4.

[104] Cfr. *QDV*, q. 10, a. 8, ad 2: "*Ad secundum dicendum, quod nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur*"; sulla percezione dell'esistenza *QDM*, q. 16, a. 8, ad 7: "*hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur*".

[105] Cfr. J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión – El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 182.

conoscenza è l'inizio e la condizione di possibilità di qualunque conoscenza scientifica dell'anima[106].

Il secondo tipo di conoscenza comporta, invece, una conoscenza dell'atto in grado di tematizzarlo come tale. Il primo tipo è esistenziale e soggettivo e costituisce un iniziale ambito di coscienza, mentre il secondo è tematico (*sub ratione*). E' a questo livello che si situa la *reflexio* propriamente detta. Nell'ambito della conoscenza sensibile l'atto di una facoltà è conoscibile solo da una facoltà superiore. Se questo principio fosse valido per tutte le facoltà, alcuni atti rimarrebbero fuori dalla portata del soggetto, che pertanto non potrebbe avere una conoscenza piena di sé. Ma la facoltà intellettuale è in grado non solo di conoscere il suo oggetto, ma anche di conoscere il suo atto (così, parallelamente, la facoltà volitiva è capace di volere il suo oggetto ed il suo atto).

La conoscenza dell'atto si può dare, quindi, in diversi modi: il più immediato è quello che viene definito *perceptio*, secondo il quale si percepisce di avere un'anima intellettiva a partire dalla percezione che si compiono atti intellettivi. Come pura auto-percezione essa non conduce ad alcuna conoscenza della natura dell'atto. La sua natura comincia ad essere conosciuta mediante la via riflessiva, con la quale, con un nuovo atto distinto da quello con cui l'intelletto comprende il suo oggetto, la facoltà ritorna su di sé[107].

---

[106] Cfr. *ibid*.

[107] Questa distinzione tra *percipere se intelligere* ed *intelligere se intelligere* è analoga a quella, talvolta usata, tra coscienza concomitante e riflessa, ad es. in: J. J. SANGUINETI, *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003, p. 151. La coscienza concomitante è riflessiva solo in senso improprio, è "*quaedam reflexio*": cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento del yo según Santo Tomás*, in "Anuario Filosófico" 4 (1971) 87-115, p. 100.

La via riflessiva non conduce, però, al possesso oggettivo dell'atto. Ne è piuttosto una sorta di visione intellettuale[108]. Non è un atto che permette una nuova conoscenza dell'oggetto, perché si muove in una direzione diversa, "in profondità", cioè si dirige sull'atto che sostiene e rende possibile l'oggetto (in questo senso si può dire in profondità). Attraverso la riflessione conosco che conosco tale cosa, e giungo ad una conoscenza dell'atto intenzionale, non nella sua quiddità astratta ma nel suo esercizio, determinato dalla cosa conosciuta. E' conoscenza particolare, mentre quella preriflessiva, ossia la semplice percezione, è meramente indeterminata[109]. Bisogna inoltre tenere conto che l'intelletto e l'intelligito sono lo stesso in atto, quindi la riflessione non esige di compiere due atti in successione o due atti di conoscenza oggettiva simultanea, bensì di conoscere due "dimensioni" dello "stesso" atto: la riflessione non sopprime l'oggetto.

Sulla base di queste considerazioni, ci si potrebbe chiedere: secondo il pensiero tomista la riflessione è un'operazione? E' in questo punto che a mio giudizio interviene la proposta di Polo come continuazione. Infatti i testi di San Tommaso lasciano spazio a diverse interpretazioni, perché l'Aquinate non si preoccupa di stabilire lo statuto proprio della *reflexio* (in particolare se essa sia un'operazione o abbia piuttosto uno statuto abituale). Secondo Putallaz, ad esempio, San Tommaso considera la riflessione nella linea di attualizzazione della conoscenza abituale e della coscienza preriflessiva[110]. Sulla base di queste considerazioni Putallaz arriva a proporre la seguente definizione della *reflexio* in San Tommaso: operazione eminentemente concreta, di cui l'atto, contrariamente a quanto succede nella conoscenza preriflessiva, è distinto dall'atto diretto, e di cui il termine

---

[108] Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1991, p. 161.

[109] *Ibid.*, p. 155.

[110] Cfr. *ibid.*, p. 163: "*... cette réflexion dans la ligne d'actualisation de la connaissance habituelle et de la conscience préréflexive, où l'âme entretient un rapport sans distance avec elle-même.*"

non è posto né come oggetto, né come quiddità o oggetto di analisi astratta[111].

Invece secondo Murillo (che si ispira al pensiero di Polo) la riflessione in San Tommaso non è in alcun modo riconducibile alla conoscenza operativa[112]. La conclusione è, pertanto, che la *reflexio* nei testi tomisti appare in generale come un atto non oggettivante e non propriamente operativo, strettamente legato alla conoscenza abituale, che versa sugli atti propri di una potenza spirituale. Essa è possibile solo per l'immaterialità di una potenza che non usa un organo. La materia, per la sua funzione di separazione delle parti, fondando l'estensione e la molteplicità, rende impossibile il ritorno a sé e l'autotrasparenza. Il superamento della materialità implica la possibilità di ricevere un'attualizzazione senza perdere la propria, e di coincidere nell'immanenza di un atto di un conoscente e un conosciuto. Nella misura in cui il conoscente è il conosciuto, nella stessa misura conosce se stesso.

Tornando, quindi, alle domande che si sono poste alla fine della prima parte di questo paragrafo: si dà una qualche continuità tra la proposta poliana e la nozione classica di riflessione? La sua critica raggiunge uniformemente tanto il pensiero moderno come quello classico? La sommaria descrizione della *reflexio* classica, in particolare tomista, rapidamente presentata nelle pagine precedenti, segnala alcune importanti differenze rispetto alla nozione moderna. San Tommaso fa suo il principio

---

[111] Cfr. *ibid.*, p. 149: "*opération éminemment concrète, dont l'acte, contrairement à ce qui se passe dans la connaissance préréflexive, est distinct de l'acte direct, et dont le terme n'est posé ni comme objet, ni comme quiddité ou objet d'analyse abstraite.*"

[112] Cfr. J. I. MURILLO, *op. cit.*, p. 178: "*la reflexión es el peculiar modo en que se articula la potencia y el acto en el nivel intelectual del hombre.* (...) (La conoscenza che l'intelletto possiede dei propri atti) "*no es de algún modo reducible y asimilable al conocimiento operativo*". Questo autore avvicina la riflessione alla conoscenza abituale: "*La reflexión sobre la operación que hemos descrito como condición de posibilidad de operaciones superiores, puede ser entendida como hábito...*" *Ibid.*, pp. 161-162.

aristotelico secondo cui l'intelletto intende se stesso come le altre cose[113]. A mio giudizio, nell'interpretazione dell'Aquinate tale principio non è in alcun modo "cosistico", perché la teoria aristotelica dell'atto immanente permette di pensare la peculiarità dell'anima rispetto al mondo materiale[114]. Infatti non è la formalità dell'oggetto pensato che svela l'intelletto a se stesso, ma proprio la sua alterità rispetto all'intelletto[115]. Il pensiero non può riconoscersi nella cosa conosciuta, perché essa è radicalmente altro. Inoltre, proprio perché essa è, al contempo, altra e posseduta nella specie intenzionale, è necessario un atto specialissimo per cui essa sia nel pensiero salvando la sua alterità. Ne segue che non è propria dell'intelletto la cosa in quanto cosa, ma in quanto pensata. La dimensione attiva del pensiero è il pensare, non la cosa pensata. La cosa pensata è pensabile in potenza anche nell'ente materiale, pertanto nella sua formalità non dipende dall'intelletto. Ne consegue che l'intelletto non si riconosce nell'oggetto pensato, bensì solo nel pensarlo. Non si conosce in questo senso come gli altri intelligibili

---

[113] Cfr. ad es.: *QDA*, a. 16, ad 8. Anche *QDA*, a. 3, ad 4: "*Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia, quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius.*"

[114] Inoltre in San Tommaso è presente, seppur in modo poco sviluppato, la nozione di conoscenza abituale innata di sé (cfr. ad esempio *QDV*, q. 10, a. 8 c., ad 1: "*Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de anima. Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse*"; il tema della conoscenza abituale di sé compare anche in *ST*, I, q. 93, a. 7, ad 4). Qui mi concentro sulla nozione di operazione immanente per mostrare il diverso rapporto del pensiero di Polo con il pensiero classico e moderno.

[115] In Polo la questione è presentata in questi termini in *Curso de teoría, II*, p. 199: "*La presencia mental, insisto, no es susceptible de conocimiento intencional (salvo como unicidad e incoativamente). 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.*"

(cioè in una specie posseduta intenzionalmente), bensì negli atti che da lui stesso provengono[116]. Pertanto l'intelletto ha necessità di conoscere la realtà extramentale per conoscere se stesso, non perché sia importante la specie delle cose conosciute, ma perché solo si possono pensare oggetti pensati: l'attualità del pensiero è indissolubilmente legata all'attualità del suo oggetto[117].

Questo non ha niente a che vedere con la necessità di una qualche specifica caratteristica della dimensione formale dell'oggetto, affinché l'intelletto giunga a sé. L'intelletto non si conosce come un altro ente nel mondo allo stesso modo degli altri enti che conosce, e di fatto non conosce se stesso con una specie (almeno in prima battuta), bensì attraverso la sua attività: quindi non come gli altri *intelligibilia*, bensì in un modo molto diverso[118].

San Tommaso corregge la posizione implicitamente oggettivante del pensiero aristotelico, senza indulgere in dualismi o in contrapposizioni tra soggetto ed oggetto. Una posizione lontanissima da qualunque sensismo o naturalismo, ma al contempo molto diversa dall'idealismo. Infatti nell'idealismo, come si è detto, l'intelletto si riconosce nell'oggetto perché l'oggetto come tale è costruito e pertanto in esso (nella sua stessa

---

[116] *QDV*, q. 10, a. 8 c.: "*Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur*".

[117] In chiave poliana si può riportare qui la seguente osservazione (H. ESQUER GALLARDO, *op. cit.*, p. 176): "*«Al pensar no pienso el contenido ni pienso el pensar, sino que acontece el pensar. (Evidencia, p. 266)» Esta es una de las observaciones más rigurosas que se siguen de la detectación de la presencia cómo límite. Se trata de una observación que mira a excluir la constitución del cognoscente como principio del objeto, sea como productor o iluminador del objeto. El cognoscente es innegable, pero no debe trivializarse su consideración proyectando hacia él el límite mental.*"

[118] Questo è possibile in San Tommaso per il contributo agostiniano, che corregge e completa il principio aristotelico.

dimensione formale e non nel suo "*esse*") esso parla del pensiero che lo pensa. Per questo nell'idealismo si crea un legame - tensione tra il soggetto e l'oggetto, in quanto è a partire dalla costituzione dell'oggetto che la soggettività si cerca. Per S. Tommaso, invece, la dimensione attiva dell'intelletto consiste nel porre l'atto per cui l'oggetto pensato è pensato, ma non l'oggetto nella sua formalità, pertanto l'intelletto cerca se stesso non nell'oggetto ma nell'atto, che è ciò che egli ha posto e quindi ciò che lo rivela e ciò in cui si deve cercare.

Questa differenza apre un solco molto profondo nei modi di concepire la relazione tra il soggetto e il mondo nella tradizione realista ed idealista (trascendentale e, ancor più, assoluta). In quella tomista sarebbe, forse, teoricamente sufficiente un solo atto dell'intelletto perché esso possa tornare a se stesso. Invece se l'oggetto è posto dal pensiero, non è sufficiente un solo oggetto affinché il pensiero torni a sé, bensì una storia molto più complicata (dialettica o di altro tipo) e anche drammatica. Nell'idealismo il pensiero per tornare a sé deve fare i conti con l'oggetto. Invece in S. Tommaso il pensiero non si cerca nei suoi oggetti (non si conosce quindi in questo senso *sicut et alia intelligibilia*) bensì per altri cammini: l'atto che gli compete in modo esclusivo, e che segnala la sua radicale differenza e irriducibilità rispetto agli altri enti nel mondo. In questo modo si salva la diversità dell'anima: essa non è un intelligibile come gli altri perché possiede *in proprio* (è il problema dell'intelletto, unico o meno, della polemica anti-averroista) un principio di attività nell'ambito intellettuale: l'*intellectus agens*[119].

[119] Cfr. anche *ST*, I, q. 88, a. 2, ad 3: "*Anima humana intellegit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam*". Sebbene San Tommaso non dia rilievo esplicito al ruolo dell'intelletto agente nella conoscenza di sé, esso è in realtà sempre presente in modo, diremmo, discreto: illuminando ciò che è altro da sé. L'intelletto agente mostra gli oggetti, ma non si mostra come oggetto, solo può mostrarsi come luce illuminante. Questo tema acquista grande importanza in Polo.

Questa differenza segnala una peculiare distinzione soggetto – oggetto nel pensiero tomista. L'intelletto agente non entra a "far parte" dell'oggetto, bensì lo pone in atto. La prima conoscenza che l'anima ha di sé è quella del suo *esse* (*anima percipit se esse*) e da questa conoscenza ancora individuale e non scientifica (ma comunque spirituale) l'anima procede a giudicare di sé per comprendere la sua differenza rispetto alla realtà extramentale (l'altro da sé che conosce). Poiché la conoscenza di sé non si dà nell'astrazione da un fantasma, il ruolo dell'intelletto agente è diverso da quello che ha nella conoscenza della realtà extramentale: non illumina il fantasma producendo la specie, bensì, in un certo senso, rende visibile la sua stessa luce[120]. In San Tommaso il suo ruolo rimane oscuro nella conoscenza di sé, mentre in Polo, come si vedrà, acquista un'importanza centrale.

Si vede quindi che la critica poliana alla riflessione non raggiunge ugualmente la nozione moderna e quella classica. Mentre rispetto a quella moderna la critica si traduce in un rifiuto radicale, rispetto a quella classica essa si traduce in un tentativo di continuazione, a partire dall'accoglienza della gnoseologia aristotelica dell'atto immanente. Con questo si risponde alle prime due domande che si ponevano alla fine della prima parte di questo paragrafo.

Perché parlo di continuazione e non di semplice accoglienza? In altre parole: se Polo accoglie i presupposti gnoseologici aristotelico - tomisti, in cosa consiste la critica alla nozione di riflessione classica? Questa critica si può riassumere nella seguente frase, che Polo ama ripetere: l'io pensato non

---

[120] In *La coexistencia*, p. 39 dice: "*Así se justifica, en mi opinión, que la filosofía clásica haya tomado tantas veces la luz como un modelo ajustado para comprender el intelecto. Lo operativo de la luz consiste en su no-reflexividad: ella nunca es vista, pero es lo que permite ver porque presenta el objeto. El hábito es el desocultamiento de la luz operativa desde su foco.*" Come si vedrà, l'abito è la risposta alla riflessione e il disoccultamento dell'operazione, ossia l'abbandono del limite mentale; se si accetta la descrizione dell'operazione possessiva dell'oggetto intenzionale, il suo disoccultamento non può essere a carico della riflessione, pertanto la conoscenza di sé prende un altro cammino (non riflessivo).

pensa. L'atto come operazione si commisura con l'intenzionalità, che versa sempre su una realtà inferiore, e non può giungere alla conoscenza dell'atto come atto. Se questo è sempre vero (il fuoco pensato non brucia), ciò è particolarmente importante nel caso della persona. Infatti le proprietà formali del fuoco possono essere conosciute intenzionalmente in modo adeguato, sebbene il bruciare del fuoco si conosca in quella che tradizionalmente è chiamata conoscenza di esperienza. Ovviamente nessuna conoscenza oggettiva del fuoco può sostituire l'esperienza, ma la conoscenza oggettiva del fuoco è adeguata al suo statuto formale.

Questo non si dà nel caso della persona: una persona pensata non è una persona in nessun modo. La persona per Polo è eminentemente atto[121], e l'io pensato come oggetto perde propriamente l'atto[122]. La conoscenza della persona secondo un'oggettivazione è del tutto inadeguata allo statuto metafisico della persona. Lo stesso vale, ad esempio, per la libertà: come si può pretendere di comprendere la libertà in un oggetto commisurato con l'operazione? La libertà pensata non è l'atto della libertà. In questo consiste la critica alla riflessione intesa in senso classico: la pretesa che la persona torni a sé con un ritorno completo è utopico, perché il punto di arrivo non è il punto di partenza, per cui questo percorso non è un ritorno. La conoscenza della propria essenza non è un ritorno completo perché l'essenza pensata non pensa: il punto di arrivo ha perso, rispetto al punto di partenza del ritorno, la capacità di ritornare. La differenza tra partenza ed arrivo del ritorno è il ritornare. Ho segnalato che la completezza del ritorno, nel pensiero neoplatonico e in San Tommaso, ha il valore soprattutto di porre in evidenza l'immaterialità dell'intelletto, però è importante denunciare la possibile fallacia in cui si può cadere se si prende

[121] Come si vedrà in dettaglio, per Polo la persona è co-atto di essere.

[122] Per adesso non entro nella distinzione tra io e persona, che in Polo appare solo nelle ultime opere.

alla lettera la *reditio completa*[123]. A mio giudizio San Tommaso non cade in questa fallacia, perché parla espressamente tanto della conoscenza abituale che l'anima ha di sé[124], come dell'autoconoscenza innata. Evidentemente questa conoscenza innata non ha nulla a che vedere con una *reditio.* La stessa *reflexio*, come ho cercato di mostrare, è suscettibile in San Tommaso di un'interpretazione non strettamente operativa.

Qui radica il punto di continuazione di Polo, e con questo rispondo alle prime due domande: come Polo può fare a meno della nozione di riflessione, così importante in tutta la storia del pensiero sull'autoconoscenza e con che atti conoscitivi la sostituirà? Polo ne può fare a meno perché propone una nozione di abito intellettuale più ricca di quella classica, della quale la sua proposta è una evidente e consapevole continuazione[125]. Tale continuazione è presente *in nuce*, a mio giudizio, nel pensiero tomista, soprattutto nella dimensione non espressamente operativa della *reflexio.* L'Aquinate non sviluppa questo suggerimento, che rimane in buona misura implicito. Queste osservazioni si completeranno nel paragrafo dedicato alla coscienza.

---

[123] Una critica esplicita appare in *Antropología I*, p. 197, nota 62: "*la intensidad de la transparencia intelectual no tiene nada que ver con la reflexión, con la* reditio in se ipsum*, por completa que ésta sea. El* se ipsum*, está supuesto respecto del* reddere*. En cambio, la luz intelectual está en la luz por dentro. La reflexión sería, a lo sumo, una aclaración; y carece de sentido decir que el intelecto personal necesita ser aclarado por sí.*" (nel testo appare "*reddere*"; in realtà il verbo latino da cui viene *reditio* è, ovviamente, *redire*).

[124] Quando Polo espone la sua teoria della conoscenza abituale, per mostrare la sua continuità con San Tommaso fa riferimento proprio alla dottrina tomista della conoscenza abituale che l'anima ha di sé; cfr. per es. *Curso de teoría, III,* p. 10.

[125] Si può per esempio anticipare il seguente testo di *Curso de teoría, IV/1,* p. 63: " *La operación no es reflexiva, porque dicha reflexión sería una autoaclaración, y la presencia mental no es objetivamente aclarable (en cambio es iluminable por el intelecto agente, y así se pasa al hábito; los hábitos no cumplen el axioma de la conmensuración, pero tampoco lo conculcan , puesto que lo habitualmente conocido no es objeto)*".

Con queste considerazioni si conclude questo primo capitolo sulle basi della gnoseologia poliana. Rimane chiaro che la conoscenza adeguata di sé non può essere né oggettiva, né riflessiva nei sensi indicati. L'abbandono dell'oggettività si dovrà realizzare secondo atti conoscitivi superiori al limite del pensiero operativo. Quali siano questi atti è l'argomento del prossimo capitolo.

G. *RIASSUNTO*

In questo primo capitolo si sono presentate le nozioni centrali della gnoseologia poliana, seguendo la proposta assiomatica del suo corso di teoria della conoscenza. Lo studio delle nozioni di operazione ed oggetto ha condotto alla nozione di limite mentale.

Si è mostrato che l'assiomatica proposta è incompatibile con la costituzione dell'oggetto, in critica principalmente delle posizioni moderne.

Si è studiata nel dettaglio la critica alla riflessione moderna e classica mostrando che la proposta di Polo si traduce in un rifiuto di quella moderna (poiché viola l'assiomatica) e in una prosecuzione di quella classica, nella misura in cui essa non abbandona il limite.

Si sono accennati alcuni motivi per cui Polo propone di abbandonare l'oggettività per conoscere la persona. Questa proposta è solidale con la sua descrizione dell'oggettualità e la sua nozione di limite mentale. Gli atti che permettono di abbandonare il limite devono essere sostitutivi del ruolo tradizionalmente affidato alla riflessione, e devono permettere una conoscenza adeguata allo statuto del conoscente.

Ho accennato alcune volte al ruolo degli abiti come atti conoscitivi superiori a alle operazioni. Si tratta di approfondire la nozione poliana di abito come metodo per abbandonare il limite mentale.

CAPITOLO II. LA PROPOSTA METODICA DI POLO

In questo capitolo mi soffermo sulla proposta metodica di Polo. Essa consiste in ciò che ha chiamato "l'abbandono del limite mentale". Una volta stabilita la nozione di limite che, come si è mostrato nel capitolo precedente, viene a coincidere con l'oggetto pensato e correlativamente con l'operazione mentale, si tratta di individuare gli atti conoscitivi che permettono di abbandonarlo per aprire i campi tematici inaccessibili al pensiero oggettivo. Come linea guida di quanto si espone, anticipo il seguente suggerimento: il tema della metafisica è, da Aristotele, lo studio dell'ente in quanto ente. Si è detto che l'intenzionalità aspettuale, per Polo, lascia al di fuori della conoscenza la realtà in quanto realtà. L'abbandono del limite mentale è pertanto il tentativo di offrire al pensiero filosofico un metodo per la metafisica. In realtà Polo propone anche più di questo: vediamo perché.

A. L'ABBANDONO DEL LIMITE MENTALE

All'esporre l'assiomatica della conoscenza operativa, si è mostrato che l'operazione si commisura con l'oggetto presente e che l'oggetto intenzionale non è la cosa reale. Il puro rimandare dell'oggetto è incompatibile tanto con la sua realtà come con la fisicità dell'operazione conoscitiva. La cosa reale non è la cosa pensata e la cosa pensata (l'oggetto) è la cosa reale in quanto pensata. Questo richiamo è un'opportuna introduzione al tema dell'abbandono del limite mentale.

1. La distinzione poliana di essere e pensiero

Il pensiero ontologico comincia con l'asserzione parmenidea: "è lo stesso pensare ed essere"[126]. E' evidente che tale posizione è ben lontana da quella di Polo, che pertanto spesso la richiama come confronto dialettico. D'altra parte ciò non significa che, per Polo, il pensare si distingua dall'essere secondo un valore meramente ipotetico o congetturale. Come ho accennato, egli critica con frequenza la posizione nominalista, in cui si viene di fatto a perdere l'intenzionalità. L'alternativa a Parmenide non è solo la sofistica, e

[126] Imposto l'abbandono del limite con la distinzione di essere e pensiero perché la ricerca della loro identificazione è la tentazione prossima del pensiero sull'autoconoscenza. Di fatto nella storia della filosofia il problema della conoscenza di sé si intreccia con quello della relazione tra essere e pensiero, di cui è esempio paradigmatico il *cogito ergo sum* cartesiano. Così appare, ad esempio, il titolo della versione italiana di un saggio di De Finance sul metodo cartesiano ed il realismo in stretta relazione con il problema dell'autoconoscenza in Tommaso e Cartesio: J. DE FINANCE, *Essere e pensiero,* Dante Alighieri, Roma 1995 (il titolo originale è *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste*). Per Polo l'identità di essere e pensiero è l'identità divina. La creatura è duale. La versione poliana del rapporto tra essere e pensiero è *cogito además co-sum*. Cercherò di spiegare questa espressione nel paragrafo sull'ampliamento trascendentale e il carattere di *además*.

la risposta all'identità di reale e razionale del sapere assoluto non è necessariamente il pensiero debole. E' conveniente anticipare queste considerazioni per mostrare la portata conoscitiva della critica al pensiero oggettivo (l'abbandono dell'oggettività poliano non è irrazionalismo).

Nel XX secolo sono molte le posizioni e correnti filosofiche che hanno segnalato la limitazione della conoscenza, in critica spesso dell'idealismo assoluto. Esse sono sfociate, in non pochi casi, in un rifiuto più o meno radicale della conoscenza razionale e dell'intero progetto moderno, come è evidente nel nome stesso di post-modernità[127]. La segnalazione del limite della conoscenza da parte di Polo, sebbene sia anch'essa condotta come critica alla posizione hegeliana, non ha un intento relativista o irrazionalista. Non cerca nemmeno nel sentimento la soluzione al limite del pensiero. Il problema è piuttosto individuare il limite in condizioni tali che possa essere abbandonato, compiendo atti intellettivi superiori.

Secondo Parmenide: il pensiero e l'essere sono lo stesso. Secondo la posizione nominalista nella sua radice scotista: lo statuto che nella nostra intelligenza ha l'oggetto conosciuto è, relativamente alla realtà, possibilità[128]. Tra essere e realtà media la differenza modale della

---

[127] J. A. García segnala a questo proposito: "*Sin embargo, la finitud señalada por la intencionalidad cognoscitiva no ha servido sino para acentuar el subjetivismo del pensar, y así subrayar su separación del ser. Desde la distinción de diversos mundos fenomenológicos, como el de la vida y el de la ciencia, o la proposición de preestructuras de comprensión que nos sitúan en un determinado mundo, hasta la hermenéutica de los contextos, o la calificación del fenómeno ante-racional como antirracional de la postfenomenología francesa; toda la filosofía actual viene a sacar a la luz los límites de la razón humana en su aspiración de unidad con lo real. Pero se trata de unas imprecisas percepciones del límite mental, que sólo consagran la imposibilidad de articular pragmática del pensar con verdad objetiva. Además, si Polo responde a nuestra situación con la sugerencia de detectar el límite y la ambición de abandonarlo, inversamente, desde la fenomenología al pensamiento débil, todo es, en palabras del propio Polo, "inhibición del pensamiento", "frustración de la gran esperanza de curación ofrecida"*." (in J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 32)

[128] Cfr. *Presente y futuro,* p. 50.

possibilità[129]. Per Polo, invece, il pensiero e l'essere sono distinti, e il pensiero possiede operativamente la realtà solo *intentionaliter*, non *realiter*. Non c'è né identità né differenza modale: secondo l'assiomatica proposta, l'operazione è una (dualmente) con l'oggetto, ossia con la cosa conosciuta in quanto conosciuta (aspettualmente), e in tale atto si supera la separazione (soluzione del problema platonico degli "in sé"). Se tale atto di conoscerla è commisurato con un oggetto aspettuale, ossia se l'atto di conoscenza è operativo, il pensiero giunge alla cosa in modo limitato e secondo una limitazione intrinsecamente insuperabile a livello operativo (nozione di costanza della presenza).

Il limite mentale consiste proprio nell'occultarsi, a favore dell'oggetto, dell'operazione secondo cui il pensiero conosce la realtà. Se il pensiero pensante si nasconde nella presenza dell'oggetto, l'oggetto sembra "darsi". Il darsi dell'oggetto suggerisce un'unità tra pensiero e realtà tutta a carico della realtà: l'atto dell'oggetto consacra l'occultarsi del pensarlo. Ma questo è incompatibile con la dimensione attiva della conoscenza. L'oggetto non si dà: essere e pensiero sono distinti, e l'oggetto è uno in atto con l'atto del pensiero[130]. L'unità in atto di atto ed oggetto nell'operazione è ciò che Polo chiama attualità. L'attualità è una nota dell'oggetto, non della realtà, ad esempio perché la realtà è attiva. L'attività non è l'attualità, così come nemmeno la potenza è attuale. D'altra parte, come già ho accennato nel capitolo precedente, nemmeno il pensiero è riducibile ad una mera attualità. Il pensiero pensato perde il suo carattere di pensante, ossia la sua attività. L'attività del pensiero è incompatibile con l'attualità dell'oggetto: l'io pensato non pensa; l'attualità dell'oggetto è limite per la conoscenza dell'attività del pensiero. Si intravede pertanto il plurale riferimento del pensiero all'essere e, coerentemente, il carattere plurale del limite[131].

---

[129] J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 30.

[130] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 157.

[131] Cfr. *ibid.*, p. 40.

Da una parte l'essere, in quanto distinto dal pensare, è il suo fondamento, e dall'altra il pensiero, in quanto distinto dall'essere, indica (è indizio) che qualcuno esiste *además* (oltre)[132] all'ente. Ritornerò sulla nozione di *además* come distinzione di essere e persona (e quindi di metafisica ed antropologia) più avanti[133]. Qui segnalo solo la duplicità di dimensioni che questa distinzione apre. Questa è la prima importante distinzione: vediamo come Polo la argomenta nei termini della sua proposta.

Il limite mentale, come si è già accennato, è l'oggetto e, correlativamente, l'operazione[134]. Se si esercitano atti conoscitivi superiori che trascendono la conoscenza intenzionale si può dire che l'abbandono del limite mentale è un metodo con cui si avverte la tematica metafisica, nella misura in cui si trascende l'oggetto. La dimensione trascendentale è trans-oggettiva nella misura in cui va al di là di ciò che si capta come oggetto. Infatti l'oggetto proprio della conoscenza oggettiva è la *quidditas rei sensibilis*.

Invece se si prende in considerazione l'operazione (che nemmeno è trascendentale) si deve scoprire una dimensione trascendentale al di sopra di essa: l'abbandono dell'operazione (anche l'operazione è il limite) conduce ad un ambito distinto ed irriducibile a quello avvertito al trascendere l'oggetto[135]. L'ambito metafisico (trans-fisico) è trans-oggettuale ed extra-operativo. L'operazione mentale deve essere messa da parte nella conoscenza della realtà extra-mentale, proprio perché nel mondo fisico (e

---

[132] Cfr. *ibid.,* p. 45. Da ora in avanti userò il termine *además* (che come si vedrà è una delle nozioni centrali di Polo per la conoscenza della persona) senza traduzione. Il motivo è che non esiste un termine univoco per tradurre all'italiano questa parola secondo le accezioni adottate da Polo; in particolare può significare sia *oltre* che *inoltre*.

[133] *Vid. infra,* par. IV.C.

[134] Ad esempio in *Antropología, I,* p. 105: "*el límite está en lo conocido y en el acto correspondiente*"; cfr. anche *ibid.*, p. 15.

[135] Cfr. *ibid.,* pp. 26-27.

trans-fisico) essa non si dà (la realtà fisica non conosce: distinzione tra movimento fisico ed atto perfetto di cui si è parlato nel primo capitolo). Invece per conoscere l'ambito umano non si può escludere l'operazione intellettuale, perché essa è umana: per conoscere la realtà personale l'operazione è trascesa prendendola come punto di partenza. Non così per la conoscenza del mondo fisico, perché ciò che si trascende è l'oggetto e l'operazione non può essere il punto di partenza[136]. Rimane quindi chiaro che all'abbandono del limite si apre perlomeno una duplice tematica: quella trans-oggettiva e quella trans-immanente (l'operazione è immanente nel senso già spiegato). Su questa linea si scopre la realtà spirituale e si può raggiungere, secondo Polo, la libertà come trascendentale antropologico trans-operativo, e con essa gli altri trascendentali personali (che di conseguenza si distinguono dai trascendentali metafisici)[137]. Per esprimere la peculiarità di questa conoscenza, Polo usa il verbo *alcanzar* (raggiungere: userò prevalentemente il termine originale); la persona si conosce *alcanzándose* (raggiungendosi). La dualità (né unicità né dualismo) di operazione (ed oggetto) apre quindi una duplicità tematica per il metodo dell'abbandono del limite. Per completare la pluralità tematica del metodo bisogna, però, richiamare un'altra importante distinzione.

Polo accetta, reinterpretandola in modo piuttosto originale, la distinzione reale di San Tommaso tra essere ed essenza[138], che considera il

---

[136] Cfr. *ibid.*, nota 6. Mi sembra opportuno segnalare la consonanza, in questo punto, della proposta di Polo con il pensiero di San Tommaso. Anche per l'Aquinate l'anima si conosce a partire dai suoi atti (e non per astrazione); in particolare l'anima intellettiva si conosce a partire dai suoi atti intellettivi: cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; QDV, q. 10, a. 8, c.; *QDM*, q. 16, a. 8, ad 7.

[137] Cfr. *Antropología, I,* p. 27.

[138] Per Polo la distinzione reale si conosce solo abbandonando il limite. Cfr. *Antropología, I,* p. 121: "*Si no se detecta y abandona la actualidad, de modo que se elimine su extrapolación, no cabe distinguir realmente la esencia del ser.*"

vertice del pensiero classico[139]. In tale distinzione si esprime a sua volta la distinzione della creatura da Dio. Se, come si è accennato nel paragrafo precedente, la persona si distingue dall'essere extramentale, tale distinzione si deve applicare tanto all'uomo come al cosmo, e non allo stesso modo.

2. Le quattro dimensioni dell'abbandono del limite

Secondo questa duplice distinzione si aprono, quindi, quattro campi tematici, tra di loro distinti ed irriducibili, ossia le quattro dimensioni dell'abbandono del limite mentale[140]: l'essere e l'essenza della realtà

---

[139] Cfr. *Presente y futuro,* p. 179: "*La distinción real entre esencia y acto de ser es lo característico de toda criatura, lo que la distingue de Dios. Esta tesis es la cumbre del tomismo y, por tanto, de la filosofía clásica*." Nonostante la distinzione reale sia centrale in tutto il pensiero poliano, sono relativamente scarsi i luoghi della sua opera in cui affronta il tema *in recto*. Normalmente viene accettata a partire dalla distinzione tra la creatura e Dio e si dice che la distinzione reale si conosce all'abbandonare il limite mentale. Dio è il primo principio di identità perché in Dio essere ed essenza sono realmente identici. Nelle creature (nel cosmo e nell'uomo) invece no: la pretesa di identità è contraria alla costituzione stessa della creatura; la dimensione potenziale del suo essere è per la creatura costitutivamente insuperabile. Come vedremo con maggiore dettaglio, questa osservazione è importante per la conoscenza di sé, che non può trasformarsi nella ricerca di identità da parte del soggetto, bensì aprirsi alla ricerca di Dio. La pretesa di identità è solidale con la perdita di Dio (o con la identificazione/sostituzione di Dio con l'uomo: non a caso da Hegel derivano Feuerbach e Marx). Uno studio della distinzione reale in vista dell'antropologia è presente in: *Antropología, I,* pp. 120-5.

[140] Polo dice che il pensiero è umile: l'operazione si occulta al manifestare l'oggetto e inoltre occulta il suo occultarsi , di modo che non si nasconde al modo di una mancanza. A questa considerazione mi sembra che si può aggiungere la seguente: lo stesso limite in quanto limite è discreto, ossia il limitare del limite non è assoluto. Il limitare del limite è in un certo modo "limitato", ossia: quadridimensionale. Il limite è tale, non in senso radicale o onnicomprensivo,

extramentale e l'essere e l'essenza dell'uomo. Sono i quattro campi tematici aperti dall'abbandono del limite come metodo, ossia i temi inaccessibili al livello conoscitivo di operazioni (ed oggetti)[141]. Tra di essi non è possibile una ulteriore unificazione né metodica, né tematica (l'unicità è propria del limite mentale[142]). Ogni tema deve pertanto essere accessibile con un metodo adeguato. Riporto, per riassumere, una traduzione personale del denso testo con cui si conclude *Acceso al ser*, e che rappresenta il passaggio dalla riflessione poliana sul metodo allo sviluppo dei temi che tale metodo rende accessibili:

> *Cosa si intende, in concreto, con abbandonare il limite mentale? Queste quattro cose:*
>
> *1) Metter da parte, appartare l'*haber*, per aprirsi al di fuori. Il tema accessibile è allora* l'esistenza extramentale*.*
>
> *2) Eliminare l'*haber *da ciò che l'*haber *ci dà, per realizzare pienamente la devoluzione. Questo tema è* l'essenza extramentale*.*

bensì è limitante per l'accesso all'essere nei suoi quattro sensi: atto e potenza di essere del cosmo e atto e potenza di essere dell'uomo (Dio è tema di ognuna di queste ricerche). L'abbandono del limite non conduce al sapere assoluto.

[141] Il limite *detectado* è pertanto via di accesso (da cui il titolo di *Acceso al ser*) alla tematica metafisica ed antropologica. Penso che si possa dire che questa è la versione poliana del tema aristotelico dei "sensi dell'essere": i quattro sensi dell'essere secondo Polo sarebbero l'essere come atto (esistenza) e l'essere come potenza del cosmo e l'essere come atto (co-esistenza) e l'essere come potenza dell'uomo. Ad essi va ovviamente "aggiunto" il senso dell'essere come Identità di essere ed essenza, ossia Dio. Questi sono i quattro temi che strutturano il pensiero poliano a partire dalla sua giovanile intuizione metodica.

[142] Nemmeno il tema di ogni singola dimensione è unico. Cfr. *Antropología, I,* p. 122: "*ninguna dimensión de abandono del límite conoce un tema único. Por tanto, la primera dimensión no conoce un acto de ser único y, a su manera, tampoco la tercera dimensión.*" Infatti il tema dell'abito dei primi principi sono tre principi irriducibili ad unità, e il tema della terza dimensione sono i trascendentali personali che, come si vedrà, si convertono secondo dualità.

> *3) Lasciar stare l'*haber*, per superarlo e raggiungere (*alcanzar*) "ciò che è-oltre (*además*)". Si tratta adesso dell'*esistenza umana.
>
> *4) Eliminare la duplicazione dell'*haber*, per arrivare al suo intrinseco carattere di* non-se-stesso. *E'il tema dell'*essenza umana.
>
> *La ricerca il cui metodo si è esposto si occupa di questi quattro temi, raggruppando i primi due nella sua Prima Parte e gli ultimi due nella sua Seconda Parte. Il tema di Dio, attrazione e stimolo decisivo del sapere, si affronterà in tutti e quattro.*[143]

Ognuno di questi campi è tema di un metodo che è un abito conoscitivo. Come si è detto all'inizio del paragrafo, per Polo il pensiero è distinto dall'essere, sebbene non in tale distinzione consiste il limite, bensì nell'ignorarla nel conoscere operativo. L'ignoranza si vince con un incremento conoscitivo e tale incremento, tale crescita gerarchica secondo l'assioma B, sono gli abiti intellettuali, che comportano un incremento della stessa capacità conoscitiva dell'intelligenza, in quanto sono perfezioni

---

[143] *Acceso*, p. 383: "*¿Qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas:*

1) *Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es* la existencia extramental.
2) *Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es* la esencia extramental.
3) *Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar "lo que es-además". Se trata ahora de* la existencia humana.
4) *Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de* no-sí-mismo. *Es el tema de* la esencia humana.

La investigación cuyo método se ha expuesto se ocupa de estos cuatro temas, agrupando a los dos primeros en su Primera Parte, y a los dos últimos en su Segunda Parte. El tema de Dios, atracción y acicate decisivo del saber, se abordará en todos ellos."

della potenza come tale[144]. Ad ogni tema corrisponde, quindi, un abito come metodo adeguato.

La prima dimensione è tema dell'abito dei primi principi, la seconda dell'abito di scienza, la terza dell'abito di sapienza e la quarta dell'abito della sinderesi[145]. Gli abiti della prima, terza e quarta dimensione sono innati, mentre la scienza è un abito acquisito. Secondo la prima dimensione si avvertono (*advierten*) i primi principi, tema della metafisica; nella seconda si esplicita (*explicita*) l'essenza extramentale, tema della fisica; la terza raggiunge (*alcanza*) la persona umana e i trascendentali personali, e la quarta si trattiene (*se demora*) nell'essenza dell'uomo, che è il disporre dipendente dalla persona[146]. Tutte le parole tra parentesi sono i termini tecnici che Polo adopera per segnalare le varie dimensioni.

Tra gli abiti si dà, secondo l'assioma B, una gerarchia: sebbene non si dia unificazione tra gli abiti (e tra i loro temi) ciò non significa che essi siano meramente dispersi. La loro unità è quella propria della gerarchia del conoscere. Polo propone il seguente ordine crescente tra le quattro dimensioni: seconda, quarta, prima, terza. Di conseguenza l'ordine ascendente tra gli abiti sarà: scienza (e in generale gli abiti acquisiti ad essa inferiori), sinderesi, abito dei primi principi, sapienza. La dimensione che compete a questo studio è la terza: la conoscenza dell'esistenza umana, che per Polo è la persona umana.

Con quanto detto in questo paragrafo, tale studio rimane situato nell'ambito globale della filosofia di Polo: è lo studio dell'abito di sapienza, la dimensione più alta del conoscere (il sapere). In altre parole la conoscenza di sé è per Polo la conoscenza più alta. L'articolazione (distinzione) di questo tema con gli altri è espressa nella "parola chiave"

---

[144] Questo importante aspetto viene qui solo accennato e verrà trattato diffusamente nel paragrafo dedicato agli abiti. Per queste ultime considerazioni cfr. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *op. cit.,* p. 43.

[145] Cfr. H. ESQUER GALLARDO, *op. cit.,* p. 207.

[146] Cfr. *Antropología, I,* p. 122.

además, che di fatto appare nella presentazione stessa della terza dimensione, sin da *Acceso al ser*. E' il tema che studia nel tomo I dell'Antropologia trascendentale.

Si tratterà quindi di: indagare la sapienza, ossia l'abito innato secondo cui si raggiunge la persona umana ed i suoi trascendentali (l'essere dell'uomo e i suoi trascendentali) a partire dal limite mentale sganciandosene (*desaferrándose*)[147] per raggiungere ciò che è oltre (*además*) (in prima battuta *oltre* l'operazione). Ogni parola ha qui un senso tecnico, in parte già accennato e che verrà studiato in dettaglio nel resto del lavoro.

3. Conoscenza della persona e conoscenza di sé nella terza dimensione

Prima di passare allo studio dell'abito di sapienza, mi sembra opportuno porre una domanda: la terza dimensione dell'abbandono del limite mentale conduce alla conoscenza della persona o alla conoscenza di sé? E' ovvio, a questo punto, porre tale domanda, in un lavoro dedicato alla conoscenza di sé. Come si è detto la realtà personale si raggiunge abbandonando l'operazione mentale (l'*haber*). In questo senso si distingue la persona dall' essere extramentale: la metafisica riceve questa denominazione perché sta al di là della fisica, come l'ambito tematico a cui si giunge (che si avverte) trascendendo l'ambito fisico. Invece l'ambito tematico che si conosce nella terza dimensione non è metafisico perché, come si è detto ripetutamente, l'operazione mentale non è fisica. Trascendere in questo modo l'*haber*, non

[147] Traduco il termine *desaferrarse* con sganciarsi, sebbene talvolta userò l'originale. Il suo significato preciso è espresso ad esempio in *Antropología, I,* p. 188: "*Cabe decir que el carácter de* además *es pura novedad, por ser superior a su punto de partida. Hemos llamado a esto* desaferramiento." Con questo termine si indica pertanto il modo peculiare in cui si abbandona il limite nella terza dimensione: come punto di partenza per raggiungere una novità superiore: il carattere di *además*.

conduce all'ambito trans-fisico, bensì è una trascendenza nella linea dello spirito, poiché l'operazione è immateriale[148].

Poiché tale operazione è immanente, a mio giudizio tale trascendere si consuma nell'ambito dell'immanenza, non nel senso moderno, ma nel senso che la conoscenza della persona è, per Polo, propriamente la conoscenza della prima persona. L'accesso all'antropologia trascendentale si apre secondo l'abbandono dell'operazione conoscitiva che permette di raggiungere (*alcanzar*) l'intelletto personale che illumina tale operazione. La conoscenza dell'*esse hominis* è quindi per Polo, principalmente la conoscenza radicale di sé. Questa osservazione merita una serie di considerazioni:

1) è curioso che Polo non affronti in modo esplicito questo problema o possibile obiezione. Infatti questa proposta metodica può dare facilmente (e, ritengo, erroneamente) l'impressione di un cripto-solipsismo che merita di essere prevenuto (la persona si raggiunge accompagnando*si*). In altri termini il problema è il seguente: come conosco gli altri? Conosco la realtà personale degli altri come conosco la mia? E' evidente che no, ma allora come si conoscono le altre persone nella proposta metodica di Polo? Non conosco, nella sua opera, una risposta esplicita a questo problema (il che non vuol dire che non siano presenti, in modo in parte implicito, gli elementi per rispondere)[149]. In altre parole: come risolve Polo il problema dell'intersoggettività? Ritengo che la risposta è lo stesso carattere di persona come co-esistente. Una delle sue tesi basilari in

[148] Cfr. *Antropología, I,* p. 28.

[149] Mi confermano in questa linea le osservazioni presenti in: S. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo,* Eunsa, Pamplona 2001, pp. 263-5. Questo autore, un discepolo di Polo che ha lavorato a lungo con lui in temi antropologici, propone un abito (ossia, polianamente, un metodo) per la conoscenza degli altri. Tale prosecuzione è ovviamente legittima, ma forse non è da considerarsi strettamente come la soluzione di Polo.

antropologia, che spesso sostiene nei suoi scritti, è che la persona unica è una tragedia[150] (questa posizione è coerente con l'essere dell'uomo come co-esistenza). Ossia, a mio giudizio l'apparente solipsismo è confutato dallo stesso campo tematico che si apre nella terza dimensione: la conoscenza della mia esistenza come co-esistenza è già la conoscenza di altre co-esistenze. La realtà personale a cui si accede svela la realtà personale come tale (e non solo in proprio) perché si conosce secondo il co- della co-esistenza[151]. Nella terza dimensione si raggiunge la persona come tale, perché è conoscenza dell'ordine dell'essere (non è la conoscenza dell'io, che per Polo ricade nell'essenza dell'uomo). Ad ogni modo, se si accetta solo questo metodo per la conoscenza della persona, senza ulteriori precisazioni, l'ambito dell'inter-soggettività rimane oscurato a livello gnoseologico. Dico a livello gnoseologico e non a livello, ad esempio, etico, perché questa dimensione è molto studiata da Polo in numerose pubblicazioni. Ritengo, però, che sia poco studiata a livello di filosofia della conoscenza[152]. Riprenderò questi problemi al parlare dell'intersoggettività, nel paragrafo dedicato alla co-esistenza come trascendentale personale. Per adesso la conclusione è: la conoscenza della persona secondo la proposta poliana è, in prima battuta, la conoscenza di prima persona ossia, propriamente, la

---

[150] Cfr. *La coexistencia,* p. 33.

[151] Questa osservazione (un po' criptica) verrà sviluppata al parlare della co-esistenza e del carattere di *además.*

[152] Cfr. S. PIÁ TARAZONA, *op. cit.,* p. 263. Mi sembra che una difficoltà simile si riscontra nella conoscenza del corpo proprio. Non è facile inquadrare questa conoscenza in una delle quattro dimensioni segnalate e di fatto il corpo proprio viene studiato sia nella seconda, sia nella quarta dimensione dell'abbandono (cfr. *Antropología, II,* pp. 274-292). Penso che la conoscenza del corpo umano (proprio e altrui) può essere un'importante elemento di una ricerca sulla conoscenza degli altri in questa proposta metodica. La difficoltà di inserirla nello schema delle quattro dimensioni, suggerisce (almeno in parte) i problemi che l'intersoggettività solleva nella proposta poliana.

conoscenza di sé come persona. Nella sua proposta sono presenti abbondanti elementi per parlare della conoscenza degli altri, ma sono tematicamente poco sviluppati a livello gnoseologico (osservazione che suggerisce una futura linea di ricerca). D'altra parte non è possibile pretendere di giungere ad una sorta di "idea universale" della persona valida per tutti (sarebbe del tutto contraddittorio con l'abbandono del limite mentale). Si tratta di giungere all'atto di essere dell'uomo e ai suoi trascendentali, che svelano la realtà personale come tale.

2) Come indicazione per il prosieguo del lavoro si intenderà, quindi, la conoscenza radicale di sé come l'accesso alla tematica personale come tale, e quindi, in questo senso, coincidente con la terza dimensione dell'abbandono del limite mentale (a meno delle precisazioni che si faranno a riguardo dell'intersoggettività). Tutto ciò che si dirà sull'abito di sapienza confermerà questa tesi.

3) Un'ultima considerazione a riguardo della differenza tra conoscenza ordinaria e filosofica di sé. Si è visto che per San Tommaso la conoscenza del *quod est* (dell'esistenza dell'anima) è conoscenza ordinaria che tutti hanno, mentre la conoscenza del *quid est* (dell'essenza dell'anima) è il frutto della ricerca filosofica. In ciò consiste la *duplex cognitio*. Si dà una simile distinzione nella proposta poliana? In altri termini: se la sapienza è un abito innato e la conoscenza della persona è a carico della sapienza, non dovrebbero tutti conoscere la realtà personale? In cosa consiste quindi l'abbandono del limite mentale se il suo metodo è un abito innato? A mio giudizio si dà una distinzione simile a quella tomista, anche se non riguarda l'esistenza e l'essenza (che per Polo si conoscono con due abiti distinti) bensì la conoscenza ordinaria e la conoscenza filosofica. La sapienza come abito innato non è conoscenza filosofica, bensì abituale ordinaria. Il "rendimento filosofico" dell'abito innato è il suo "uso" come metodo nell'abbandono del limite, di modo che l'abbandono versa sul tema dell'abito senza identificarsi con l'abito, tra l'altro perché l'abbandono è intermittente e gli abiti no. Visti gli

> scopi di questo lavoro, mi limito a segnalare questa distinzione, che si chiarirà con i prossimi paragrafi, per mettere in evidenza il rapporto che esiste tra conoscenza ordinaria di sé (l'abito innato di sapienza, innato e trascendentale, come spiegherò più avanti, quindi dell'ordine dell'essere della persona) e la conoscenza filosofica che si ottiene nella terza dimensione dell'abbandono del limite mentale (che appartiene all'essenza, secondo la crescita della potenza intellettiva: le persone non sono filosofi come tali, ma secondo il perfezionamento abituale della loro essenza)[153].

Da tutto quanto si è detto sappiamo che il metodo con cui si raggiunge l'esistenza umana, e la propria realtà personale, è un abito innato, che Polo chiama sapienza. Per approfondire il valore metodico e conoscitivo di questo abito bisogna quindi studiare le nozioni poliane di abito e di abito innato, che sono il tema dei prossimi paragrafi.

---

[153] Su questo punto mi sembra che un testo molto significativo di Polo, per quanto laconico, è l'ultima pagina della sua opera filosofica, l'epilogo del tomo II dell'antropologia trascendentale. In questa pagina sembra voler dare un estremo chiarimento su tutto il metodo della sua ricerca, che in un certo modo spinge a ripensare l'intera sua opera. Ecco il passaggio: "*Por último haré algunas observaciones sobre lo que cabe llamar una ontología del abandono del límite mental, es decir, sobre su estricto alcance cognoscitivo. Ante todo, indicaré que el abandono del límite no es un acto distinto que verse sobre los temas de los hábitos innatos, ya que entenderlo así da lugar a un proceso al infinito. Pero tampoco se puede sostener que el abandono del límite se identifique enteramente con dichos hábitos, pues el abandono es intermitente y los hábitos no. Así pues, la distinción del método propuesto con dichos hábitos ha de buscarse atendiendo a esta última indicación. Si se tiene en cuenta que el abandono se formula lingüísticamente, es preciso admitir que el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite mental es algo así como un resumen de los hábitos innatos.*" (*Antropología, II,* pp. 299-300). E' la prima volta, per quello che mi consta, che Polo si esprime in questi termini, soprattutto sull'affinità del suo metodo con il linguaggio. Auspico che questa pagina conclusiva della sua opera sia presto oggetto di uno studio profondo da parte di qualcuno dei suoi discepoli.

B. *LA NOZIONE POLIANA DI ABITO CONOSCITIVO*

Nell'esposizione dell'assiomatica si è detto che l'intelligenza è suscettibile di abiti[154] (assioma laterale H) e che tale assioma chiarisce e rafforza l'assioma D, che dichiara l'infinità operativa dell'intelligenza. Perché l'assioma H accompagna l'assioma D e quale nozione di abito conoscitivo è coerente con questa impostazione?

1. Gli abiti intellettuali e l'infinità operativa

Polo segnala una difficoltà, sollevata dall'assioma D: parlare di operatività infinita implica che l'intelligenza è infinita? Poiché, se l'intelligenza è una facoltà e la facoltà è di ordine ontico (ed è manifesto che Dio è l'unica realtà infinita), com'è possibile che una facoltà onticamente

---

[154] Per questo paragrafo e il seguente terrò conto soprattutto dei seguenti riferimenti nell'opera di Polo: *Curso de teoría, II*, pp. 201-223; *Curso de teoría, III*, pp. 1-67; *Nominalismo,* pp. 177-187 (parte della ripubblicazione di *EI conocimiento habitual de los primeros principios*); per quanto riguarda gli studi sulla dottrina poliana di abiti posso segnalare: J. F. SELLÉS, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario filosófico n. 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 95-130; ID., *Los hábitos intelectuales..., cit.*; lo studio più esaustivo è: S. COLLADO, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona 2000. Questo lavoro è stato elaborato prima della pubblicazione dell'antropologia trascendentale e presenta quindi una importante lacuna: l'assenza di uno studio specifico degli abiti innati, a cui si dedicano solo pochi cenni (in riferimento all'abito dei primi principi). Inoltre non appaiono, ed è ciò che interessa in questo lavoro, gli abiti della sapienza e della sinderesi. Darò alcune indicazioni sugli abiti innati nel paragrafo seguente. Segnalo infine che trascurerò aspetti non pertinenti del trattamento poliano dell'abito (in altre parole, la sua nozione di abito intellettivo è molto più ricca di quanto di seguito espongo). Infine, ed è chiaro dal titolo del paragrafo, ometto la considerazione degli abiti della volontà.

finita sia operativamente infinita? O, in altri termini, come si può predicare l'infinitezza dell'operatività e non della facoltà[155]?

In virtù dell'assioma D, è impossibile sostenere che l'intelligenza è un principio fisso di operazioni costanti: il fissismo della potenza intellettiva come principio di operazioni costanti determinerebbe la sua finitezza operativa[156]. Ma questo è incompatibile con l'assioma, per cui bisogna concludere che la potenza intellettuale cresce, come principio, lungo la sua dinamica operativa, e che è assistita in tale crescita da un'istanza intellettiva distinta che la accompagna costantemente. Alla luce di queste considerazioni, che qui espongo in modo conciso, si giunge ad un primo aspetto importante della nozione poliana di abito conoscitivo: gli abiti sono il perfezionamento, il rafforzamento della facoltà in quanto tale. E' infatti imprescindibile che la potenza intellettuale si rafforzi, poiché solo nella misura in cui si rafforza può proseguire operativamente secondo quanto stabilito dall'assioma D.

Le operazioni intellettuali proseguono in quanto la potenza intellettuale risulta perfezionata dagli abiti. Poiché la potenza non può perfezionare se stessa, risulta che tale perfezionamento è a carico, secondo Polo, dell'intelletto agente, che in questo modo non si limita ad offrire all'intelletto passivo la specie impressa, bensì lo assiste in tutta la sua dinamica operativa potenziandolo e perfezionandolo progressivamente. In riferimento all'intelletto agente l'abito intellettuale è da considerare come la sua *habilitas*[157].

Gli abiti (acquisiti) dell'intelligenza si acquisiscono con una sola operazione: la prima operazione di astrazione comporta il perfezionamento dell'intelligenza con l'abito di astrazione, la prima operazione matematica con la conoscenza abituale della matematica, ecc.: gli abiti intellettivi non si

---

155 Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 207.

156 Cfr. *ibid.,* p. 214.

157 Per queste considerazioni: cfr. *ibid.,* pp. 214-5.

acquistano con sforzo come quelli della volontà[158]. Quando l'intelligenza opera, l'operazione rimane in essa, non più come operazione, bensì come abito. Rimane in essa non secondo la presenza (che è nota della conoscenza operativa, come si è visto), ma secondo un perfezionamento conoscitivo che permette nuova conoscenza e assicura l'infinità operativa.

Polo usa spesso, a questo proposito, un paragone con la "cibernetica", in particolare con la nozione di retro-azione o *feed-back*[159]. Se si considera la potenza intellettiva come un sistema, e l'operazione come la sua uscita, bisogna ritenere che l'operazione è a sua volta "retro-azionata" sul sistema stesso, essendo allo stesso tempo sua uscita e suo ingresso. Come ingresso essa è l'abito acquisito, un perfezionamento intrinseco che dipende dallo stesso atto esercitato dalla potenza. L'intelligenza cresce quindi secondo i suoi atti (e con l'assistenza dell'intelletto agente) e questo è segno di libertà: essa è svincolata dalla necessità delle condizioni iniziali, perché la sua dinamica apporta novità su di essa stessa, nella misura in cui si perfeziona intrinsecamente[160]. Gli abiti stanno nell'intelligenza come sue perfezioni.

---

[158] Cfr. *Nominalismo,* p. 179: "*los hábitos de la inteligencia no se adquieren por una repetición de operaciones, sino por una sola. Esta es una tesis muy audaz, pero enteramente segura para Tomás de Aquino. El que ha ejercido una operación matemática ya tiene el hábito matemático, el conocimiento habitual de la matemática.*" In questo consiste la principale differenza, da cui derivano molte altre, tra gli abiti intellettivi e quelli della volontà, che si acquisiscono con sforzo e ripetizione di operazioni e che, di conseguenza, possono crescere e diminuire e anche perdersi. Gli abiti intellettuali non si perdono: cfr. *Antropología, I,* p. 182.

[159] Ad esempio in *Tener y dar*, pp. 216-7; *Nominalismo,* pp. 227-232. In italiano si parla di teoria dei controlli automatici o di teoria dei sistemi, piuttosto che di cibernetica.

[160] Un accostamento tra libertà e cibernetica è presente anche in Popper (ad esempio nel saggio *Nuvole ed orologi* in *Congetture e confutazioni,* Il Mulino, Bologna, 1972), come tentativo di superare gli ostacoli che il determinismo meccanicista impone alla libertà. Offre dei punti di contatto con la lettura di Polo, che qui è solo accennata: ad esempio la critica alla fisica moderna per aver omesso questa nozione. In *Nominalismo* la presentazione degli abiti come cibernetica viene seguita da un paragrafo sugli abiti e la libertà, in cui si confuta

Riassumendo la posizione di Polo su questo punto, si può dire quanto segue: l'intelligenza è un principio che cresce *qua* principio, e in modo illimitato. Solo in questo modo si assicura l'infinità operativa di un principio finito. E, al contempo, con questa nozione pretende di risolvere il problema dell'anteriorità dell'atto e della potenza[161]: questo punto è centrale per la conoscenza di sé, per cui mi ci soffermo.

Per Polo accettare la priorità dell'atto, inteso secondo la nozione aristotelica di *entelecheia*, è incompatibile con l'infinitezza dell'intelletto, sebbene sia necessario sostenere la priorità dell'atto sulla potenza. In estrema sintesi, se l'atto che è primo è la sostanza, il luogo ontologico della potenza, ossia la perfettibilità di cui è suscettibile l'atto primario, è ridotto. Tale perfettibilità si traduce in atti secondi, termine della potenza. La secondarietà degli atti secondi è espressione della ridotta portata ontologica della potenza rispetto all'atto primo (la sostanza). In queste brevi considerazioni si esprime la nozione classica di natura (la sostanza come principio di operazioni), ossia ciò a cui seguono gli atti secondi. Ne consegue che se si accetta la priorità dell'atto, e si identifica l'atto con la sostanza, risulta la finitezza della potenzialità della natura[162].

---

il meccanicismo: cfr. *ibid.,* pp. 227-233. Tornerò sulla relazione tra abito e libertà più avanti.

[161] A questo proposito si può riportare il seguente passaggio, che segnala una delle motivazioni più importanti della dottrina poliana degli abiti: "*Si el acto primero es la sustancia, entonces la potencialidad es la potencialidad de la sustancia; es lo que le falta a la sustancia cuya vida no es todo lo perfecta que pudiera ser. Pero esa actualización ulterior no puede ser infinita porque la sustancia ya está en acto. Este es uno de los asuntos –y lo digo como confesión personal a los que más vueltas le he dado, y que a veces me ha hecho dudar: ¿quién tiene razón Hegel o Tomás de Aquino? Porque eso de que la potencia vital sea finita no me cuadra. Pero, si para decir que es infinita, tengo que decir que la potencia es anterior al acto, entonces tampoco me cuadra.*" in *El yo*, p. 63. Il problema è affrontato anche in *Antropología, I,* pp. 96-99, *Antropología, II,* p. 129.

[162] Cfr., ad esempio, *Antropología, I,* pp. 98-99.

D'altra parte va rifiutata la dottrina moderna della priorità della potenza sull'atto, che conduce alle nozioni di produzione e di spontaneità, che per Polo sono inaccettabili e sono uno degli aspetti di ciò che definisce la "simmetrizzazione" moderna[163]. Secondo lui, infatti, nella modernità, e segnatamente nell'idealismo, la priorità di atto e potenza risulta simmetrizzata per due principali motivi: il primo è la necessità di esporre completamente la verità, il che a sua volta dipende dalla logificazione dei trascendentali[164]. Se la verità è il tutto, deve inglobare le verità parziali, cosa possibile solo alla fine. Il secondo motivo, più vicino al nostro tema, è che l'identità soggetto-oggetto non può essere compiuta all'inizio. Per questo Hegel narra la storia dell'autocoscienza: l'autoriconoscimento del soggetto è una culminazione, preceduta da un confronto tra soggetto ed oggetto, che storicamente adotta varie modalità. All'inizio sta un *a priori* potenzialmente infinito, difficilmente conciliabile con la priorità dell'atto. Da questi motivi di fondo viene il principio del risultato, che per Polo è la dimensione radicale del pensiero moderno[165]. L'importanza dell'*a priori* nell'impostazione moderna, comporta che, siccome l'atto è la perfezione, se esso è preceduto non può essere altro che il risultato, da cui il principio secondo cui l'assoluto è il risultato[166].

---

[163] Sulla nozione di *simmetrizzazione: vid. infra*, par. III.C.

[164] Per Polo la radice dell'idealismo è l'inversione dell'ordine dei trascendentali in cui il *verum* viene prima dell'*esse*, e non vi si fonda; il principio secondo cui tutto ciò che è reale è razionale sarebbe quindi una errata nozione di conversione tra i trascendentali *verum* ed *esse*: la conversione è sostituita dall'identità. A parte quanto già è stato detto sulla nozione poliana di identità, si può accennare che per Polo questa sostituzione è resa possibile dal mancato approfondimento e chiarificazione, nel pensiero classico, della nozione di conversione.

[165] Cfr. *Lo radical*, p. 11: "*El radical moderno se puede llamar el "principio del resultado". Lo radical en el hombre es el resultado*".

[166] Per queste considerazioni cfr. *Antropología, I,* pp. 96-97. In questo ambito nasce anche la nozione di progresso indefinito.

Queste, seppur brevi, considerazioni dovrebbero illustrare la portata della nozione poliana di abito; in essa riluce, con speciale nitidezza, il suo tentativo di continuazione (e rettifica) del pensiero classico (in dialogo con quello moderno). Infatti ritiene che la nozione tradizionale di abito dev'essere arricchita e che, sebbene sia presente nel pensiero classico, quest'ultimo non ne sviluppa tutte le virtualità, perché rimane troppo legato allo schema aristotelico della sostanza[167]. Polo ricorda spesso che in Aristotele sono presenti due nozioni di atto, entrambe tradotte al latino con il termine *actus*, ma che sono ben distinte nel pensiero dello Stagirita. La prima è quella di *energeia*, sinonimo di *praxis teleia*, ossia di atto conoscitivo, già studiata in occasione dell'assioma A. L'altra è quella di *entelecheia*, che si può intendere come la sostanza. Il tentativo di comprendere l'abito secondo questo schema, conduce a porlo nell'ambito della seconda, posto che la prima è l'operazione immanente (e l'abito non è ovviamente l'operazione). Ne consegue che la tradizione ha compreso il carattere di atto dell'abito come mero atto costituzionale (nella linea della sostanza, *entelecheia*) e non come atto esercitato (atto conoscitivo, *energeia*). Ne risulta che l'abito: 1) come atto, è inteso come costitutivo dell'intelletto; 2) come potenza, lo si intende come potenza di operazioni conoscitive. In altre parole: l'abito è intermedio tra la potenza e l'atto, e non è chiaro se è un atto conoscitivo o no[168]. Anche se accetta che la conoscenza abituale è conoscenza in atto, essa

---

[167] Invece nel pensiero moderno, come spesso ripete, la nozione di abito scompare. Cfr. ad esempio *Nominalismo,* p. 178: "*la filosofía moderna, (...) ignora el conocimiento habitual y es objetivista (...) Si se analizan las obras de los grandes filósofos modernos, se observa que la noción de hábito ha desaparecido.*"

[168] Cfr. *Curso de teoría, III,* p. 25: "*La teoría del conocimiento clásica admite los hábitos intelectuales, pero no está muy segura de que el conocimiento habitual sea un conocer en acto, sino que lo interpreta como potencial al compararlo con el conocimiento en acto que, en sentido estricto, sería el operativo*". E' interessante segnalare che quando Polo cerca un punto di contatto della sua proposta con quella classica (tomista) cita proprio la conoscenza di sé (e la conoscenza profetica): cfr. ad esempio *Curso de teoría, III,* p. 10. In realtà la conoscenza abituale di sé in San Tommaso tende ad essere sottovalutata: spesso i suoi commentatori non considerano

è comunque inferiore alla conoscenza operativa (spesso la si intende come potenza di operazioni). Invece Polo sostiene in tutta la sua opera che gli abiti sono atti conoscitivi superiori alla conoscenza operativa. Il modo in cui propone di proseguire la ricerca sulla conoscenza umana iniziata da Aristotele è sostenere che gli abiti sono atti conoscitivi e che la conoscenza abituale è superiore alla conoscenza operativa[169].

2. *Gli abiti e l'intelletto agente*

Come si risolvono allora le aporie della priorità dell'atto o della potenza, della finitezza ontica e della infinità operativa, dell'*energeia* e della *entelecheia*? Bisogna tenere conto di un altro senso dell'atto che Aristotele non scoprì: l'atto come *actus essendi*. La proposta poliana in questo ambito consiste nello sfruttare questa nozione tomista, per proseguire e rafforzare la nozione classica di abito. La potenzialità infinita è compatibile con l'anima, se quest'ultima non si considera come atto primo o nella linea della sostanza, bensì come procedente dall'atto di essere personale[170]. Rispetto all'*actus essendi*, la conoscenza operativa è dell'ordine dell'essenza, e la conoscenza abituale è un'illuminazione dovuta all'intelletto agente[171], che infatti per Polo è un trascendentale personale, convertibile con l'atto di

---

l'abito come conoscenza; ad esempio cfr. C. FABRO, *Coscienza e autocoscienza dell'anima*, in "Doctor communis", 11 (1958) 97-123, p. 107: "(la conoscenza abituale) "non è propriamente conoscenza ma solo il fondamento della medesima".

[169] Cfr. ad esempio, *Nominalismo,* p. 177.

[170] Sulla critica alla nozione di anima come mera forma o sostanza, e l'esposizione della proposta secondo cui l'intelligenza non può essere ridotta all'ordine categoriale, cfr. *Curso de teoría, II,* pp. 162-6.

[171] Cfr. *Curso de teoría, III,* pp. 9-10: "*El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente (en otro caso, habría que admitir una autoaclaración, una reflexión incompatible con la intencionalidad).*"

essere personale[172]. A questo punto si può riprendere il cenno fatto in precedenza all'intelletto agente: esso accompagna tutta la dinamica operativa dell'intelligenza e ne garantisce l'infinità, perché è atto rispetto a quella, ma non nel senso della sostanza, bensì nel senso dell'essere. L'intelletto illumina non solo il fantasma per fornire all'intelletto la specie impressa, ma anche l'operazione, per fornire all'intelletto l'abito che lo perfeziona come intelletto. Allo stesso tempo, l'illuminazione dell'operazione è la conoscenza dell'operazione, che pertanto rimane nell'intelletto come conosciuta in modo abituale. In altri termini, l'abito è il permanere dell'operazione nell'intelletto, come conosciuta in virtù dell'illuminazione dell'intelletto agente.

La presenza è conosciuta abitualmente, ed espressa verbalmente. L'abito (in particolare quello astrattivo) permette nuove operazioni, perché all'illuminare l'operazione, mostra che con essa non si è esaurito né il pensiero, né la realtà e pertanto spinge a pensare di più. Ciò è impossibile a partire dall'oggetto, che in virtù dell'assioma della commisurazione non può dichiarare la sua insufficienza. Nessun oggetto pensato può indicare che rimane da pensare un nuovo oggetto. In altre parole: l'oggetto commisura l'atto del pensiero ma non il pensare: l'"incitamento" a pensare di più deve venire dalla conoscenza abituale della presenza. L'attualità come presenza è l'attualità dell'oggetto, di conseguenza questa attualità è ciò che resta da pensare. La capacità di continuare a pensare non è altro se non la facoltà in quanto perfezionata dall'abito[173].

---

[172] Cfr. *Nominalismo,* p. 187; *Antropología,* p. 129. Si spiega adesso quanto anticipato sull'intelletto agente ed il suo ruolo nel pensiero classico e poliano sull'autoconoscenza: *vid. supra,* p. 67.

[173] *Curso de teoría, III,* pp. 21-22. A partire da queste considerazioni segnala quanto segue: "*Con esto tenemos la guía que la axiomática proporciona: la iluminación habitual de la presencia insta a seguir pensando. La presencia mental se distingue de lo que se llama ser real (o fundamento). Sólo el ser conoce el ser: por eso conviene poner el intelecto agente en el orden del esse hominis. Ahora bien, en tanto que ilumina la operación abstractiva y perfecciona a la facultad con un hábito, el intelecto agente no conoce el ser (mejor: no ilumina el ser como fundamento).*" Da tutto quanto si è detto

L'operazione come atto non è conosciuta in presenza in modo adeguato, perché in presenza si conosce l'oggetto. D'altra parte l'operazione è conosciuta: è necessario pertanto un nuovo atto dell'intelletto agente, che faccia luce sull'operazione [174]. Nella misura in cui l'abito disocculta metodicamente l'operazione[175], esso si costituisce come il metodo proprio per l'abbandono del limite mentale[176]. Infatti, se esiste un atto superiore alla *energeia*, la quale, come si è visto, è un atto limitato, si può abbandonare il limite mentale. Abbandonare il limite è trovare un senso dell'abito

---

fino a qui, risulta ancora una volta evidente che l'*intellectus ut actus* non si conosce oggettivamente. Alla luce del fatto che esso si converte con l'*esse hominis* rimane chiaro che la conoscenza radicale di sé si ottiene nell'abbandono del limite a partire dall'operazione mentale.

[174] Come si è spiegato nel primo capitolo, la *energeia* non conosce se stessa. D'altra parte se si formula una tale nozione è evidente che la si conosce, per cui è necessario un atto conoscitivo più alto. Per questo ho detto che se si comprende l'assioma A si incoa l'abbandono del limite. Una spiegazione sintetica dell'abito come conoscenza dell'operazione si trova in *Nominalismo,* pp. 234-5.

[175] Cfr. *La coexistencia,* p. 39: "*Así se justifica, en mi opinión, que la filosofía clásica haya tomado tantas veces la luz como un modelo ajustado para comprender el intelecto. Lo operativo de la luz consiste en su no-reflexividad: ella nunca es vista, pero es lo que permite ver porque presenta el objeto. El hábito es el desocultamiento de la luz operativa desde su foco.*"

[176] Gli abiti si comprendono in relazione all'intelligenza, che è l'unica facoltà conoscitiva che ne è suscettibile, perciò si suole dire che essi sono atti nella misura in cui perfezionano la facoltà; però rispetto alle operazioni hanno carattere potenziale, ossia non sono atti conoscitivi in senso stretto, perché si assimilano alla potenza, il che è dovuto alla primazia concessa dalla filosofia sia classica che moderna alla conoscenza operativa in presenza, considerata come l'unica vera conoscenza intellettuale. In questo modo gli abiti sono visti come in funzione dell'operazione intellettuale e pertanto potenzialmente conoscitivi. Polo ribalta questa visione e sostiene che oltre a considerare l'abito come atto perfettivo della potenza (quindi nella sua dimensione costitutiva) esso dev'essere considerato nella sua dimensione propriamente conoscitiva: è un atto conoscitivo. Solo in questo modo l'abbandono nel limite mentale può essere un "progetto" intellettuale, e l'abbandono dell'oggettività non conduce all'irrazionalismo o al misticismo.

intellettuale non meramente entitativo (senso classico di abito), ossia un senso dell'abito come vera conoscenza: la conoscenza dell'atto[177], a cui l'operazione non giunge.

Rimane quindi chiara, nonostante la sinteticità di questa esposizione, la prosecuzione poliana delle nozioni classiche. La riassumo nei seguenti punti: l'intelletto agente è dell'ordine dell'atto di essere (in particolare di quello che chiama co-atto di essere personale); l'abito è autentica conoscenza e non mera potenza di operazioni conoscitive; l'intelletto agente illumina l'operazione e l'abito è propriamente conoscenza di operazioni e, più in generale, di atti, senza commisurazione con il suo oggetto [178] (che nel caso dell'abito viene detto tema; l'oggetto è l'intenzionalità, ed è posseduto dall'operazione). Inoltre l'intelligenza non è un principio fisso, bensì, in virtù dell'azione dell'intelletto su di essa, cresce in modo illimitato. Quindi l'intelligenza non è potenza di una sostanza[179], ma secondo Polo, potenza dell'essenza umana realmente distinta dall'atto

---

[177] Cfr. *Nominalismo,* p. 237: "*Todo hábito intelectual es manifestación, conocimiento de acto. Y lo es en virtud de la iluminación del intelecto agente.*" L'intelletto agente accompagna tutta la dinamica operativa illuminando tanto gli oggetti della sensibilità come le operazioni intellettuali.

[178] *Curso de teoría, III,* p. 29: "*El conocimiento habitual no cumple el axioma de la conmensuración (por ejemplo, una cosa es saber hablar y otra la literatura, que no agota el hábito).*"

[179] Cfr. *Antropología, II,* p. 129: "*si se admite que el alma es una acto enteléquico, sostener la infinitud de las potencias del alma ofrece claras dificultades cuya apreciación desencadena la interpretación del dinamismo que aparece en la filosofía moderna. Si el dinamismo es infinito, se puede hablar de potencia, pero no de sustancia como acto primero. En vez de ella, existe un puro impulso espontáneo, no determinado* a priori*; una pura generalidad que busca su determinación total, puesto que antecede como indeterminación. Con ello se pierde la prioridad del acto respecto de la potencia. En definitiva, si la potencia es infinita, su antecedente no puede ser un acto enteléquico, sino la pura indeterminación – como se ve en la* Ciencia de la lógica *de Hegel-.*" E' evidente che tanto la nozione di anima come la posizione circa la priorità della potenza e dell'atto condizionano in modo decisivo la conoscenza di sé, come si vede da questo passaggio.

di essere personale (che si converte con l'intelletto agente). L'essenza umana è potenza dell'atto di essere personale, non una sostanza definita a priori. L'istanza che agisce su di essa perfezionandola non è della stessa indole, bensì è un atto dell'ordine dell'essere che, come tale, può agire sulla potenza in modo infinito (è un infinito a livello dell'operatività dell'essenza, non dell'atto di essere). Per questo Polo parla di *essenza* solo per l'uomo e non per gli altri viventi, perché intende la potenza come suscettibile di abiti, e quindi capace di crescere all'infinito proprio perché si distingue realmente da un atto di essere personale. Gli altri viventi non sono suscettibili di abiti, mentre le potenze personali sì (per cui gli animali hanno *natura*, ma non *essenza*; l'uomo ha una natura suscettibile di essere elevata a livello dell'essenza, realmente distinta dalla persona). In questo consiste la soluzione di Polo al problema della priorità dell'atto e della potenza: è prioritario l'atto, ma non l'atto della sostanza, bensì l'atto di essere personale, da cui dipende (e allo stesso tempo ne è la manifestazione) l'essenza umana, capace di crescere infinitamente (non è possibile un'assimilazione definitiva in identità di essere ed essenza nella creatura: l'identità è Dio, come ho già detto altre volte). Tutto questo è segno di libertà: l'operazione non è libera perché è commisurata con l'oggetto[180], mentre l'abito come *habilitas* è un possesso più profondo, che porta la natura umana all'altezza di manifestare la libertà personale (che per Polo è trascendentale, come vedremo meglio nell'ultimo capitolo)[181].

---

[180] Cfr. *Curso de teoría, III,* p. 31: "*La libertad está ajustada consigo misma, y no sólo respeta la naturaleza, sino que la alcanza a través de su hiperformalización habitual. La espontaneidad, por el contrario, es una fuerza unívoca que se dispara por necesidad. (...) Si el hábito permite que la libertad se una a la naturaleza, la libertad no es espontaneidad, sino un dominio matizado sobre principios. (...) La libertad es un trascendental del ser humano que conecta con la naturaleza del hombre a través de los hábitos. Precisamente por esto, el conocimiento habitual no guarda conmensuración: no es arbitrario, pero tampoco es objetivo. El conocimiento habitual es manifestativo.*"

[181] Riporto un brano che ritengo uno dei passaggi in cui Polo presenta queste nozioni nel modo più chiaro e sintetico (da *La coexistencia*, p. 43): "*en Antropología las dos formulaciones filosóficas del Absoluto –la griega, como Ente, y la*

Prima di valutare le conseguenze di quanto si è detto (in parte già accennate) sulla conoscenza di sé, richiamo schematicamente le nozioni principali relative alla dottrina poliana sugli abiti. L'abito è: l'iperformalizzazione della facoltà; il potenziamento del principio in quanto principio; la retroazione (il *feed-back*) cibernetica dell'operazione sulla facoltà; la soluzione poliana al problema della conoscenza dell'atto come

---

moderna, como Causa sui– son formulaciones apresuradas y por ello incorrectas, puesto que parten de dualidades que no son radicales: el ente es la identidad correspondiente a la coactualidad, y la causa sui la correspondiente a la absolutización de la simetría. Ahora bien, la noción de hábito va más allá tanto de la coactualidad, como de la autoconstitución, y además se dualiza con la libertad. En esta dualidad se insinúa ya lo que he llamado ampliación del orden trascendental. En efecto, cuando se afirma que el hábito es una segunda naturaleza se está indicando que la redundancia operativa alcanza un nivel más alto, por encima de la coactualidad de la operación inmanente, la cual, en definitiva, no transciende el plano del objeto, por lo que el hábito descalifica la pretensión de expresar la identidad en relación a dicho plano. El hábito se describe también como disposición estable. Entre las resonancias semánticas de esta definición, destacaré dos: como disposición, el hábito es un acto mantenido y, por tanto, distinto de la actualización operativa de la facultad, la cual puede ser intermitente sin mengua de la estabilidad del hábito. Por otra parte, la disposición como hábito es la disposición de la facultad para la libertad. Por ello mismo, el hábito no aporta tan sólo un mayor rendimiento operativo (más bien se ha de decir que el hábito no se actualiza por entero según la operación consiguiente), sino un destino libre para la facultad. Sólo la disposición habitual hace a la facultad susceptible de libertad. La posesión libre, o según la disposición, de la facultad es la libre disposición, esto es, la modalidad dispositiva de la libertad, su decisiva entrada en escena en el ámbito de la naturaleza humana. En tanto que se dualiza con la libertad, la perfección habitual refuerza el principio entendido como facultad, y a la vez destaca el dominio de la libertad sobre el principio." Si vede, sotto un'altra prospettiva, la novità poliana come prosecuzione del pensiero classico: la dimensione radicale è per il pensiero classico l'ente, e per il pensiero moderno il risultato. Secondo Polo il radicale più alto è la persona, e questo è il radicale cristiano. Il suo pensiero è in buona misura un'esposizione filosofica di questa convinzione cristiana. Lo riconosce espressamente in *Antropología, II,* p. 299: "*La primera y segunda dimensiones del abandono del límite mental* (ossia la conoscenza della realtà extramentale) *se distinguen de las otras dos porque no necesitan de la teología. La más teológica es la tercera dimensión...*" che è quella che stiamo studiando. A questo tema è dedicata la pubblicazione *Lo radical y la libertad*.

atto (senza trasformarlo in un oggetto: senza ricadere nel limite); il rimanere dell'operazione nella facoltà, che vi rimane come perfezionamento abituale, come abito, e non come operazione, ossia non in presenza; il metodo per l'abbandono del limite mentale; autentico atto conoscitivo; inoltre l'abito dell'intelletto si acquisisce con una sola operazione (a differenza di quello della volontà); è la soluzione dell'aporia della priorità della potenza e dell'atto (tra Hegel e San Tommaso, e più in generale tra pensiero classico e moderno); permette l'attualità della conoscenza dell'oggetto dell'operazione senza conferimento di specie impresa da parte dell'intelletto agente; permette l'infinitezza operativa dell'intelligenza; segnala la differenza dell'intelletto rispetto alle facoltà sensibili; comporta il rinnovamento della nozione di intelletto agente; per quanto riguarda il suo rilievo non solo conoscitivo: è il superamento delle condizioni iniziali; l'estensione della libertà personale all'essenza; permette l'essenzializzazione della natura umana; è "l'inizio" della sfera della libertà (al di sotto dell'abito non vi è libertà, perché l'oggetto con cui si commisura l'operazione è intenzionale della realtà extramentale).

3. La nozione poliana di abito e la conoscenza di sé

Passiamo adesso a valutare le conseguenze che questa nozione ha sulla conoscenza di sé. Alcune si sono già accennate: la principale è che la nozione di abito permette l'abbandono intellettuale del limite, per cui si è individuato il metodo per l'autoconoscenza (anche se non abbiamo ancora visto di che abito si tratti). Inoltre risulta chiaro che con l'abito abbiamo dato un passo importante verso la persona e la sua intimità. Se l'abito è la conoscenza delle operazioni, è una certa conoscenza di sé, anche se non è ancora quella radicale. E' già un addentrarsi nell'ambito peculiare dello spirito (né la realtà extramentale, né gli altri animali hanno abiti). Vanno fatte, però, altre considerazioni.

Innanzitutto, l'abito poliano permette di distinguere la coscienza come operazione e come abito[182]. In questo modo evita l'interpretazione genetico-costitutiva della coscienza (la coscienza come abito non torna sull'oggetto, il che permette di evitare la posticipazione della conoscenza a un secondo momento chiarificatore a carico della coscienza, che nella modernità viene vista solo come operativa)[183]. Come si vedrà con maggiore dettaglio, per Polo la coscienza è la prima operazione e, come tale, ha un oggetto unico. Invece come abito accompagna la conoscenza operativa, ma è un accompagnare "muto", non chiarificatore dell'oggetto[184].

Un altro punto importante viene dal confronto con San Tommaso. Come ho già ricordato, per l'Aquinate la conoscenza di sé si snoda lungo il

---

[182] Alla nozione poliana di coscienza verrà dedicato il primo paragrafo dell'ultimo capitolo. Qui segnalo solo l'importanza degli abiti.

[183] Cfr. *La coexistencia,* p. 38: "*De acuerdo con lo dicho el hábito sirve para descalificar algunos usos modernos de la noción de conciencia. La idea de reflexión de la conciencia resulta insuficiente para establecer la dualidad respecto del universo, puesto que, a diferencia del hábito no cancela la simetría del universo sino que, más bien, induce a aceptarla. Se trata de un punto crucial, porque lastra la antropología moderna. Aunque sea de un modo sumario, anticipo que el lastre consiste en la interpretación genética de la reflexión de la conciencia, por confusión o no reconocimiento de la distinción de la conciencia como operación y la conciencia como hábito. En realidad la conciencia se debe entender de dos modos: conciencia coactual (la cual es una operación mental) y conciencia concomitante o habitual. Esta segunda es la más propiamente dual, y puede ser designada con la expresión "pienso que pienso algo". En este sentido, la conciencia acompaña a la operación, pero de modo no originario ni constituyente. El primer "pienso" de la fórmula que acabo de mencionar no es constitutivo ni productivo del "pienso algo". Este acompañar es dual en cuanto presupone otro sentido de la conciencia, que es el operativo. Si no se admite el carácter habitual del primer pienso, entonces aparece la conciencia trascendental "a priori": una conciencia constituyente, productiva de objetos, que hace las veces, confundiéndolos, del hábito y de la prioridad ontológica de la facultad, sólo que interpretándola de un modo genético-fundamental, esto es cósmico.*"

[184] *Vid. infra,* par. V.A.

percorso che va dall'atto alla facoltà, fino all'essenza dell'anima[185]. Mi sembra che in Polo l'abito rompe la rigidità di questo schema. Se esso è la retroferenza dell'operazione alla facoltà come suo perfezionamento *qua* principio, non è possibile il ritorno (*reditio*) alla facoltà intesa come un principio fisso[186]. Come ho cercato di chiarire, la sua posizione ha una radice classica evidente, ed allo stesso tempo si discosta in grande misura dalla tradizione aristotelico-tomista. Ritengo che se ne discosta per approfondimento più che per un rifiuto: si tratta di approfondire la nozione di abito e di intelletto agente in modo da trarre l'adeguato rendimento filosofico dalla proposta assiomatica. La differenza (l'approfondimento) che qui interessa segnalare (ossia quello più rilevante per la conoscenza di sé) è un abbandono radicale del fissismo, oggetto di critica da parte dei moderni. Il fissismo in antropologia è in conflitto tanto con l'intelligenza, come con la libertà (per questo motivo ho anticipato alcune osservazioni sulla libertà: Polo accoglie lo spirito della critica moderna ma non la sua soluzione, per cui giunge ad una nozione più radicale di libertà: la persona *si conosce* come libertà trascendentale). A prescindere dal fatto che il fissismo dei classici sia vero o presunto (soprattutto nella tradizione aristotelico-tomista richiederebbe molte sfumature e precisazioni, soprattutto alla luce del fatto che anche san Tommaso parla degli abiti), certamente la proposta poliana

---

[185] La riflessione in San Tommaso è in prima battuta la conoscenza dell'operazione, quindi anche qui la nozione di abito contribuisce a correggere la *reflexio*. Di fatto l'abito come conoscenza degli atti mentali sostituisce proprio la riflessione del pensiero classico. Al rapporto tra abito e riflessione è dedicato: J. I. MURILLO, *op. cit.* L'ingresso nel mondo dello spirito (la conoscenza dei propri atti spirituali e quindi l'inizio della conoscenza di sé) non è a carico della riflessione, bensì degli abiti. Riprenderò questo tema nel capitolo IV.

[186] Cfr. *La coexistencia*, pp. 37-8: "*El hábito transciende la idea de* principio fijo, *porque implica el refuerzo incesante del principio. En rigor, esto es lo más alejado del fijismo con el que algunas veces se ha acusado injustamente a la inspiración clásica, contraponiéndola a un supuesto mejor tratamiento del valor dinámico del principio en la filosofía moderna.*"

rigetta il fissismo in modo radicale: il principio è crescente come tale: il principio (l'intelletto e quindi l'essenza umana) non è fisso.

Per san Tommaso l'anima conosce se stessa quando conosce la sua essenza e con ciò compie una *reditio completa*[187]. La *reditio* può essere completa, evidentemente, se l'essenza è data una volta per tutte. La conoscenza di sé si esaurisce nel ritorno all'anima come principio degli atti e degli abiti, e in esso termina (la *reditio* è completa: non ha bisogno di altro). Questa dottrina è certamente in forte contrasto con la sensibilità moderna e viene rifiutata da Polo, non, però, per motivi di "sensibilità" o per desiderio di mediazione: si tratta di una scoperta strettamente filosofica, il rendimento dell'assiomatica. Come spesso ripete, l'intelletto agente non può essere un "*pieza ad hoc*" o un'ipotesi per risolvere un problema concreto. La teoria della conoscenza, nella misura in cui è assiomatizzabile, è questione di necessità e non di ipotesi. Tra l'altro non è volontà di mediazione perché la sua proposta viene presentata come una prosecuzione della filosofia classica in ambiti che questa non esplorò, mentre non è una prosecuzione della filosofia moderna, che Polo rifiuta. Di quest'ultima accoglie non le istanze filosofiche di fondo, ma alcuni temi e, per quello che ci riguarda, l'esigenza di pensare la persona e la libertà al di fuori dell'ambito categoriale, abbandonando la limitazione del pensiero oggettivante. Per Polo la fissità del principio è impossibile non per motivi culturali, bensì filosofici. La sua soluzione del problema della priorità dell'atto e della potenza non è il risultato di un dialogo sincretista con le istanze moderne, ma di ragioni teoretiche di coerenza con l'assiomatica.

Se la *reditio* non è completa (e quindi non è una *reditio* propriamente, anche per quanto detto nel paragrafo dedicato alla riflessione), la conoscenza di sé si sviluppa per sentieri filosofici molto diversi rispetto a quelli classici. Se il principio è crescente, non potrà mai tornare a sé in

---

[187] Cfr. *In De Causis*, l. 15: "*omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*"; l'Aquinate fa proprio questo principio con frequenza, ad esempio in: *QDV*, q. 1, a. 9, c; *QDV* q. 10, a. 9, c; *ST*, I, q. 14, a. 2, ad 1.

modo definitivo. In questo senso la conoscenza di sé diventa un tema molto più ricco e interessante di quanto non possa essere in una proposta meramente categoriale, in cui la conoscenza della persona si dia (e soprattutto si concluda) nella oggettivazione di un'essenza data una volta per tutte. Come si spiegherà con dettaglio nell'ultimo capitolo, Polo propone un'antropologia trascendentale, a cui si giunge secondo il metodo proposto. Vale la pena anticipare alcune rapide osservazioni per concludere questo confronto con il pensiero classico.

Nella proposta trascendentale di Polo l'essenza è il disporre crescente della persona, ed è crescente in virtù degli abiti (dell'intelligenza e della volontà) proprio perché è raggiunta dalla libertà. L'atto di essere personale (che si converte con l'intelletto agente e la libertà) attualizza in modo crescente la sua potenza (l'essenza della persona), che ne è la manifestazione senza giungere ad identificarsi con il suo atto (in quanto creatura). Come si potrà dare quindi la conoscenza di un principio crescente? La risposta è quanto detto sopra sulla quarta dimensione dell'abbandono del limite: la conoscenza dell'essenza si dà nel trattenersi crescente nel limite, abbandonato secondo l'operazione, e non secondo l'oggetto. Per tutto ciò che si è detto in questo paragrafo, l'abbandono del limite secondo l'operazione è direttamente l'abito, non solo in senso metodico ma anche tematico. Fino ad ora ho parlato degli abiti come del metodo per l'abbandono. D'altra parte, se gli abiti sono il perfezionamento e la crescita dell'essenza secondo la manifestazione della persona, devono anche essere il tema della conoscenza dell'essenza. Quindi gli abiti come crescita delle potenze spirituali dovranno essere il tema principale di studio della quarta dimensione: quanto si è detto fino a qui sugli abiti acquisiti ha un valore metodico per la proposta dell'abbandono in generale, e a sua volta ha un valore tematico nella quarta dimensione dell'abbandono[188].

[188] Questa peculiare circolarità mi sembra una struttura portante dell'intera proposta poliana, sulla quale si gioca in buona misura la sua intima coerenza.

Sulla linea del rifiuto della riflessione, un abito non ha per tema se stesso. L'abito come tema è sempre tema di un abito (di un metodo) superiore. Nello studio dell'essenza, quindi, si dà una crescita dall'operazione fino all'abito essenziale più alto, che per Polo è la sinderesi. Un metodo non esaurisce mai il suo tema, perché nell'abito non si dà la commisurazione della conoscenza operativa (assioma laterale E). Inoltre il metodo superiore si conosce in dualità con il suo tema, così come l'operazione si scopre in dualità con l'oggetto, non come un oggetto a sua volta. La dualità, ossia l'abbandono dell'unicità dell'oggetto, è la linea guida dello studio poliano dell'uomo: l'uomo è radicalmente duale[189]. Su questo tema ritornerò presto.

Rimane quindi abbozzato l'arricchimento che il metodo proposto fornisce per la conoscenza di sé: non un'essenza oggettiva fissa su cui compiere una *reditio*, bensì una gerarchia di dualità crescenti, manifestazioni dell'atto di essere personale. Infatti la più radicale dualità nell'uomo, da cui in definitiva dipendono tutte le altre, è la distinzione di *essentia* ed *esse*. Quindi non basta la conoscenza dell'essenza: bisogna giungere alla conoscenza dell'essere personale. Questo è un ulteriore arricchimento rispetto alla posizione classica: la conoscenza di sé giunge così ad una tematica del tutto nuova, ossia l'ambito trascendentale personale, che per Polo è l'ampliamento dell'impostazione trascendentale del pensiero classico (non moderno). D'altra parte gli abiti acquisiti hanno sede nell'essenza, e quest'ultima è il tema di un abito che ne è l'apice (l'abito duale di sinderesi è l'apice dell'essenza). Di conseguenza l'abito il cui tema è la persona non può appartenere all'essenza e non può essere acquisito. La sapienza, il cui tema è la persona e i suoi trascendentali, sarà un abito innato. Poiché questo è il tema del presente studio (la conoscenza di sé radicale) si tratta di chiarire tre nozioni che ho qui solo accennato per offrire una cornice di riferimento: sono le nozioni di abito innato, di dualità e di ampliamento trascendentale. Le prime due sono il tema dei due

[189] Come si vedrà, questa posizione non ha nulla a che vedere con il dualismo.

prossimi paragrafi. La nozione di ampliamento trascendentale si comprende meglio a partire dal dialogo di Polo con il pensiero moderno, e verrà pertanto presentata alla fine del prossimo capitolo.

C. *LA NOZIONE DI ABITO INNATO*

Per Polo la nozione di abito non è univoca. Esistono vari tipi di abiti: gli abiti innati[190], gli abiti acquisiti, gli abiti infusi, ai quali aggiunge anche l'abito "entitativo" che per San Tommaso è la grazia. Gli abiti acquisiti sono quelli che abbiamo appena studiato, cioè quelli che fanno seguito alle operazioni[191]. Gli innati invece sono *a priori* delle operazioni e la loro sede non è l'intelligenza (e quindi l'essenza) bensì l'intelletto agente (ossia la persona).

Gli abiti acquisiti sono le illuminazioni senza le quali l'esercizio operativo intellettuale non può proseguire, e come tali sono perfezionanti della potenza intellettuale, nella quale hanno la loro "sede" (ossia: di cui

---

[190] Gli abiti innati appaiono tardi nella sua produzione filosofica. Ad esempio in *Antropología, I,* p. 18 dice: "*los hábitos innatos, (...) en el* Curso de teoría del conocimiento *se tratan de manera muy escueta.*" E' un tema che si è venuto chiarendo poco a poco, e mi sembra che tuttora meriti un ampio approfondimento. Una trattazione estesa si trova in J. F. SELLÉS, *El conocer personal..., cit.,* pp. 105-130. Si tratta però di una presentazione del loro ambito tematico, più che di uno studio del loro statuto metodico e conoscitivo. Come ho già accennato sono assenti nell'unica monografia dedicata alla nozione di abito in Polo (S. COLLADO, *op. cit.*) Nell'opera di Polo vi sono molti riferimenti ma non una presentazione sistematica, per cui cerco di ricostruire gli elementi principali in vista di una trattazione dettagliata dell'abito di sapienza.

[191] Su questi punti cfr. J. F. SELLÉS, *El hábito de sabiduría según Leonardo Polo*, in "Studia Poliana" 3 (2001), 73-102, p. 73.

sono perfezione). Invece gli abiti innati sono caratterizzati dal non essere perfettivi della potenza intellettuale: essi vi si aggiungono in un modo diverso a quello degli abiti che derivano direttamente dal suo esercizio. Ciò dipende da varie esigenze, innanzitutto il salvaguardare lo statuto di *tabula rasa* della facoltà intellettuale (tutti gli atti conoscitivi sono tematici). Inoltre perché, non dipendendo da un'operazione previa, essi devono dipendere dall'intelletto agente [192]. Secondo Polo l'esistenza di questi abiti è riconosciuta dalla tradizione e a questo scopo segnala proprio l'abito innato con cui l'anima conosce se stessa secondo San Tommaso [193]. Inoltre sottolinea come nel pensiero dell'Aquinate si accostano l'abito di sapienza e l'intelletto agente[194]. In particolare segnala che deve essere a carico di un abito innato la conoscenza della verità trascendentale. Per quanto si è visto a proposito del limite, la verità non si esaurisce nella verità oggettiva: se è possibile raggiungere conoscitivamente i distinti atti di essere, ciò per Polo è possibile solo in virtù di un abito innato e non essenziale (come ricorda spesso: l'essere si conosce con l'essere)[195].

---

[192] Cfr. *Antropología, I,* pp. 153-4. A p. 154 si legge: "*Los hábitos innatos no requieren una operación previa. Por consiguiente, los hábitos innatos dependen del intelecto agente.*"

[193] Cfr. *Antropología, I,* p. 156: "*Para Tomás de Aquino el único conocimiento que no está en el género de un accidente, es aquél por el que el alma se conoce a sí misma, el cual es un hábito inherente al alma como su propia sustancia (...) por lo que no es un hábito adquirido. Los hábitos adquiridos pertenecerían al accidente cualidad.*"

[194] Cfr. *Curso de teoría, III,* p. 10: "*El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente (...) En Tomás de Aquino hay netas alusiones a la cuestión; por ejemplo, llama al hábito de los primeros principios* "habilitas intellectus agentis"." Secondo Polo *habilitas* va inteso come un modo di illuminare dell'intelletto agente, ed estende questo suggerimento tomista a tutti gli abiti acquisiti.

[195] Cfr. *Antropología, I,* p. 63: "*La verdad trascendental es propia de los actos intelectuales con los que se conocen los distintos actos de ser; dichos actos son hábitos innatos (...). En suma, conviene asentar una neta distinción: la intelección de objetos se distingue de la intelección trascendental; por tanto, las verdades objetivas no son trascendentales.*" Ad ogni modo non c'è un'equivalenza: la sinderesi è innata e conosce l'essenza.

Si potrebbe notare che non solo l'intelletto agente con i suoi abiti è innato, ma anche l'intelletto come potenza. Polo sostiene che non lo sono, però, allo stesso modo: infatti l'intelletto potenziale è innato essenzialmente, mentre l'agente lo è nell'ordine dell'atto di essere umano (come si comprende da quanto detto nel paragrafo precedente). Così come gli abiti intellettuali sono dovuti all'illuminazione dell'intelletto agente, quelli che non sono una perfezione della potenza intellettuale si dicono innati all'intelletto agente[196]. La parola "innato" viene di fatto usata per sottolineare che non sono un perfezionamento dell'essenza, ma non deve far pensare ad una sorta di indipendenza: l'abito innato dipende dalla persona (che, ricordo, si converte con l'intelletto agente)[197].

Queste rapide considerazioni conducono all'ordine degli abiti innati. Per Polo sono tre: la *sinderesi* (l'apice duale dell'essenza che coincide con l'io), l'abito dei *primi principi* e l'abito di *sapienza*. Il primo ha per tema l'essenza umana ed è quindi il metodo della quarta dimensione; ad esso è superiore l'abito dei primi principi, che ha per tema l'esistenza extramentale, ad esso superiore (invece il tema della sinderesi le è inferiore, perché l'essenza è inferiore ad un abito innato: la sinderesi è l'apice dell'essenza); è quindi il metodo della prima dimensione. Infine, duale con l'abito dei primi principi, troviamo l'abito di sapienza, il cui tema è la persona e i suoi trascendentali ed è quindi il metodo della terza dimensione e di questo lavoro. La seconda

---

[196] Per quanto riguarda, ad esempio, l'abito dei primi principi, che Polo chiama anche *intellectus ut* habitus, riprendendo la denominazione tradizionale, scrive in *Curso de teoría, IV/2,* p. 423: "*el* intellectus ut potentia *y el* intellectus ut actus *son innatos, pero no en el mismo sentido: el primero lo es esencialmente, y el segundo en el orden del acto de ser humano. Hemos sentado que los hábitos intelectuales son debidos a la iluminación del intelecto agente, que no se limita a proporcionar especies impresas a la inteligencia. Pues bien, el* intellectus ut habitus *se debe* simpliciter *al* intellectus ut actus*, y, al no ser una perfección de la potencia intelectual, sólo puede decirse innato al intelecto agente.*"

[197] *Antropología, II,* p. 82: "*La denominación de 'hábito innato' no es completamente acertada. La uso para recalcar que su sede no es la potencia. Pero en cuanto proceden de la persona son, más bien, natos.*"

dimensione, come già ricordato, non ha per metodo un abito innato ed è la infima tra le quattro. Rimangono così ordinate le quattro dimensioni dell'abbandono del limite mentale ed i metodi corrispondenti; inoltre risulta evidente che gli abiti di sapienza e dei primi principi sono superiori all'essenza e hanno quindi un certo carattere trascendentale (che preciserò al parlare dell'abito di sapienza). Infine è importante chiarire che nel caso di questi due ultimi abiti il tema è superiore al metodo[198]. Le conseguenze di questa osservazione si esporranno soprattutto al parlare dell'*intellectus ut co-actus* e del suo rapporto con la sapienza.

Gli abiti innati sono tra loro duali[199], e la relazione tra loro viene espressa con le parole *redundar* (ridondare) o *repercutir*, soprattutto per designare il rapporto tra gli abiti innati superiori e tra i due membri della sinderesi. In particolare: l'abito di sapienza ripercuote nell'abito dei primi principi (è duale con esso) ed entrambi nella sinderesi[200].

Per concludere, è interessante considerare che tre abiti innati presiedono a tre delle quattro dimensioni dell'abbandono. Solo la seconda dimensione, ossia la conoscenza dell'essenza extramentale, non è a carico di un abito innato, bensì dell'abito acquisito di *scienza* (gli abiti acquisiti illuminano operazioni). Ritengo che ciò sia dovuto al fatto che l'essenza extramentale è l'unica dimensione tematica dell'abbandono inferiore alla presenza (ossia al

---

198 *Antropología, II,* p. 20: "*los actos intelectuales esenciales –operaciones, hábitos adquiridos, y hábito innato de sindéresis- son superiores a su tema. En cambio el hábito de los primeros principios, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son inferiores a su tema. Atendiendo a lo que se acaba de decir, quedan ordenadas las cuatro dimensiones del abandono del límite mental*"

199 La nozione di dualità viene studiata in dettaglio nel prossimo paragrafo.

200 Cfr *Antropología, II,* p. 210. Una più ampia trattazione sull'ordine degli abiti innati e le loro dualità si trova in *Antropología, I,* p. 182-9. In questa trattazione non rimane chiara la dualità tra l'abito di sapienza e la sinderesi. Mi sembra che vi sia una certa differenza con quanto si dice in *Antropología, II,* p. 210, forse comprensibile se si intende che il ridondare della sapienza nell'abito dei primi principi giunge fino alla sinderesi in virtù della dualità di questi ultimi.

limite): è ovvio che non è necessario un abito "a priori" della presenza per conoscere ciò che è ad essa inferiore. Invece per conoscere le realtà superiori ad essa (e agli abiti che la illuminano), è necessaria un'iniziale attualità conoscitiva, a cui l'operazione e gli abiti acquisiti non possono giungere. Questa conoscenza innata non ha nulla a che vedere con le idee innate, come rimane chiaro dalla distinzione tra abito ed operazione (e quindi di tema ed oggetto). Il metodo proposto da Polo si impegna a trarre rendimento filosofico, e quindi tematizzazione esplicita e linguisticamente espressa, agli abiti innati, come detto alla fine del paragrafo II.B. Non bisogna confondere la conoscenza innata secondo l'abito, e la tematizzazione espressa secondo il metodo filosofico, tra l'altro perché quest'ultima è un perfezionamento dell'essenza, mentre il primo ha sede nell'intelletto agente (nella persona). Quanto si ottiene nella terza dimensione del metodo è conoscenza filosofica (tematica e non oggettivante) della persona, rendimento filosofico (conoscenza a livello dell'essenza) del metodo costituito dall'abito innato di sapienza (conoscenza a livello dell'atto di essere).

D. IL "PRESTIGIO DEL MONON*" E LA DUALITÀ*

Al parlare del limite mentale si è visto che una sua importante nota descrittiva è l'unicità [201] . L'operazione mentale si descrive come

[201] Per il contenuto di questo paragrafo le principali fonti sono: *Presente y futuro*, pp. 149-203 , in particolare pp. 157-164. Inoltre *Antropología, I* pp. 164-189, in particolare pp. 141-2 La descrizione del limite come unicità è già presente in *Acceso* e ricompare con grande frequenza nelle opere di Polo. In particolare il tema riappare ogni volta che presenta la nozione di co-esistenza. Di fatto quanto qui si dice è una preparazione alle nozioni di ampliamento trascendentale e di co-esistenza, che si studieranno nei prossimi capitoli. Uno

supposizione, presenza, atto attuale ed unicità e tali descrizioni sono equivalenti [202]. L'abbandono dell'unicità apre i campi tematici della metafisica e dell'antropologia [203], innanzitutto perché la dualità di operazione ed oggetto non si conosce a livello operativo[204]: l'operazione si occulta al mostrare l'oggetto, che come tale appare come unico. Il contenuto oggettivo è unico (descrizione equivalente a "lo stesso", alla nota di *mismidad*), ma nel contenuto dell'oggetto non appare la sua presenza. La dualità di presenza - presente è una conoscenza superiore all'unicità dell'oggetto presente, inconoscibile a livello operativo (l'operazione duale con l'oggetto si occulta e rimane patente solo l'oggetto). La dualità di operazione ed oggetto apre a sua volta la dualità dell'ambito trans-oggettuale e dell'ambito trans-immanente, ossia l'ambito accessibile trascendendo l'oggetto e quello accessibile trascendendo l'operazione. Dalla dualità di operazione ed oggetto deriva quindi una dualità metodica e tematica tra il mondo extra-mentale ed il mondo dello spirito.

L'abbandono dell'unicità è solidale con l'abbandono del limite ed apre la duplice dualità di temi che si è studiata sopra[205]. Polo è radicalmente anti-

---

studio ponderoso sul tema, che adotta la dualità come metodo per lo studio dell'uomo, è S. PIÁ TARAZONA, *op. cit.*

[202] Cfr. *Antropología I*, p. 35, in cui si cita *Curso de teoría, II,* pp. 113-141; in *Presente y futuro*, p. 177 dice: "*La unicidad es la característica descriptiva de la operación intelectual*. (…) *«lo único» que significa «unicidad» es la presencia mental*."

[203] Cfr. *Antropología I*, p. 35: "*Lo único equivale al límite que se abandona*".

[204] Quindi il tema della dualità è solidale con la critica alla riflessione. Cfr. ad esempio: *Antropología II*, p. 22: "*Ningún acto humano se conoce a sí mismo. La iluminación es siempre dual, de tal modo que es imposible la autoiluminación.. En este sentido se ha dicho que el método y el tema son duales.*"

[205] In *Presente y futuro,* p. 160 si legge: "*ser no significa* mónon". Per Polo l'essere è plurale, (appunto le quattro dimensioni): in metafisica è incorretto ammettere la nozione di essere unico, ma in particolare è importante abbandonare il monismo in antropologia: "*admitir el monismo cuando se trata del ser humano es pura incoherencia*" (*ibid.*): questo perché Polo cerca un ampliamento dei trascendentali. In *Antropología, I,* p. 111 si legge ancora: "*la temática de cada*

monista, come già si è visto a proposito della distinzione tra essere e pensiero. Sostiene che il monismo accompagna con frequenza la metafisica a partire da Parmenide[206]. Non bisogna lasciarsi vincere dal prestigio del *monon* o dell'unicità, e stabilire che la dualità non è inferiore all'unicità. Come sostenitori della posizione contraria, segnala ad esempio, oltre al già citato Parmenide, il pensiero platonico e neoplatonico in cui la diade è inferiore all'uno, e la molteplicità (è il caso di Plotino) è vista come una decompressione o dissipazione dell'uno[207]. Il prestigio dell'unico giunge addirittura ad ossessione nella modernità[208]. Tale ossessione è per Polo il più grave inconveniente dell'antropologia moderna che, sebbene abbia intravisto la peculiarità del tema della persona, non giunge a porlo in termini trascendentali perché cade nel soggettivismo, che induce al solipsismo o comprende l'identità come una relazione tra il soggetto e l'oggetto[209].

La dualità proposta da Polo non è dualismo, anzi va intesa proprio come la superazione del dualismo moderno, che in fondo è solidale con la scissione tra coscienza e cosmo che deriva dalla perdita dell'intenzionalità[210]. Non si tratta di accostare due *res* come Cartesio, ma di

dimensión del abandono del límite mental tampoco debe ser única. No se abandona un único objeto o una única operación: lo que se abandona es precisamente la unicidad."

[206] Cfr. *Presente y futuro,* p. 159.

[207] Cfr. *Antropología, I,* p. 34.

[208] Nel pensiero aristotelico – tomista l'unicità è controllata, anche se non abbandonata, mediante la nozione di analogia. In particolare l'uomo e l'anima, si studiano con categorie metafisiche, ma per analogia, il che è indizio una pluralità non perfettamente riducibile. La modernità, soprattutto l'idealismo, controlla meno il limite e cerca l'identità di reale e razionale.

[209] Cfr. *Antropología, I,* p. 35

[210] Si vede qui un l'importanza dell'assioma laterale F non solo per la gnoseologia, ma anche per l'antropologia. L'alternativa al monismo della "stessità" di essere e pensiero (Parmenide, ecc.), e al dualismo di pensiero (*res cogitans*) e *res extensa*

comprendere la dualità nell'unità (non unicità) di cui è esempio chiarificatore la descrizione di operazione (ed oggetto): la loro unità si dà esattamente nella distinzione, e non ha nulla a che vedere con l'accostamento di due cose o realtà (*res*) [211] . La cosa si conosce intenzionalmente nell'oggetto, ma non l'operazione (non è una cosa) e quindi nemmeno la dualità dell'operazione con l'oggetto (ancora una volta si vede la difficoltà di abbandonare il limite: *ciò che* si pensa è l'oggetto e non il pensarlo: il "ciò che" è l'unicità). La dualità è una nozione superiore che si conosce a partire dalla manifestazione abituale dell'operazione. L'oggettivazione della dualità conduce a porre due unicità accostate, che suscitano il problema di come unirle (è il problema del ponte che suscita il dualismo cartesiano). La dualità di operazione ed oggetto non suscita nessun problema di unificazione posteriore perché sono un'intima unità (per di più commisurata, il che non avviene per gli abiti: nella dualità di metodo e tema non si dà commisurazione) nella dualità. In altri termini: la loro unità è spiegabile solo in termini di dualità e non di unicità (che sopprime l'operazione). Ciò suscita una peculiare difficoltà espositiva e linguistica, già avvertita al presentare la nozione di operazione mentale: non è possibile dare una definizione separata dei termini della dualità (tra l'altro tale definizione sarebbe un'oggettivazione). Suscitare la manifestazione della dualità esige di mostrare i termini senza precipitarli in un supposto oggettivo, per giungere ad una loro comprensione unitaria nella dualità (una precipitazione oggettiva dei termini duali è il dualismo cartesiano: l'anima ed il corpo sono una dualità, non un dualismo).

(Cartesio, ecc.), è la dualità della nozione di oggetto intenzionale, così come è stata descritta nel paragrafo I.B.

[211] L'intenzionalità si comprende solo come nozione duale, né come supposto né come accostamento di due *res*: l'oggetto intenzionale è la *res* in quanto conosciuta, ma la *res* non è oggetto. La precipitazione dell'oggetto come un'altra *res* a fianco di quella conosciuta è ovviamente la diretta conculcazione dell'assioma F.

Una difficoltà aggiuntiva si dà quando nelle dualità gerarchiche, come sono gli abiti conoscitivi, il membro superiore si dualizza a sua volta con un altro superiore. Un esempio è un abito che a sua volta è conosciuto (manifestato) da un abito superiore, ossia è tanto metodo del suo tema come tema di un metodo superiore. Si tratta quindi di mostrare una duplice dualità in cui ogni membro non va compreso in modo isolato, bensì nell'unità con il suo rispettivo metodo o tema. Ciò comporta che la manifestazione dell'abito più alto illumina il senso del suo tema, per cui, a sua volta, illumina anche il senso del tema di questo (che si comprende solo in unità con il suo metodo). In altre parole: ogni passo avanti nella dualità gerarchica illumina in certo modo retrospettivamente tutti i passi precedenti e, in un certo senso, obbliga a ripensarli alla sua luce. Questa è la mia lettura dei verbi *ridondare* o *ripercuotere*, che ho succintamente presentato nel paragrafo precedente. Poiché nessun membro di una dualità si comprende isolatamente, i membri più alti non solo si comprendono nella dualità con quello immediatamente inferiore, ma anche ripercuotono su quelli inferiori, fino a giungere al livello dell'operazione mentale. Ciò spiega, a mio modo di vedere, la difficoltà dell'esposizione dell'antropologia, e quindi l'apparente astrusità di certe formulazioni che compaiono nei due tomi dell'antropologia trascendentale.

In concreto: poiché ogni acquisizione superiore illumina le precedenti, una lettura continuata delle opere di Polo è del tutto insufficiente. Non si tratta di compiere deduzioni. Bisogna tornare su ogni punto alla luce della globalità della proposta, e alla fine rivedere tutta l'opera secondo la prospettiva delle sue tematiche più alte. Questo è in fondo valido per tutta l'opera di Polo, come egli stesso riconosce[212]. Nell'uso metodico della

[212] Così comincia il prologo al tomo I della Antropologia: "*Seguramente este libro es el vértice de mi investigación filosófica. Quiero decir con esto que el método que la ha conducido no da más de sí. Pero como ese método permite acceder a frutos temáticos abundantes, este libro se añade a la cosecha contenida y no agotada en otros escritos. Por su doble valor –metódico y temático- la cima vuelve a abrir los diversos campos temáticos: los re-itera.*" (*Antropología, I*, p. 11)

dualità risiede la profonda unità del suo pensiero e della sua ispirazione di fondo, e al contempo il suo rifiuto del pensiero sistematico, soprattutto nella versione hegeliana che sopprime la distinzione (dualità) di essere e pensiero. In definitiva si tratta di studiare la dualità dell'intelletto con la realtà extra-mentale (della co-esistenza con l'esistenza) e questo è il compito del prosieguo della tesi[213]. Queste ultime considerazioni puntano a giustificare le possibili future ripetizioni, dovute alla peculiare difficoltà che l'esposizione della dualità racchiude.

Ho segnalato che la dualità è il metodo di studio soprattutto dell'uomo[214], ed è logico che sia così: nell'oggetto ciò che non compare è il soggetto; se si cerca la persona bisogna tematizzare tanto il mondo come la persona che lo abita; il mondo, l'oggetto da "solo" non può parlare della persona o, in termini trascendentali, l'essere non parla del co-essere. La realtà extramentale studiata trascendendo l'oggetto ha una sua certa "sufficienza": l'essere del cosmo non co-esiste con la persona, bensì è la persona che co-esiste con il cosmo, per cui il co- è tutto a favore della persona (ricordo l'asimmetria secondo cui essere conosciuta è per la cosa una denominazione estrinseca). Quindi l'abbandono dell'unicità è importante soprattutto per lo studio dell'uomo, per i seguenti motivi (che anticipo, ma che verranno ripresi in dettaglio): lo studio della persona secondo l'ampliamento trascendentale è un ampliamento del senso trascendentale dell'essere ma non viceversa; in altre parole la persona è

---

[213] Il tema di fondo è intendere la dualità intima della persona come co-esistente. Questo è solidale con l'ampliamento dei trascendentali e la comprensione della persona al livello dell'essere (del co-essere appunto). Anticipo il seguente passaggio (da *Antropología, I,* p. 34): "*Resulta claro que para intentar justificadamente una antropología trascendental –una ampliación de los trascendentales- es preciso cambiar la orientación, es decir eliminar el prestigio de lo único. Sería el colmo de la inconsecuencia incurrir en el monismo al ampliar los trascendentales (…). Por tanto, a diferencia, de lo que pensaba Platón, la dualidad tiene valor trascendental, y como tal es una ganancia: es superior al* mónon."

[214] Cfr. *Presente y futuro,* p. 177: "*Suelo decir que el método para acceder al ser personal es el abandono de la unicidad*."

además del mondo ma il mondo non è *además* della persona. Inoltre nell'uomo si danno una molteplicità di dualità, di cui un breve elenco non esaustivo è il seguente[215]: atto di essere ed essenza, corpo ed anima, volontà ed intelligenza, interiorità ed esteriorità, operazione ed oggetto, abiti innati ed acquisiti, società ed individuo, uomo e donna[216]. Assieme alla dualità di persona ed essenza si stabilisce l'altra di esistenza e co-esistenza: queste sono le due dualità radicali più alte[217]. L'essere personale è incompatibile con il monismo: una persona unica sarebbe una pura tragedia, perché sarebbe condannata a mancare di replica[218].

Inoltre a livello dell'essere personale si propongono dualità trascendentali, che si studieranno nell'ultimo capitolo. La distinzione tra le dualità trascendentali e le dualità essenziali è molto netta, ma non per questo equivoca, perché non è equivoca la dualità di essenza e co-esistenza. Tale distinzione radica nel seguente principio: le dualità trascendentali si convertono, mentre le dualità di ordine essenziale non si convertono[219].

---

[215] L'articolo *La coexistencia* è dedicato soprattutto a questo tema ed inizia così: "*Una de las claves de la Antropología reside, a mi modo de ver, en una nota característica del ser humano que llamaré* dualidad". La pluralità di dualità elimina la pertinenza del metodo analitico e della ricerca di idee chiare e distinte: il metodo adeguato per lo studio dell'essenza umana è quello sistemico (un saggio di tale metodo è *Quién es el hombre*): il metodo della dualità è incomprensibile a partire dal punto di vista analitico. Per Polo l'analisi è pertinente nella seconda dimensione in cui si esplicitano le cause, che essendo *ad invicem* sono l'analitica dell'essere.

[216] Cfr. *Antropología, I,* p. 164.

[217] *Ibid*., pp. 165-6.

[218] Il tema della replica guida tutta la filosofia poliana sull'autoconoscenza e in un certo senso ne costituisce il culmine: si studierà in dettaglio alla fine del capitolo IV.

[219] Cfr. *Antropología, I,* p. 170: "*Las dualidades trascendentales se convierten; en cambio, las dualidades de orden esencial no se convierten*."

Con queste ultime considerazioni sulla dualità, ritengo che abbiamo un quadro sufficiente delle nozioni metodiche centrali della proposta poliana. A motivo di quanto detto sulla dualità di metodo e tema, esse verranno chiarite dalle dimensioni tematiche che si studieranno nell'ultimo capitolo. Rimane però da chiarire la nozione più importante in tutto questo studio: l'ampliamento trascendentale, solidale con la nozione di co-esistenza e con il carattere di *además*. Ho fatto alcuni accenni in questo capitolo, per mostrare l'interesse e la portata dello studio della dualità, quindi in riferimento a preoccupazioni di natura prevalentemente metodica. Essa risponde, però, anche ad un'importante intenzione di indole storica: in essa si incentra la proposta di Polo come prosecuzione del pensiero classico e confutazione di quello moderno[220]. Ho voluto, pertanto, farla precedere dall'interpretazione poliana dell'autoconoscenza nella storia del pensiero e in particolare del soggetto moderno. E' l'oggetto di studio del prossimo capitolo.

E.RIASSUNTO

Questo capitolo è dedicato al metodo per la conoscenza di sé, inquadrato nella globalità della proposta poliana. Si è detto all'inizio che Polo pretende di offrire un metodo per la metafisica e non solo. Infatti il metodo dell'abbandono del limite mentale apre quattro campi tematici, inaccessibili per il pensiero oggettivo, a partire da una duplice distinzione: quella tra essere ed essenza, e quella tra essere del cosmo ed essere personale. Nella

[220] La proposta poliana di ampliamento trascendentale risponde a preoccupazioni di natura metodica, storica e tematica. Di qui la struttura di questo lavoro: dopo l'introduzione alle nozioni fondamentali della gnoseologia di Polo (tema dei primi due capitoli), ognuno dei tre capitoli seguenti è dedicato ad uno di questi ambiti. Ovviamente non si possono comprendere in modo separato.

seconda distinzione, ossia nella nozione di ampliamento trascendentale, si esprime il nocciolo della proposta antropologica di Polo, che si studierà nel resto del lavoro: il metodo poliano è un metodo tanto per la metafisica come per l'antropologia, essendo la seconda irriducibile alla prima.

I quattro campi tematici, ordinati gerarchicamente, sono: l'essenza extramentale (che è tema dell'abito di scienza), l'essenza dell'uomo (che è tema dell'abito di sinderesi), l'esistenza extramentale (che è tema dell'abito dei primi principi), l'essere dell'uomo (che ha per metodo l'abito di sapienza). L'abito di scienza è un abito acquisito, mentre gli altri sono innati. L'abito di sapienza è quindi il metodo per la conoscenza di sé, ed è pertanto tema e metodo di questo lavoro.

Si sono quindi studiate le nozioni poliane di abito e di abito innato, risaltando in particolare il ruolo dell'intelletto agente, a cui Polo attribuisce un'importanza maggiore rispetto a quella conferitagli dal pensiero classico. Infine si è brevemente studiata la nozione di dualità, come metodo peculiare dello studio dell'uomo. L'importanza della dualità nell'uomo è motivata principalmente dalla radicale dualità della persona con il mondo extramentale: la persona co-esiste con l'essere extramentale. Chiarire questa nozione è l'obbiettivo del prossimo capitolo.

CAPITOLO III. LA CONOSCENZA DI SÉ: LETTURA POLIANA DEL PENSIERO CLASSICO E MODERNO

Questo capitolo è strettamente propedeutico al seguente: si presenta l'interpretazione che Polo offre di alcuni importanti pensatori in merito alla conoscenza di sé e della persona; nel successivo, approfittando del quadro storico così tracciato, che pone in evidenza alcune importanti intenzioni della proposta poliana, si esporrà la sua nozione di ampliamento trascendentale, che ne costituisce il nucleo. Pertanto l'obbiettivo principale di queste pagine è quello di offrire un quadro storico di riferimento, per comprendere meglio come il nostro autore situa la sua proposta rispetto ai pensatori che l'hanno preceduto, e le preoccupazioni che la motivano.

La filosofia di Polo è un colloquio intenso e continuo con tutta la storia del pensiero[221] e in tutte le sue opere egli mantiene un dialogo con i principali filosofi, dai presocratici alla post-modernità, spesso reinterpretati in modo originale. Nell'ambito di questo studio non si può pertanto riportare una visione d'insieme della sua lettura della storia della filosofia né, tanto meno, entrare nel dettaglio della sua visione dei singoli

---

[221] Sull'argomento: R. YEPES STORK, *Leonardo Polo y la historia de la filosofía,* in "Anuario Filosófico" 25-1 (1992), 101-124.

pensatori[222]. Si può però fornire un quadro di massima, che aiuti a comprendere la proposta poliana.

Secondo il nostro autore la storia della filosofia si condensa, in sostanza, in tre brevi periodi, concentrati nel tempo, nello spazio e nei protagonisti, rispetto ai quali il resto della storia del pensiero è una preparazione o uno sviluppo[223]: il periodo ateniese di Socrate, Platone e Aristotele (sintetizzatore della Grecia[224]), il periodo medioevale di Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Ockham e Eckhart, e il periodo idealista di Kant, Schelling e Hegel. Il più importante è il secondo: è il più complesso, il più radicale e il più problematico. La sua nascita dipende dall'apparizione in occidente del *Corpus* aristotelico, e dalla difficile sfida che ciò comportò per il pensiero e le posizioni intellettuali di allora. Il confronto di Aristotele con la filosofia e la teologia dominanti fino al XIII secolo determina due linee di soluzione divergenti e radicali che si possono condensare nelle figure di Tommaso ed Eckhart da una parte e di Scoto ed Ockham dall'altra. E' in questo momento, secondo Polo, che si pongono i problemi che il pensiero successivo cercherà di risolvere, sia nel periodo che va da Galileo a Leibniz (è un primo tentativo di soluzione) sia in quello culminante dell'idealismo tedesco.

In questi tre momenti culmine maturano due impostazioni distinte: la metafisica classica e la filosofia moderna[225]. Perché[226]?

Come spiegherò tra poco, per Polo la filosofia greca è la ricerca della principialità di un fondamento fondante in atto. Questa ricerca, che passa attraverso varie fasi, assume un primo importante bilancio nell'identificazione di essere e pensiero in Parmenide, ed una definitiva

---

[222] Un elenco è offerto in *ibid.,* p. 105.

[223] Cfr. *Presente y futuro*, pp. 42-45.

[224] Cfr. *ibid.,* p. 43.

[225] Questa suddivisione fornisce la struttura a *Antropología, I,* pp. 81-148.

[226] Prendo spunto da *Antropología, I,* 81-90.

formulazione nella dottrina metafisica e gnoseologica di Aristotele. La metafisica (la filosofia *prima* secondo Aristotele) indaga il senso principiale dell'essere, e l'antropologia si intende come una filosofia seconda[227] a partire dalla nozione metafisica di *physis*. Il pensiero medioevale approfondisce lo studio dell'essere in senso principiale, sviluppandolo con la dottrina dei trascendentali (e della distinzione di essere ed essenza con San Tommaso, sviluppando temi già presenti in Alberto Magno). L'antropologia rimane però una filosofia seconda, nonostante la nozione di persona, riconducibile al pensiero cristiano[228].

Il pensiero moderno cerca di rimediare la poca importanza che la filosofia classica concede al soggetto e propone, con Kant, il giro copernicano: il soggetto trascendentale. Da questa posizione viene l'idealismo fino a Hegel.

Si può quindi dire che in merito ai problemi radicali si danno due grandi impostazioni: la dottrina dell'essere trascendentale (medioevale, approfondimento di quella greca) e la dottrina del soggetto trascendentale (che per Polo, come vedremo, è la simmetrica della precedente). Polo propone di pensare la persona a partire da un ampliamento trascendentale, che accolga (ripensandola) la metafisica greca, senza ridurre i temi antropologici ad una filosofia seconda (dipendente dalla filosofia prima, ossia dalla metafisica).

Perché Polo propone due impostazioni radicali se parla di tre periodi culmine? In realtà, quando Polo presenta la sua proposta antropologica, parla talvolta di una radicalità triplice[229]: il radicale classico, il radicale cristiano e il radicale moderno. Di quello classico e di quello moderno, in fondo abbiamo appena parlato. Quello cristiano è, in definitiva, la libertà.

---

[227] Cfr. *ibid.,* p. 83.

[228] Sebbene questa affermazione si possa un po' sfumare sul piano del rigore storico, Polo lo afferma sempre tassativamente: la persona si scopre a partire dal cristianesimo.

[229] E' il caso di *Lo radical y la libertad*.

Se la libertà e la persona non sono riconducibili alle categorie greche, sembra che non si possa assimilare il pensiero medioevale a quello aristotelico, per cui bisognerebbe parlare di tre momenti anche per l'antropologia. Ritengo che, in definitiva, Polo pensi che il medioevo non approfitta metodicamente in filosofia di ciò che conosce dell'uomo secondo altre modalità sapienziali: la sapienza non giunge ad essere metodo per la filosofia dell'uomo, che pertanto rimane soggetta al metodo della metafisica. In buona misura il dibattito medioevale su Aristotele ha le radici in questa tensione: il ridimensionamento dell'intelletto aristotelico a vantaggio della volontà è un modo di recuperare il soggetto e la libertà (Scoto ed Ockham)[230]; questo tentativo matura però in un rifiuto della gnoseologia aristotelica che conduce al volontarismo ed ai problemi che l'assiomatica poliana cerca di correggere. Il pensiero classico è sostanzialmente corretto e va accolto: è ciò che fa San Tommaso, approfondendo la metafisica aristotelica alla luce della creazione, che lo conduce alla distinzione reale di essere ed essenza e ad una formulazione compiuta della dottrina dei trascendentali. Nel pensiero filosofico dell'Aquinate, però, non si giunge a pensare la persona con la radicalità che il tema merita, e l'antropologia rimane una filosofia seconda. Pertanto il pensiero classico e medioevale si può intendere, in ciò che concerne la sua impostazione radicale, come pensiero del fondamento e dei principi. Ciò non significa che Polo uniformi la grande varietà di pensatori e posizioni filosofiche di un periodo così lungo in un'unica nozione: solo si vuol dire che, in definitiva, la ricerca della radicalità in filosofia punta a pensare in termini di fondamento e di principi metafisici. Il tentativo di pensare il soggetto nella modernità cercherà di pensarlo nei termini del fondamento, ma non più metafisico.

Nel XIII secolo, ovviamente, si tematizza il radicale cristiano in molti ambiti (prima di tutto in teologia), ma non si precisa la dimensione

[230] Cfr. *Presente y futuro*, 47-56.

metodica con cui esso si raggiunge in filosofia[231]: l'incontro del pensiero aristotelico con la filosofia (e la teologia) del medioevo, si traduce in un'alternativa di cui, secondo Polo, siamo ancora testimoni. Non perché i temi della sapienza cristiana siano assenti da quell'antico dibattito culturale, ma perché non si giunse ad un uso metodico della sapienza in filosofia: o il pensiero cristiano sulla persona non viene accolto con la necessaria radicalità (ridotto a filosofia seconda), oppure lo si vede in competizione con la metafisica classica. La conseguenza fu la perdita progressiva, non solo del valore metodico della sapienza, ma anche delle sue tematizzazioni esplicite (è la storia degli ultimi tre secoli). Si può dire che la proposta di Polo cerca di eliminare questa alternativa, ripensando la nozione di radicalità e rimontando in un certo modo a quel decisivo dibattito. Dei tre periodi quello centrale è il più importante perché ad esso si presentò l'occasione di accogliere il radicale greco in armonia con quello cristiano. La discussione che seguì l'incontro con Aristotele si tradusse invece in un'alternativa[232].

---

[231] Può sorprendere l'accostamento del radicale cristiano con quello classico e moderno. Mentre gli ultimi due sono nozioni filosofiche, la prima sembra non esserlo. Nei termini di Polo non si dà questa alternativa, e in ciò consiste, a mio giudizio, la sua soluzione del dibattito medioevale: la tematizzazione filosofica della radicalità dell'essere è impostata correttamente nella radicalità greca, sebbene essa vada corretta secondo il metodo dell'abbandono del limite (prima dimensione). La conoscenza della persona, invece, non può rinunciare alla radicalità rivelata nella morte di Dio per *me*. Allo stesso tempo la terza dimensione non fa a meno della prima perché, come si vedrà, la sapienza è duale con l'abito dei primi principi. Il metodo per la conoscenza della persona si appoggia sia sulla conoscenza dell'essere, sia sulla rivelazione del valore radicale di *ognuno* (il trascendentale personale è *cada quien*).

[232] Lo schema storico proposto è evidentemente riduttivo e comporta omissioni importanti. A mio giudizio il principale assente è S. Agostino. Ritengo che l'ispirazione agostiniana della proposta di Polo sia molto più importante di quanto possano far pensare i rari riferimenti espliciti. Sebbene la gnoseologia agostiniana, di ispirazione neoplatonica, sia in buona parte incompatibile con quella poliana, mi sembra che la sua ricerca sull'uomo, originale

Per studiare la proposta poliana, che è l'argomento del capitolo seguente, è quindi molto opportuno valutare la sua interpretazione dei pensatori che l'hanno preceduto. L'obbiettivo delle prossime pagine è quindi studiare la nozione poliana di fondamento e come essa risulta *simmetrizzata* nell'impostazione trascendentale moderna.

Non si tratta di una presentazione esaustiva del pensiero dei filosofi che qui si prendono in considerazione, bensì di richiamare gli elementi che Polo valuta, quando li studia nell'ottica del problema dell'io e della coscienza. Anche la selezione dei pensatori segue lo stesso Polo, che quando affronta questi temi, soprattutto nella prospettiva gnoseologica e dell'intelletto, si concentra soprattutto su Cartesio, Kant, Hegel e Heidegger (quest'ultimo come tentativo di superare il razionalismo e l'idealismo)[233]. Si tratta

profondamente cristiana, sia un valido precedente (sebbene non del tutto consapevole) di uso metodico della sapienza in antropologia. Un riferimento interessante, per quanto piuttosto isolato, a Sant'Agostino si trova in *Antropología, I,* p. 208: "*La palabra intimidad se ha incorporado al vocabulario filosófico, sobre todo a partir de Agustín de Hipona, que es uno de los grandes glosadores de San Pablo. Intimidad no es lo mismo que inmanencia, sino una designación de la co-existencia.*" Uno studio sull'argomento è: J. A. MORENO, *Entender a San Agustín desde la filosofía poliana*, in "Studia Poliana" 6 (2004), 63-83.

[233] Questi sono i pensatori che Polo prende in considerazione in *El yo* e in *Antropología, II*. Come dicevo all'inizio del paragrafo, Polo cita molti autori in tutte le sue opere. Quando però si propone di parlare della persona o dell'io, fa riferimento soprattutto a questi quattro autori moderni. Per la stessa ragione dedico un solo paragrafo unitario al pensiero classico, mentre dedico un'attenzione specifica ad alcuni singoli autori della modernità: in questo seguo l'esposizione di Polo nelle opere che dedica all'autoconoscenza, prendendo spunti da altre sue pubblicazioni quando sia opportuno. Nelle opere citate esistono anche riferimenti a Nietzsche e a Marx, più pertinenti a uno studio sulla relazione tra l'io e la volontà, argomento che appartiene all'ambito dell'essenza umana, più che all'autoconoscenza radicale. L'attenzione che questo lavoro riserva alla dimensione intellettiva dell'uomo dipende dal fatto che la sua preoccupazione di fondo è gnoseologica, non da un'omissione di Polo (che, quando studia l'essenza umana, dedica ampio spazio alla volontà).

necessariamente di uno studio molto schematico, teso ad individuare alcune nozioni centrali, con lo scopo di chiarire il pensiero dello stesso Polo. Le nozioni ed i concetti che egli stesso prende in considerazione nella storia del pensiero sull'io aiuteranno a comprendere il perché della sua proposta.

A. IL PENSIERO CLASSICO E IL FONDAMENTO

L'obbiettivo della proposta di antropologia trascendentale è la continuazione dell'antropologia classica, che ha origine in Grecia ad opera dei pensatori socratici e che giunge fino a San Tommaso e ad alcuni altri filosofi medioevali[234]. Il proposito è essenzialmente il seguente: applicare la distinzione reale di essere ed essenza all'uomo, cosa che San Tommaso non fa in modo specifico[235]. Polo ritiene infatti che il pensiero classico, in particolare quello aristotelico e tomista, è sostanzialmente corretto e, come tale, suscettibile di essere proseguito. Ritiene, al contempo, che esso mostra insufficienze importanti nel campo dell'antropologia. La sua correttezza di fondo e la sua insufficienza antropologica sono i due volti della grande scoperta greca: la nozione di essere come fondamento che viene condensata ed espressa nella nozione di ente[236].

Di fatto sono pochissimi i riferimenti alla volontà in *Antropología, I*, dedicato all'essere dell'uomo e non alla sua essenza.

[234] Quanto si dice in questo paragrafo sulla visione poliana del pensiero classico, si può completare con quanto detto a proposito della riflessione (*vid. supra,* par. I.F.2) e con alcune delle considerazioni che si faranno sulla coscienza (*vid. infra,* par. V.A).

[235] Cfr. *Antropología, I,* p. 21

[236] Cfr. *Lo radical*, p. 33.

Per Polo questo punto determina la distinzione tra filosofia e mito, e quindi la nascita stessa della filosofia. Il mito segnala un fondamento che fondò, e di cui la storia è una sorta di postilla. Le narrazioni mitiche sono sostanzialmente racconti sulle origini, la ricerca di un inizio in cui si esaurisca l'attività del fondamento, che pertanto non assiste ciò che lo segue. La filosofia invece è la scoperta di una nuova nozione di fondamento: un fondamento fondante in atto, che assiste in presenza la realtà da esso fondata, e con il quale può corrispondersi il *nous*[237]. Una prima formulazione si deve a Parmenide: il fondamento in intima assistenza è in stretta correlazione con ciò che nell'uomo è extratemporale, ossia il pensiero; per questo motivo giunge a sostenere che è lo stesso essere e pensare. Ad ogni modo colui che per primo supera il mito è Aristotele, non perché se ne liberi, ma perché lo comprende[238]. Non se ne libera perché il mito è comunque una modalità sapienziale e come tale ha a che vedere con il fondamento ed il destino[239].

Il mito sul fondamento dice che il fondamento fondò nel passato e punta ad un avvenimento primordiale da cui deriva tutto il tempo posteriore (il mito è ordinariamente una narrazione sulle origini). Il fondamento, pertanto, è primordiale solo in senso temporale, e non assiste ciò che fonda: ciò che segue è una sorta di corollario e la storia, lungo la linea del suo sviluppo, non può andare oltre la trasmissione del *ricordo* del fondamento. Per la filosofia, e in particolare per Aristotele, il fondamento sta invece fondando *adesso*: il fondamento costituisce la costanza e la consistenza stessa della realtà. Da qui vengono le nozioni, e l'approfondimento filosofico, della sostanza e della *physis*. Ciò vale anche per l'uomo: egli è il

---

[237] Cfr. *ibid.,* pp. 33-55.

[238] In questo passaggio su Aristotele tengo presente soprattutto *Presente y futuro,* pp. 28-34.

[239] Uso la parola destino, sebbene lo stesso termine in spagnolo significa anche destinazione, e viene talvolta usato da Polo con questa accezione, o almeno tenendo presenti entrambi i significati. Quando è possibile li distinguo.

principio e la fonte dei suoi atti, che non si spiegano per ciò che accadde nel passato, bensì si esercitano a partire dall'attualità della sua *physis*. La principiazione in atto della realtà le conferisce una stabilità che non rimane soggetta al logorio del tempo, e che pertanto può entrare in corrispondenza con la dimensione eterna dell'uomo: il *nous*. L'intelletto dell'uomo è ciò che in lui vi è di immortale, e la verità è un patrimonio sottratto all'azione del tempo, perché è in corrispondenza con la dimensione principiale (*arké*) del mondo. La principialità è un nuovo senso di arcaico: non nel tempo ma nella radicalità della fondamentazione in atto. La dimensione propria della conoscenza intellettuale non è quindi la memoria, ma la contemplazione in stretta co-attualità (si ricordi la nozione di presenza mentale, di ispirazione aristotelica). Questo contributo sull'intelletto è un importante progresso rispetto a Platone (da cui l'osservazione sulla memoria), e pertanto uno dei più importanti contributi di Aristotele[240]. *Principio, natura, nous* e le nozioni, strettamente correlate, di *ente* e *sostanza*, sono i contributi in cui Aristotele sintetizza la ricerca greca sul fondamento, che è, in sostanza, irrinunciabile. Aristotele è umanista, perché se l'uomo è dotato di natura è capace di esercitare atti a partire da sé, e non dipende esclusivamente dal passato o dal destino. Aristotele non va rifiutato, bensì proseguito, in particolare a partire dalla radicalità sapienziale cristiana[241].

A partire da quanto si è detto, bisogna allora accettare un esatto parallelismo tra il pensare ed il fondamento, una consumazione della realtà nell'attualità? Come si è visto ciò non e ammissibile: non esiste questo parallelo tra essere e pensiero, perché l'attualità è nota esclusiva dell'oggetto pensato. Pertanto la nozione classica di fondamento non è completamente accettata da Polo, che vi ravvisa un residuo logico, sopravvissuto anche nella formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. Per il nostro autore la nozione di fondamento è valida

---

[240] Pertanto Polo distingue l'antropologia platonica da quella aristotelica. Su questo tema: J. I. MURILLO, *El nacimiento de la antropología griega. Polo y la concepción de Platón sobre el hombre,* in "Studia Poliana" 7 (2005), 7-23.

[241] Cfr. *ibid.,* p. 38.

nell'esplicitazione della concausalità fisica, ma non giunge a tematizzare l'essere e quindi i primi principi. Il fondamento non va oltre la versione logica dell'essere, che Polo preferisce chiamare persistenza. Intendere l'essere principiale come fondamento, comporta una logificazione o oggettivazione, che conviene evitare per stabilire il valore extramentale dell'essere di cui si occupa la metafisica[242].

Questa scoperta greca, con tutto il suo valore, risulta appannata proprio dalla formulazione dell'ente in termini logici, che per Polo sopravvive soprattutto nella nozione aristotelica di sostanza. Lo sviluppo della filosofia tradizionale, soprattutto per quello che riguarda la dimensione intellettuale dell'uomo, nonostante le importanti scoperte già segnalate a proposito della conoscenza operativa, è frenato dalla nozione di sostanza[243], che per Polo è un'estrapolazione illegittima dell'attualità della conoscenza oggettiva[244].

San Tommaso va oltre l'impostazione aristotelica. La già citata distinzione reale di essere ed essenza, in cui per Polo culmina la filosofia classica, comporta un ripensamento profondo di molte nozioni, che permette di risolvere certe difficoltà della metafisica di Aristotele. Polo di fatto adotta molte delle conclusioni dell'Aquinate[245]. San Tommaso però non applica la distinzione reale all'uomo in modo specifico. Il sostanzialismo lo porta a confinare il tema dell'intelletto nell'ambito dei

---

[242] cfr. *Antropología, I,* p. 91. *Vid. infra,* p. 226.

[243] Cfr. *Antropología, I,* p. 156; legato a questo punto è il tema del soggetto. Sul soggetto classico e moderno cfr., per esempio, *ibid.,* p. 35.

[244] Cfr. *ibid.,* p. 157; è evidente che si deve abbandonare tale estrapolazione, se si accetta la descrizione poliana del limite mentale. Polo propone pertanto una riformulazione della nozione classica di sostanza, coerente con le sue premesse gnoseologiche. La lettura di Aristotele che Polo propone è molto più ricca di questi brevi cenni. Una buona sintesi è *Introducción*, in cui Aristotele è di fatto preso come guida nei grandi temi del pensiero. Uno schema dell'influsso aristotelico su Polo è in R. YEPES STORK, *op. cit.,* pp. 108-112.

[245] Un riassunto sul tomismo di Polo in *ibid.,* pp. 112-115.

cosiddetti atti secondi e per questo, quando San Tommaso cerca di risolvere le difficoltà relative alla nozione di intelletto agente unico, lo considera come una facoltà dell'anima[246]. In definitiva anche per San Tommaso, nonostante gli innegabili progressi rispetto all'antropologia greca, soprattutto per la nozione di persona, l'ambito del pensiero è ricondotto all'essere: il pensiero e la persona sono fondati nell'essere.

Per Polo la persona non deve essere compresa nei termini del fondamento[247], bensì, come si spiegherà più avanti, come co-esistente con il fondamento. Questo punto non è presente in San Tommaso per un motivo di fondo: l'impulso che alimenta la sua filosofia non arriva a questo tema perché è frenato dall'eredità aristotelica e dall'influsso di Averroè[248]. La filosofia tomista affronta lo studio dell'uomo con le nozioni di sostanza e natura e, sebbene superi la prospettiva greca in metafisica, non estende le sue scoperte ai temi antropologici[249]. Soprattutto non studia come si applica la distinzione reale in antropologia, per cui la continuazione del tomismo è innanzitutto lo studio della distinzione reale nell'uomo[250].

---

[246] *Ibid.*; per il confronto con San Tommaso cfr. *ibid.,* pp. 14-15; 126-7; 153-6. Sottolinea anche che Aristotele non si chiede come si conosce l'intelletto agente: cfr. *ibid.,* pp. 224-5.

[247] Il fondamento è tale per l'intenzionalità, per cui non è del tutto corretto adottare le nozioni relative al fondamento per studiare la persona conoscente. Inoltre la libertà è incompatibile con il fondamento, perché per Polo una libertà fondata o fondante è contraddittoria: cfr. *ibid.,* p. 91.

[248] Cfr. *ibid.,* p. 14; per la stessa ragione non basta aggiungere il capitolo dell'antropologia trascendentale al pensiero di San Tommaso: prima bisogna procedere ad un ripensamento e ad una riorganizzazione della filosofia tomista, alla luce della scoperta del limite mentale.

[249] Cfr. *ibid.*; in particolare si segnala che la sostanza come fondamento delle operazioni naturali non risulta unificata con la considerazione dell'uomo come creatura elevata. Da notare che la nozione di creatura è solidale con quella di distinzione reale di essere ed essenza.

[250] Cfr. *ibid.*, p. 21.

Polo si propone quindi di proseguire la filosofia classica (in particolare tomista, che ne considera il vertice) secondo il metodo dell'abbandono del limite, rinnovando la nozione di abito, considerando il valore metodico che ha l'abito di sapienza[251] e applicando la distinzione reale all'uomo, ma non in modo simmetrico rispetto al fondamento, bensì come ampliamento trascendentale. La simmetrizzazione del fondamento è infatti l'operazione tentata dal pensiero moderno.

B. LA FILOSOFIA DELLA COSCIENZA: LA LETTURA POLIANA DELLA MODERNITÀ

Vediamo adesso come Polo interpreta i principali pensatori della modernità in merito ai temi dell'io e del soggetto[252].

1. Cartesio

Com'è naturale, il primo autore da studiare è Cartesio[253], e in particolare la sua sentenza *cogito ergo sum*.

---

[251] Cfr. *ibid.*, p. 155: "*la gran importancia que Tomás de Aquino concede al hábito de sabiduría constituye un punto de referencia obligado para la antropología trascendental.*"

[252] La selezione degli autori segue quella dello stesso Polo in *El yo* e *Antropología, II*, che sono le fonti principali di questo paragrafo.

[253] Così in *El yo*, pp. 41-6 e *Antropología, II*, pp. 29-33. A Cartesio è dedicato anche *Evidencia y realidad en Descartes*, oltre a numerosi riferimenti in tutto il *Curso de teoría*.

Cartesio arriva all'io spinto dal dubbio, in cui si condensa il suo volontarismo[254]. Il *cogito* è il pensiero interamente sottomesso alla volontà, nella forma di un atto volontario che si chiama dubitare[255]. La conseguenza è una visione dello spirito tale per cui la volontà ne è il lato attivo, mentre il pensiero è quello passivo, ad essa sottomesso. Ciò è coerente per Polo con il proposito di fondo del pensiero cartesiano: la ragione del dubbio è in fondo un interesse pragmatico in cerca di garanzie[256].

Nel pensiero moderno prevale un'esigenza di certezza[257], che giunge a sostituire la verità e che è solidale con il prevalere della volontà e la perdita della contemplazione. Cartesio arriva all'io a partire dal dubbio, e cerca una verità di cui possa essere assolutamente sicuro[258]. L'io bisognoso di certezza, che sottomette alla sua vigilanza tutto ciò che appare, è solidale con la filosofia della coscienza: essa è l'espressione dell'io bisognoso di certezza[259]. L'inizio è il sospetto, da cui si cerca di uscire con un criterio di certezza completo ed inamovibile. Poiché, in questo modo, tale criterio si

---

[254] Polo sottolinea il carattere volontarista, più che razionalista, di Cartesio: cfr. *Curso de teoría, I,* pp. 82-103.

[255] Il volontarismo è espressione di un'indebita apparizione del soggetto: infatti la volontà ha bisogno del soggetto, perché è la persona che costituisce gli atti della volontà; per gli atti dell'intelletto Polo non parla di *costituzione*, ma di *suscitazione*: l'assiomatica dell'intenzionalità esclude il bisogno di ricorrere al soggetto (è un tema ampiamente studiato in *Antropología, II*): *vid. supra,* par. I.B.

[256] Nella prima fase del razionalismo, l'io appare legato alla certezza, ossia come vigilante o giudice. Questo atteggiamento si confonde con preoccupazioni pratiche di natura, in fondo, extrafilosofica: la preoccupazione di non essere ingannato abolisce la conoscenza, sottopone la realtà al sospetto, elimina l'intenzionalità e perde la dimensione contemplativa del pensiero: cfr. *Antropología, II,* p. 30.

[257] Cfr. *El yo*, p. 45: "*El pensamiento moderno es la historia del criterio de certeza.*"

[258] Cfr. *ibid.,* p. 41.

[259] Cfr. *ibid.,* p. 42. In *Antropología, II,* p. 30, aggiunge il termine *desconfiada*: "*A esto también se le puede llamar* filosofía de la conciencia desconfiada."

erige come l'istanza suprema, tutto ciò che è anteriore alla certezza si costituisce in dato su cui l'io esercita un'attività di *placet* o *non placet*[260]. Nella ricezione dei dati il soggetto è passivo, mentre è attivo nell'esercizio della sua attività giudicativa sui dati secondo certezza. Pertanto la certezza è soggettiva, soppianta la verità e comporta la sostituzione della realtà con "i dati".

Il dubbio metodico che versa sugli oggetti della conoscenza, è un atto volontario che si inserisce, rompendola, nella connessione *cogito-cogitatum*: isolato e messo in dubbio l'oggetto pensato, rimane solo il pensiero pensante: il *cogito*[261]. Il dubbio sul *cogitatum* risalta il *cogito* che rimane come indubitabile: dal dubbio metodico si ottiene il *cogito* al di fuori di ogni dubbio.

E' evidente che, nei termini del pensiero poliano, questa posizione è un modo acuto di conculcare l'assioma A: senza *cogitatum* rimane la pura potenza, e non un *cogito* al di sopra del dubbio[262]. In altre parole, se non c'è conosciuto senza conoscere (assioma E), il *cogito* isolato al modo di Cartesio non esiste, perché a sua volta, nell'espressione *cogito-sum*, esso dev'essere conosciuto e quindi essere un *cogitatum*. Dopo aver eliminato tutti i *cogitata*, ciò che resta non è il *cogito*, come pretende Cartesio, bensì il *cogito me cogitare*. La separazione del pensare e dell'oggetto è impossibile, salvo che il *cogito* sia posseduto da un atto distinto dal *cogito* stesso, cosa che in Cartesio è solidale con la sottomissione dell'intelletto da parte della volontà[263].

Un'ultima importante considerazione è la seguente: messa in dubbio l'intenzionalità, Cartesio interpreta la conoscenza umana come dotata di

---

[260] Cfr. *El yo*, p. 42.

[261] *Vid. supra,* nota 210.

[262] Cfr. *ibid.,* pp. 82-3.

[263] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 93. La distinzione tra il *cogito-cogitatum* e il *cogito me cogitare* è importante per la visione poliana della coscienza come operazione e come abito: *vid. infra,* par. V.A.

una positività distinta dalla positività extramentale: questa differenza di positività corrisponde all'inferenza del *sum*[264]. Ne consegue che tale inferenza, che si traduce nell'espressione *cogito-sum*, termina nell'essere del pensante in modo molto inadeguato[265], ossia come un fatto[266] o, in altri termini, come un quantificatore esistenziale: c'è un caso di *cogito*[267]. In prima persona questo caso sono io (è evidente che questa impostazione non è trascendentale). Il *sum* è un accompagnante esterno del *cogito* e non una sua nota o un elemento che se ne possa trarre per analisi (il *cogito* è semplice); il *sum*, per il *cogito*, è l'equivalente della posizione empirica dei famosi cento talleri di Kant: non lo modifica in nulla, bensì vi aggiunge solo la sua posizione empirica[268]. L'informazione che il *sum* offre sul mio essere è la seguente: esisto di fatto[269].

Rimane così delineata la lettura e la critica di Polo a Cartesio. Per quanto riguarda il nostro tema la si può riassumere nei seguenti punti: sottomissione del pensiero alla volontà e perdita del suo statuto attivo; abolizione dell'intenzionalità; introduzione di una perturbatrice presenza del soggetto nella filosofia della conoscenza; riduzionismo del *sum*, che giunge ad esprimere la mera esistenza di fatto[270].

---

[264] Cfr. *Curso de teoría, III,* p. 386.

[265] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 94; *Curso de teoría, III,* p. 387; *Antropología, II,* p. 278.

[266] Si può considerare, in questo senso, che "è un fatto che penso", il che consacra la fatticità dello statuto reale del pensiero: questo è uno dei 4 sensi che Polo assegna al termine "fatto".

[267] Cfr. *Curso de teoría, I,* p. 94.

[268] Questa comparazione è in *ibid.,* pp. 95-6.

[269] Cfr. *ibid.,* p. 96.

[270] Nel *cogito ergo sum* l'inferenza del *sum* non è valida: il soggetto non si riduce a *res cogitans*, per cui non *ergo*, bensì: *cogito además sum*: *vid. infra,* par. IV.C.

2. Kant

In Cartesio si comincia ad imporre una peculiare visione della soggettività e del rapporto tra intelletto e conoscenza sensibile: all'io appaiono dati, che bisogna sottomettere al criterio di certezza. Questa linea si sviluppa nella modernità: l'io giunge ad essere una sorta di giudice, parafrasando l'espressione kantiana[271] del tribunale della ragione[272], che ha il compito di stabilire la veridicità dei dati. E' interessante iniziare con questa considerazione, perché Polo pone questo punto al centro della sua critica alla gnoseologia kantiana. Sottolinea come nel filosofo tedesco si apprezzi una duplice istanza: la passività della sensibilità e l'attività dell'intelletto, solidale con il modo moderno di intendere i dati (della sensibilità)[273]. Ne consegue che la relazione tra le due istanze è di tipo transitivo: così il movimento transitivo entra nella teoria della conoscenza.

---

[271] Tra i molti riferimenti a Kant nell'opera di Polo, terrò conto (oltre a *El yo,* pp. 52-59 e *Antropología, II,* pp. 36-7) soprattutto di: *Hegel,* pp. 145-7; *Curso de teoría, I,* pp. 82-86; *Curso de teoría, II,* p. 103; *Acceso* pp. 342-6 (per la critica dello schematismo e della deduzione trascendentale). A Kant è dedicato anche uno studio monografico: *La crítica kantiana del conocimiento*.

[272] Cfr. *El yo*, p. 52. Tutto ciò ha una radice nella svolta moderna verso il linguaggio, erede del pensiero tardo medioevale, di stampo nominalista. L'intenzionalità del pensiero è sostituita dalla *suppositio terminorum*, che inaugura uno sviluppo storico che sfocia nella priorità del linguaggio sul pensiero. I dati possono ingannare se sono di natura linguistica: la realtà si mostra secondo un *dictum* da sottoporre alla verifica della certezza. Il radicarsi di questo pregiudizio tipicamente moderno, rende incomprensibile l'assioma dell'intenzionalità, che viene interpretato come l'espressione di un pensiero ingenuo (non critico). Sulla priorità del pensiero rispetto al linguaggio, la sua inversione moderna, la sostituzione dell'intenzionalità mentale con quella linguistica e le sue conseguenze sull'io, cfr. *El yo* pp. 46-52; p. 54.

[273] Ricordiamo che, secondo l'assioma A la conoscenza sensibile è attiva, e che l'ascesa ad operazioni conoscitive superiori è gerarchica nel rispetto dell'autonomia di ogni livello: nessun atto ha un ruolo informante su un altro inferiore, bensì, quando è il caso, intenzionale sul suo oggetto.

La nozione kantiana di oggetto di esperienza, ne è quindi un'interpretazione fisicalista: l'oggetto è posto e si intende alla stregua di un effetto, mentre la funzione di sintesi dell'intelletto è spontanea. In tale spontaneità si esprime il carattere attivo dell'intelletto[274].

Ciò che questa impostazione finisce per oscurare è il valore della presenza. Sin da *Acceso* [275] viene criticato il rapporto kantiano tra le categorie ed i contenuti fenomenici: l'analisi trascendentale comporta la scoperta di un elemento formale e solleva il problema della connessione di questo con il contenuto dell'oggetto. La categoria kantiana, come forma dell'oggetto, si intende come la sua stessa condizione di possibilità oggettiva, il che comporta una serie di considerazioni rilevanti per il problema dell'io; nessun contenuto è pensabile senza il concorso di un elemento formale nel quale si cifra la sua pensabilità come tale: un oggetto si dice pensato a partire dalle sue condizioni di possibilità. Il pensiero dell'oggetto può essere segnalato come momento oggettivo puro: l'oggetto ridotto a pensiero è pensiero puro. La ricerca della pensabilità dell'oggetto ha come risultato la scoperta della priorità formale del pensiero[276]. La deduzione trascendentale delle categorie equivale alla loro riduzione all'unità appercettiva, condizione suprema di possibilità del pensiero, per cui l'oggetto pensabile è il nesso dell'oggetto fenomenico con l'unità pura della coscienza[277]. Da quanto si è detto circa la nozione poliana di presenza, risulta l'incompatibilità con questa posizione: la presenza non può essere la forma di un contenuto, che si pone o si toglie come elemento integrante, in

---

[274] Queste considerazioni sono presenti in *Curso de teoría, I,* pp. 70-73.

[275] Cfr. *Acceso*, pp. 342-6.

[276] Cfr. *ibid.,* p. 343.

[277] Cfr. anche *Antropología, II,* p. 36: "*Por encima de la pluralidad de las categorías, como instancia general, se coloca la unidad de la apercepción, descrita como yo pienso en general* – Ich denke überhaupt-. *La afinidad con el* cogito *cartesiano es clara. El yo kantiano es el juez del tribunal de la razón como condición de posibilidad última del objeto de experiencia.*"

concorrenza con il contenuto fenomenico[278]. La presenza non è forma, non agisce sull'oggetto e non ne è elemento in alcun modo[279].

Nella modernità, la coscienza come operazione si esprime in termini di "spiegazione" dell'oggetto. Secondo Polo può essere designata con la seguente espressione: "penso ciò che penso come lo penso perché lo penso" [280]. Con questa formula, secondo il nostro autore, si esprime l'accezione kantiana della coscienza, secondo la sua affermazione: le condizioni di pensabilità dell'oggetto sono le sue condizioni di possibilità. Per il nostro autore la coscienza così intesa non è un'operazione, poiché in Kant non possiede oggetto, bensì lo assume in modo generale: la relazione dell'unità della coscienza con le categorie è simile a quella di un'idea generale con alcune funzioni determinanti meno generali che da essa si deducono.

L'oggetto in quanto pensabile è il nesso dell'oggetto fenomenico con l'unità pura di coscienza, e tale nesso è la stessa pensabilità dell'oggetto, la sua presenza attuale nell'intelletto. Polo spiega questo punto equiparando la pensabilità dell'oggetto come rappresentazione e la sua compatibilità attuale con l'unità appercettiva[281], e intende che tale coattualità è una non-discontinuità, ossia una continuità come identità. "Pensar-io l'oggetto" significa, quindi, che la pura nozione di "io penso" non è negata

---

[278] Cfr. *ibid.,* p. 346.

[279] Polo è sempre drastico su questo punto. Tra i molti passaggi in proposito, cfr. ad esempio *Acceso,* p. 307: "*No cabe entender que la esencia se dé en virtud de algo que ocurre en la mente antes de ella, o a consecuencia de una estructura que la mente posea de suyo, abstrayendo la esencia como algo:* la esencia comparece-como-dada. *Este carácter es la antecedencia misma de la presencia y no alude en manera alguna a la conciencia o al sujeto como a su explicación o causa a priori. No hay ninguna actividad mental que consista en poner la esencia*".

[280] Questa formula è valida per un solo oggetto, ossia la circonferenza, che per questo motivo è l'oggetto della coscienza come operazione (secondo Polo la coscienza operativa ha un unico oggetto): *vid. infra,* par. V.A.2.

[281] Cfr. *Acceso*, p. 344.

nell'oggetto come rappresentazione, cioè non si limita a darsi assieme ad esso solo esteriormente, bensì si prolunga fino all'oggetto e in esso mantiene il suo riconoscimento formale. Tale continuazione implica la sottomissione della rappresentazione all'unità di coscienza: "Io penso" non è un fatto esterno all'oggetto[282].

In questa brevissima esposizione si esprime la relazione kantiana di coscienza e oggetto come sintesi spontanea in generale, a cui Polo ribatte la dualità commisurata di operazione e oggetto. A motivo dell'assenza in Kant della commisurazione del pensiero, la coscienza compie le veci dell'universo, simmetricamente: è costitutiva dell'oggetto pensato secondo principiazione o fondamentazione. Al contrario, per Polo, l'operazione non è il fondamento dell'oggetto, ne vi si può analizzare[283]. Nella lettura poliana di Kant, si apprezza una sovrapposizione di due aspetti, uno costruttivo, e quindi efficiente, del fondare del fondamento ed uno formale, per il quale il fondamento si auto-oggettiva nell'oggetto formale, al costituirlo in modo causale-efficiente. L'oggetto però non è costruito, e la persona non si auto-oggettiva nell'oggetto: la persona non sta nell'*haber*. Per questo giungere alla persona secondo la terza dimensione dell'abbandono del limite richiede *desaferrarse de la presencia*.

Queste considerazioni conducono ad un altro tema di grande importanza: il progetto dell'identità. Il suggerimento di identità, a cui si è fatto cenno, e che in Kant rimane incompiuto per il valore analitico della deduzione trascendentale, trova pieno compimento nella proposta

---

[282] Cfr. *ibid.*

[283] Cfr. *La coexistencia,* p. 39: "*Paralelamente, al perder la conmensuración del pensar, la conciencia cumple, por simetría, las veces del universo: es constitutiva de lo pensado en forma de principiación o fundamentación. En cambio, la operación no es fundamento del objeto, ni se analiza en él. Siguiendo la sugerencia de autoconstitución –es decir, de identidad–, ante la que Kant retrocede, pues la Deducción Trascendental, por su valor analítico, no permite tal proyecto, Hegel procede mediante la progresividad de la razón dialéctica hacia la identidad del sujeto y el objeto.*"

hegeliana, ed è uno dei punti principali di confronto che Polo mantiene con l'idealismo assoluto.

Prima di passare a Hegel ricordo quindi gli elementi principali che Polo ravvisa nella lettura kantiana della coscienza: fisicalismo della conoscenza, attività dell'intelletto nei modi di una formalizzazione che conduce l'io penso a nota costitutivo-formale dell'oggetto di esperienza, simmetria della coscienza rispetto al cosmo, secondo il modo della principiazione o fondamentazione.

3. Hegel

Polo argomenta la posizione di Hegel sull'io a partire dal problema, già accennato, della priorità dell'atto o della potenza[284], in particolare come prosecuzione del pensiero di Leibniz[285]. La potenza per Hegel è infinita ed è pertanto *a priori*: l'atto è terminale e la potenza primaria[286]. Questa

[284] I riferimenti principali sono: *El yo,* pp. 61-79; *Antropología, II,* pp. 41-43. Hegel è uno degli autori più studiati da Polo, ma qui farò riferimento quasi esclusivo a queste due opere, che trattano direttamente il tema dell'io. Una lettura complessiva del pensiero di Hegel è presente in *Hegel y el posthegelianismo*.

[285] In *Antropología, II* la presentazione di Hegel è preceduta da un paragrafo su Leibniz, mentre il capitolo di *El yo* in cui si parla di Hegel si intitola "*El yo según Leibniz y Hegel*". I riferimenti a Leibniz sono funzionali alla presentazione del pensiero di Hegel, pertanto non gli dedico un'attenzione specifica. Altri riferimenti a questi temi nel pensiero hegeliano in *Hegel*, pp. 48-51; 188-213.

[286] Oltre a quanto già detto su questo tema, si può aggiungere la seguente considerazione in merito alla libertà (da S. COLLADO, *op. cit.,* p. 232): "*Si la sustancia es finita, la infinitud no puede venir estrictamente de ella. Por este motivo, de cara a explicar la libertad, puede ser un obstáculo serio esa permanencia en el ámbito categorial. Si el acto como constitutivo es acto sólo de la sustancia, entonces el acto es el obstáculo que impide subir (ya que la sustancia es finita) , y la solución (la que ensayan los modernos) es cambiar la prioridad del acto por la de la potencia. Consiguientemente, el cambio de prioridad induce a entender la libertad, que tiene que ser primera, en cuanto potencial, como espontaneidad.*" Polo critica spesso l'accostamento della

impostazione conduce a vedere l'io come potenzialità e come possibilità, ossia in definitiva come tempo[287], in un'accezione peculiare. Il tempo è visto come la negazione in generale, la pura attività di negare[288]. Tale attività è infinita, non in modo intensivo e già ottenuto, ma in quanto possibile: l'infinitudine della possibilità; l'io è il tempo speculativo, ossia il tempo che è l'equivalente dell'azione e della possibilità, che in Hegel vengono a consistere nell'impeto del ritorno della coscienza alienata: l'io non è un'identità immediata[289].

Questo modo di vedere l'io ha a che vedere con la posizione kantiana: è un modo peculiare di superare il carattere estrinseco che l'io ha rispetto al dato, quando il dato (ciò che è dato) è il termine di una critica o di un criterio di certezza. L'io secondo Hegel è apriorizzato in modo tale rispetto ai dati, che ciò che è dato non lo è propriamente, bensì è una produzione dell'io. In questo modo, resta risolto radicalmente il problema critico e le difficoltà relative al criterio di certezza. La radicalità di questa posizione porta però con sé un risvolto drammatico, che Polo sottolinea e pone in evidenza[290].

Il soggetto è il soggetto assoluto, l'idea che si è alienata e deve ritornare: tale ritorno è l'io, una negatività che non si satura fino alla fine. La negatività pura è la distanza più completa rispetto alla culminazione assoluta. La coscienza pura è il puro rendersi conto dell'inidentità radicale che è la negazione in generale. Pertanto l'io non può fermarsi e soddisfarsi

---

libertà alla spontaneità nel pensiero moderno, e questo è uno dei punti che intende rettificare con la sua proposta.

[287] Cfr. *El yo*, pp. 63-64.

[288] Cfr. *ibid.,* p. 66. Il terzo significato della negazione, dopo l' antitesi e la sintesi, è la negazione in generale, la pura negatività, ossia il tempo.

[289] Cfr. *ibid.,* p. 65.

[290] A questo ho fatto riferimento al porre in confronto San Tommaso e la posizione moderna: *vid. supra,* pp. 63-67.

con nulla[291], perché in questo caso tradirebbe il suo carattere di attività infinita: da qui vengono i temi del calvario dell'Assoluto e del venerdì santo speculativo[292]. Il tempo infinito è ciò che separa l'io dal Soggetto Assoluto e come tale si traduce in pura negazione: l'azione infinita può fare qualunque cosa, ma nulla di ciò le può essere sufficiente; se si identificasse con qualcuno dei suoi prodotti non giungerebbe ad identificarsi con l'Assoluto: l'identità dell'io può essere solo l'identità con il tutto[293]. La coscienza deve tradire tutto, è la pura negatività che non può accontentarsi di nulla nel processo di incorporazione all'infinito. La coscienza non è una positività, e il passaggio all'autocoscienza dell'Assoluto si snoda attraverso l'annullamento di qualunque possibilità che, se venisse accettata come un punto di arrivo, consacrerebbe la condizione di coscienza infelice.

L'io che dimentica se stesso e si identifica con la comunità, le istituzioni o la *polis*, incapace di intendere se stesso come azione è in fondo l'io greco[294]. L'io ridotto a se stesso si rende conto della disgrazia, ma se è incapace di comprendere questa disgrazia nei termini della negatività che conduce all'annullamento nell'infinito (non ad una rappresentazione

---

[291] L'io non si può accontentare di nessuno dei suoi oggetti o, in altre parole, non si ritrova in nessun dei suoi oggetti, bensì solo si identifica con il tutto. Mi sembra che in questo punto si cifra la coincidenza e il punto di separazione tra Hegel e Polo. Il soggetto non si trova nei suoi oggetti (deve abbandonarli per raggiungersi). Per Polo però, ed è il punto di separazione, la totalizzazione hegeliana si realizza secondo il modo della generalizzazione, che è una via prosecutiva dell'intelligenza che non abbandona il limite.

[292] Cfr. *ibid.,* p. 66. In diverse occasioni Polo segnala in queste pagine che Hegel offre una critica profonda all'edonismo e al liberalismo. Mi sembra che è l'elemento che più apprezza della posizione hegeliana, che per il resto critica in modo serrato: cfr. *ibid.,* pp. 77-79 in cui si espone Hegel come critico (*ante litteram*) del consumismo.

[293] Cfr. *ibid.,* p. 67.

[294] Cfr. *ibid.,* pp. 68- 70. Per il greco l'esilio è peggiore della morte: per questo Socrate preferisce la morte all'esilio.

dell'Assoluto) è ancora greco[295]. Se non vuole identificarsi con nulla, è possibile però un altro errore, quello che Hegel attribuisce a Fichte: il cadere nel soggettivismo individualista, nell'io che si alza come indipendente[296], ma questo è inaccettabile perché l'io non è una positività, non è nulla di positivo, non è nemmeno l'io dell'uomo bensì l'io e basta, la pura considerazione del ritorno dall'alienazione dell'Assoluto[297], in modo che la coscienza umana è la coscienza di Dio in cammino verso l'autocoscienza di Dio. Tutto ciò che appare nella storia (arte, cultura, religione, ecc.) ha per filo conduttore la negatività assoluta di una coscienza che acquisisce figure che devono essere superate. La coscienza non può raffigurarsi in nulla, perché la sua negatività non è alcun oggetto[298].

Polo riassume il pensiero hegeliano sulla coscienza e l'autocoscienza nei termini di una autosoteriologia divina di taglio protestante e gnostico. Lo Spirito ricorre all'uomo per tornare a se stesso e se ne serve per ottenere l'identità divina. Visto dalla parte dell'io: l'io è pura potenza naturale e come tale la coscienza non è altro che la ricerca dell'autocoscienza[299] e, in definitiva, l'identità divina. Per Polo il tentativo di ottenere l'identità conduce ad un panteismo storiologico in cui l'Assoluto è il risultato e l'io azione infinita[300]. La pretesa di identità è uno dei punti su cui insiste la critica poliana ad Hegel, come avremo modo di vedere in varie occasioni.

In definitiva, i punti principali su cui si concentra la critica ad Hegel per il tema dell'autoconoscenza sono: l'anteriorità della potenza rispetto all'atto (con le precisazioni fatte nel paragrafo sugli abiti); l'Assoluto non è

---

[295] Cfr. *ibid.,* p. 69.

[296] Cfr. *ibid.,* p. 70.

[297] Cfr. *ibid.,* p. 71.

[298] Questo è il modo hegeliano della inoggetivabilità del soggetto, ben diverso, evidentemente, da quello poliano.

[299] Cfr. *ibid.,* p. 76.

[300] Cfr. *Antropología, II,* p. 43.

intrastorico, la storia non culmina da sé e non è il cammino di ritorno dell'Assoluto[301]; la pretesa di identità è una fallacia: la creatura non è identica a motivo della distinzione reale e non può essere replica di sé[302]; l'Identità è Dio, ma non dei termini dell'identità soggetto - oggetto[303]. Ricordo inoltre tutto quanto si è detto a proposito della critica poliana alla riflessione.

Dal punto di vista della dimensione metodica si può considerare il passaggio con cui si conclude il paragrafo dedicato a Hegel nell'*Antropología, II.* In esso Polo sostiene che il progetto dialettico consiste nel tentativo di elevare la conoscenza oggettiva ad autoconoscenza divina, da cui risulta che la presenza mentale è pienamente consacrata e non si abbandona in nessun modo. Il confronto metodico con Hegel si affronta in *Acceso al ser.*

4. Heidegger

Se Polo mantiene un dialogo intenso con il pensiero moderno lungo tutta la sua opera, certamente esso acquista speciale importanza ed intensità nel caso di Heidegger, sin dai suoi primi scritti. Al filosofo tedesco lo legano importanti affinità già sul piano terminologico e stilistico, e che in

---

[301] Sulle aporie che derivano da questa visione della storia cfr. *Introducción*, pp. 90-93.

[302] A riguardo dell'autocoscienza come replica di sé si può considerare il seguente passaggio (*La coexistencia,* pp. 36-7): "*Ahora bien, no por no ser la réplica del universo, el hombre es una réplica de sí mismo. Esto último tiene una especial importancia, a mi modo de ver. Cuando la filosofía moderna ha advertido que el hombre no es una réplica del universo –y parece claro que así ha ocurrido, al menos en los pensadores del idealismo alemán -, en esa misma medida o bien ha considerado que el hombre es una réplica de sí mismo en la forma de una autoconciencia (Hegel), o bien la simetría del universo se ha introducido en la conciencia. Es la idea de un yo legislador (Kant), cuya contrapartida es el agnosticismo.* "

[303] Cfr. *El yo,* p. 107.

parte sono apparse lungo queste pagine. Non solo: seguendo il suggerimento di uno studioso di Polo[304], si può segnalare che tali affinità si estendono a temi ed impostazioni di fondo, sebbene vadano segnalate ancor più radicali differenze[305]. Tra le prime si può segnalare un rinnovato interesse per la ricerca della radicalità dell'essere, in critica alla sua logificazione nel razionalismo, e la solidale descrizione dell'uomo come essere-nel-mondo, che Polo mutua nella sua *estar-en-el mundo*[306]. La presenza dell'oggetto occulta l'essere e lo rende inaccessibile: per giungere all'essere bisogna rinunciare alla presenza: ontologia heideggeriana come comprensione dell'essere dall'*ek-stasi* temporale o metafisica poliana secondo l'abbandono della presenza[307]. Anche nello stesso titolo di *Acceso al ser* si possono rintracciare reminiscenze heideggeriane, in particolare da *Sein und Zeit*[308].

---

[304] Su questi punti cfr. I. FALGUERAS SALINAS, *Heidegger en Polo,* in "Studia Poliana" 6 (2004), 7-48.

[305] Al pensiero di Heidegger sono dedicati numerosi passaggi in molte opere. In particolare si possono segnalare *Acceso* e *Hegel y el Posthegelianismo*, il cui ultimo capitolo è un esteso commento all'introduzione di *Sein und Zeit*. Il capitolo ha per titolo: "*La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser*" (*Hegel,* pp. 281-341).

[306] *Vid. supra,* p. 45.

[307] E' sulla nozione di presenza che divergono i due pensatori: "*Heidegger sostiene que a lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido el ser desde el tiempo; la prueba es que se ha entendido desde la presencia. Eso sería una prueba si la presencia fuese una parte del tiempo; si no es así, la pretendida prueba se anula. Este es el equivoco fundamental de* Ser y tiempo*, y también del llamado segundo Heidegger.*" (*Curso de teoría, II,* p. 266). Come abbiamo visto la presenza è l'operazione mentale e non appartiene al tempo. Sullo studio della temporalità in Polo e in Heidegger: J. J. SANGUINETI, *Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo*, in "Studia Poliana" 3 (2001), 103-126; J.M. POSADA, *Trascender la presencia,* in "Studia Poliana" 2 (2000), 9-50.

[308] Cfr. *ibid.,* p. 12. Tra le affinità di Heidegger e Polo, Falgueras non prende in considerazione un passaggio importante, sebbene piuttosto isolato, in *Introducción*. Citando una proposta di J. Arellano, che mostra chiaramente di

Il problema di Heidegger è che non tiene conto delle operazioni mentali, per cui non può abbandonare il limite della presenza: qui si inseriscono, nel pensiero di Polo, il contributo aristotelico e la sua revisione della nozione di abito. Sebbene entrambi i pensatori affrontino il problema del metodo della metafisica, ben diverse sono le soluzioni a tale problema. In particolare per Polo non è ammissibile la domanda heideggeriana come metodo per la ricerca sull'essere: il metodo pertinente è l'abbandono del limite mentale nelle sue quattro dimensioni. Con Heidegger, quindi, ci avviciniamo alla proposta metodica di Polo in rapporto alla modernità: in certi aspetti, infatti, essa coincide con la critica al razionalismo del filosofo tedesco. Nella misura in cui se ne distanzia, però, si costituisce come un'alternativa ad Heidegger (ed a coloro che lo hanno seguito) come critico della modernità.

Per concludere le considerazioni sull'impostazione di fondo della metafisica, si può dire che secondo Polo in Heidegger prevale un'interpretazione patetica della meraviglia, da cui nasce la filosofia: l'angoscia del filosofo tedesco è la versione patetica della meraviglia aristotelica[309]. Inoltre mi sembra importante distinguere la co-appertenenza tra l'uomo e l'essere che guida l'indagine di *Sein und Zeit* dalla posizione poliana: come vedremo la dualità di persona ed essere è tutta a favore della persona.

---

fare sua, dice: "*las maneras de considerar la visión global en la historia se pueden reducir a tres, cada una con distinto alcance. Esa triple consideración tiene a su vez un lado negativo o defectivo. Hay tres modelos de síntesis, de relación: el analógico, el endológico y el dialógico. Los modos defectivos son el analéctico, el endoléctico y el dialéctico. Los filósofos aristotélicos emplean el modelo analógico; el endológico (desarrollo desde dentro) es propio de los platónicos; y el dialógico (las esencias en diálogo comunicándose entre sí) es el modelo más poderoso, iniciado por Heidegger.*" (*Introducción,* p. 53).

[309] Si intende la *admiración* come sospensione dell'agire pratico che in Aristotele permette la scoperta di una dimensione intemporale nel mondo (*vid. supra,* par. I.C). In Heidegger non acquista il valore intellettuale che ha nel pensatore greco, almeno secondo l'interpretazione poliana: cfr. *Introducción*, pp. 21-31.

Senza approfondire ulteriormente i temi metafisici, che non sono il principale obbiettivo di questo lavoro, passiamo a studiare ciò che dice Polo di Heidegger a proposito del tema dell'io[310]. Il paragrafo dedicato al filosofo tedesco nella *Antropología, II*, comincia con queste significative domande: l'esistenza umana può essere oggettivata? L'autoconoscenza è la conoscenza del proprio essere? La risposta è negativa[311], e proprio in tale risposta consiste il punto di partenza del pensiero heideggeriano: l'esistenza umana non è un oggetto. Negli stessi termini si cifra la sua critica al pensiero idealista, ad Hegel e alla dialettica. Secondo Polo la critica di Heidegger all'oggettivismo non riguarda la verità dell'oggetto, ma un punto più radicale (in cui viene a coincidere con la posizione dello stesso Polo): l'oggetto non esiste[312]. Non è possibile una conoscenza

[310] Di seguito mi rifaccio soprattutto a *El yo* pp. 106-130 e *Antropología, II,* pp. 43-50.

[311] Cfr. *Antropología, II,* p. 44.

[312] Si può riportare a questo proposito un passaggio di *Acceso al ser*, che permette di ricollegarsi al paragrafo su Hegel (da *Acceso* pp. 327-8): "*Que la existencia no sea pensable es exclusivamente una acusación contra la esencia pensada.*" (si sta parlando del "giudizio di esistenza" e del fatto che per giungere al giudizio "A è esistente" bisogna abbandonare completamente la supposizione di A: A come *algo* assume necessariamente la funzione di soggetto nel giudizio. Ma A esistente non significa nulla come A, in quanto A ha per requisito di oggettivazione la presenza come esenzione.) Mi sembra che il tentativo di Polo è evitare che l'esistenza precipiti come mero fatto empirico a fianco dell'essenza pensata. Il problema è la conoscenza dell'esistenza come trascendentale, appurato il fatto che l'esistenza non è pensabile, ed evitando tanto la ricostruzione dell'esistenza a partire dall'essenza pensata, quanto la dichiarazione empirista (a seguito della constatazione del fallimento di quel progetto di taglio idealista) dell'esistenza come mero fatto, tema della conoscenza sensibile e alieno alla conoscenza intellettuale. L'impensabilità dell'esistenza è invece, per Polo, un'accusa lanciata all'essenza pensata in quanto esente dall'essere e, come tale, limite del pensiero per la conoscenza dell'essere. In definitiva il tentativo di Polo è quello di un radicale salvataggio della metafisica come conoscenza dell'essere dalla duplice deriva idealista ed empirista. La conoscenza poliana dell'essere parte dalla constatazione della sua

intenzionale dell'io perché se all'io si toglie la sua realtà cessa di essere un io[313]: l'io pensato non pensa (questa formulazione è poliana). Heidegger attacca l'idealismo dal lato del soggetto e non dell'oggetto: l'intenzionalità è un rimettere alla realtà che non sono io e non risolve il problema della conoscenza della mia propria realtà. La realtà dell'io non si conosce in nessun modo oggettivamente[314].

Polo segnala che in Heidegger il ruolo riservato all'autocoscienza nell'idealismo è sostituito da un incontro con sé (*Befindlichkeit*) di natura sentimentale. Il sentimento ha il vantaggio, rispetto al pensiero oggettivo, di una ridotta intenzionalità, che gli permette di dare notizia di sé (non è come l'operazione che si occulta al porre in evidenza l'oggetto intenzionale): il sentimento rimanda spesso ad un motivo o causa, ma in prima battuta informa del suo tono. Se lo sdoppiamento dialettico di soggetto ed oggetto è inaccettabile, la soluzione alla conoscenza di sé senza sdoppiamento sembra essere il sentimento, capace di informare di ciò di cui la conoscenza oggettiva è incapace. Il sentimento propriamente indiscernibile dall'esistente non è però un sentimento qualunque, bensì il particolare sentimento che lo riferisce al nulla, il sentimento in cui è annullata l'intenzionalità, per quanto obliqua, degli altri sentimenti:

impensabilità per porre le condizioni dell'abbandono del limite del pensiero che impedisce di avvertirlo. Il passaggio prosegue così: "*Se dijo que Hegel busca el ser como ser de la esencia pensada. En cambio, ahora se perfila que la existencia no es existencia de esencia pensada. Para llegar al ser, Hegel no solamente no abandona lo pensado, sino que lo hace coincidir con el comienzo. Pero precisamente esto es lo que no se puede hacer si se intenta llegar a la existencia. La inidentidad de A en Hegel, da lugar a la dialéctica. Sin embargo, al tomar en cuenta la suposición de la esencia se revela la inidentidad de A en forma de inexistencia de A. Siendo A una esencia cualquiera, la impensabilidad de la existencia se revela exclusivamente como inexistencia de la esencia pensada. La "exterioridad" de la existencia afecta precisa y únicamente a la esencia pensada. Estas consideraciones nos colocan ante el tema de la insuficiencia radical de la presencia mental.*"

313 Cfr. *Antropología, II,* p. 44.

314 Cfr. *ibid.,* p. 45. Polo commenta: fino a qui coincido con Heidegger.

l'angoscia (l'angoscia non è la paura perché è angoscia di nulla). L'angoscia è la possibilità radicale di essere del *Dasein*, completamente inseparabile da lui e come tale è il sentimento fondamentale, il sentimento che rende patente l'esserci, in modo tale che non se ne distingue[315].

Senza approfondire il complesso approccio heideggeriano ai temi dell'esistenza umana, si può segnalare l'importanza della sua critica al razionalismo, la denuncia dell'impossibilità di pensare in termini oggettivi l'esistenza (che già Kierkegaard segnalava contro Hegel), il tentativo di ricuperare il tema della conoscenza di sé nei termini del sentimento, in particolare dell'angoscia. Rimangono abbozzate quindi concordanze e differenze con la posizione di Polo. In particolare questi segnala che la posizione heideggeriana punta ancora una volta a trovare l'identità dell'esistente, sebbene non in termini di soggetto-oggetto, bensì in quelli della *Befindlichkeit*: questa è la radice del suo fallimento[316] e del suo ateismo. Inoltre per Polo la critica al pensiero oggettivo non conduce ad istanze extra-intellettuali, bensì alla ricerca di atti conoscitivi superiori.

Infine si può segnalare una possibile confusione su un punto che nel seguito risulterà importante. Polo dice che una libertà fondata è contraddittoria, ossia che la libertà non va intesa nei termini del fondamento. Questa posizione non va assimilata alla visione heideggeriana della libertà come *Abgrund* ossia come abisso o mancanza di fondamento, che non permette un'autentica distinzione tra libertà e fondamento[317].

---

[315] Cfr. *ibid.,* pp. 46-47. Al tema dell'angoscia è legato l'accenno precedente alla meraviglia aristotelica: in Heidegger essa acquista un tono affettivo legato alla sospensione dell'agire pratico e della perdita del plesso dei rimandi mediali del mondo, in cui l'uomo si istalla secondo l'inter-esse: cfr *Introducción,* p. 27.

[316] Cfr. *El yo,* pp. 121-2.

[317] Cfr. FALGUERAS, *op. cit.,* p. 25.

C. *LA MODERNITÀ COME SIMMETRIZZAZIONE DELLA METAFISICA CLASSICA*

Se, come si è visto, nel pensiero classico il pensiero è fondato nell'essere, nella modernità ha luogo un'inversione che conduce alla fondazione dell'essere nel pensiero. A questa complessa operazione, in cui si intrecciano ragioni storiche e teoretiche in un lungo periodo di secoli, Polo dà il nome di "simmetrizzazione" del fondamento[318].

Secondo il nostro autore la metafisica classica ha approfondito la sua tematica fino al XIII secolo, ossia fino all'opera di San Tommaso, e da allora si sono fatte poche scoperte in questa stessa linea. I pensatori seguenti si resero conto che la metafisica aveva dimenticato un tema molto importante, su cui era opportuno centrare l'attenzione: il tema del soggetto, che costituisce il centro della speculazione moderna[319]. Occupandosi del soggetto, però, la modernità finisce per trattarlo con le stesse categorie della metafisica classica, sebbene rovesciate. In particolare la nozione di fondamento, che per la linea classica è il primo trascendentale (esterno all'uomo), nella modernità si cerca nella stessa struttura della soggettività[320]. Se nel pensiero metafisico l'antropologia è una filosofia seconda, al contrario l'impostazione trascendentale moderna, in particolare a partire da Kant, deprime la metafisica[321]. In un certo senso il progetto

---

[318] Il principale riferimento sul tema è: *Antropología, I*, p. 90-99.

[319] Cfr. *ibid.*, pp. 82-83.

[320] Cfr. *ibid.*, p. 90. "*En este sentido, la filosofía moderna y la tradicional son menos diferentes de lo que suele decirse, pues la filosofía moderna lleva a cabo su proyecto acudiendo a conceptos clásicos*."

[321] Credo che si possono schematicamente richiamare i seguenti passi, che ho cercato di evidenziare, in modo più dettagliato, nei paragrafi precedenti: con Cartesio entra in crisi l'intenzionalità dell'oggetto pensato, che perde quindi l'essere come suo fondamento. Con Kant si cerca, quindi, il fondamento dell'oggetto nell'attività costruttiva del soggetto, secondo un modello fisico.

moderno non è sufficientemente audace, perché non rinuncia completamente alle nozioni della metafisica in antropologia ed instaura, di conseguenza, una concorrenza tra queste tematiche[322].

Il riferimento a Kant è doveroso, poiché è l'autore in cui forse risulta più chiaro cosa intende Polo con simmetria. Secondo quanto si è detto a proposito della lettura poliana di questo pensatore, la coscienza compie le veci dell'universo: è costitutiva dell'oggetto pensato in termini di principiazione o fondamentazione[323]. Per Polo, invece, la coscienza non è né principio né fondamento dell'oggetto pensato, il quale a sua volta è differenza rispetto all'essere principiale. La differenza tra unicità ed essere principiale è stata intravista dalla modernità, in modo specialmente acuto quando si è rinunciato all'intenzionalità[324]. L'oggetto considerato "in sé", senza rimando intenzionale, segnala in modo patente la sua differenza con l'essere. La modernità cerca di ovviare tale differenza, e quindi la perdita del ruolo fondante dell'essere, cercando la causalità fondante dell'oggetto in un'altra linea, ossia in quella del soggetto[325]: in ciò consiste la

---

Hegel va oltre e cerca l'identità tra oggetto e soggetto rovesciando l'ordine classico dei trascendentali tra *esse* e *verum*, che si identificano. Heidegger rifiuta questo processo attraverso la critica del razionalismo e del pensiero oggettivo ma ricade nella pretesa di identità, sebbene di natura sentimentale.

[322] Uno dei motivi principali per proseguire l'antropologia classica e rifiutare quella moderna è la concezione della libertà. La libertà non è né fondata né fondamento.

[323] Cfr. *La coexistencia,* p. 40.

[324] Cfr. *ibid.*: "*De acuerdo con ideas reiteradamente expuestas por el Prof. Spaeman – aunque con otras palabras-, al perderse el correcto sentido de la dualidad, y pasar al dualismo, los extremos resultantes se dialectizan y acaban generando su contrario: del antropomorfismo de la naturaleza al naturalismo del anthropos.*" Com'è noto la dialettica di uomo e natura è uno dei temi più cari ai romantici.

[325] Per questo motivo ho insistito spesso sul tema dell'intenzionalità e sull'assioma F, un tema a prima vista distante dalla conoscenza di sé e, invece, radicalmente solidale con la nozione moderna di soggetto e con tutto ciò che ne consegue. Si veda ad esempio la seguente riflessione sul pensiero cartesiano in cui l'oggetto

"simmetria", cioè l'interpretazione causale (ad esempio di tipo produttivo) dell'oggetto, nella linea del soggetto come fondamento (da cui il soggetto diviene il fondamento dell'oggetto)[326].

Secondo il principio di immanenza, che Polo preferisce chiamare principio di coscienza per difendere l'operazione immanente[327], il soggetto

---

rimane come termine del pensare, isolato rispetto alla realtà extramentale (da H. ESQUER GALLARDO, *op. cit.* p. 142): "*Si el objeto se considera precisivamente, el* fundamento *no lo asiste y habrá que acudir a la razón como su primer principio. Si se olvida la* alusión *al fundamento trascendental, habrá que buscar el fundamento en la dirección de la razón y la investigación sobre el ser se trueca en investigación acerca de cómo fundamenta la razón. (...) Se establece entonces una relación constructiva entre el fundamento (identificado como subjetividad) y el objeto. Sin embargo, como nota Polo, tal explicación pretendidamente* eficiente *del fundamento se confunde inevitablemente con una consideración* formal *–meramente pensable, no real-, pues el fundar del fundamento no es, en los pensadores modernos, sino el modo como el fundamento se objetiva: una incongruencia.*" E cita *Acceso* pp. 356-7: "*El tema de la existencia humana queda trivializado al reducirlo al tema de la subjetividad como principialidad* a priori*. La libertad como carácter existencial permanece inadvertida al entenderla como fundamento del haber, no sólo porque el haber es anterioridad exenta, sino sobre todo* porque a la existencia humana no le corresponde el carácter de principio."

[326] Cfr. *Acceso* p. 318: "*Que el principio trascendental no es lo único significa que la presencia mental no puede ser explicada desde el ser como principio. La filosofía moderna a partir de Descartes, inicia el tema de la independencia de la objetividad respecto del ser. Esta independencia alcanza formulación temática en la forma de posibilidad de atenencia al objeto. Ahora bien, la interpretación de la independencia del objeto como exención pura no fue alcanzada por la filosofía moderna. En vez de ello, sobre todo en la fase kantiana, la independencia de la objetividad respecto del ser, es decir, la negativa a identificar unicidad y principio trascendental, dio lugar a la aparición del problema de la explicación principial del objeto según un principio diferente del principio trascendental.*" Ciò conduce all'interpretazione apriorica del principio trascendentale, come principio da cui di deduce l'oggetto; tale interpretazione è da scartarsi, però si spiega per l'indipendenza della presenza mentale, che si descrive come *exención* e *mismidad*: "*la mismidad es la irreductibilidad al principio*" (*ibid.*, p. 319).

[327] Cfr. *La coexistencia,* p. 40: "*La interpretación de la conciencia como principio fundante es lo que algunos llaman principio de inmanencia. El equívoco de esta denominación*

esercita quindi la funzione di fondare. Se tale funzione non si conduce fino all'identità, la coscienza fa le veci della fisica, e tale è il caso di Kant, e se si conduce all'identità simmetrizza la metafisica, e questo è il caso di Hegel[328]. In questo modo non si ottiene un autentico progresso rispetto al pensiero greco secondo il quale, ed abbiamo visto che è la sua grande scoperta, il fondamento in presenza è la realtà del cosmo. Nel cosmo stesso è immanente la coscienza come appare dalla cosmologia aristotelica, in cui si associa un'intelligenza ad ogni movimento circolare. La coscienza simmetrica rispetto al cosmo sostituisce quest'ultimo con il soggetto[329].

---

radica en que al perderse la conmensuración, es decir el ajuste operación–objeto, no puede hablarse propiamente de operación inmanente."

[328] Cfr. *ibid.*: "*Más bien, según el principio de conciencia, el sujeto es simétrico respecto del universo, o lo que es igual, ejerce la función de fundar. Si esta fundamentación no se conduce hasta la identidad, la conciencia es la física (es el caso de Kant), y si se conduce, es la metafísica (es el caso de Hegel). En resumen, el giro copernicano, el principio de inmanencia, representa una sustitución simétrica del universo por la conciencia.*" In *Antropología, I,* p. 91 offre alcuni esempi di indebite commistioni in alcuni autori moderni: "*En Espinosa la noción central es la de* causa sui*, fundamento. La clave del pensamiento de Leibniz es el* principio de razón suficiente *confundido con el de identidad. El* sujeto trascendental *kantiano cumple la noción de fundamento real en la* Crítica de la razón práctica*, y de condición última de posibilidad en la* Crítica de la razón pura*. El sistema de Hegel se estructura fundiendo la identidad con la causalidad.*"

[329] *Curso de teoría, II,* p. 282 (parlando della coscienza): "*Suelo decir que la filosofía moderna es simétrica respecto de la filosofía griega. Se trata de una versión simétrica de la noción de fundamento. El fundamento en presencia es la realidad del cosmos en la filosofía griega; el a priori en presencia (que es el punto de partida de la deducción trascendental) es la Crítica de la razón pura de Kant, en simetría con la Física aristotélica. Cosmos con conciencia fundant; conciencia a priori de la que se deduce la física. La filosofía moderna es simétrica en tanto que la presencia del fundamento se atribuye al sujeto humano; sujeto o cosmos. Ambas soluciones son inaceptables porque la simetría no resuelve los inconvenientes de fondo. La crítica de la razón pura no supera el «inmanentismo» de la Física aristotélica. Podría decirse que la conciencia cósmica es trascendente. Pero esa opinión es paganismo; la trascendencia es Dios, que no se confunde con el cosmos.*"

La simmetrizzazione moderna ha una radice nel pensiero precedente ed è resa possibile dalla logificazione dei trascendentali classici [330], in particolare la nozione di ente come primo concetto e la nozione stessa di fondamento che, per Polo, è la versione logica del primo principio di non contraddizione. L'identificazione di soggetto ed oggetto di stampo moderno è un obbiettivo speculativo proponibile solo se si concepisce la conversione dei trascendentali come identità reale (ciò che è razionale è reale e viceversa è una sorta di conversione per identità di *esse* e *verum*). Tale identificazione è respinta da Tommaso, per il quale si dà solo realmente, ossia in modo extramentale. Per Polo, però, la teoria della conversione non è sufficientemente chiarita nel pensiero medioevale. Inoltre, sebbene si dica che *esse* e *verum* non sono lo stesso, si ammette che essi si identificano realmente (sono identici nella realtà, non nella mente, che li concepisce secondo una sorta di successive esplicitazioni)[331].

Si vede quindi che il superamento della simmetria è solidale con un rinnovamento della dottrina dei trascendentali. La nozione moderna di soggetto è simmetrica della nozione metafisica di essere, intesa a vari livelli di radicalità. Di conseguenza sono simmetrici anche gli altri trascendentali dell'essere e le nozioni centrali della metafisica [332]. La critica alla nozione di

---

[330] Cfr. *Antropología, I,* p. 96. "*Si se fija la atención en el modo como son conocidos* (i trascendentali)*, cabe admitir que el primer trascendental es la verdad (puesto que el ente en cuanto que concebido está en la mente). En este caso la identidad trascendental se buscará en la correspondencia del sujeto con lo conceptualmente pensado (identidad sujeto-objeto).*" Nel caso del nominalismo invece la fondamentalità appartiene alla volontà onnipotente.

[331] Su questo punto cfr. il lungo commento a QDV, q. 1, a. 1 in *Antropología, I,* pp. 36-56.

[332] Ad esempio la già citata inversione della priorità tra atto e potenza. Il superamento di questa dicotomia in virtù della nozione di abito è già un accenno all'ampliamento trascendentale: cfr. *La coexistencia* p. 43: "*Por consiguiente, en Antropología las dos formulaciones filosóficas del Absoluto –la griega, como Ente, y la moderna, como Causa sui– son formulaciones apresuradas y por ello incorrectas, puesto que parten de dualidades que no son radicales: el ente es la identidad*

fondamento e a quella di simmetria conduce Polo ad una proposta radicale, che chiama *ampliación trascendental*. Per studiare l'antropologia è necessario ampliare la nozione di essere metafisico con la nozione di essere dell'uomo (ad esso irriducibile) e ampliare i trascendentali con i trascendentali antropologici.

Il tentativo di Polo, che cercherò di mostrare nei paragrafi seguenti, non solo pretende di essere compatibile con la metafisica, a differenza della simmetria moderna, ma è una radicalizzazione del realismo, ossia una purificazione da quella che, per lui, è una contaminazione logica della metafisica (in fondo una sopravvivenza dell'eredità parmenidea: è lo stesso essere e pensare). Il mancato chiarimento circa la conversione tra *esse* e *verum* è la fonte della pretesa di identità tra essere e pensiero. L'ente non è ciò che per primo cade nell'intelletto, e inoltre l'identità non si dà nella creatura, a motivo della distinzione reale. Si comprende quindi che l'identità di soggetto ed oggetto (di essere e pensiero in altri termini) è possibile perché la conversione si assimila all'identità (anche se solo, in San Tommaso, a livello extramentale). Una volta stabilita l'identità, è evidentemente difficile mantenerne l'ordine reale (non ha senso un ordine tra identici) e se si pone l'attenzione al modo di conoscere (il problema della conoscenza dell'essere non può farne a meno) si apre la strada all'idealismo. Per Polo invece il pensiero (o, più correttamente, l'intelletto, giacché di norma riserva la parola pensiero alla conoscenza intellettuale operativa) non si identifica con l'essere. Per Polo, e giungiamo così ad un termine chiave di questo lavoro, l'intelletto (agente) è co-essere, o più precisamente un trascendentale della co-esistenza. In queste poche parole si può condensare la proposta di ampliamento trascendentale e la distinzione reale tra essere e pensiero che per Polo si dà nei termini di dualità co-

correspondiente a la coactualidad, y la causa sui la correspondiente a la absolutización de la simetría. Ahora bien, la noción de hábito va más allá tanto de la coactualidad, como de la autoconstitución, y además se dualiza con la libertad. En esta dualidad se insinúa ya lo que he llamado ampliación del orden trascendental."

esistenziale: la persona co-esiste con il cosmo, rispetto al quale né è fondamento, né è fondata.

In questo modo rafforza anche la dottrina dei trascendentali relativi (dottrina della conversione: il *verum* è trascendentale perché l'intelletto è trascendentale). In questo contesto l'intelletto si conosce non per identità, ma in modo coerente con queste premesse e che verrà posto in luce al parlare del "carattere di *además*" come tema e metodo. La conversione dei trascendentali rimane rafforzata dallo statuto dei trascendentali personali (innanzitutto l'intelletto e l'amare personali per il *verum* e il *bonum*) e il chiarimento della conversione è a sua volta garanzia del corretto ordinamento dei trascendentali extramentali, il che impedisce tanto l'inversione idealista (che pone il *verum* come primo trascendentale) come quella nominalista (che pone il *bonum*).

La risposta alla simmetrizzazione è quindi la proposta di un'antropologia trascendentale, intesa come ampliamento della metafisica. Tale proposta di ampliamento, tanto dell'essere come degli altri trascendentali, si condensa in ciò che Polo chiama il *carácter de además*, che esprime tale ampliamento sia sul piano tematico, sia sul piano metodico. Nel prossimo paragrafo vedremo come l' *además* esprime la nozione di ampliamento trascendentale. Prima di passare a questo tema offro un quadro schematico riassuntivo (e necessariamente incompleto) delle nozioni moderne che Polo intende rettificare con la sua proposta, riprendendo alcune nozione trattate nei paragrafi precedenti e anticipando i contenuti del prossimo capitolo. Pongo la nozione moderna e di seguito la risposta di Polo.

Innanzitutto la *simmetrizzazione*, cui risponde difendendo la validità della metafisica classica e proponendo la nozione di ampliamento trascendentale; con la simmetria è solidale la visione del *soggetto come fondamento*, a cui si replica con la nozione classica (sebbene purificata) di *esse* come fondamento e persona come *co-esse*; *alterazione dell'ordine dei trascendentali*, soprattutto con Cartesio e l'idealismo nella ricerca dell'autofondazione della verità, a cui replica con l'ordine realista di *esse,*

verum, bonum, precisando la nozione di conversione a partire dai trascendentali personali: *co-esse*, conoscere, amare; la nozione di *spontaneità* a cui risponde con una nozione di libertà più radicale di quella classica (nozione di libertà trascendentale); nozione di *autorealizzazione* sostituita dalla filiazione e dalla apertura a Dio; esaltazione *dell'oggetto*: nozioni di limite mentale, intenzionalità, recupero e arricchimento della nozione classica di abito come autentica conoscenza; *priorità della potenza sull'atto*: nozione di abito, che come crescita del principio *qua* principio, permette di evitare la nozione di autorealizzazione senza cadere nel fissismo; ricerca *dell'identità*, ad esempio di soggetto e oggetto: identità come primo principio e inidentità della creatura espressa nella distinzione reale di essere ed essenza; *monismo*, legato alla ricerca d'identità: dualità umane radicali (tra *esse* e *co-esse*, tra *esse* e *essentia*, tra i vari abiti che si dualizzano…); *identità di pensiero ed essere dell'uomo*: l'essere dell'uomo è oltre al pensiero (oggettivo): non *cogito ergo sum* ma *cogito además sum*.

Si vede da questa presentazione schematica che, in ogni caso, propone una correzione della posizione moderna proseguendo le scoperte classiche, rettificandole quando sia necessario[333]. Tale prosecuzione si traduce in quello che Polo chiama "ampliamento trascendentale", che ci introduce sia al metodo sia al tema della conoscenza di sé. E' l'argomento del prossimo capitolo.

D. RIASSUNTO

In questo capitolo si è studiata la lettura poliana della storia del pensiero sull'autoconoscenza. In questo modo si è cercato di mettere in evidenza le

[333] La rettifica più importante dipende dalla verifica che nell'elenco classico dei trascendentali appaiono alcuni che non lo sono: cfr. *Antropología I*, p. 25.

nozioni di fondo della sua interpretazione, affinché siano di aiuto per comprendere meglio la sua proposta.

Il capitolo è suddiviso in due parti: lo studio del pensiero greco e classico fino a San Tommaso, come pensiero dell'essere visto come fondamento; lo studio della modernità, in alcuni suoi autori più rappresentativi, come simmetrizzazione del fondamento, la cui funzione viene ad essere esercitata non dall'essere, ma dal soggetto. L'esposizione del pensiero moderno si è conclusa con Heidegger come critico del razionalismo, mostrando punti di contatto e divergenza con lo stesso Polo. Questo studio storico mostra l'opportunità di proseguire il pensiero classico attraverso uno studio trascendentale della persona, rettificando l'impostazione trascendentale moderna, meramente simmetrica rispetto alla filosofia del fondamento: si tratta dell'"ampliamento trascendentale".

CAPITOLO IV. LA DIMENSIONE METODICA DELLA CONOSCENZA DI SÉ

Alla luce dello studio storico del capitolo precedente si può introdurre uno dei temi più importanti del pensiero poliano: la proposta di ampliamento trascendentale[334], che cercherò di esporre, secondo varie prospettive, nel presente paragrafo e in quelli che seguono. Non pretendo di darne un quadro esaustivo, perché non è direttamente il tema del presente lavoro; d'altra parte questa proposta è il nucleo dell'antropologia di Polo ed è strettamente legata alla conoscenza di sé sia sul piano metodico, sia su quello tematico, come risulterà dai paragrafi dedicati alla sapienza. Con questa nozione entriamo nel nucleo della proposta metodica di Polo per la conoscenza della persona.

A. L'AMPLIAMENTO TRASCENDENTALE

Non è possibile esporre l'ampliamento trascendentale in modo lineare o deduttivo perché lo stesso ampliamento racchiude una dualità radicale, che

---

[334] Il tema è affrontato estesamente in *Antropología, I,* e *Presente y futuro.*

cercherò di mettere in luce poco alla volta. In fondo il paragrafo sul carattere di *además* riprenderà gli stessi temi di questo stesso paragrafo in una prospettiva diversa. Lo stesso si può dire per la nozioni di co-esistenza e per lo stesso abito di sapienza. L'idea guida per questi temi mi sembra la seguente: l'antropologia è duale con la metafisica in un modo che è suscettibile di essere studiato ampliando la tematica metafisica. L'ampliamento non apre un tema nuovo accanto a quello della metafisica ma duale con esso. Per comprenderlo possono aiutare le considerazioni fatte sulla dualità di oggetto ed operazione (l'avvertenza dell'assioma A nell'abbandono del limite) e sulla dualità "in genere"[335].

Per Polo l'antropologia non è la metafisica e, distinguendosi da questa, è anch'essa trascendentale[336]. I motivi di questa posizione sono abbondanti e complessi, ma se ne può individuare uno centrale: l'essere di cui si occupa la metafisica è l'essere come principio (in termini logici il senso dell'essere come fondamento) e l'essere umano non è l'essere di cui si occupa la metafisica perché il senso fondamentale dell'essere non include la libertà. Detto in modo ancora più esplicito: per Polo l'essere principiale non include la libertà, la nozione di libertà principiata è un assurdo, così come non è possibile sostenere che la libertà sia un primo principio o una prima causa (assimilazione che porta alla confusione tra libertà e spontaneità). La libertà non può essere né fondata né fondamento, una libertà fondata è contraddittoria. Essere liberi non significa indipendenza completa, però sì non essere preceduto da un'istanza più profonda che faccia da fondamento[337].

---

[335] L'essere umano non è un essere supposto accanto all'essere del cosmo, ma in dualità con esso. La dualità infima dell'uomo con il mondo è appunto l'operazione conoscitiva (da cui, pertanto, è meglio cominciare, come si è fatto nel primo capitolo).

[336] Cfr. *Antropología, I,* p. 24.

[337] Per tutte queste idee: cfr. *ibid.,* p. 25.

Sul piano, invece, della conoscenza, vale la pena riprendere rapidamente le considerazioni già fatte presentando le varie dimensioni dell'abbandono del limite [338]. La metafisica è la tematica che, sin dalla opportuna designazione di Andronico di Rodi ai libri aristotelici dedicati alla filosofia prima, sta al di là della fisica. L'ambito metafisico è trans-fisico, il senso principiale radicale della fisica: i primi principi o principi trascendentali. Ma l'operazione immanente, lo si è visto ripetutamente, non è fisica, per cui trascendere l'operazione non conduce all'ambito trans-fisico, ma all'ambito trans-immanente. L'ambito dello spirito apre una distinzione con quello del senso principiale della metafisica. Si può ricordare tutto quanto si è detto su essere e pensiero: né identità (parmenidea) di essere e pensiero, né fondazione (classica) del pensiero nell'essere[339], né fondazione (moderna) dell'essere nel pensiero: il pensiero (l'intelletto) è in dualità con l'essere (per cui lo si può intendere come co-essere)[340]. Vediamo in sintesi cosa significa questo co- come espressione dell'ampliamento trascendentale.

Abbiamo visto che l'abito è conoscenza di priorità. Ciò che manifesta l'abito, quando conosce l'operazione, è la priorità dell'operazione come supposizione dell'oggetto, ossia come l'antecedenza dell'oggetto, che lo suppone esimendolo dall'essere. In questo senso la conoscenza della priorità dell'operazione spinge l'intelletto alla conoscenza delle altre priorità (degli altri atti). Se la supposizione è la priorità dell'oggetto che lo esime dall'essere, bisogna cercare l'essere, abbandonando la priorità dell'operazione. D'altra parte l'operazione, intesa come priorità, permette

---

338 *Vid. supra,* par. II.A.2.

339 Nel pensiero di San Tommaso il pensiero non è strettamente fondato nell'essere, sebbene l'intelletto agente risulti essere una facoltà dell'anima. Sui precedenti tomisti della proposta poliana, cfr. J. A. LOMBO, *Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo*, in "Studia Poliana" 6 (2004), 181-208.

340 La difficoltà di avvertire il limite, ed abbandonarlo per cogliere la dualità, spiegherebbe le oscillazioni della storia del pensiero su questo punto così importante.

di evitare l'alternativa tra realismo e idealismo, mostrando che la priorità dell'essere non è "in competizione" con la priorità del pensiero. Anche in questo senso bisogna evitare che il "prestigio" dell'unicità (che è nota dell'oggetto pensato) conduca ad un'alternativa che è un problema mal posto. La priorità del conoscere è compatibile con quella dell'essere, perché per Polo è trascendentale dell'essere il *verum* ma non la conoscenza intellettuale, che è un atto dell'intelletto, il quale a sua volta è trascendentale della co-esistenza. La co-esistenza dell'uomo è, in prima battuta, co-esistenza con il mondo. Il co- del co-*esse* è appunto con l'*esse* (l'esistenza del mondo) e in questo co- si condensa l'attività conoscitiva e volitiva della persona: per il mondo essere conosciuto è una denominazione estrinseca; l'intelletto versa sul mondo e in tal modo modifica se stesso (abito come cibernetica intrinseca) ma non il mondo. Anche questo è un senso del co-. Questo ovviamente perché l'operazione non è la priorità dell'oggetto nell'ordine dell'essere: nell'ordine dell'essere è la persona (l'intelletto agente) che conosce. L'operazione è priorità come atto, ma non è trascendentale. E' trascendentale l'intelletto agente, l'operazione solo possiede l'oggetto commisurandosi. Il co-*esse* è un ampliamento, non una simmetrizzazione: non è fondamento del *verum*. La priorità non si può intendere secondo l'unicità (proprietà dell'oggetto, non della priorità), ma secondo la dualità. Per Polo intendere la persona come co-esistenza consiste appunto nell'ampliamento dell'impostazione trascendentale, che rispetta la validità della metafisica. Il pensiero moderno invece sostituisce, come si è visto, la fondamentalità dell'essere con la fondamentalità del soggetto, e in ciò consiste la *simmetrizzazione* del fondamento[341]. La sua proposta è un ampliamento non simmetrico in cui si

[341] Per concludere queste riflessioni sull'opportunità dell'ampliamento trascendentale in relazione alla conoscenza intellettuale, ricordo quanto detto a proposito degli abiti. Se per san Tommaso la ragione della finitezza è la distinzione tra *esse* ed *essentia* e la limitazione è dalla parte dell'essenza, allora l'infinitezza dell'intelletto (assiomatica) e la sua capacità di superare ogni barriera e limitazione, conducono a porlo dalla parte dell'essere (cfr. S. COLLADO, *op. cit.*, 234). Ciò conduce a porre l'intelletto agente nell'ordine

studia la libertà sul piano trascendentale, senza concorrenza con la trascendentalità dell'essere[342].

Rimangono così succintamente esposte le ragioni di fondo della proposta di ampliare il senso principiale dell'essere ed i suoi trascendentali. Penso che a queste motivazioni teoretiche se ne può aggiungere una ancora più radicale: l'esigenza di armonia tra le valide conquiste del pensiero greco e la novità radicale del cristianesimo[343].

Questo punto, che è implicito nelle varie opere che il nostro autore dedica a temi antropologici, appare in modo netto ed esplicito nella recente pubblicazione *Lo radical y la libertad*[344]. E' divisa in tre parti in cui si segnalano la dimensione radicale del pensiero classico, del pensiero

---

trascendentale. Da queste considerazioni viene la nozione di abito poliana, più volte ricordata, secondo la quale esso è un perfezionamento del principio *qua* principio: *vid. supra,* par. II.B.

[342] L'ampliamento secondo la dualità non instaura una differenza dialettica tra essere e pensiero. La superiorità dell'essere dell'uomo sull'essere dell'universo è una distinzione, non una differenza dialettica o negativa. (cfr. *Antropología, I,* p. 36) La differenza dialettica non ha portata trascendentale per Polo, perché si muove nel piano degli oggetti (del limite).

[343] In questo senso si può ritenere la proposta di Polo come un contributo al dibattito circa la ellenizzazione del cristianesimo e ai tentativi che si sono succeduti nel XX secolo, con più o meno fortuna, di rinnovare le categorie metafisiche centrali della filosofia e della teologia cristiana. Spesso questi tentativi sono sfociati, com'è noto, in un rifiuto radicale del pensiero sull'essere. In altri casi si è cercata una sintesi tra le esigenze classiche e certe istanze moderne. Un esempio specialmente autorevole è ovviamente quello di K. Woitila, la cui antropologia sarebbe interessante mettere a confronto con quella di Polo.

[344] Quando Polo parla di dimensione radicale, la intende più o meno come sinonimo di trascendentale; cfr. *Antropología, I,* p. 32: "*según esa noción* (la co-existencia), *tomada en sentido trascendental o radical, se vincula la antropología trascendental con la metafísica*".

moderno e del cristianesimo (il radicale cristiano)[345]. Il radicale del pensiero moderno è il risultato. L'assoluto è il risultato secondo Hegel, con il precedente della dottrina gnoseologica kantiana: la produzione dell'oggetto che conduce alla visione trascendentale del soggetto. La dimensione radicale del pensiero classico è la nozione di fondamento stabile non temporale. Il terzo capitolo è dedicato al *radical* cristiano, ossia alla persona, e alla libertà vista nell'ottica della radicalità della persona[346]. Secondo questa interpretazione, l'unico radicale propriamente tale è quello cristiano, quello classico è intermedio e quello moderno è il meno radicale[347]. Essi non sono incompatibili, e la chiave della loro compatibilità risiede nell'ordinarli correttamente secondo la loro profondità relativa[348].

Questa esigenza di ordinazione illustra come va intesa la proposta di ampliamento. Essa non è strettamente necessaria, perché ciò comporterebbe un positivo *lapsus* nella filosofia classica, cosa che Polo non accetta[349]. La filosofia classica, ossia lo studio dell'uomo come realtà predicamentale, non è errato, bensì, a suo giudizio, insufficiente.

---

[345] Questa struttura triadica corrisponde alla lettura poliana della storia del pensiero e del ruolo della sua proposta. Ad essa ho ispirato la struttura del presente capitolo: il fondamento classico, il fondamento (simmetrico) moderno, l'ampliamento della metafisica (nelle sue varie dimensioni).

[346] Non per nulla dice nell'ultima pagina della sua opera che la terza dimensione dell'abbandono del limite mentale è quella più teologica (cfr. *Antropología, II,* p. 299). Si potrebbe perfino questionare se essa sia raggiungibile (perlomeno nella portata e profondità con cui lo fa Polo) senza la conoscenza della fede. Questo punto è degno di ben altre considerazioni, perché tocca un punto delicato; lo segnalo di passaggio, come suggerimento per una ricerca sulla peculiare soluzione poliana del rapporto tra fede e filosofia (non dico tra fede e ragione, che sarebbe riduttivo: per Polo la ragione è solo una via prosecutiva oggettivante).

[347] Cfr. *Lo radical*, 33.

[348] Cfr. *ibid.*

[349] *Antropología, I,* p. 28.

L'ampliamento trascendentale non è necessario, però è opportuno, perché una delle chiavi dell'epoca moderna è l'interesse per i temi antropologici, studiati a partire dalla nozione di uomo come soggetto, e questa nozione sì è scorretta. Nella nostra situazione storica l'ampliamento trascendentale è pertanto conveniente, e in questo caso ciò significa anche più di necessario, perché segnala una sorta di dovere[350].

Il dovere di cui si parla è principalmente il riscatto dell'essere dell'uomo dalla condizione di soggetto. Ma si può forse anche considerare il dovere, e questa è una considerazione personale, di trarre l'adeguato rendimento filosofico dalla sapienza cristiana (questo spiegherebbe perché la terza dimensione è la più teologica di tutte)[351]. Visto da un'altra prospettiva: la Grecia ha conosciuto più o meno correttamente l'essere dell'universo e per questo motivo l'antropologia tomista è frenata nel suo impulso a trarre il rendimento filosofico della rivelazione in antropologia, dall'influenza aristotelica e di Averroè[352]. L'ampliamento trascendentale proposto da Polo è la liberazione dell'antropologia dal freno metafisico, senza rinunciare a questo nel suo ambito tematico (controllato mediante al precisazione metodica riguardo agli abiti preposti alla sua conoscenza: scienza e abito dei primi principi) ed una correzione della modernità, senza un rifiuto radicale. L'idealismo (che in fondo in Polo è quasi sinonimo di pensiero moderno) è infatti autentica filosofia, perché parte da un trascendentale (il *verum*) e perché individua una dimensione propriamente umana (la produzione umana non è riconducibile alla causalità extramentale), sebbene non autenticamente radicale (la produzione non è trascendentale perché l'oggetto non è prodotto bensì simultaneo all'operazione che lo possiede, pertanto non è possibile un'antropologia trascendentale nel senso della deduzione categoriale kantiana o che, in generale, investa la libertà dell'uomo nella costituzione dell'oggetto).

---

350 Cfr. *ibid.* p. 29.

351 *Vid. supra,* nota 346.

352 Cfr. *ibid.* p. 14.

In definitiva Polo propone di studiare l'essere dell'uomo secondo un senso irriducibile (e superiore) al senso dell'essere principiale[353], ampliando la tematica dell'essere metafisico e dei suoi trascendentali, ossia continuando la tematica della filosofia classica (con le opportune modifiche) e rettificando quella moderna (dalla quale accoglie l'interesse centrale per i temi antropologici). Tale ampliamento viene riassunto nel termine *además*. Vediamolo in dettaglio.

B. LA TERZA DIMENSIONE DELL'ABBANDONO DEL LIMITE: IL CARATTERE DI ADEMÁS

La terza dimensione dell'abbandono del limite mentale, che costituisce tema e metodo del presente lavoro, viene espressa da Polo con il termine spagnolo *además*[354], spesso nella dicitura completa *carácter de además*[355], sia come dimensione metodica (l'abito di sapienza), sia come il tema dei trascendentali personali, che tale metodo permette di raggiungere[356].

---

[353] L'antropologia è lo studio dell'essere in senso non principiale (cfr. *ibid.*, pp. 31-32).

[354] Ricordo che ho preferito conservare il termine spagnolo *además*, perché è suscettibile di una duplice traduzione in italiano: "oltre" o "inoltre", a seconda del contesto. Polo la usa in entrambe le accezioni, per cui è preferibile mantenere l'originale ricordandone di volta in volta il significato.

[355] Tra gli abbondanti riferimenti alla questione, i principali sono probabilmente i seguenti: *Antropología, I,* pp. 190-200 e *Presente y futuro,* pp. 197-203.

[356] *Antropología, I,* p. 148: "*el hábito de sabiduría equivale al valor metódico del carácter de* además"; *ibid.*, p. 213 "*el intelecto personal es el valor temático del carácter de* además"

Quando Polo presenta la sua proposta di antropologia trascendentale è solito proporre, sin dalle sue prime opere, la descrizione della persona secondo "il carattere di *además*"[357].

Con la nozione di *además* entriamo nel nucleo della proposta antropologica poliana. E' un tema complesso, che in certo modo riprende tutto quanto si è detto fino a qui. Non è possibile presentarlo in modo deduttivo, tra l'altro perché ha un valore sia tematico, sia metodico. Il carattere di *además* esprime l'antropologia come un ambito tematico che va oltre la metafisica, e al contempo segnala il metodo con cui tale ambito si raggiunge (Polo parla in questo campo di solidarietà metodico-tematica). Cercherò di svelare il senso e la portata di queste nozioni poco a poco.

Innanzitutto un'ovvia osservazione linguistica: la parola *además* è un avverbio. Quando Polo offre un motivo per la scelta della descrizione della persona con un avverbio, dà sempre la stessa ragione, citando Eckhart: se Dio è il Verbo, l'uomo è l'avverbio[358]. Si vede, ancora una volta, che soggiace a questa proposta un'importante istanza teologica[359]: se linguisticamente l'avverbio accompagna il verbo (ad esso si aggiunge: *ad-verbum*) l'uomo si caratterizza come *ad Deum*. Se nel paragrafo precedente ho presentato il senso della dualità della persona co-esistente conoscitivamente con il mondo, adesso si può aggiungere la co-esistenza della persona con Dio: il carattere di *además* esprime anche questo tipo di co-esistenza. E' evidente che i tipi di co-esistenza dell'uomo con la realtà, con gli altri e con Dio non sono del tutto assimilabili[360].

---

[357] Il *carácter de además* appare sin da *Acceso al ser*; cfr. *Acceso,* p. 77: "*En orden a la presencia, el núcleo del saber corresponde a lo que llamaré carácter de* además. *Con este carácter se incoa la consideración del núcleo como existencia. La consideración conjunta –no unitaria- de cognoscente y ser no es accesible mientras no se desarrolle la investigación acerca del carácter de además de la existencia humana.*"

[358] Cfr., ad esempio, *Presente y futuro,* p. 184.

[359] *Vid. supra,* nota 346.

[360] Tratterò questo tema più avanti: *vid. infra,* par. V.C.1.a.

Un'altra importante ragione è, a mio avviso, di coerenza con il metodo dell'abbandono del limite: esso comporta l'esigenza di una sorta di "sperimentazione linguistica" che, sebbene renda l'opera di Polo di difficile accesso, è intrinseca e armonica con la sua proposta. Un obbiettivo chiaro della sua antropologia è evitare la nozione di soggetto o interpretare la persona secondo la categoria di sostanza. E' evidente che l'uso di un sostantivo per caratterizzare la globalità della sua proposta antropologica sarebbe, se non incoerente, almeno fuorviante. L'uso di sostantivi non è escluso (i trascendentali sono nominati anche con sostantivi come libertà o intelletto) però è ordinariamente affiancato a termini verbali: si parla ad esempio di "amare" e "conoscere" personali. Inoltre si forzano le proprietà del sostantivo o del verbo, ad esempio con l'aggiunta della particella co-, per esprimere la dualità, come nel caso dell'*intellectus ut co-actus* o del *co-esse*. Il linguaggio ordinario non è, in genere, adatto ad esprime la dualità, ma vi sono delle eccezioni, ad esempio l'avverbio. Un avverbio non ha senso da solo ed il suo stesso nome segnala una sorta di dualità: ad-verbo. Il senso di questo termine ed il suo ruolo sintattico non si esauriscono nella designazione, bensì esso richiede un verbo (che esprime un atto) che qualifica ed accompagna[361]. Poiché Polo intende la persona come dualità radicale, risulta quindi opportuno l'uso di un avverbio[362].

Questa osservazione è l'occasione di un chiarimento su un punto importante e molto difficile: il valore della tematizzazione filosofica nell'abbandono del limite e la sua espressione linguistica[363]. In altre parole: l'espressione linguistica delle scoperte filosofiche secondo il metodo dell'abbandono dell'oggettività, è una nuova oggettivazione? I libri

---

[361] Un'osservazione analoga sul piano sintattico si può fare con la particella con, da cui viene co-.

[362] Mi sembra che lo si possa confermare con quanto dice Polo, spiegando cosa intende con questo termine: "*« además» es el adverbio que expresa la pura adverbialidad*" (*Presente y futuro*, p. 184).

[363] Ho fatto cenno a questo in precedenza: *vid. supra,* p. 44.

sull'antropologia trascendentale sono l'oggettivazione dell'antropologia? Se così fosse il metodo poliano sarebbe condannato ad una difficile alternativa: o il silenzio mistico di stampo wittgensteiniano o una profonda incoerenza. Ma Polo sostiene che la sua proposta non ha intenzioni mistiche e che l'abbandono del limite non conduce al silenzio (da cui i suoi numerosi libri, corsi, ecc.) Ricade allora nell'oggettivazione dopo averla abbandonata? Mi sembra che la risposta si può trovare in uno studio più profondo del linguaggio[364].

Il linguaggio non è *praxis teleia*, non è un'operazione (e oggetto) e la relazione che mantiene con il pensiero è complessa, perché esso ha una dimensione inferiore ed una superiore all'operazione oggettivante. La dimensione inferiore è quella dell'espressione, che in quanto atto fisico è poietica, ed inferiore alla *praxis* immanente[365]. La dimensione superiore è

[364] Il metodo di Polo mantiene un'affinità con il linguaggio: *vid. supra,* nota 153.

[365] E' abbondantemente studiata, in questa linea, la difficile relazione tra la poietica artistica ed il pensiero filosofico. La poetica non a caso è stata rivalutata dai critici del pensiero oggettivante, primo fra tutti Heidegger. E' interessante segnalare questo punto, perché il potere del linguaggio poetico è evidentemente diverso dal potere del linguaggio che corrisponde all'oggettivazione scientifica: l'espressione poetica è linguisticamente valida senza essere, con frequenza, oggettivante, basti pensare alla figura poetica dell'ossimoro, che in campo logico è mera contraddizione. Questa osservazione mostra un altro punto di profonda convergenza (ed altrettanto profonda distanza) tra Heidegger e Polo: convergenza sulla dimensione critica e su certe impostazioni di fondo, e distanza nel tentativo poliano di proseguire nel cammino della filosofia, spesso abbandonato nel XX secolo a vantaggio di altri cammini (ad esempio la poesia o l'arte in genere: in questo senso sarebbe interessante studiare la relazione tra *verum* e *pulchrum* in Polo; nel tomo II dell'antropologia trascendentale ci sono alcuni cenni.) La filosofia del linguaggio di Polo, nonostante l'importanza centrale che riveste nel suo pensiero è un capitolo poco studiato e, sebbene siano abbondanti i riferimenti nei suoi scritti, non esiste una sua opera espressamente dedicata alla questione.

quella dell'abito linguistico[366]. La letteratura, come Polo ricorda, non esaurisce l'abito linguistico, che non si commisura con il suo tema. Così i libri di filosofia non esauriscono gli abiti filosofici ed il tomo I dell'antropologia non esaurisce l'abito di sapienza. Tra l'altro il libro scritto, così come qualunque realizzazione culturale, non è un atto conoscitivo: gli atti conoscitivi (operativi ed abituali) sono delle persone. I libri devono suscitare tali atti, ma se l'atto non è posto dalla persona, nessun'altra istanza lo può sostituire. Ritengo quindi che un libro di filosofia scritto secondo il metodo dell'abbandono del limite mentale non è né un'oggettivazione (l'oggettivazione è un'operazione mentale) né si limita ad esprimere oggettivazioni, bensì una tematizzazione espressa, guidata dall'abito (innato od acquisito) corrispondente. Penso che la tematizzazione espressa deve aiutare il lettore o l'uditore a compiere o acquisire gli atti conoscitivi, non solo oggettivanti, di chi espone la tematica. Da questa esigenza consegue la peculiarità stilistica di Polo, che spesso costituisce una barriera per avvicinarsi al suo pensiero: neologismi (anche in questo simile a Heidegger), ripetizioni, rottura degli schemi della sintassi[367] (pure

[366] Cfr. ad esempio *Curso de teoría, II,* pp. 265-276. A p. 271 afferma: "*Lo que se llama saber hablar, como hábito, es el hábito correspondiente a la abstracción articulante.*" Polo sostiene che l'abito linguistico dell'articolazione di soggetto e verbo corrisponde all'operazione di astrazione. E' evidente che l'abito articolante è superiore all'operazione astrattiva.

[367] Un esempio illustrativo è quello dei due membri della sinderesi che Polo chiama: *ver-yo* e *querer-yo*. Non dice *veo-yo*, che indurrebbe a pensare ad un io *soggetto* dell'atto di vedere, ma usa l'infinito (verbo impersonale) e l'io (prima persona) in un'apparente contraddizione rafforzata dal trattino di unione. Ciò che si sta dicendo è che l'io non è soggetto, bensì un abito duale (appare tanto nel vedere come nel volere) e così si esprime linguisticamente la rettificazione dell'io soggetto della modernità. Non esistono parole ordinarie per esprimere la dualità dell'abito.

presente in Heidegger e in modo anche più radicale in Nietzsche), uno stile più manifestativo che deduttivo, ecc.[368]

Questa parentesi sul ruolo dell'espressione esplicita risponde ad un'esigenza di fondo, che è uno dei motivi di questo lavoro. Si può infatti segnalare un pericolo dell'abbandono dell'oggettivazione, in particolare nella conoscenza di sé e della persona. Per rispettare l'altro, per guidare la mia vita, per conoscere il senso di ciò che faccio, ecc. devo sapere chi/cosa sono io e gli altri. Se, ad esempio, il valore dell'uomo non è oggettivato culturalmente in un ambito sociale, ci si presta facilmente ad abusi ed ingiustizie (ad esempio si può pensare alla schiavitù, come non oggettivazione del valore di ogni uomo). Anche questo è il senso della famosa iscrizione di Delfi[369]: conosci te stesso e sappi che sei un mortale e non il dio (Apollo in questo caso). Come valuta Polo questo tipo di oggettivazioni?

Senz'altro anche la filosofia della cultura di Polo merita di essere studiata ed approfondita più di quanto non si sia fatto fino ad adesso[370]. Ritengo, ad ogni modo, che Polo non le giudicherebbe propriamente oggettivazioni. La conoscenza di sé e degli altri, culturale e pre-filosofica, ha un valore sapienziale (ossia ha uno stretto rapporto con l'abito di sapienza) che ha una valida espressione al suo livello, né oggettivante, né filosofico. Basti pensare al contenuto della Rivelazione cristiana, a cui ho fatto cenno poco sopra. La sapienza cristiana in merito all'uomo si manifesta in molteplici forme (etiche, culturali, artistiche, ecc.) non necessariamente filosofiche. Nella mia opinione il tentativo di Polo è proprio quello di trarre il massimo rendimento filosofico dalla sapienza

---

[368] Per completare queste riflessioni sarebbe opportuno uno studio del valore simbolico del linguaggio secondo Polo.

[369] Piá ricorda che per i greci la sapienza va posta in riferimento al conosci te stesso di Delfi: essa versa principalmente sulla conoscenza propria (cfr. S. PIÁ TARAZONA, *op. cit.*, p.294)

[370] Al tema della cultura è dedicato, ad esempio, *Antropología, II,* pp. 269-279.

cristiana[371]. Le manifestazioni culturali e sociali della sapienza non sono né l'abito di sapienza, né l'antropologia trascendentale, e hanno un valore eminentemente pratico. Ben lungi dal sottovalutare questa dimensione (ha studiato abbondantemente l'etica, l'agire produttivo, l'economia, ecc.), Polo la separa dall'attività teoretica (filosofica). Ritengo che potrebbe sostenere quanto segue: le molteplici tematizzazioni culturali, che durante la storia prendono in considerazione la persona, non hanno un valore teoretico, ma hanno un grande valore pratico[372] nella misura in cui sono espressioni della sapienza, nella misura in cui, cioè, hanno un valore sapienziale capace di riconoscere ed esprimere il peculiare statuto dell'uomo nel mondo[373]. Per questo la *sofia* (la sapienza) si distingue dalla *filosofia*[374].

---

[371] Mi sembra che questo è il modo in cui Polo accoglie (implicitamente) la frase del magistero tanto cara a Giovanni Paolo II: "Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione" (*Gaudium et spes,* 22), che il Pontefice spesso riassumeva così: "solo Cristo rivela l'uomo all'uomo".

[372] Evidentemente la conoscenza di sé ha un immediato risvolto pratico: "*Desde luego, la antropología tiene un valor director para la vida, pues de cómo el hombre se entienda dependen sus actitudes y el desarrollo de su actividad. No es lo mismo habitar un mundo del que uno se distingue o se destaca, pero guardando al mismo tiempo grandes analogías con él, que estar colocado en un mundo absolutamente extraño, en el que no hay el menor rastro de caracteres humanos. En resumen: la antropología pone de manifiesto que el hombre es un ser distinto de los demás. Pero esa diferencia no es una característica dialécticamente opuesta a las de la naturaleza física, que separe al hombre y lo constituya en un ser extrañado, o alienado, en el mundo.*" (*Tener y dar*, p. 202). In nota aggiunge: "*El economismo y el materialismo son respuestas a esta sensación de soledad, que lleva al hombre a subordinarse a sus propias obras como a lo único en lo que puede reconocerse*". Si vede qui il pericolo di una conoscenza di sé che dipenda solo dalle proprie opere, una volta perduta la co-esistenza con il cosmo creato.

[373] Credo che anche per questo motivo Polo riserva all'abito di sapienza la conoscenza della persona. Cfr. ad esempio il seguente passaggio: "*se puede ser amante de los mitos porque los mitos, (...), son una forma de sabiduría.*" (*Presente y futuro*, p. 29) "*El mito es una de las modalidades sapienciales porque cumple los*

requisitos de serlo. Considero que por sabiduría –y la del hombre puede adoptar distintas variantes, por lo que se puede hablar de diferentes modalidades sapienciales- hay que entender las preguntas y las averiguaciones acerca de los dos temas centrales que afectan al hombre, o con los que el hombre tiene que ver, que son: el fundamento y el destino. Dicho de otra manera más rápida, la sabiduría dice de dónde venimos y a dónde vamos." (*ibid.*) Più avanti si vedrà come Polo esprime filosoficamente il fondamento e il destino nella filiazione e nella libertà di destinazione (che hanno un diretto riferimento a Dio). Il tema del fondamento e della destinazione (in termini sapienziali: da dove veniamo? Dove andiamo?) ha uno stretto legame con il tema della libertà: l'uomo in tutte le epoche ha una conoscenza abituale (sebbene poco tematizzata) della sua libertà, altrimenti non avrebbe senso porsi il problema della destinazione (o del destino) e dargli una risposta mitica. Secondo Polo nelle epoche in cui si impone il dubbio sulla libertà, il tema della destinazione acquista una tinta fatalista, che è comune al di fuori del cristianesimo (si potrebbe anche dire che il fatalismo fa comunque riferimento alla libertà). Nel cristianesimo il tema della destinazione si intensifica e diventa attivo: il destinarsi; non la fatalità che impera sulla nostra vita (il destino) ma ciò che si prende nelle proprie mani e che è un senso profondo della libertà (il destinarsi). Per questo per i greci il tema del fondamento si risolve in quello del principio (*arkè*) e il tema del destino in quello di fine (*telos*), mentre per Polo i temi antropologici (libertà, filiazione,…) non sono riducibili a queste categorie (ritorna il tema dell'ampliamento della metafisica e del confronto tra il pensiero greco e il cristianesimo). Si può forse aggiungere che la Scrittura raccoglie una sapienza ancora più alta, basti pensare alla narrazione del peccato originale, che è racconto sapienziale dell'evento originario (da dove veniamo: genesi). Forse la scelta poliana del nome di sapienza per l'abito che conosce la persona dipende dal grande ruolo che essa ha nella Scrittura (soprattutto nei libri più recenti). Tale influenza può essere diretta o mediata da San Tommaso, a cui Polo esplicitamente si riferisce nella scelta del nome. Sulla linea della modalità sapienziali Polo offre interessanti osservazioni sulle forme della conoscenza di sé nelle culture magiche, mitiche e tecniche in *Quién es el hombre*; alcuni spunti relativi alla cultura indù e in quella greca, in connessione con il problema del dolore, in *La persona humana,* pp. 218-222.

[374] Cfr. *Antropología, II,* pp. 273-4: "*De acuerdo con esto, el conocimiento de los primeros principios no es histórico, pues es irreductible a lo constituido por la acción poiética; la cual es imposible sin la antecedencia del límite mental. Por otro lado, los primeros principios se distinguen de la libertad. A esta doble distinción se debe la interpretación de la filosofía primera como una modalidad sapiencial inferior a la sabiduría en cuanto*

Invece hanno scarso valore sia teoretico sia pratico le oggettivazioni che mettono l'uomo alla stregua di un ente intra-cosmico. Anche di questi atteggiamenti è ricca la storia (soprattutto le varie forme di materialismo). Ritengo che il pensiero classico, seppur oggettivante, è salvato dal retaggio sapienziale espresso nelle pratiche culturali, nell'arte e nel mito (Aristotele amava i miti e la poetica). Invece il pensiero moderno, affascinato dal successo dell'oggettivazione scientifica sul modello della fisica-matematica, ha spesso dilapidato l'eredità sapienziale sul piano sia culturale, sia filosofico[375]. Per cui quando si parla dell'importanza dell'oggettivazione penso si faccia riferimento a questo: in una condizione storica che ha perduto la dimensione sapienziale, l'unica ancora di salvataggio è una corretta oggettivazione. Ovviamente questa posizione è legittima e, in fondo, non è in contrasto con quella di Polo. Secondo quest'ultimo, credo però, l'oggettivazione (se è veramente tale nel modo in cui lui la intende) è corretta ma molto povera quando si tratta dell'uomo. Lo studio filosofico dell'uomo deve trarre dall'abito di sapienza una tematizzazione esplicita non oggettivante in termini linguistici adeguati. L'espressione filosofica non è quindi un'oggettivazione, il che non vuol dire che sia arbitraria o poetica, come cercherò di mostrare nel prosieguo del lavoro.

Il termine linguistico che Polo adotta è, quindi, *además*, secondo il quale si raggiungono i trascendentali della persona intesa come co-esistente, ossia come dualità radicale. Questi trascendentali sono quattro: co-esistenza, intelletto agente, amare personale, libertà. Questo è l'elenco proposto da

tal. Esta última distinción se contiene implícitamente en la palabra 'filosofía', y posee un alcance mayor que el registrado en los comentarios tradicionales". Anche in *Antropología, I,* p. 128: "*El hábito de sabiduría también es aceptado por la filosofía tradicional. Sin embargo, lo ha estudiado sucintamente o restringiéndolo a sus connotaciones morales. El mismo nombre de "filosofía" marca cierta distancia respecto de la "sofía"*."

[375] Questa concorrenza tra scienza positiva e sapienza potrebbe forse essere una prospettiva cognitiva da cui affrontare la filosofia della storia.

Polo[376]. Ciò significa che l' *además* non è un trascendentale personale, però ha valore trascendentale[377]. A mio giudizio ciò si spiega tenendo conto di due elementi: il primo è che con il carattere di *además* si esprime la stessa trascendentalità della co-esistenza, per cui non mi sembra legittimo porlo come un trascendentale duale con gli altri[378]. Il secondo è che con esso si esprime sia l'ambito tematico (appunto i trascendentali che si conoscono secondo la terza dimensione) sia quello metodico, ossia lo stesso abito di sapienza[379]. Anche la sapienza, ossia l'abito con cui ci si conosce radicalmente come persona, ha valore trascendentale senza apparire esplicitamente nell'elenco proposto da Polo.

Il valore trascendentale della sapienza non appare espressamente nelle sue opere, ma si può riconoscere a partire dalle seguenti considerazioni:

---

[376] Cfr. *Antropología, I,* p. 151: "*Según el carácter de* además*, que es la dimensión metódica del abandono del límite que se ha de estudiar en la segunda parte de este libro, se alcanzan los trascendentales antropológicos. La persona humana se entiende como co-existencia. Es decir, como dualidad radical. Ser-con es radical respecto de cualquier distinción humana. (...) Los demás trascendentales personales son estos: el intelecto (no una pluralidad de intelectos, sino la dualidad del* intellectus ut co-actus *con su tema), el amar donal (no una pluralidad de donantes, sino la dualidad de amar y aceptar) y la libertad (no una pluralidad de libertades, sino la dualidad de la libertad nativa y de destinación; esta última se describe como poseer el futuro sin desfuturizarlo)* ". Anche *Antropología, I,* p. 36: "*a estos trascendentales* (quelli classici) *hay que añadir cuatro: el acto de ser co-existencial, la libertad, el intelecto –lo que en terminología clásica se llama* intellectus ut actus- *y lo que denomino amar donal, o simplemente el carácter donal de la persona*".

[377] Cfr. *Antropología, I,* p. 164: "*El carácter de* además *(...) posee valor trascendental*".

[378] Di parere contrario è l'autorevole studio di S. Piá Tarazona. Non mi sembra però che questa sia la posizione di Polo.

[379] Cfr. *Antropología, I,* p. 194: "*Solamente por el carácter sobrante, tanto del tema como del método, se explica la imposibilidad de término. Éste es el significado estricto del carácter de* además*: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático.*" Anche: *Antropología, I,* p. 128: "*Sería impropio entender el hábito de sabiduría como una reflexión, aunque fuera incompleta. El carácter de* además *excede la reflexión*".

1) Polo dice ripetutamente che la sapienza è superiore all'abito dei primi principi, che è superiore alla sinderesi, che è l'apice dell'essenza. E' ovvio concludere che l'abito di sapienza è superiore all'essenza e quindi è dell'ordine dei trascendentali.

2) Inoltre sostiene che nella conoscenza della persona si dà una peculiare solidarietà metodico-tematica: la persona non può essere distinta dal metodo con cui si raggiunge[380].

3) Polo descrive molte volte la sapienza secondo il valore metodico del carattere di *además*, che è il carattere descrittivo della co-esistenza e, parlando "in generale", dell'ambito trascendentale personale. Quindi anche la sapienza è dell'ordine della coesistenza. D'altra parte sarebbe poco coerente con il pensiero poliano che un atto essenziale sia in grado di *alcanzar* (raggiungere) l'essere personale[381].

4) Alla fine del tomo I si avanza una sorta di equiparazione tra la libertà nativa e la sapienza (la libertà nativa, come vedremo meglio più avanti, è trascendentale[382]). Il valore metodico dell'*además* è la sapienza[383].

---

[380] Cfr. *Antropología, I,* p. 182: "*El hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. Como método, el carácter de* además *es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente. En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse.*"

[381] Un discorso diverso è il rendimento filosofico di questo abito, che sì è di ordine essenziale: la persona non è filosofo in modo innato.

[382] *Antropología, I,* p. 236: "*el valor metódico del carácter de* además *se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato*".

[383] Questa conclusione non appare esplicitamente nelle opere scritte, ma ho avuto conferma dallo stesso Polo del valore trascendentale dell'abito di sapienza.

Da quanto detto si ottiene che il carattere di *además* è intimamente duale, e segnala la trascendentalità al contempo del metodo e del contenuto dell'antropologia. I seguenti paragrafi sono dedicati ad ognuna di queste due dimensioni, di cui non si deve perdere di vista la peculiare solidarietà.

C. VALORE TEMATICO: LA PERSONA COME ADEMÁS

Come detto, il *carácter de además* appare sin da *Acceso al ser*[384]. Dai termini in cui si introduce (l'inizio della considerazione della persona come esistenza) si può dire che esprime la versione poliana dell'esistenzialismo[385]. A differenza delle tentazioni irrazionaliste di buona parte dell'esistenzialismo, propone un'intensificazione della dimensione intellettuale che lo conduce a porre l'intelletto agente come trascendentale dell'esistenza. D'altra parte si può segnalare che qui Polo sta avanzando una soluzione radicale al problema della "relazione" tra essere e pensiero. Dopo avervi fatto riferimento nel secondo capitolo [386] al livello dell'operazione intenzionale, studiamolo adesso ad un livello più profondo.

La "relazione" tra essere e pensiero è intesa in senso radicale a livello trascendentale, ed espressa secondo la dizione "*carácter de además*"; ossia, la soluzione del problema di essere e pensiero, in termini poliani di essere ed

---

[384] *Vid. supra,* nota 357.

[385] Ancora una volta appare la sua proposta critica dell'idealismo come alternativa a quella che da Kierkegaard conduce a Heidegger: *vid. supra,* par. III.B.4.

[386] V*id. supra,* par. II.A.1. Si era mostrato che la risposta è la dualità di operazione e oggetto intenzionale.

intelletto, è l'ampliamento trascendentale. La "relazione" è il co- del *co-ser* inteso come ampliamento non fondamentale o principiale della nozione di trascendentale, secondo la quale l'intelletto si "aggiunge" alla realtà extramentale; in tale aggiungersi radica e consiste il "*carácter de además*": essere e inoltre (*además*) il pensiero (l'intelletto agente, non l'operazione); essere e inoltre (*además*) la persona. In fondo, però, il nostro problema è la relazione dell'intelletto con l'intelletto (la conoscenza di sé). Perché bisogna affrontare il rapporto del pensiero con l'essere?

Nella storia della filosofia i due problemi sono strettamente vincolati, in particolare nella modernità, a partire dal *cogito ergo sum*: il vincolo tra *cogito* e *sum* è alla radice del pensiero moderno e tale vincolo è espresso dall'*ergo* e dal ruolo fondativo della coscienza. In Polo l'unità di ispirazione non conduce alla mescolanza dei temi: le dimensioni dell'abbandono del limite sono a carico di abiti diversi. Se la modernità è una lotta con "*ergo*", una sorta di tentativo di deduzione dell'essere dal pensiero (in modo più o meno radicale e coerente come si è visto nei vari autori), in Polo no: l'*además* poliano è la confutazione dell'*ergo* cartesiano (l'ampliamento trascendentale la risposta al sistema, all'identificazione di reale e razionale, alla *mismidad* parmenidea di essere e pensare e all'identità dei trascendentali).

Come si è detto, lo studio della dimensione trascendentale della persona consiglia l'uso di termini che non invitino a tornare nel limite e la parola *además* impedisce di pensare tanto ad un oggetto come ad un soggetto fondamento dell'oggetto o delle operazioni mentali. La persona non è il fondamento del pensare, bensì è *además* del pensare[387]. Qui c'è, appunto,

---

[387] Cfr. *Antropología, I,* p. 119: "*En primer lugar,* además*, indica el puro no agotarse en conocer operativamente: el ser más que una operación. Por eso, la tercera dimensión del abandono del límite mental (la propia del hábito de sabiduría, la que parte de la presencia mental y se* desaferra *de ella permitiendo alcanzar el acto de ser humano) se distingue de las otras, porque toma el límite mental* como punto de partida. *Sin el límite mental el carácter de* además *no se podría alcanzar, pues precisamente en cuanto que puro añadirse a él no prescinde de él. En cambio el hábito de los primeros*

una critica al *cogito ergo sum* di Cartesio, che inaugura la modernità; in termini poliani bisognerebbe dire *cogito además sum*, o meglio ancora: *cogito además co-sum*; in realtà questa espressione è pleonastica perché il carattere di *además* è già espressivo, almeno in prima battuta, del co- del *co-esse*. Infatti Polo non parla della persona come *además* in mera critica a Cartesio e alla modernità: *además* non è *además* solo del pensare, bensì *además* come attività esistenziale o attuosità[388].

Non bisogna pretendere di chiedere "*además* di che cosa?", perché secondo questa domanda si perde lo statuto trascendentale del carattere di *además*, che permette di intenderlo come espressione dell'esistenza umana in quanto co-esistenza, espressione che racchiude il pensiero poliano sull'ampliamento trascendentale. La persona non è il senso dell'*actus essendi* come *persistenza* (essere della realtà extramentale secondo Polo) bensì come co-esistenza: la persona è *además* della persistenza, ossia *además* della realtà extramentale. *Además* non è *además* di un qualcosa di specifico (non avrebbe carattere trascendentale) bensì *además* insiste in *además*.

Además non lo è solo oltre al mondo, il che chiarisce che non è mero sinonimo di co-esistenza. La persona, secondo la peculiare interpretazione della distinzione reale tra essere ed essenza che Polo propone nell'ambito antropologico, è *además* della sua essenza. L'essenza umana come manifestazione della persona è inferiore alla persona e, solo come tale, la manifesta. L'essenza, in virtù della distinzione reale, non è identica alla persona. Questo è ciò che Polo chiama anche assenza di replica e che ci introduce nel cuore del tema della presente ricerca. L'essenza come senso

principios abandona el límite mental prescindiendo de él. Se podría objetar que cualquier hábito es también además de la operación. No obstante, los hábitos adquiridos son inferiores al carácter de además porque, aunque superiores a la operación, la manifiestan en tanto que derivan de la luz del intellectus ut actus*: esta luz es la co-existencia humana, que como* además *es inagotable."* Si vede quindi che la persona non solo è oltre al pensiero oggettivo, ma anche a tutti i suoi abiti.

388 Traduco così il termine *actuosidad*. Polo compie uno sforzo linguistico per esprimere nozioni di atto distinte dall'attualità, che è il limite mentale.

potenziale dell'essere dell'uomo, in virtù della distinzione reale, non può essere l'atto di essere dell'uomo, ossia non può essere la persona. La persona (secondo il trascendentale personale della libertà) si estende all'essenza assimilandola a sé (attualizzandola) per mezzo degli abiti, che sono allo stesso tempo un perfezionamento dell'essenza come potenza, dovuto all'atto (che è la persona: per questo considerare il principio potenziale dell'uomo come un principio fisso è sbagliato e non permette di comprendere la libertà: la libertà è atto trascendentale che giunge all'essenza negli abiti e per mezzo degli abiti).

Per quanto, però, l'essenza risulti perfezionata abitualmente dall'atto personale trascendentale, non può giungere ad essere identica con la persona (di cui è potenza: distinzione di potenza e atto in merito all'*esse in creatis*); la distinzione reale *in creatis* è impossibile da aggirare: l'Identità è l'Origine, ossia Dio. Nella conoscenza della realtà extramentale si giunge a Dio come Identità, conosciuta abitualmente attraverso l'abito dei primi principi; l'abito di sapienza, come vedremo, è superiore all'abito dei primi principi e permette di giungere a Dio come Originariamente Persona. E' impossibile pertanto che la persona trovi una replica nella sua essenza.

Queste osservazioni sono un approfondimento di quanto è già stato detto in precedenza: l'io pensato non pensa. Questa espressione ci dice l'impossibilità per la persona (qui per l'io che è distinto realmente dalla persona, con cui si dualizza: l'io è per Polo l'apice dell'essenza e consiste in un abito duale, che chiama anche sinderesi, che suscita gli atti dell'intelletto e costituisce gli atti della volontà, le due potenze spirituali) di conoscersi e trovare se stessa sul piano oggettivo: l'io come oggetto del pensiero è irreale (ogni oggetto è irreale). Ma non solo la persona non si trova al livello dell'oggetto pensato, ma nemmeno di qualunque altra manifestazione essenziale. La difesa poliana dell'assenza di identità *in creatis* (e in particolare nell'uomo) in virtù della distinzione reale, è una critica alla pretesa di identità hegeliana di soggetto e oggetto. Tale identità è una pretesa inaccettabile dalla sua prospettiva, e comporta una posizione panteista (l'identità propriamente è divina). La ricerca di sé della persona si trova in certo modo frustrata in qualunque sua realizzazione: né nei suoi

prodotti, né negli oggetti del suo pensiero, né nelle più alte perfezioni della sua essenza l'uomo trova la replica personale di cui è in cerca. In nessuna di queste manifestazioni l'uomo conosce se stesso ad un profondità degna della sua realtà personale ed intima[389]. La manifestazione della persona nella realtà extramentale (ossia la sua essenza) è un certo "abbassamento" che si può descrivere come generosità della persona. Come tale, evidentemente ha un grande rilievo per la conoscenza di sé (l'essenza è l'essenza dell'uomo) ma non è il più radicale. Questo studio si dedica alla conoscenza della persona, e come tale si incammina nella terza dimensione dell'abbandono del limite mentale, che come si è accennato, si aprirà a Dio: l'*además* è *ad-Verbum*, la persona è caratterizzata dall'aggiungersi a Dio[390].

Bisogna infine considerare un altro importante aspetto del carattere di *además*: la persona è *además* anche nel senso che è sempre *más*: la persona (e in questo radica la libertà come trascendentale dell'essere umano) non si "accontenta" di nulla, bensì va sempre *además*. Questa dimensione, che è la

---

[389] Questa ultima osservazione segnala qual è la direzione da prendere per il nostro tema: se la ricerca di sé è una ricerca di replica, e se tale replica è impedita dall'assenza di identità, essa si dovrà trovare nell'identità: la ricerca di sé sfocia nell'ambito della ricerca teologica. Secondo la teologia della fede è solo nell'Identità che si può dare la replica, solo nell'Identità il generante è identico al generato: Padre e Figlio sono l'Identico Dio: il Padre è Dio e il Verbo è Dio; la generazione divina non va a detrimento né dell'identità, né del generato: parafrasando in modo molto imperfetto la frase precedente potremmo dire: il Dio pensato pensa.

[390] Polo propone una via per giungere a Dio a partire dalla persona, conosciuta secondo l'antropologia trascendentale (cfr. *L'uomo, via verso Dio*, in L. ROMERA (cur.) "Dio e il senso dell'esistenza umana", Armando, Roma 1999, 89-100). Così si propone un altro modo di giungere a Dio, a partire dall'ambito trascendentale personale, che permette di conoscerLo come Persona. L'accesso a Dio secondo l'abito dei primi principi (che è inferiore alla sapienza) conduce a conoscerlo solo come primo (causa prima, ecc.). Ancora una volta vale la pena ricordare Heidegger, in particolare la sua polemica contro l'ontoteologia, di cui sono note le conseguenze non solo sul piano filosofico, ma anche su quello teologico.

peculiare descrizione poliana della libertà (trascendentale) viene espressa così: possesso del futuro che non lo *defuturizza*. Questa espressione, inizialmente criptica, si comprende alla luce dello studio poliano del limite come presenza dell'oggetto. La presenza è nota caratteristica del limite a motivo della simultaneità di presenza ed oggetto. La conoscenza oggettiva del futuro è possesso del futuro (l'operazione conoscitiva è possessiva di oggetto) ma lo *defuturizza* perché lo presentifica (la presenza è dell'oggetto pensato) e pertanto lo perde come futuro. Un futuro pensato non è futuro, proprio in quanto pensato. La libertà non è possesso oggettivo (la libertà trascendentale si conosce abbandonando il limite della presenza) bensì un continuo rinascere che come tale sempre ri-comincia [391], mentre la persistenza, ossia l'*esse* extramentale, semplicemente comincia. La libertà come futuro non è un mero dopo (caratteristico della persistenza) bensì un continuo sgorgare, come di una fonte che dà sempre *más*. Pertanto rimane sempre aperto ad un futuro che non giunge alla presenza (la libertà non è un oggetto pensato)[392].

La terza dimensione è impregnata di speranza. Questa osservazione non è meramente accidentale per il tema di questo lavoro: di fatto l'uomo non conosce se stesso radicalmente, bensì si conoscerà, e questo è strettamente legato al carattere di *además*. Polo ama ripetere in questo contesto la frase di S. Paolo: conoscerò come sono conosciuto[393]. In definitiva la ricerca di replica si consuma in una ricerca di Dio (*intimior intimo meo* diceva San Agostino) alimentata dalla speranza: l'uomo è l'avverbio in cerca del

---

[391] Questo suggerimento è in S. PIÁ TARAZONA, *op. cit.*, p. 282-287.

[392] Questo tema verrà ripreso parlando della libertà come destinazione; da queste considerazioni si può dire che la filosofia di Polo è, radicalmente, una filosofia della speranza. La sua visione dell'uomo è pervasa e quasi imbevuta di un anelito speranzoso che è forse uno dei segnali più chiari della sua ispirazione cristiana.

[393] 1Cor 13, 12.

Verbo[394]. La stessa ricerca appella direttamente (è ovvio) al futuro. Il futuro è libertà, o meglio: solo la libertà è capace di possedere il futuro senza *defuturizzarlo*. Se la libertà come trascendentale personale si mantiene come possesso del futuro, si rifiuta in modo radicale la pretesa hegeliana di identità soggetto-oggetto. Tale identità si dà nella presenza (Polo ripete spesso che per Hegel "*la presencia es lo más alto*") ed è chiaramente nel limite. La libertà è incompatibile con il compatto blocco di soggetto e oggetto con pretesa di identità. Infatti la posizione hegeliana scatena secondo Polo un'enorme aporia: con Hegel termina la storia e la libertà imprigionata nella sterilità della presenza (dell'oggetto pensato) si perde come tale (la libertà è possesso del futuro). In fondo in Hegel non c'è autentica speranza, tanto per l'intrinseca necessità del processo dialettico, tanto perché nella sua conclusione essa necessariamente scompare. Invece la persona è inesauribile perché è sempre *además* di qualunque suo atto (operazione o abito) e tale inesauribilità è la sua libertà.

Una persona autorealizzata non è più persona. Per questo Polo dice che la persona non è, bensì propriamente *sarà*. Il co-*esse* della persona è il futuro dell'*esse* e in questo consiste l'ampliamento trascendentale: per l'*esse* del cosmo è sufficiente persistere, ma per la persona non basta essere perché il suo statuto onto-temporale è il futuro. Tutto ciò non si può scoprire in una filosofia oggettivista, per cui questo studio del carattere di *además* è già un anticipo della ricchezza tematica che verrà studiata nel prossimo capitolo. Per questo l'antropologia di Polo è un inno alla speranza: conoscerò come sono conosciuto.

In definitiva *además* insiste in *además*. Tutto ciò che si è detto (la persona come *además* della realtà extramentale a partire dalla dualità del pensiero intenzionale, *además* del suo pensare, della sua essenza e di Dio (del Verbo), e come sempre *más*) non è un elenco di ciò rispetto a cui la persona è *además*, bensì un avvicinamento, secondo la terza dimensione dell'abbandono del limite mentale, a tale carattere. La conoscenza abituale

---

[394] Cfr. *Antropología, I,* p. 226.

della persona, e quindi della libertà, permettono questo avvicinamento. Proprio perché la persona è *además* di nulla, *además* rimanda sempre ad *además*. Non al modo di un'autoriflessione (per quanto si è detto in merito alla riflessione), ma di una solidarietà tra metodo e tema che in parole testuali di Polo, che per una volta preferisco non tradurre, si può esprimere così:

"*Ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, co-ser, co-existir*"[395].

Si vede qui la pertinenza e l'importanza del carattere di *además*, e il motivo per cui gli ho dedicato ampio spazio. Basta ricordare la descrizione della terza dimensione, presente in *Acceso al ser*, e già citata[396]:

"*Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar "lo que es-además". Se trata ahora de* la existencia humana".

E' palese la corrispondenza con la descrizione precedente, che in un certo senso è un riassunto tanto della dottrina antropologica, quanto del metodo per la sua conoscenza (e quindi anche di questo lavoro…). Il raggiungersi metodico è solidale con il suo tema che è l'essere *además*; la persona si raggiunge "*abriéndose íntimamente a ser sobrando*". In definitiva ciò che bisogna studiare è il significato dei trascendentali personali (tutti visti alla luce di quanto detto in questo paragrafo) mostrando cosa intende Polo con apertura intima e, quindi, con "*alcanzarse*". Terza dimensione, abito di sapienza, *alcanzarse*, ampliamento trascendentale, co-esistenza e *además* mostrano così la loro intima coerenza.

---

[395] Cfr. *ibid.,* p. 141. Il termine *sobrar*, impossibile da tradurre adeguatamente all'italiano, esprime molto bene l'essere sempre *más* della persona. Si potrebbe intendere, in questo contesto, come un sovrabbondare, in distinzione rispetto al senso principiale della persistenza che, secondo la descrizione poliana, è mero "inizio che non cessa, né è seguito".

[396] *Vid. supra,* p. 79.

Giunti a questo punto si potrebbe pretendere una definizione di *además* (con questo il presente lavoro giungerebbe ad una rapida conclusione). Questa pretesa evidentemente sarebbe incompatibile con il metodo proposto, sia perché una definizione generico-specifica è di livello conoscitivo molto inferiore all'abito di sapienza, sia perché, soprattutto, la dualità della realtà umana impedisce di individuare elementi disgiunti per studiarli in se stessi. E' quindi necessario mostrare il valore metodico del carattere di *además*, per comprendere meglio che cosa si intende con tale termine. Per ora si può tenere presente quanto detto: *ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose*; *alcanzarse* è la conoscenza della persona umana nella terza dimensione dell'abbandono del limite; il metodo che presiede questa dimensione è l'abito di sapienza, solidale con il suo tema; la persona cerca la sua replica, ma giungerà a conoscersi solo nel futuro, nell'Identità personale (il Verbo, di cui è l'avverbio).

D. VALORE METODICO: ADEMÁS *E ABITO DELLA SAPIENZA*

Dopo aver visto la dimensione tematica dell'*además*, passiamo a studiare quella metodica, ossia quella che permette la conoscenza della persona, dei trascendentali personali e dello stesso carattere di *además*, senza che per questo lo si debba considerare riflessivo. Essa coincide con l'abito di sapienza[397]. Comincio questo paragrafo illustrando le varie dualità di tale abito e presentando un quadro "analitico" dei vari abiti cognitivi che Polo

[397] La bibliografia principale per questo tema è la seguente: *Antropología, I,* pp. 179-200; J. F. SELLÉS, *El hábito de sabiduría..., cit.*; S. PIÁ TARAZONA, *op. cit.,* pp. 267-327.

propone a questo livello. Si terrà particolarmente presente quanto si è detto sulla nozione di abito e di dualità.

Nella seconda parte, dedicata alla solidarietà di metodo e tema per il carattere di *además*, presenterò una lettura complessiva di tale proposta, secondo una interpretazione più personale.

1. La dualità dell'abito di sapienza e dell'abito dei primi principi

Per essere in condizione di *alcanzar* la persona umana è necessario *advertir* l'esistenza extramentale e il suo valore di verità. Ciò non comporta una dipendenza tematica della persona rispetto all'essere o la considerazione dell'antropologia come una filosofia seconda o un'ontologia regionale[398]. Il metodo dell'abbandono del limite, nella misura in cui prende in considerazione la conoscenza dell'essere e dei primi principi (prima dimensione), apre la questione della persona. Quando si avverte il valore non suppositivo dell'essere, si comprende che non ha senso la subordinazione dell'uomo all'essere che avverte: *chi* abbandona il limite ed avverte i primi principi non può confondersi con nessuno di essi[399].

Pertanto il chi personale, se è capace di illuminare l'atto conoscitivo con cui avverte i primi principi, lo deve fare in virtù di un atto conoscitivo più

---

[398] La dualità tra l'abito di sapienza e quello dei primi principi è studiato in: *Antropología, I,* pp. 179-182.

[399] Cfr. *Antropología, I,* pp. 158-9: "*Si el ser se supone, el hombre se subordina a él –por ejemplo, como un ente particular. En cambio, cuando se advierte el valor no supositivo del ser (primera dimensión del abandono del límite mental), deja de tener sentido la subordinación del hombre al ser que se advierte:* quien *abandona el límite, y así advierte los primeros principios, no puede confundirse con ninguno de ellos (...) Es insostenible que el hombre se suponga a sí mismo; también es imposible que el ser suponga al hombre, pues sólo el hombre supone (al pensar) el ser, y no al revés.*"

alto. In generale, come si è visto nel paragrafo dedicato agli abiti[400], l'abito conoscitivo è l'illuminazione di un atto. Il suo livello più basso, quello di abito acquisito, consiste nell'illuminazione dell'operazione, mentre al livello della conoscenza dell'essere (abito dei primi principi) esso illumina la priorità trascendentale dell'atto di essere. Ne consegue che gli abiti dipendono da una radicalità più alta che è l'atto di essere personale, lo stesso intelletto agente. L'abito dei primi principi conosce i primi principi, ma non conosce l'essere personale umano. Secondo Polo per questo è necessario un abito superiore: l'abito di sapienza[401].

La distinzione tra abito di sapienza e dei primi principi è solidale (ne è il versante metodico) di quella tra essere e co-essere: l'intelletto agente si deve assimilare alla persona[402]. Così come nell'ambito tematico si dà dualità tra persona e primi principi, così a livello conoscitivo si propone una dualità[403] (gerarchica per l'assioma B) tra sapienza ed *intellectus ut habitus*. L'abito dei primi principi è quindi duale con uno superiore, ossia l'abito di sapienza secondo il quale l'uomo trascende la sua co-esistenza con l'essere dell'universo[404]. La dualità dell'abito di sapienza con quello dei primi

---

400 *Vid. supra,* par. II.B.

401 Cfr. *Nominalismo,* p. 238: "*El hábito es la iluminación, por lo pronto, de la* enérgeia*, y, si se trata del* intellectus ut habitus*, de los primeros principios, es decir, la prioridad trascendental del acto de ser. Por consiguiente, los hábitos dependen de una radicalidad más alta, que es el acto de ser personal.*" In nota aggiunge: "*El hábito de los primeros principios conoce los primeros principios, pero no conoce el ser personal humano. Para eso hace falta un hábito superior al de los primeros principios: el hábito de sabiduría.*"

402 Cfr. *ibid.*: "*Sostengo que el intelecto agente se ha de asimilar a la persona. La persona humana se distingue de los primeros principios* (distinzione tra esse e co-esse, corrispondente all'ampliamento trascendentale proposto), *por eso también distingo el hábito de sabiduría del hábito de los primeros principios.*"

403 Cfr. *Antropología, I,* p. 184.

404 Cfr. *ibid.*, p. 172: "*el hábito de los primeros principios es, a su vez, dual con un hábito superior –el hábito de sabiduría-, según el cual el hombre transciende su co-existencia con el ser del universo. De este modo, se elimina la simetrización moderna.*"

principi garantisce la conoscenza della propria co-esistenza con essi e mostra come l'abito di sapienza sia il membro superiore di questa dualità: la persona si conosce come *además* dei primi principi. Ritengo che la dualità stessa dell'abito di sapienza con quello dei primi principi sia, conoscitivamente, il carattere di *además* dell'essere personale. Il fatto che la sapienza sia superiore all'abito dei primi principi non si deve confondere con una falsa superiorità sui primi principi. Il tema dell'abito è in questo caso superiore all'abito: la sapienza è superiore all'abito, non ai primi principi (ovviamente è inferiore al principio di Identità).

Ricordando quanto detto sulla nozione di ampliamento e di co-esistenza (il co- racchiude l'attività conoscitiva della persona ed esprime la trascendentalità dell'*intellectus ut co-actus*) l'essere umano coesiste con l'essere creato, in modo radicale, secondo l'abito dei primi principi. L'abito di sapienza se ne distingue perché il suo tema è la propria esistenza umana: sapere che esisto come persona creata[405]. Ciò pone in evidenza che la dualità di sapienza e abito dei primi principi è specialmente feconda: il membro superiore della dualità non solo tematizza l'atto con cui conosce l'essere persistente (abito dei primi principi: membro inferiore) ma anche colui che lo tematizza, posto che la persona è co-esistenza con il creato

[405] Cfr. *ibid.*, p. 154: "*Según mi propuesta, el hábito de sabiduría se distingue del hábito de los primeros principios porque su tema es el propio existir humano: saber que existo como persona creada*"

proprio secondo tale abito[406]. Ritornerò nei prossimi paragrafi su questi punti, che costituiscono una buona sintesi della conoscenza di sé[407].

Alla luce di queste considerazioni si può quindi dare la seguente definizione dell'abito di sapienza: l'abito per il quale l'uomo conosce (qui già entra il soggetto) la sua coesistenza con l'ambito della realtà nella sua ampiezza (ciò che potremmo chiamare il suo posto nella totalità del reale)[408]. Con questa considerazione entriamo nel nucleo del pensiero poliano sulla conoscenza di sé, in particolare sulla conoscenza dell'essere personale umano. Al contempo mostra che si tratta di una conoscenza specialmente alta, alla quale bisogna approssimarsi poco alla volta attraverso la comprensione delle nozioni di operazione, abito, dualità e dell'ampliamento trascendentale. La nozione di abito di sapienza non è del

---

[406] Cfr. *Nominalismo*, p. 260: "*Según el hábito de los primeros principios, el ser humano, que es creado, coexiste con la criatura persistencial, con la criatura cuyo ser es el principio de no contradicción. En tanto que este hábito marca la coexistencia del ser personal, que es un sentido del ser creado distinto del principio de no-contradicción –la coexistencia entre el ser personal y el ser de la criatura no personal-, el hábito de los primeros principios es innato a la persona: no a la facultad, sino a la persona.*" In nota aggiunge: "*La coexistencia con la identidad es la relación de la persona con Dios; ese es el tema de la religión.*"

[407] Concludo, a modo di riassunto, con la seguente citazione: "*El hábito de los primeros principios equivale a una* apertura hacia fuera *según la cual se advierte el ser primero. Persona humana significa ser segundo, dual, que se acompaña según su propio sobrar, es decir, co-existencia. Llamo* alteración *a la advertencia de los primeros principios, los cuales vigen entre sí, pero no se acompañan. La* alteración *es una apertura hacia fuera posible por la* generosidad *de la persona, que es acto sobrante o* además*, co-existencia. Sin embargo la apertura de la persona hacia fuera no comporta que los primeros principios deriven de ella. En rigor, lo que deriva de la persona, donalmente o según su generosidad, es la advertencia, es decir, el hábito de los primeros principios.*"

[408] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 274: "*La sabiduría como hábito puede definirse así: el hábito por el que el hombre conoce (aquí entra ya el sujeto) su coexistencia con el ámbito de la realidad en su amplitud misma (lo que podríamos llamar su puesto en la totalidad de lo real)*". Questo è il momento in cui entra lo studio del soggetto, escluso dalla descrizione dell'operazione immanente: *vid. supra,* par. I.B.

tutto originale (già abbiamo visto che considera San Tommaso[409] come un precedente): l'originalità della sua posizione consiste nel valore metodico che Polo conferisce a questo abito per la conoscenza dell'intelletto e degli altri trascendentali personali.

Si può infine segnalare che la sapienza si dualizza anche con l'abito della sinderesi, ossia con l'apice dell'essenza (l'abito duale che per Polo coincide con l'io). Senza entrare nel merito, ritengo che ciò sia necessario soprattutto per il seguente motivo: l'io è la manifestazione della persona ed è ovvio che la dualità di essere ed essenza abbia un risvolto conoscitivo negli abiti rispettivi. Il tema dell'abito di sapienza è lo stesso esistere umano: sapere che esisto come persona creata. Ciò comporta la seguente osservazione: l'abito di sapienza ha come tema la distinzione tra essere ed essenza dell'uomo, ossia tra la terza e la quarta dimensione dell'abbandono del limite. Infatti la conoscenza della realtà come creata (sapere che esisto come persona creata) comporta la conoscenza della distinzione reale (che è appunto la nota della realtà creata). Si dice questo per i seguenti motivi: Polo accetta sin dall'origine del suo pensiero la distinzione tra *esse* ed *essentia in creatis*, che costituisce una delle due dualità (l'altra è tra realtà personale e realtà extramentale) che determinano le quattro dimensioni del suo filosofare. Non ho trovato, però, riscontri nella sua opera in merito a che modo (ossia con quale abito) si giunga alla conoscenza della distinzione reale. Sembra che nel caso dell'uomo tale conoscenza sia a carico dell'abito di sapienza. Si solleverebbe a questo punto la seguente difficoltà: l'abito di sapienza si dualizza con quello dei primi principi, mentre l'essenza umana si conosce come tema dell'abito di sinderesi che ne costituisce l'apice. Sembra quindi che l'abito di sapienza tematizzi la distinzione reale nell'uomo, senza tematizzare *in recto* l'essenza dell'uomo (tema della sinderesi). Pertanto la sapienza si dualizza sia con l'abito dei primi principi, sia con quello di sinderesi, il che inviterebbe forse ad usare un termine diverso da "dualità".

---

[409] Sulla sapienza in San Tommaso, cfr. *Antropología, I,* p. 154; uno studio della sapienza tomista è presente in J. I. MURILLO, *op. cit.,* pp. 206-214.

Questo per quanto riguarda la dualizzazione inferiore alla sapienza. Con che abito si dualizza superiormente? Come nel caso dell'abito dei primi principi, il tema le è superiore, per cui si dualizza superiormente con il suo stesso tema. A differenza però dell'*intellectus ut habitus*, il suo tema è a sua volta un atto conoscitivo, ossia l'intelletto agente[410]. Da qui conseguono due peculiarità dell'abito di sapienza: come abito è solidale con il suo tema[411], il quale a sua volta ha un tema più alto, al quale la sapienza non può accedere. Vedremo che questo tema è Dio.

2. Solidarietà metodico-tematica dell'abito di sapienza

Dopo aver presentato il valore metodico e quello tematico del carattere di *además*, bisogna compiere un ultimo passo, che comporta una sorta di conclusione provvisoria di questo lavoro: approfondire il senso di ciò che Polo chiama la solidarietà metodico-tematica dell'abito di sapienza.

Abbiamo visto come la persona conosce il mondo, a partire dal limite mentale descritto come un "essere-nel-mondo", fino all'intelletto personale come trascendentale della co-esistenza, irriducibile all'essere del cosmo e della metafisica. L'intelletto personale illumina sia la realtà esterna (è l'operazione immanente) sia la sua stessa operazione (nozione di abito acquisito). In questo ambito, che è l'ambito dell'essenza personale, si dà una conoscenza di sé di grande interesse, ma non radicale. La persona conosce ed illumina la sua essenza perché ne è distinta realmente (distinzione *in creatis* applicata all'uomo). Invece nel caso dell'abito di

---

410 L'abito di sapienza è superiore a quello dei primi principi. "*Por consiguiente, hay que preguntar con qué es dual en sentido ascensional el hábito de sabiduría. Se responde a esta pregunta diciendo que el hábito de sabiduría es dual con el intelecto personal. Ahora bien, a su vez el intelecto personal también es dual. Así se alcanza la co-existencia, es decir, la dualidad en el orden trascendental, que es distinta de las dualidades esenciales.*" (*Antropología, I,* p. 177).

411 *Vid. infra,* par. IV.D.2.

sapienza non vi è tale distinzione, per cui bisogna risolvere alcune difficoltà peculiari: come si può comprendere, infatti, la conoscenza della persona da parte della persona stessa? La conoscenza dell'intelletto agente da parte dell'intelletto agente stesso? Evidentemente non è comparabile la conoscenza dell'esistenza da parte della co-esistenza con la conoscenza della co-esistenza stessa. Secondo la metafora della luce: si comprende come sia conoscibile, da parte di un'istanza più alta secondo l'assioma B, l'illuminazione (l'operazione, l'abito). Ma cosa succede quando il tema della conoscenza è l'istanza più alta? Quando il tema da illuminare è la luce stessa? Come risolvere il problema dell'autoconoscenza, del rapporto del pensiero, non già con il mondo, ma con il pensiero stesso (con l'intelletto)? I classici parlavano di riflessione, ma questa nozione è stata scartata. I moderni, Hegel segnatamente, pretendono un'identità compiuta di soggetto ed oggetto, ed anche questa è esclusa. Ritengo che la risposta a queste domande, e quindi la conclusione della tesi, almeno nel suo versante metodico, è la nozione poliana di solidarietà di metodo e tema per l'abito di sapienza e quindi, il carattere di *además* tanto del metodo come del tema[412] (per cui la risposta è implicitamente racchiusa nei due paragrafi precedenti)[413]. Per questo motivo ho sottolineato che non solo il tema (la persona) ha valore trascendentale, ma anche il metodo (l'abito di sapienza)[414].

Le pagine che seguono hanno valore di riassunto e conclusione di quanto si è detto sino a qui. Sono strutturate in due parti:

---

[412] Cfr. *ibid.,* pp. 196-7: "*La solidaridad de método y tema evita esa precariedad: el tema "tira" del método; lo estira; es el* además del además*, no superpuesto a él, sino su subir, su alejamiento del punto de partida, su insistir.*"

[413] Cfr. *ibid.,* p. 182: "*la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. Como método, el carácter de* además *es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente.*" E' interessante anche la considerazione di *Antropología, I,* p. 199: "*iluminar el intelecto personal es un absurdo.*"

[414] *Vid. supra,* pp. 171-2.

1) ripresentazione del limite mentale come dualità;
2) sfruttamento metodico della nozione di dualità per raggiungere la persona come co-esistenza.

Questa suddivisione è motivata dalla descrizione poliana della terza dimensione dell'abbandono del limite:

Lasciar stare l'*haber*, per superarlo e raggiungere (*alcanzar*) "ciò che è-oltre (*además*)". Si tratta adesso dell'*esistenza umana*[415].

La terza dimensione è l'unica che assume il limite come punto di partenza per abbandonarlo. La conoscenza della realtà extramentale deve metter da parte il limite, perché esso è immanente alla persona, non al cosmo. La terza dimensione, per la stessa ragione, deve invece assumerlo e non eliminarlo, sebbene lo abbandoni metodicamente secondo la dualità.

Al livello trascendentale Polo propone che il metodo adeguato sia l'ampliamento trascendentale e che tale ampliamento come metodo è l'abito di sapienza, illuminante l'ampliamento stesso. L'ampliamento è, in prima battuta, la coesistenza dell'uomo con la realtà. Cercare di contrapporre due supposti reciprocamente confrontati (essere e persona) sarebbe una evidente ricaduta nel limite mentale, che dev'essere in questo ambito abbandonato. Come comprenderlo?

Mi sembra che il modo è riprendere la nozione di limite descritta secondo la dualità immanente: la relazione di conoscenza non è "reciproca". Per la cosa conosciuta, essere conosciuta è una denominazione estrinseca, come Polo ama ripetere. Perché? Perché l'operazione conoscitiva come operazione immanente e non fisica, in nulla modifica la cosa conosciuta. L'operazione intellettuale (e conoscitiva in generale) non è modificante della realtà, bensì ad essa totalmente estrinseca: non la tocca e non la cambia. La cosa (la realtà) è del tutto "ignara" dell'essere conosciuta,

---

415 *Vid. supra,* p. 79.

e rimane del tutto inalterata di fronte all'atto conoscitivo. E' la nozione di operazione immanente: un atto che modifica la persona, non la cosa conosciuta. In altre parole l'irrealtà della intenzionalità (dell'oggetto pensato) segnala (è un indizio) che la persona coesiste con la realtà, ma che la realtà non coesiste con la persona (le è del tutto indifferente che la persona riversi su di essa il suo atto conoscitivo; non bisogna confondere l'atto conoscitivo con la *poiesis* che eventualmente ne deriva).

Per questo dice Polo che la persona è la creatura seconda, mentre la realtà extramentale è la creatura prima: l'*esse* non ha "bisogno" della persona però la persona non può essere senza l'*esse* (è *además* dell'*esse*)[416]. Si è detto in precedenza che la conoscenza intellettuale è un indizio della persona[417]: per questo, a mio giudizio, la terza dimensione ha l'operazione mentale come punto di partenza. Essa abbandona il limite in questo modo peculiare: non appartandolo, come ad esempio per la conoscenza dell'essere extramentale, bensì come punto di partenza. Il limite infatti, pur non essendo la conoscenza della persona (e nell'assiomatica della operazione mentale la persona non compare, perché essa verte sulla realtà esterna) ne è un indizio, ossia è un indizio della co-esistenza. *Desaferrarse* dal limite come punto di partenza permette, secondo Polo, di raggiungere (*alcanzar*) la persona come coesistente a livello trascendentale (l'operazione solo è un indizio perché non ha portata trascendentale).

Fino a qui il primo punto. Passiamo quindi a studiare la solidarietà metodico-tematica della sapienza a partire da queste considerazioni.

L'abito di sapienza, che è il metodo della terza dimensione, sfrutta l'essere *además* della persona per tematizzare il suo essere *además*. La

---

[416] Le nozioni di creazione e di persona umana vanno strettamente unite nel pensiero di Polo: la scoperta della persona come coesistenza conduce alla scoperta della persona come nuova creazione, come *novum* radicale nel mondo, che è segno della sua libertà, e come filiazione: sono accenni alla dimensione tematica che apre il metodo proposto.

[417] *Vid. supra,* p. 53.

sapienza è lo sfruttamento metodico della coesistenza per conoscere la stessa coesistenza, partendo dal limite come suo indizio per raggiungerla (*alcanzarla*) a livello trascendentale, e a partire da essa raggiungere gli altri trascendentali più elevati[418]. L'abito di sapienza, al tematizzare la libertà, tematizza anche se stesso (si conosce nella terza dimensione dell'abbandono), ma non *in recto* come una riflessione, ma in virtù della sua dualità con il tema solidale.

Si può cominciare lo studio dell'argomento dalla seguente considerazione, che può servire a chiarirlo per contrasto. Anche nella prima dimensione dell'abbandono del limite mentale (la conoscenza dell'essere) si dà una certa solidarietà di metodo e tema, ma più debole di quella che stiamo studiando. Primi principi ed abito dei primi principi sono infatti inseparabili, ma in modo più debole: il tema è l'atto di essere e all'abito corrisponde il trascendentale verità[419]. Si potrebbe aggiungere che la dualità della conversione *esse – verum* non si dà secondo l'apertura intima peculiare della persona, perché la co-esistenza riguarda solo il conoscente, non l'essere (l'essere non co-esiste: la co-esistenza ricade meramente sul co-esistente e per la realtà essere conosciuta è una denominazione estrinseca). Nella conversione dei trascendentali personali invece verità ed atto di essere "semplicemente" si convertono: la loro dualità non è solo inseparabile, ma anche intima e solidale. In altre parole: l'illuminazione da parte dell'intelletto agente della sua esistenza (della sua co-esistenza) non è riducibile all'illuminazione dell'esistenza: per questo l'abito di sapienza si distingue da quello dei primi principi (a cui corrisponde il trascendentale

---

[418] La co-esistenza è il trascendentale radicale con il quale si convertono gli altri più elevati: libertà, conoscere e amare personale. Un discorso analogo va fatto, di conseguenza, con l'essenza umana: cfr. L*a esencia del hombre*.

[419] Cfr. *Antropología, I,* p. 124: "*En la primera dimensión, el método y el tema también son inseparables, pero de una manera más débil: al método corresponde el trascendental verdad; el tema es el acto de ser. En cambio, en la tercera dimensión la verdad y el acto de ser se convierten sin más, y en esa conversión está incluido el amar donal. Por eso, la persona se alcanza como co-acto de ser.*"

verum), con il quale si dualizza. Il membro inferiore della sapienza è l'abito dei primi principi, il membro superiore è lo stesso intelletto agente. In quest'ultima dualità, nella solidarietà inidentica di intelletto agente e sapienza si cifra la soluzione che stiamo cercando.

Nell'affrontare questo problema, Polo fa ricorso con frequenza alla metafora della luce[420] o alla metafora spaziale: l'abito di sapienza è interiore al suo tema[421]; questa interiorità segnala la distinzione con l'abito dei primi principi e credo che va posta in riferimento a quanto ho detto in merito all'intimità. L'interiorità segnala anche l'inferiorità: l'intelletto agente è il membro superiore dell'abito di sapienza, che non lo raggiunge "del tutto". In una dualità conoscitiva creata non ha senso porre identità: la persona eccede tematicamente la sua capacità di conoscersi, sebbene il suo conoscersi non si distingua da essa[422]. A sua volta l'intelletto agente come atto conoscitivo deve avere un tema (un atto conoscitivo senza tema è assurdo), ma la solidarietà dell'intelletto con l'abito di sapienza comporta la privazione del valore metodico del carattere di *además* nel suo valore tematico. In altre parole l'intelletto agente è solidale conoscitivamente con la sua co-esistenza in virtù dell'abito di sapienza con la quale la raggiunge (*alcanza*), per cui il suo tema non lo raggiunge, bensì lo cerca[423]. Questa

---

[420] Cfr. *ibid.*, 182: "*Como método, el carácter de* además *es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente.*" Cfr. anche *ibid.*, p. 216.

[421] Cfr. *ibid.*: "*La solidaridad método-tema, la luz transparente, comporta que el hábito de sabiduría es interior a su tema.*" Anche *ibid.*, p. 197: "*Éste es el valor de hábito innato del carácter de* además *que cabe llamar interno a él, o co-existencia: el tema dentro del método; un dentro atópico porque el método no es un lugar, y porque el tema tira del método (...). Pero también cabe decir que el método es interno al tema, en tanto que el tema se alcanza.*"

[422] Cfr. *ibid.*, p. 117: "*en lo que respecta a la persona,* alcanzarse no es distinto de ella."

[423] Cfr. *ibid.*, p. 213: "*La privación del valor metódico del carácter de* además *en su valor temático tiene lugar porque el* intellectus ut co-actus *es solidario con el hábito de sabiduría, de acuerdo con una dualidad en la que él es el miembro superior, de modo que la ordenación a su tema es una dualidad distinta, en la que él es el miembro inferior.*" In

ricerca è in definitiva la ricerca di Dio, che è il tema di cui è in cerca l'intelletto agente, ossia la persona[424].

La sapienza non può essere un abito *della* persona, da interpretarsi come una sua proprietà. In questo caso la persona sarebbe supposta e assisterebbe come uno spettatore alla conoscenza di sé, cosa evidentemente assurda. L'abito di sapienza deve convertirsi trascendentalmente con il suo tema che è l'intelletto personale, senza per questo identificarsi con esso (i trascendentali convertibili non sono identici). Qui si vede come l'abbandono della supposizione permette di individuare una soluzione al problema dell'autoconoscenza (qui a livello trascendentale). Questa convertibilità è ciò che Polo chiama solidarietà metodico-tematica.

Tanto il tema come il metodo sono *además* ed è proprio questo carattere della dimensione trascendentale della persona che permette di comprendere la solidarietà di metodo e tema: il tema è l' *además* dell' *además*: il tema è superiore al metodo. Quanto qui si vuol dire si può comprendere ricordando il problema della conoscenza riflessiva. Anche nella sua forma neoplatonica, che viene accolta da San Tommaso[425], l'anima al conoscere se stessa torna a sé con un ritorno completo. Si può obbiettare, sulla scorta delle osservazioni di Polo, che tale ritorno non è propriamente completo perché ha perso il proprio ritornare[426].

Questa difficoltà deriva dalla supposizione dell'anima rispetto ai suoi atti conoscitivi, intesi come suoi accidenti in uno schema ilemorfico. Se davvero la persona è in grado di conoscersi, bisogna abbandonare la

---

nota si precisa: "*Por tanto, el hábito de sabiduría no es idéntico al* intellectus ut co-actus."

[424] Questo punto, per ora solo accennato, verrà ripreso in seguito: *vid. infra,* par. V.D.

[425] *Vid. supra,* par. I.F.2.

[426] *Vid. supra,* p. 68.

supposizione[427]. Polo trova la soluzione nella dualità solidale non identica di metodo inferiore (abito della sapienza) e tema superiore (*intelletto ut co-actus*) conoscibile nella terza dimensione dell'abbandono del limite mentale, ossia "lasciar stare l'*haber*, per superarlo e raggiungere (*alcanzar*) "ciò che è-oltre (*además*)". Si tratta adesso dell'*esistenza umana*." [428] La persona non è distinta dal metodo con cui si *alcanza*.

Che valore ha qui il termine distinzione? Lo stesso valore della distinzione reale? No, perché si sta parlando della distinzione di metodo e tema. Quindi ci sono vari sensi della distinzione e uno è questo: metodo e tema[429]. In altre parole, si può dire che per gli altri abiti vale quanto segue: l'abito è un atto e il suo tema è un altro atto. Qui (e bisogna ricordarsi che siamo in ambito trascendentale) non si può dare distinzione: un trascendentale si distingue realmente dall'essenza, non da un altro trascendentale (con cui si converte in dualità). Sembra pertanto che la risposta alla conoscenza dell'intelletto trascendentale e degli altri trascendentali consiste nel loro stesso statuto come tali, e nella loro non distinzione rispetto all'abito conoscitivo di cui sono il tema. Bisogna ricordare che conversione non significa identità (i trascendentali si convertono in dualità).

Quindi di che distinzione si tratta? Ritengo che il carattere di *además* non sia da intendersi come un trascendentale personale[430], bensì come la descrizione poliana dell'ambito trascendentale personale come tale. Non è

---

[427] *Antropología, I,* p. 182: "*El hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. (…) En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse.*"

[428] *Vid. supra,* p. 79.

[429] Per le nozioni di distinzione e differenza cfr. *Antropología, I,* pp. 13-137.

[430] Di avviso contrario, come già detto, il lavoro di Piá.

un trascendentale da aggiungere all'elenco, bensì un modo linguistico diverso di dire «trascendentale personale». Esso segnala che l'indole della conoscenza dell'ambito trascendentale consiste nello stesso ampliamento (*además*). Conoscere i trascendentali personali è lo stesso aggiungersi ai trascendentali della realtà extramentale: il co- dell'*intellectus ut co-actus* è caratterizzante dell'intelletto agente appunto come *además* della realtà. Tanto il co- dell'intelletto come il co- della co-esistenza esprimono tale carattere, e l'esser co- del co-essere non si distingue dal suo conoscersi come co- (come *además*): la persona si conosce come *además* perché è *además*. In altre parole: se la persona non fosse co-essere non avrebbe nessuna possibilità di distinguere se stessa tematicamente dall'essere extramentale; se la persona tematizza l'essere (in virtù dei primi principi) è perché non è essere, bensì intelletto trascendentale. Per questo la sapienza è duale con l'abito dei primi principi e ad esso superiore. E' in virtù del suo essere-co che si conosce come co-essere: proprio in virtù del suo aggiungersi alla realtà extramentale come intelletto , libertà e amore, irriducibili al senso fondamentale dell'essere, che conosce se stessa come appunto co-esistente con la realtà. E conoscitivamente la persona entra in relazione con la realtà in tutta la sua ampiezza proprio nell'abito dei primi principi.

Qual è l'atto per cui può conoscersi come co-esistente? La sua co-esistenza con l'esistenza. Qual è il tema della sua co-esistenza? La sua co-esistenza. Questo problema non si pone con la conoscenza dell'essere perché non c'è nessun problema nel riconoscere che la persona conosce l'esse extramentale con un atto (l'abito dei primi principi) distinto dal suo tema (dall'esse). Invece con la conoscenza di sé non può essere questa la soluzione. Ritengo che per questo Polo usa l'espressione "carattere di *además*".

Sono quindi identici il tema e l'abito? Da quanto si è appena detto sembrerebbe di sì, ma questo è inaccettabile tanto per la gerarchia come per il principio di Identità e la distinzione reale. Credo che in fondo la soluzione poliana sia quella sopra riportata: "*además* insiste in *además*" significa che l'aggiungersi della persona alla realtà è *además* del conoscere tale aggiungersi. Il co- del co-*ser* è il tema dell'abito di sapienza, e tale co- è

(in prima battuta) l'abito dei primi principi. Quindi bisogna dire che l'abito di sapienza è duale e si dualizza, come suo membro inferiore, con l'abito dei primi principi, che costituisce la conoscenza del *ser*, e come membro superiore con l'*intellectus ut* co-*actus*, la cui *habilitas* è il co- (o almeno una modalità del co-). Quindi l'abito di sapienza tematizza l'abito dei primi principi (non i primi principi) come conoscenza del *ser* e come tale si costituisce come *además* del *ser*. Questo essere *además*, che è il carattere dell'intelletto personale, è l'abito con cui l'intelletto conosce che è *además* del *ser* (perché conosce l'essere nell'abito dei primi principi e allo stesso tempo conosce che l'essere non è il tema della sapienza (è il tema dei primi principi).

Detto in modo schematico: *chi* co-esiste con i principi, conosce se stesso come co-esistente, tematizzando il co- secondo cui co-esiste. La persona si *raggiunge* come distinta dalla realtà extramentale, perché colui che abbandona il limite *avvertendo* i principi non può giungere a sé come colui che *avverte*, con lo stesso abito con cui *avverte* (o giungere a sé come co-esistente con lo stesso abito con cui co-esiste). L'*además* (l'intelletto) si conosce come *además*, in virtù di un abito (la sapienza) che tematizza il suo (dell'intelletto) essere *además* dei primi principi. Essendo *además* dell'abito dei primi principi nell'ordine della conoscenza, la sapienza raggiunge la co-esistenza, che è *además* dei principi nell'ordine dell'essere. Questa è la mia interpretazione della dualità della sapienza con l'abito dei primi principi.

L'abito di sapienza è quindi inferiore all'intelletto (è *además* dell'abito dei primi principi ma non, strettamente parlando, dei primi principi) e quindi tematizza il co- dell'intelletto. Ora, poiché nel co- consiste il valore stesso dell'ampliamento trascendentale, in tale co- si riassume il rendimento dell'abito di sapienza. In altre parole: l'intelletto trascendentale tematizza se stesso, come aggiunto all'essere in virtù di un abito che tematizza il suo stesso aggiungersi all'essere, il suo essere *además*. Tale abito, che ha per punto di partenza il limite mentale come dualità infima con la realtà, raggiunge la dualità più alta (il co- della co-esistenza intellettuale personale con i primi principi) *sganciandosene*. La dualità è quindi il metodo per raggiungere la persona, perché essa è radicalmente una dualità (in prima

battuta con l'essere) che ridonda tutta a suo favore (la dualità del limite è immanente, non si trasferisce alla cosa conosciuta; la *res* non è duale, lo è la conoscenza).

La sapienza è quindi inferiore all'intelletto perché instaura il valore dell'ampliamento trascendentale nel valore del co-, e in questi termini consacra definitivamente come irraggiungibile la conoscenza radicale di sé, se non in questi termini (di co-). La conoscenza dell'intelletto (e del *chi* della persona) è riservata a Dio (è l'espressione della finitezza della creatura espressa nella distinzione reale)[431]. Si può dire quindi che l' *además* segnala qui la sua portata e quindi al contempo la sua finitezza (per evitare la parola limite). L'abbandono del limite mentale "*no da más de sí*" come dice Polo, non a caso, proprio nell'introduzione all'antropologia trascendentale[432]. Il valore metodico (certamente non piccolo) dell' *además* è che è appunto *además*. In questo senso la persona non può pretendere di tematizzarsi *in recto*, bensì si conosce (e filosoficamente si scopre: una scoperta di enorme importanza) come irriducibile al mondo extramentale. Da qui viene comunque un altissimo rendimento tematico, che è l'elenco dei trascendentali personali che Polo scopre. Mi sembra, tra l'altro, che qui si dia una certa eco (sebbene trasferita al livello trascendentale) del tema classico (aristotelico e in certo modo tomista) secondo cui la conoscenza di sé segue la conoscenza della realtà extramentale. Sebbene in Polo l'abito di sapienza sia superiore a quello dei primi principi (e in certo modo proprio per questo), da esso dipende, perché non avrebbe senso tematizzare il co- nel vuoto conoscitivo (il co- lo è dell'esistenza). Questo è segno, si potrebbe dire, sia della pretesa sia dell'umiltà della proposta poliana. Ben lontano dalle pretese smisurate dell'idealismo (in certo modo la sua opera è una grande critica di Hegel), in cui la pretesa di sé (di un'autocoscienza esaustiva nell'identità) va di pari passo con l'ateizzazione del pensiero e

---

[431] Così interpreto il seguente passaggio: "*El hábito de sabiduría se describe como actuosidad insistente en la trasparencia del intelecto personal en tanto que esa insistencia no tiene nada que ver con una culminación.*" (*Antropología, I,* p. 128)

[432] Cfr. *ibid.,* p. 11.

della cultura, l'ultima parola di Polo è un non potere andare più in là, che è un omaggio al Creatore, all'Identità, alla Persona Originaria, da cui speriamo un giorno di "conoscere come siamo conosciuti".

La sapienza, quindi, tematizza il co-, ma non è identica al co- per il semplice fatto, ad esempio, che non illumina. La sapienza non è dell'ordine dell'esse o dell'intelletto, perché "*el carácter de además como método no ilumina un tema distinto*" ossia, a mio giudizio, illumina l'illuminare la realtà, ma non illumina la realtà (illuminare la realtà è dell'intelletto agente che per questo è luce trasparente); per questo stesso motivo illumina il co- *dell'intellectus ut co-actus*. La sapienza è *además* dell'abito dei primi principi (*además* metodico, cioè conoscitivamente *además* della conoscenza dell'*esse*) e l'intelletto è *además* dell'esse (*además* tematico). L'intelletto illumina tanto la realtà, come la distinzione tra la realtà ed il suo illuminarla: questa distinzione è il co- metodico-tematico: l'illuminazione della distinzione tra l'illuminato e l'illuminare. La luce illuminante è l' *además*, la distinzione tra l'illuminato e la luce illuminante è il co-, l'illuminazione di tale distinzione è l'abito conoscitivo del co- (ovviamente l'illuminazione è inferiore alla luce illuminante), da cui si vede che l'abito conoscitivo del co- (la sapienza) è l' *además*: l'intelletto è l' *además* dell' *además* nel senso che è *además* del suo illuminare (il suo essere *además* della realtà). Quanto detto non significa che non si possa dire nient'altro sulla coesistenza dell'uomo che "*además*". Tale carattere guida invece alla conoscenza degli altri trascendentali: è il metodo dell'indagine filosofica dell'ampliamento trascendentale che conduce Polo alla scoperta degli altri trascendentali, che si convertono con la coesistenza, ossia: la libertà, l'intelletto agente e il donare personale. Ciò garantisce che il rendimento del suo valore metodico non si esaurisce nella scoperta della co-esistenza con il mondo. La nozione di co-esistenza va al di là di quella con la mera realtà extramentale, perché la persona così raggiunta e conosciuta mostra di essere radicalmente incompatibile con la solitudine e

l'unicità[433]. Per questo la solidarietà inidentica tra metodo e tema personale permette abbondanti scoperte, che sono il tema del seguente capitolo.

Ad ogni modo, per quanto ricca sia la tematica della sapienza, il carattere di *además* non è l'ultima parola sulla persona, bensì ha valore metodico–tematico filosoficamente. Il metodo non può dare di più. Non si esaurisce con questo tutto il sapere possibile sulla persona: l'ultima parola sulla persona è di Dio, e si può dire, forse, che non sarà *además*, bensì il *chi* di ognuno. Nel passaggio della Scrittura [434] che narra la creazione dell'uomo, Adamo riceve il compito di dare un nome a tutte le cose, ma il suo proprio nome lo riceve da Dio. Adamo non è in grado di dare a se stesso il suo nome, il che è paradossale per colui che è invece capace di dare il nome a tutto il resto. Molte altre volte Dio si manifesta nella Scrittura dando un nome (o cambiandolo). E' evidente anche il riferimento evangelico[435].

Un'ultima precisazione doverosa è la seguente: la conoscenza di sé come irriducibile all'essere extra-mentale, che guida alla conoscenza di una dimensione di sé realmente distinta dalla propria essenza, non ha nulla a che vedere con una sorta di negazione dialettica dell'*esse*. Per Polo la

---

[433] Cfr. *ibid.*, p. 177 "*la dualidad del hombre con el ser del universo no agota la co-existencia (la co-existencia no equivale a la dualidad con los primeros principios). De donde tampoco dicha dualidad es la radical (si sólo fuera posible ese co-existir, aparecería lo que he llamado tragedia personal.*" Da cui deriva che la co-esistenza è più ricca di quanto si dice qui: se ne parla nel paragrafo su di essa.

[434] Gn 2, 19 e 5,2.

[435] E' ovvio quindi che i più stretti collaboratori di Dio nella creazione della persona, ossia i genitori (che come mostra Polo non generano la persona: la persona è una nuova creazione e in questo consiste tanto la sua novità, così come la sua irriducibilità alla creazione del cosmo: l'approfondimento della filiazione è un modo di sfruttare tematicamente l'ampliamento trascendentale) siano coloro che danno il nome al figlio. In un certo senso è un nome provvisorio e vicario del proprio vero nome, che conoscerà quando *sarà* il figlio che *sarà*: filiazione e libertà di destinazione (*vid. infra,* par. V.C.4). Si vede così che dare il nome è una importante manifestazione della maternità e paternità.

negazione dialettica è da ricondurre a quella che chiama via prosecutiva generalizzante, ossia un modo intellettuale e operativo di proseguire la conoscenza intellettuale incoata con l'astrazione. Siamo evidentemente ad un livello inferiore. In altre parole: la persona non si conosce come confrontata con l'*esse* al modo di un non-*esse*, ma al modo di un co-*esse*. La persona non si conosce come meramente irriducibile all'ambito della realtà e quindi come una "negazione" della realtà. Al contrario, così la persona conosce il suo posto nella totalità del reale[436].

La mia personale conclusione è: la sapienza è inferiore all'intelletto perché si dualizza con l'abito dei primi principi è perché, quindi, è un atto conoscitivo che illumina la coesistenza dell'intelletto con il reale, ma non si converte con il co-essere come l'intelletto personale; inoltre perché la sapienza è la stessa luce interiore all'*intellectus ut co-actus* dualizzandosi con l'abito dei primi principi, ma non illumina né i primi principi, né gli altri abiti, né le operazioni, ecc, cosa che sì fa l'intelletto agente. L'abito dei primi principi è la *habilitas* dell'intelletto agente, per cui l'*intellectus ut actus* è *además* dell'abito dei primi principi, ma non si dualizza con esso. L'abito di sapienza è quindi l'apertura verso e dentro all'intelletto, che da esso si distingue (si esclude tanto l'identità, come la riflessione). Inoltre si distingue per il suo tema peculiare. Direi che così si spiega perché entrambi sono caratterizzati come *además*, perché la sapienza è inferiore all'intelletto e come si relaziona questa tematica con quella della co-esistenza. Inoltre, a partire dalla conversione dei trascendentali, penso che si può spiegare

[436] Cfr. *Curso de teoría, II,* pp. 273-4: "*Sostengo que el hábito de los primeros principios es el conocimiento habitual del agotamiento de la operación racional. Por encima de él está el hábito sapiencial. La sabiduría como hábito puede definirse así: el hábito por el que el hombre conoce (aquí entra ya el sujeto) su coexistencia con el ámbito de la realidad en su amplitud misma (lo que podríamos llamar su puesto en la totalidad de lo real). Evidentemente este hábito es muy superior al hábito de conciencia.*" La differenza tra coscienza e conoscenza di sé è radicale nel pensiero di Polo ed è una palese critica alla modernità.

come la sapienza giunge agli altri e qual è il suo rendimento tematico (ossia qual è il rendimento filosofico della terza dimensione dell'abbandono del limite mentale e della proposta di ampliamento trascendentale, cioè perché vale la pena ampliare la metafisica con l'antropologia e non ricondurre quest'ultima ad una "ontologia regionale"). Questo si vedrà nel prossimo capitolo.

E. RIASSUNTO

Questo capitolo è dedicato alla proposta poliana sulla conoscenza della persona, a partire da ciò che chiama "ampliamento trascendentale". In tale proposta si recupera sostanzialmente la dottrina classica dei trascendentali, in cui l'essere è visto in chiave di principialità o fondamentalità, rettificata secondo il metodo dell'abbandono del limite mentale; inoltre si studia l'essere dell'uomo in chiave trascendentale, applicandovi la distinzione reale tomista, ma come irriducibile alla nozione di principio o fondamento. L'essere dell'uomo è visto come co-essere, e studiato secondo ciò che Polo chiama il "carattere di *además*", con cui caratterizza sia la dimensione metodica, sia quella tematica, dell'antropologia trascendentale.

L'ultima parte del capitolo si è dedicata allo studio dell'abito di sapienza, in particolare nella sua affinità con il "carattere di *además*", e nella sua solidarietà metodico-tematica: per la persona raggiungersi non può essere distinto da essa. Si è mostrato, in particolare, come ciò sia possibile in virtù della dualità che la sapienza mantiene con l'abito dei primi principi. Il capitolo si è quindi concluso con lo studio della sapienza come dimensione metodica del "carattere di *además*". Tale studio è disgiunto dalla dimensione tematica solo per ragioni espositive, ma dev'essere compreso secondo la dualità che la sapienza mantiene con il tema che le è

superiore, ossia i trascendentali personali. E' il contenuto del prossimo capitolo.

CAPITOLO V. LA DIMENSIONE TEMATICA DELLA CONOSCENZA DI SÉ

Dopo aver studiato la dimensione metodica della conoscenza di sé, ossia quali atti intellettuali sono preposti a tale conoscenza, e che ruolo giocano nello studio filosofico dell'autoconoscenza, siamo arrivati alla soglia della dimensione tematica, ossia di ciò che si conosce di sé nella proposta poliana, con il paragrafo dedicato alla "solidarietà metodico-tematica" dell'abito di sapienza. In questo modo si è mostrato che questi due aspetti costituiscono una peculiare dualità, caratterizzata dal fatto che, mentre la persona avverte i primi principi proprio perché si distingue da essi, per la persona *raggiungersi* non può essere distinto da essa. Tenendo conto di queste considerazioni, affrontiamo adesso lo studio del secondo aspetto: cosa la persona conosce di sé nella terza dimensione dell'abbandono del limite mentale. I temi che essa è in grado di scoprire possono essere la conferma dell'interesse di questa proposta, e ne costituiscono l'autentico "rendimento filosofico".

Prima di giungere alla dimensione propriamente trascendentale dell'essere personale, e per situarla nel contesto della visione che Polo ha dell'uomo, è interessante riassumere brevemente gli altri livelli della conoscenza di sé, inferiori a quello propriamente personale. Al livello inferiore si trova, per quanto si è detto, la conoscenza di sé in riferimento all'essenza, la quale a sua volta ha vari gradi. Segnalerò in particolare come Polo intende la coscienza, tema a cui dedicherò un certo spazio perché

completa il discorso sul pensiero moderno. La reinterpretazione poliana della coscienza chiarisce come, per il nostro autore, vada ripensata questa nozione e quindi la gnoseologia moderna. Inoltre dedicherò alcuni cenni alla conoscenza delle proprie operazioni e della propria essenza. Infine entreremo nel tema della sapienza, ossia i trascendentali personali.

A. LA COSCIENZA

1. La struttura della coscienza

Mi sembra opportuno cominciare a studiare la proposta poliana sulla coscienza a partire da ciò che egli chiama "la struttura della coscienza"[437]. E' uno studio dell'espressione "*cogito me cogitare*", che ricorda l'espressione dell'essenza della conoscenza umana per Cartesio[438]. La coscienza, che Polo esprime spesso nei termini di "*claridad*"[439], è sempre *di* qualcosa e *per* l'io.

L'io è colui "che vede" la chiarezza, colui per il quale la coscienza è. Nello sviluppo del pensiero moderno si cerca riflessivamente di chiarire l'io, facendo in modo che appaia come contenuto della coscienza (come "*lo claro*" della coscienza). Tuttavia tale coscienza riflessa, in cui l'io è giunto ad essere *chiaro*, continua ad implicare un io *a priori* della *chiarezza* (ossia della

---

[437] Le fonti principali per lo studio della struttura della coscienza sono *Antropología, II,* pp. 47-50 e *Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana*. Tralascio lo studio della coscienza sensibile, presente in *Curso de teoría, I,* pp. 279-301.

[438] Cfr. *Antropología, II,* p. 47.

[439] Traduco con *chiarezza*. Ricordo che Polo usa spesso la metafora della luce e del vedere per esprimere la conoscenza.

coscienza). In altri termini, la struttura della coscienza, espressa nel *di* e nel *per* è inalterabile: essa non si modifica quando nell'espressione "io penso *qualcosa*", questo qualcosa è "io penso". Nell'espressione cartesiana sopra riportata si mantiene che la chiarezza è sempre chiarezza di e per qualcuno, anche se è chiarezza di "*me cogitare*". *Di* e *per* potrebbero giungere ad essere equivalenti se si potesse dare una riflessione completa, in cui la realtà dell'io passasse ad essere *lo claro* della coscienza. Ma questo non è possibile perché l'oggetto è irreale, per cui la realtà dell'io non può passare ad essere l'oggetto della coscienza. Questo, mi sembra, è il senso dell'espressione poliana che ho segnalato in precedenza, secondo cui "l'io pensato non pensa". La riflessione non modifica la struttura della coscienza, secondo la quale essa continua ad essere *per* un io. Non solo *per* un io: sulla scia della critica heideggeriana al razionalismo si può dire qualcosa in più.

Se il *di* e il *per* potessero equivalersi otterremmo la soluzione hegeliana: l'identità di soggetto ed oggetto, che è la culminazione della sentenza leibniziana secondo cui "io sono qualcosa" equivale a "io penso qualcosa". Nel porre il soggetto come *lo claro* della chiarezza della coscienza, si giunge a dare forma definitiva alla tendenza che nasce con Cartesio[440]. Se però si

[440] Sebbene rimanga implicito nei riferimenti segnalati in nota 420, Polo altrove dice: "*La noción de* res cogitans *parece sugerir que el pensamiento es pensable en identidad con el sujeto. Esto explica que gran parte de la filosofía postcartesiana haya agigantado el tema de la conciencia con el propósito de lograr por esa vía una autorrealización. La noción de autorrealización es incompatible con el carácter de criatura*". (*Curso de teoría, II,* p. 235). Dev'essere così, se a partire da Cartesio si inaugura la tendenza ad identificare io e pensiero cosciente. Se l'io è ciò di cui è cosciente, le dimensioni che cadono al di fuori della coscienza non appartengono all'io, né al soggetto. Mi sembra questo uno dei motivi principali per cui si perde la nozione di abito intellettuale e si svaluta anche quella di abito morale (l'io tende a ridursi agli atti coscienti, sia intellettuali sia morali). Di conseguenza la gnoseologia e la morale diventano radicalmente oggettiviste e l'antropologia si impoverisce. In questo senso si potrebbe dare ragione ai post-moderni che sostengono che il soggetto o l'io sono un'invenzione moderna (o kantiana). Se l'io è ridotto alla coscienza, o in altri termini la sua realtà è il suo pensiero (così si può intendere la formula leibniziana) è naturale cercare

pone in relazione la struttura della coscienza con una preoccupazione esistenziale, si ottiene secondo Polo una dimensione più profonda dell'espressione cartesiana e che è segnalata da Heidegger: l'esistente umano è legato alla coscienza in un modo più profondo, come il suo *essere*[441]. Essendo l'essere della sua coscienza, l'esistente non appare nella coscienza come il suo contenuto: nella coscienza appaiono contenuti oggettivi, ma l'oggetto è inesistente. Così il termine *Dasein* esprime che l'esistenza umana non appare nella coscienza come oggetto chiaro, che è ciò che, appunto, appare nella coscienza. Ogni coscienza esiste, ma la sua esistenza non è posta nella stessa coscienza, cioè la coscienza non sta dove stanno i suoi contenuti[442].

Se si accetta questa osservazione senza darle una tinta irrazionalista (che non è necessaria), si può constatare semplicemente che la struttura inalterabile della coscienza rivela che l'essere del pensare non è ciò che è pensato, o in altri termini che l'io pensato non pensa. Heidegger si separa dal razionalismo, come si è visto, cercando un accesso all'io di tipo sentimentale. Polo lo cercherà nella linea dell'abbandono della presenza dell'oggetto pensato, preso però come punto di partenza. Perché essa è il punto di partenza nella terza dimensione? Perché la coscienza è *per* l'esistente umano, che è il suo essere, mentre non è *per* il cosmo (non è presente nel cosmo). Per giungere all'*esse* dell'universo bisogna appartare la presenza mentre, per giungere all'*esse* dell'uomo, bisogna prenderla come punto di partenza, ammettendo al contempo l'impensabiltà

---

l'identità del soggetto nella sua auto-coscienza. Questa mentalità impregna in modo molto profondo la cultura e la filosofia nell'epoca moderna, anche quando non si ispirano espressamente al pensiero che nasce con Cartesio. Ad esempio è frequente, anche nella letteratura tomista, identificare la conoscenza di sé con la semplice coscienza. Heidegger nega che la realtà dell'io sia la sua coscienza.

441 Cfr. *Antropología, II,* p. 49.

442 Cfr. *ibid.*

dell'esistenza. L'uomo non è auto-cosciente, non per mancanza di un oggetto adeguato, ma perché l'esistenza è-*además* dell'oggetto[443].

Prima di giungere alla persona, bisogna quindi ripensare la coscienza. Per Polo bisogna intenderla in due modi: come operazione mentale e come coscienza concomitante o abituale[444]. Quest'ultima è quella che corrisponde propriamente al primo "penso" nell'espressione "penso che penso qualcosa". La coscienza accompagna l'operazione, ma non in modo originario né costitutivo. Il primo "penso" della formula non è costitutivo, né produttivo, del "penso qualcosa", ma lo accompagna in modo duale e, come tale, segnala un altro senso della coscienza, diverso rispetto a quello operativo. Così ritorniamo all'espressione cartesiana da cui siamo partiti, rivista alla luce delle nozioni della gnoseologia di Polo: il primo *cogito* ha carattere abituale e il secondo operativo. Se non si ammette il carattere abituale del primo *cogito*, appare la coscienza trascendentale *a priori*, una coscienza produttiva di oggetti[445]. Se lo si ammette, si può riformulare lo statuto della coscienza nei termini poliani[446]: essa ha una dimensione operativa ed una abituale, che ne è la "conseguenza" nella facoltà[447].

---

[443] Cfr. *Un punto de partida*, p. 50.

[444] In particolare la coscienza come abito permette di risolvere i problemi generati dalla coscienza moderna.

[445] Cfr. *ibid*.

[446] Anche in Cfr. *Antropología, I,* p. 174 "*… la conciencia se entiende, al menos, de dos modos: como conciencia co-actual con objeto, es decir, como una operación mental, y como conciencia habitual. Esta segunda se designa con la expresión: "conozco que pienso algo". En este sentido, la conciencia acompaña a la operación, pero no de un modo eficiente, sino dual, es decir, como un hábito adquirido.*"

[447] Evidentemente ciò permette anche di evitare la nozione di coscienza come fondamento, per cui questa proposta fa parte del più ampio rifiuto, già esposto, della *simmetrizzazione* moderna.

2. La coscienza come operazione mentale

La nozione di coscienza come operazione ed abito è la risposta poliana al principio di coscienza moderno. Secondo Polo la discussione moderna della coscienza è la miscela di una tesi corretta e di un errore. La prima è la seguente: la coscienza dev'essere una. E' palese che dev'essere così: la coscienza non può suddividersi o ripartirsi tra i vari oggetti di conoscenza, non vi può essere una molteplicità di coscienze. L'errore è il seguente: pretendere che questa unità sia un'idea generale[448]. Il problema è, evidentemente, come armonizzare l'unicità della coscienza con la molteplicità degli oggetti[449]. Questo problema appare in certo modo già in Cartesio. Per rendermi conto che sono, devo dubitare di ogni oggetto, e se prescindo da ognuno rimane il *cogito* (il *sum* non è un oggetto intenzionale)[450]. In Kant la coscienza è trascendentale in quanto l'"io penso" accompagna tutte le mie rappresentazioni. Penso A, penso B, in ogni caso penso, in modo che l'io penso è assimilabile ad un'idea generale[451]. Ma se si pensa in generale ci dev'essere un correlato oggettivo, e quest'ultimo dev'essere tanto generale come l'io penso in generale. Per questo Hegel rimprovera a Kant di non aver costruito la nozione di autocoscienza[452]. Secondo Hegel bisogna sottomettere i dati alla dialettica, per costruire le sintesi oggettive che si corrispondano con una coscienza in generale[453].

---

[448] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 246.

[449] Certo empirismo elimina il problema eliminando la coscienza (eliminando l'io) ridotta al mero fluire degli stati conoscitivi. Il problema della coscienza, nei termini che stiamo studiando, si presenta in modo acuto nel razionalismo.

[450] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 239.

[451] Cfr. *ibid.*, 235.

[452] Cfr. *ibid.*, 243.

[453] Mi sembra che per questo motivo Polo sottolinea spesso che la dialettica hegeliana è in realtà riconducibile a quella che chiama *generalizzazione*, una via prosecutiva dell'astrazione che non abbandona il limite: *vid. infra,* par. V.B.1.

Hegel segnala quindi lo squilibrio che si dà tra la coscienza kantiana e gli oggetti, che in termini poliani è in realtà una conculcazione dell'assioma A, per mancanza di commisurazione (se la coscienza è un'operazione). La coscienza non è un atto in generale, perché dovrebbe commisurarsi con molti oggetti (in fondo con tutti: il tutto è una nozione generale e non trascendentale). Ma la coscienza, come si è detto, dev'essere una, per cui è necessario non coinvolgere la coscienza nella pluralità oggettiva. Com'è possibile farlo, salvaguardando la commisurazione e ammettendo che la coscienza ha una dimensione operativa[454]?

La soluzione poliana è la seguente: la coscienza è la prima operazione (non necessariamente in senso cronologico) e l'oggetto della coscienza è unico, anzi è propriamente l'*unicità*. Più precisamente, ed è una delle nozioni più curiose della filosofia poliana, di cui cercherò di dare le ragioni, l'oggetto dell'atto di coscienza è la circonferenza, non come immagine ma come astratto. Per comprenderne il motivo bisogna tornare a Kant.

Se la coscienza è trascendentale e l'oggetto è posto, conosco ciò che conosco come lo conosco, perché lo conosco. In altri termini: l'oggetto (e da qui parte Hegel) esibisce l'attività conoscitiva nel suo stesso "contenuto oggettivo". L'oggetto conosciuto, è conosciuto come è conosciuto, proprio in virtù della conoscenza. Non si tratta meramente di avvertire che si conosce (non si sta parlando della conoscenza dell'atto, ma dell'oggetto), ma del fatto che l'oggetto come tale è conosciuto come è conosciuto a motivo della conoscenza. Se questo avviene per tutti gli oggetti, la coscienza è trascendentale (in senso kantiano). Questa posizione è rifiutata da Polo. E' possibile però che ciò accada per un oggetto, ossia che esista un oggetto che conosco come lo conosco perché lo conosco? Se vi fosse un oggetto che esibisse l'attività conoscitiva nel suo stesso contenuto

---

[454] Come ho anticipato, però, la coscienza ha anche una dimensione abituale, che è il perfezionamento intrinseco dell'intelletto, risultato della coscienza come operazione.

oggettivo, questo oggetto rivelerebbe l'atto intellettuale, per cui sarebbe a pieno diritto l'oggetto dell'operazione di coscienza.

In altri termini: se la coscienza ha una dimensione operativa, dev'essere commisurata con il suo oggetto (come qualunque operazione). Inoltre questa operazione dev'essere unica, per cui deve avere un unico oggetto (se fosse un'operazione con più oggetti, o non sarebbe commisurata, impossibile per l'assioma laterale E, o sarebbe più operazioni, ma la nozione di coscienza molteplice è inaccettabile). Questo oggetto a sua volta deve essere in grado di rivelare il suo stesso pensarlo, ossia deve, in un certo modo, segnalare l'assioma A a livello oggettivo (non tematizzare l'atto intellettuale, né formulare l'assioma: è il livello conoscitivo in cui l'assioma *si verifica*[455]). Dev'essere un oggetto tale che nel suo stesso contenuto si mostri (oggettivamente) il pensarlo. Tradotto nella formula sopra citata, deve rispondere alla seguente definizione che Polo propone per la coscienza: l'operazione in cui "conosco ciò che conosco (appunto tale oggetto) come lo conosco (come tale oggetto) perché lo conosco (perché sono cosciente)"[456]. Se questo fosse valido per ogni oggetto avremmo la coscienza trascendentale kantiana, se è valido solo per uno, abbiamo la coscienza operativa poliana.

---

[455] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 236.

[456] Cfr. *ibid.* Anche: "*La conciencia coactual, es decir, la conciencia como operación, ha sido interpretada por la filosofía moderna en términos de explicación del objeto. Así interpretada, la conciencia coactual puede ser designada con la expresión: "pienso lo que pienso como lo pienso (como tal), porque lo pienso". Esta es la acepción kantiana de la conciencia, de acuerdo con el aserto: las condiciones de posibilidad del objeto son sus condiciones de pensabilidad. Pero ni aun así la conciencia se interpreta correctamente como una operación, pues, en Kant, más que poseer el objeto, la conciencia lo abarca de un modo general, esto es, como una generalidad. La relación con las categorías viene a ser así semejante a la que guarda una unidad general con unas funciones determinantes menos generales que se deducen de ella. Como es sabido, las categorías se desprenden, según análisis, de la unidad de la conciencia.*" (*La coexistencia,* p. 39). In Polo la coscienza è un'operazione che si dà solo per un oggetto, il che impedisce di considerarla in termini di esplicazione dell'oggetto *in generale* e di evitare la simmetria.

Conviene precisare che non si dice "conosco che conosco", espressione che fa piuttosto riferimento alla coscienza delle proprie operazioni, e quindi sta ad un altro livello (si tratta piuttosto della coscienza abituale), bensì ci si riferisce alla coscienza con un correlato intenzionale. La formula non è riflessiva, perché non dice che l'atto di conoscere si conosce in ciò che conosce, ma che la coscienza è intenzionale e che il suo oggetto è tale che esibisce la commisurazione: così come lo conosco è lo stesso che ciò che conosco, e questo proprio perché lo conosco[457]. L'operazione è sempre commisurata con il suo oggetto, ma solo in una operazione si conosce il correlato intenzionale come commisurato con l'operazione, e tale operazione è la coscienza (appunto come operazione e non come abito).

Come ama ripetere Polo (attribuendolo a Moore), conoscere un ellisse non è un ellisse. L'atto di conoscere non è l'oggetto che possiede (come abbiamo visto se ne distingue). Pretendere l'identità tra conoscere e conosciuto, ossia cercare di conoscere il conoscere nell'oggetto conosciuto è la pretesa di identità dell'idealismo. Per Hegel la coscienza è il riconoscimento, ossia rendersi conto che ciò che sembrava altro in realtà sono io: il riconoscimento è l'autocoscienza[458]. La filosofia dell'identità esige l'autocoscienza nella misura in cui pone l'alterità, per vincerla[459]. Anche rifiutando questa posizione, si può però ammettere un atto conoscitivo tale che la commisurazione tra il *conoscere* e l'oggetto *conosciuto* sia conosciuta proprio secondo l'oggetto conosciuto, senza la necessità di un nuovo atto[460].

---

[457] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 238.

[458] Cfr. *ibid.,* p. 239.

[459] Per Polo si tratta di una confusione tra l'intelletto e la volontà: l'altro è meramente altro solo per la volontà. Per questa ragione non si può studiare la volontà senza l'io, mentre per l'operazione dell'intelligenza è sufficiente l'assioma A, senza far intervenire il soggetto.

[460] Cfr. *ibid.* La necessità di un nuovo atto sarebbe una *postergación* della conoscenza dell'oggetto, che come si è già detto è inaccettabile, oppure sarebbe la conoscenza dell'atto conoscitivo, e sarebbe pertanto un abito e non un'operazione.

Nell'operazione (ed oggetto) che cerchiamo, la commisurazione dev'essere tale che l'oggetto sia una certa rivelazione del rendimento conoscitivo degli atti conoscitivi[461]. Tale atto dev'essere unico e così il suo oggetto, che si può chiamare anche unicità[462]. In questo modo si respinge la coscienza inoggettiva (Cartesio), la coscienza trascendentale (Kant) e l'autocoscienza (Hegel)[463]. L'oggetto della coscienza deve essere semplice (non composto) perché la coscienza non può essere plurale[464].

Un altro passo importante per comprendere la proposta di Polo è lo studio della sua nozione di astrazione. Egli mantiene la tesi classica secondo cui essa è la prima operazione[465], per cui la coscienza come "primissima" operazione dev'essere un'operazione di astrazione. Per Polo l'astrazione è, soprattutto, l'atto sopra-temporale che, nel piano dell'oggetto, articola l'immagine con le intenzioni *per accidens* della memoria (intenzione di passato) e della cogitativa (intenzione di futuro). Il precedente sensibile è l'immagine in connessione con tali intenzioni, ed è presente a livello astratto. Da cui la tesi seguente: intenzionalmente l'astrazione è l'articolazione presenziale del tempo[466] (l'immaginazione sensibile non conosce le intenzioni della memoria e della cogitativa). Evidentemente l'articolazione del tempo non appartiene al tempo, per cui l'astrazione è il livello conoscitivo in cui si dà la presenza sopra-temporale: un oggetto astratto è sempre un oggetto presente, e la presenza mentale è

---

461 Cfr. *ibid.,* p. 240.

462 Conviene ricordare che l'unicità è nota della presenza mentale.

463 Cfr. *ibid.* L'aggiunta dei pensatori è mia.

464 Cfr. *ibid.,* p. 245. Per lo stesso motivo si rifiuta la generalità come criterio di unità per la coscienza. Un tutto oggettivo non è tale come lo penso perché lo penso, in quanto non è sufficientemente uno per garantire l'unità della coscienza: cfr. *ibid.,* p. 246.

465 Cfr. *ibid.,* p. 254.

466 Cfr. *ibid.,* p. 263.

superiore alle intenzioni sensibili. Astrarre è quindi presentare intenzionalmente, riunendo l'immagine con le intenzioni temporali.

E' possibile che la presenza intenzionale esibisca il suo carattere in un oggetto? Ossia, esiste un oggetto che si costituisca in pura presenza, il cui statuto sia l'essere meramente presente? Un oggetto equivalente alla nozione di presenza? Se esiste un tale oggetto, esso risponderà al criterio che abbiamo individuato per l'oggetto della coscienza.

Anche se quello appena studiato è il senso principale che Polo dà all'astrazione, in realtà egli sostiene che esistono due tipi di astratti: gli astratti che lo sono di immagini con intenzioni di passato e di futuro (appena visto), e un astratto che si "estrae" solo dall'immaginazione: la circonferenza, un astratto che non ha possibilità di essere collegato alla memoria e all'estimativa[467]. Infatti la circonferenza come astratto, ossia nella sua mera ragione formale, sopprime lo spazio ed il tempo (non si sta parlando né del circolo, né di un'immagine circolare: in questo senso fa lo stesso considerare una circonferenza o un suo arco, perché la ragione formale della circonferenza è tutta presente in ogni suo arco infinitesimale; anche in questo senso essa sopprime lo spazio). Quindi la circonferenza come astratto è interamente presente, senza rimando ad uno spazio di fondo o ad uno spazio interiore, per cui si limita ad apparire[468], e per la stessa ragione si può descrivere come la presenza del suo apparire. In questo modo la circonferenza è l'oggetto della coscienza pura, perché la presenza pura è lo statuto del suo oggetto. L'astrazione ha quindi due tipi di oggetti: uno che sopprime il tempo (dell'immaginazione) e uno che articola il tempo nella presenza. Ossia, in altre parole, per Polo la presenza non è riducibile alla coscienza (come operazione): la presenza che articola le intenzioni temporali dev'essere superiore a quella che sopprime il tempo e lo spazio (dell'immaginazione).

---

[467] Cfr. *ibid.,* p. 256.

[468] Cfr. *ibid.,* p. 264.

Ne consegue che l'oggetto della coscienza è la circonferenza come astratto, ossia l'astrazione dall'immagine della circonferenza: l'oggetto della coscienza dev'essere un contenuto intellettuale, non un'immagine. Polo sostiene quindi che l'oggetto capace di compiere la condizione di essere assolutamente uno e unico è la circonferenza[469].

Quindi l'oggetto della coscienza come operazione è l'astratto circonferenza, ossia la circonferenza senza tempo e senza spazio. Dal punto di vista dell'immaginazione, la circonferenza è per Polo l'immagine più perfetta, ossia più formale: l'uguaglianza della curvatura, cioè l'uguaglianza nel cambio, da cui dipende la nozione di tempo circolare (poiché il tempo consiste strettamente nel cambiare, la retta non è una buona immagine del tempo, e per lo stesso motivo la nozione di tempo circolare attraversa la storia della filosofia da Aristotele fino a Nietzsche[470]). D'altra parte il tempo circolare, o la circonferenza come rappresentazione spaziale, non può commisurarsi con la coscienza. Affinché quest'ultima "si pensi come si pensa perché si pensa" bisogna passare dalla circonferenza con tempo e spazio a questa come figura senza tempo né spazio[471]. Ritengo

---

[469] Cfr. *ibid.,* p. 247. Secondo Polo questo spiega l'importanza della circonferenza nella storia della filosofia e non solo (la definisce un *tema obsesivo*: cfr. *ibid.*): Parmenide (l'essere è circolare), Aristotele: la perfezione dell'universo è il circolo, Hegel: l'assoluto è il circolo dei circoli. Penso che si può aggiungere, in questo studio sulla conoscenza di sé, la *reditio* come movimento circolare. Questa osservazione è importante per la seguente ragione: secondo Polo il cuore della filosofia greca è l'interpretazione del cosmo come una pura presenza, ossia l'attribuzione di una coscienza al cosmo. L'universo sferico di Aristotele è la culminazione del cosmo nell'intelligenza (tema della cosmologia aristotelica). La nozione poliana di coscienza è quindi il tentativo di "togliere" la coscienza al cosmo e di controllare non solo la coscienza *a priori* moderna, ma anche la coscienza cosmica pagana: l'uomo non è intramondano, ma persona, e questa nozione dipende dalla civilizzazione cristiana (su questi temi: cfr. *ibid.,* pp. 279-283).

[470] Cfr. *ibid.,* p. 248.

[471] Cfr. *ibid.,* p. 249.

che questo è possibile perché Polo presenta la circonferenza come immagine meramente formale, ossia separata dai sensibili *per accidens* della memoria e della cogitativa [472] . Una pura formalità oggetto dell'immaginazione può essere resa indipendente dal tempo, cosa non possibile per un oggetto in connessione con intenzioni della memoria (che fa riferimento al passato) e alla cogitativa (che è una peculiare intenzione del futuro). Se cerchiamo l'oggetto unico e semplice, che esibisca il suo commisurarsi, questo non può essere composto con altre intenzioni che non siano meramente formali. In altri termini: l'astrazione per Polo può partire sia da un "fantasma" meramente formale sia da un "fantasma" in connessione con intenzioni sensibili *per accidens*. Se l'oggetto è meramente formale è evidentemente più semplice. Quando l'astratto, invece, proviene dall'articolazione di queste intenzioni, è propriamente la presenza come articolazione del tempo, al di sopra del tempo, che è la peculiare descrizione poliana dell'astrazione.

Quando l'astrazione non articola il tempo ma si limita, appunto, ad astrarre dal tempo e dallo spazio essa deve partire da un oggetto privo di connessione con intenzioni temporali. La circonferenza compie questo requisito per il suo statuto meramente formale. Non solo, ma inoltre è possibile pensarla come meramente intemporale e non spaziale, in modo tale che esibisca lo stesso processo di astrazione. E' possibile pensare la circonferenza in modo indipendente dal tempo e dallo spazio a motivo della sua unicità e regolarità, in modo che nel pensare la circonferenza si mostra il processo di astrazione stesso [473] . Separare la dimensione strettamente formale della circonferenza dallo spazio e dal tempo è astrarre la circonferenza dallo spazio e dal tempo[474]. In questo modo si ottiene un oggetto meramente astratto, che è l'oggetto più semplice, in cui si esibisce

---

[472] Cfr. *ibid.,* p. 255.

[473] Polo dà una dimostrazione di tipo geometrico, che non riporto, in *ibid.,* pp. 249-251.

[474] Cfr. *ibid.,* p. 253.

l'atto di astrazione: la circonferenza come forma pura e unica compie pertanto, per Polo, i requisiti per commisurarsi con la coscienza[475]. Essa si pensa come si pensa, appunto per l'atto di pensarla. Si vede quindi che l'atto di coscienza è un atto astrattivo (l'astrazione è comunque la prima operazione) che riguarda la formalità più alta dell'immaginazione: nella circonferenza si assiste al processo astrattivo meramente formale. La nozione astratta di circonferenza, in quanto astrae da un'immagine pura, è priva delle intenzioni temporali della memoria e della cogitativa, e come *tale* immagine è "purificata" dalle rappresentazioni spaziali e temporali dell'immaginazione (per Polo l'immagine del tempo è il tempo che fluisce[476]). Ne consegue che tale nozione è la pura presenza, coincide con il suo presentarsi, non solo al di sopra del tempo (come gli altri astratti presenti), bensì privo di intenzione temporale. Non articola il tempo e nemmeno lo mantiene come rappresentazione immaginata: il pensarla consiste nel suo mero stare presente[477].

Credo che si può dire che l'operazione di coscienza è possibile in virtù della povertà di contenuto del suo oggetto. Nell'astrazione articolante delle intenzioni di passato (della memoria) e di futuro (della cogitativa) si dà una coscienza imperfetta. Nell'astrazione della circonferenza, invece, in cui il tempo è eliminato (e quindi anche le intenzioni di passato e futuro) ciò che si conosce si conosce come si conosce perché si conosce. Ossia, secondo Polo, senza violare l'assioma A e senza contraddirsi con la critica alla

---

[475] Cfr. *ibid.,* p. 251.

[476] Cfr. *ibid.,* p. 278.

[477] Da quanto si è detto deriva una conseguenza, che Polo non sottolinea in modo del tutto esplicito: in tale astratto si apprezza la distinzione tra la conoscenza intellettuale e la conoscenza sensibile. Se la proposta di Polo sull'oggetto della coscienza è corretta, deve mettere in luce il punto in cui comincia l'irriducibilità dell'ambito intellettuale a quello sensibile, e costituire una confutazione valida di qualunque sensismo. Più in generale l'ambito intellettuale comincia con la presenza dell'astratto, che in quanto articolante del tempo non può appartenere al tempo.

riflessione, nell'astrazione della circonferenza si esibisce in certo modo l'atto di astrarla, perché "ciò che si conosce", ossia l'oggetto, può esser conosciuto in tal modo solo perché si conosce; nella modalità (come si conosce) della sua oggettualità (ciò che si conosce) si esibisce (non come nota dell'oggetto) l'atto di conoscerlo. Ritengo, invece, che se si intende l'atto del pensiero che pensa l'oggetto come sua nota (ossia se si intende il pensiero come nota della circonferenza), facilmente si identifica il pensiero (o meglio la coscienza) con la circonferenza. O, in altre parole, si vedrà un pensiero cosciente ogni qualvolta si individui un circolo (ad esempio il tema aristotelico delle intelligenze motrici dei movimenti circolari cosmici). In altri termini: la coscienza è esibita in certo modo dalla povertà contenutistica del suo oggetto. La purezza del suo oggetto (purezza che si deve intendere come eliminazione del tempo e dello spazio) è proprio ciò che permette (questa è un'esigenza diretta dell'assiomatica) che il pensiero possa in qualche modo svelarsi. Questa indicazione mi sembra importante per le seguenti ragioni.

Da una parte sottolineare ancora una volta che l'abbandono del limite è un'intensificazione dell'attività intellettuale e quindi un abbandono in ascensione (assioma B). Questo punto si mostra in modo evidente nella trattazione della coscienza. Polo prende spunto da questo tema per criticare le posizioni filosofiche e culturali che cercano di limitarsi al silenzio. L'incoativo mostrarsi del pensiero nell'atto di coscienza, poiché è precedente all'abito linguistico [478], conduce, se non si supera, ad un apofatismo che è proprio il contrario del progetto filosofico poliano. L'abbandono dell'unicità non è per tornare al silenzio pseudomistico del

[478] L'abito linguistico comincia a sorgere a partire dall'operazione astrattiva. Polo fa l'esempio del buddismo, come il progetto di raggiungere l'atto di coscienza pura e attenersi esclusivamente ad esso: ciò comporta la morte del linguaggio: cfr. *ibid.*, p. 271. L'aspetto positivo del buddismo è notare che la coscienza è un atto intellettuale e che è superiore alla dimensione organica, ma è inaccettabile che tale atto sia il più alto (è in contrasto con l'assioma D).

circolo aspaziale e atemporale, bensì, al contrario, conduce ad una sorta di intensificazione del linguaggio, come abbiamo visto nei capitoli precedenti.

Un'altra ragione è la critica al primato della coscienza nel pensiero moderno, in particolare a Hegel. Mentre per il filosofo dell'autocoscienza l'obbiettivo finale del pensiero è l'identificazione nella presenza del soggetto con l'oggetto, ossia in un certo senso l'obbiettivo finale è la coscienza assoluta, per Polo è esattamente il contrario. La coscienza non è alla fine ma all'inizio (ancora una volta si vede Polo come critico di Hegel). La coscienza è l'operazione iniziale, non quella finale, (tra l'altro perché non esiste un'operazione finale: assioma D), non prosegue perché è unica, ed è la conoscenza più povera. E' un atto astrattivo che per la peculiarità del suo oggetto permette "di assistere all'astrazione" nel suo astrarre e nient'altro. In un certo senso questa è anche la sua straordinaria importanza, e per questo Polo le dedica un'ampia trattazione[479]. L'atto di coscienza esibisce l'inizio del pensare ma non è conoscenza del pensiero. La conoscenza dell'atto non si dà nell'atto di coscienza, per cui l'assiomatica richiede di andare oltre e, in definitiva, abbandonare il limite della presenza per conoscere l'atto.

Inoltre questa riflessione sulla "povertà" oggettiva della coscienza è pertinente al tema che si sta trattando: il chiarimento della nozione di coscienza (che con molta frequenza si identifica con la conoscenza di sé) è di ovvia importanza. La tesi poliana è in certo modo radicale: la coscienza non dice quasi nulla della conoscenza di sé. E' un atto incoativo, il più povero della conoscenza intellettuale. Per giungere alla conoscenza di sé rimane un lungo e ben più ricco percorso intellettuale e filosofico, che è quello che si cercherà di mostrare nei paragrafi seguenti. Ad ogni modo è opportuno ricordare che "non si butta la scala"; per l'assioma della gerarchia ogni atto conoscitivo è insostituibile: la coscienza (come atto e

---

[479] Cfr. *ibid.*, p. 277: "*Es muy importante determinar con seguridad la primera de las operaciones de la inteligencia porque ella abre paso a otras. Si no se entiende cómo comienza la intelección es difícil entender cómo se prosigue.*"

come abito) non è soppiantata dalla conoscenza di sé e da quanto verrà detto nel seguito.

Infine vale la pena fare un richiamo al problema della simmetrizzazione. Se l'uomo è persona, è più che coscienza[480], anzi si può dire che è *además* della coscienza. Siccome la coscienza non appartiene all'universo si deve attribuire all'uomo, e in questo consiste il superamento del paganesimo presente nella filosofia greca, secondo la quale la coscienza è un elemento cosmico, l'uomo è un ente intramondano che appartiene ed è subordinato all'universo, e l'intelletto agente è un'entità di ordine astrale, superiore all'uomo. L'attribuzione della coscienza all'uomo, però, non autorizza la nozione di coscienza trascendentale. La nozione per cui la coscienza è l'inizio è la risposta sia alla nozione di coscienza cosmica, sia a quella di coscienza trascendentale (simmetrica), ed è pertanto il superamento della simmetrizzazione al livello della coscienza[481]. La nozione proposta è un modo di eliminare il paganesimo dalla filosofia senza incorrere in simmetria, cioè rettificando la filosofia moderna. Nel pensiero aristotelico l'uomo conosce se stesso come una realtà mondana soggetta al cosmo: l'intelletto agente lo supera, e pertanto, a rigore, la conoscenza di sé appartiene propriamente alle realtà astrali; nell'uomo l'intelletto agente opera "dal di fuori", per cui se conosce se stesso, questa autoconoscenza non è umana. La conoscenza di sé come meramente divina è un tema ricorrente nella filosofia. Il suo ribaltamento moderno si dà nel romanticismo e in Hegel, secondo il quale l'autoconoscenza divina è propriamente umana: Dio non conosce se stesso se non nell'uomo. La proposta poliana pretende di essere una risposta ed una soluzione attraverso l'ampliamento trascendentale e la nozione dell'*esse hominis* come intelletto co-agente, resa possibile a partire dal ripensamento della coscienza moderna.

---

[480] Cfr. *ibid.*, p. 283: "*Si el hombre es persona, es más que conciencia. Como la conciencia no pertenece al universo ha de atribuirse al hombre.*"

[481] Cfr. *ibid.*, p. 285.

Prima di passare alla nozione di coscienza abituale, vale la pena rispondere ad un possibile dubbio: quando Polo dice che l'operazione di coscienza è la "prima", vuol dire che è la prima in senso cronologico e per ogni uomo? Polo lo nega esplicitamente: la ragione principale è che non tutti oggettivano (a motivo del diverso sviluppo dell'immaginazione) le immagini che si elevano al di sopra della connessione con i sensibili *per accidens*. Poiché la coscienza intellettuale presuppone tali immagini, non tutti esercitano l'atto di coscienza [482]. Chi non ha sviluppato l'immaginazione in modo sufficiente non esercita l'atto di coscienza, o lo esercita in modo imperfetto[483]. Ciò non vuol dire che chi non esercita tale atto non è cosciente, perché ogni atto astrattivo è cosciente [484]: nell'astrazione di immagini in connessione con le altre intenzioni, interviene un fattore intenzionale assimilabile alla coscienza, ma in questo caso non risulta così evidente la natura dell'astrazione, come invece si rivela nel caso della circonferenza[485].

In definitiva: c'è un tipo speciale di astrazione, che è la presenza pura (tale operazione è la coscienza). Inoltre c'è un secondo tipo di astratti che non sono conosciuti come sono conosciuti perché sono conosciuti, bensì sono conosciuti come sono conosciuti perché la presenza articola il tempo, senza che questa articolazione sia temporale[486]. Pertanto se una persona non ha l'immaginazione sufficientemente sviluppata, astrae nel modo di una coscienza imperfetta[487]. Se comprendo correttamente ciò che vuol dire Polo, ciò non significa che non sia "del tutto" cosciente, ma che non ha

---

[482] Cfr. *ibid.,* p. 238; a pag. 256 è più sfumato: "*la conciencia, aunque quizá no sea en todo hombre el primero, es un acto abstractivo único.*"

[483] Cfr. *ibid.,* p. 256.

[484] Cfr. *ibid.,* p. 257.

[485] Cfr. *ibid.*

[486] Cfr. *ibid.,* p. 269.

[487] Cfr. *ibid.,* p. 270.

compiuto l'atto di coscienza puro, in cui si conosce la presenza pura. Ha però esercitato l'atto astrattivo della presenza articolante e la presenza allude alla coscienza, anche se quando articola il tempo non è la coscienza pura[488]. In altre parole ritengo che la presenza dell'astrazione come articolante il tempo, e quindi superiore al tempo, segnala che l'oggetto conosciuto è conosciuto come tale, proprio perché la presenza è sopra-temporale. Poiché in questo caso l'astrazione è la riunione dell'immagine con elementi temporali, non è la presenza pura (che elimina il tempo) ma è imperfetta (solo in questo senso) perché è "solo" sopra il tempo (senza eliminarlo)[489]. Rimane quindi chiaro che l'esercizio dell'atto di coscienza non è compiuto da tutti, e che chi non lo compie non è "incosciente".

Per concludere mi sembra quindi che Polo, quando definisce la coscienza come prima operazione, intende con "prima" l'operazione gerarchicamente inferiore, non cronologicamente anteriore. Evidentemente la gerarchia e la cronologia non sono del tutto separate, ad esempio non è possibile compiere gli atti della generalizzazione se non si sono compiuti atti astrattivi, però è possibile compiere atti astrattivi senza aver compiuto l'atto di coscienza, perché l'astrazione non è intenzionale dell'oggetto della coscienza (anche la coscienza è un'operazione astrattiva).

---

[488] Cfr. *ibid.*

[489] Per riassumere riporto la seguente frase: "*no hay, propiamente, diferencia entre la presencia pura y la presencia articulante. La conciencia se dice imperfecta tan sólo en sentido formal. De suyo, la conciencia no marca la superioridad del acto. Quien no ha ejercido el acto de conciencia, no carece de conciencia, aunque si la presencia articula al tiempo, esa conciencia no es la conciencia pura. Los actos son insustituibles. Quien no ha desarrollado la imaginación, no objetiva* un *abstracto.*" (*ibid.)*

3. La coscienza come abito

La coscienza è l'operazione che conosce l'intenzionalità come tale, e con cui l'intelletto conosce l'intenzionalità come *sua*[490]. L'intelligenza non può soffermarsi su tale conoscenza operativamente, e pertanto essa deve essere non solo la prima, ma anche "improseguibile"[491]: a partire dagli altri astratti si può avanzare nella conoscenza (secondo le due linee "prosecutive"[492]), ma la mera conoscenza dell'intenzionalità non permette tale prosecuzione. Se la coscienza intellettuale è un atto operativo, dà luogo pertanto ad un abito[493], che Polo chiama coscienza abituale o concomitante (da non confondersi, ovviamente, con la coscienza morale)[494]. La coscienza abituale può accompagnare altre operazioni, senza che gli oggetti di tali operazioni si commisurino con la coscienza (è ovvio che si commisurano con l'operazione corrispondente). Si è coscienti di pensare, ma ciò che è pensato non si commisura con la coscienza[495].

Penso che si può dire, semplicemente, che la coscienza abituale è la conoscenza abituale dell'intenzionalità dei propri atti. Con la nozione di coscienza abituale, Polo sostituisce la coscienza trascendentale di stampo kantiano[496]. Infatti la concomitanza della coscienza abituale implica che essa non interferisce nel "rendimento intenzionale" dell'operatività intellettuale, e si limita ad accompagnarlo. Come conoscenza abituale

---

[490] Cfr. *ibid.,* p. 236.

[491] Cfr. *ibid.*

[492] *Vid. infra,* par.V.B.1.

[493] Cfr. *ibid.,* p. 270.

[494] Cfr. *ibid.,* pp. 234-5.

[495] Cfr. *ibid.,* p. 235.

[496] Cfr. *ibid.* Si tenga presente quanto detto sulla struttura della coscienza: con la nozione di coscienza abituale otteniamo la soluzione poliana al problema della formula "*cogito me cogitare*". Ancora una volta si pone in evidenza l'importanza della nozione di abito nel pensiero di Polo.

dell'intenzionalità della conoscenza, non è né un vuoto oggettivo (Cartesio), né la conoscenza delle condizioni di possibilità dell'oggetto (Kant), bensì la versione abituale dell'assioma A: ratifica lo statuto dell'intenzionalità degli atti intellettuali, senza interferire con essa[497]. Penso che è per questo che Polo lo chiama un abito muto, che propriamente non manifesta nulla[498]. La coscienza, pertanto, è solo il primo passo della conoscenza di sé, non il metodo principale, come appare nella modernità: come abito è muto per cui, aggiungo io, non può servire come metodo per la filosofia. Il metodo è un altro abito: la sapienza.

Si può infine ricordare che a livello operativo si può avere coscienza perfetta ed imperfetta. Anche a quest'ultima, che coincide con gli atti astrattivi, corrisponde un abito: l'abito linguistico, in particolare la capacità di articolazione sostantivo-verbale[499]. L'abito linguistico coincide, per Polo, con l'abito imperfetto di coscienza[500]: il linguaggio come abito è quasi-cosciente[501].

---

[497] Cfr. *ibid.,* p. 237.

[498] Cfr. *Curso de teoría, III,* p. 7: "*La conciencia habitual (...) es un hábito concomitante, que, propiamente, no manifiesta nada; es un hábito mudo.*" Per il "mutismo" della coscienza, ricordo quanto detto a proposito del buddismo: *vid. supra,* nota 478.

[499] Cfr. *Curso de teoría, II,* pp. 274-6. Si comprende meglio perché l'abito di coscienza è un abito muto: è l'abito della non-articolazione, che pertanto precede il linguaggio.

[500] Cfr. *ibid.,* p. 270. Questa coincidenza viene segnalata, ed è una conseguenza necessaria di quanto si è detto, ma rimane poco sviluppata. In generale la nozione di coscienza imperfetta (sia operativa sia abituale), nonostante quanto ho cercato di mettere in luce in queste pagine, rimane un poco oscura ed implicita.

[501] Cfr. *ibid.,* p. 271.

B. LA CONOSCENZA DI SÉ A LIVELLO ESSENZIALE

Prima di passare all'ambito proprio della sapienza è interessante dedicate una breve considerazione alla conoscenza delle proprie operazioni e della propria essenza. Nell'introduzione si è fatto cenno ad un punto che adesso apparirà più chiaro. Questo lavoro è dedicato alla conoscenza radicale di sé, pertanto alla conoscenza del proprio atto di essere personale, ma la visione che Polo ha dell'uomo non si riduce a questo. La conoscenza di sé come tale include anche, in ascesa gerarchica, l'ambito delle proprie operazioni (qui si inserisce lo studio della coscienza operativa), dei propri abiti e della propria essenza. A sua volta questi temi aprono innumerevoli campi di studio, a cui il nostro autore dedica ampia attenzione: le virtù morali, la società, il lavoro, la cultura, la storia, la dualità anima-corpo, ecc. Risulta quindi interessante fornire un quadro di riferimento, evidentemente succinto, in cui inserire lo studio della conoscenza della propria realtà personale. Prima di passare ai trascendentali vediamo quindi brevemente questi temi.

1. La conoscenza delle proprie operazioni

Per quanto riguarda la conoscenza delle proprie operazioni, si è in fondo risposto nel paragrafo dedicato agli abiti[502], i quali sono gli atti intellettuali che, nella gnoseologia di Polo, svolgono il ruolo tradizionalmente affidato alla riflessione. Tenendo presente tutto quanto si è detto, riporto un quadro schematico delle operazioni intellettuali e degli abiti corrispondenti, secondo la proposta gnoseologica di Polo[503].

---

[502] *Vid. supra,* par. II.B.

[503] Seguo lo schema proposto da J. F. Sellés nello studio introduttivo a *El conocimiento racional de la realidad.* Per la conoscenza dell'ambito della volontà, *vid. infra,* par. V.B.2.

La prima operazione è, come abbiamo già visto, l'astrazione, che è conosciuta nell'abito astrattivo, il primo abito acquisito dall'intelletto. Poiché l'astratto è l'articolazione del tempo, l'abito conosce l'articolare e permette il primo livello del linguaggio, ossia il linguaggio che articola verbo e sostantivo[504]. La sua importanza per la conoscenza di sé è già stata segnalata nello studio sull'abito di coscienza perfetto ed imperfetto.

L'abito astrattivo perfeziona l'intelligenza permettendo atti superiori all'astrazione lungo due linee: una che segnala l'insufficienza dell'astratto in ordine alla capacità di pensare (l'astratto pensato non è tutto ciò che si può pensare) e un'altra che segnala l'insufficienza dell'astratto in ordine alla conoscenza della realtà (l'astratto intenzionale non esaurisce la conoscibilità del reale).

La prima riceve il nome di prosecuzione generalizzante, che considera l'oggetto pensato in quanto pensato, non in ordine alla realtà, per cui versa intenzionalmente sull'oggetto dell'astrazione, e quindi, potremmo dire, solo "mediatamente" sulla realtà. L'abito che illumina le operazioni che conoscono oggetti in quanto oggetti è l'abito generalizzante. In questo ambito si situano operazioni intellettuali come le definizioni genérico-specifiche, che Polo distingue con cura dal giudizio[505]. A partire da queste considerazioni ritengo che l'abito generalizzante apre un importante ambito per la conoscenza di sé: la capacità operativa infinita dell'intelligenza.

La seconda è la prosecuzione razionale, che punta alla "devoluzione" dell'astratto alla realtà. La ragione quindi non procede astraendo sempre più, ma abbassandosi alla concausalità fisica, inferiore alla presenza mentale. Poiché gli atti astrattivi non sono atti fisici, il confronto della presenza mentale con la tetracausalità apre un campo di fondamentale

---

[504] A questo livello di operazioni corrisponde la filosofia presocratica e anche l'espressione permenidea "l'ente è": cfr. *Curso de teoría, II,* pp. 277-302.

[505] Tale abito guida posizioni filosofiche come l'argomento anselmiano o la nozione di totalità hegeliana.

importanza per la conoscenza di sé: la distinzione dell'uomo rispetto al cosmo. La via razionale procede secondo tre momenti: il concetto, il giudizio e il fondare, secondo cui si esplicita progressivamente la tetracausalità dell'universo.

Con il concetto si conosce la sostanza, ossia la concausalità di causa materiale e causa formale. Il giudizio giunge ad esplicitare la causa efficiente e la causa finale, che per Polo è l'ordine dell'universo. Così si giunge a conoscere i viventi e l'essenza dell'universo. La conoscenza delle operazioni giudicative corre a carico dell'abito di scienza secondo cui distinguiamo i giudizi veri da quelli falsi. Infine la via generalizzante e quella razionale non permangono separate: la connessione delle diverse operazioni delle due vie è detta da Polo *logos*. A questo ambito appartengono la matematica e la fisica-matematica.

L'operazione di fondare cerca il fondamento della realtà, ossia cerca di esplicitare il fondamento implicito del giudizio, senza giungere ad una sua conoscenza esaustiva: il fondamento non si conosce in modo completo operativamente. L'abito corrispondente è l'abito degli assiomi logici. Con tale abito non si giunge a conoscere i primi principi, che richiedono un atto superiore. Poiché con gli atti descritti si esaurisce l'operatività umana, tale abito non può essere acquisito ed è, pertanto, innato. Il giudizio, che conosce le quattro cause come principi reali, non giunge però a conoscere il primo principio della realtà (nessuna delle cause è principio delle altre perché sono cause *ad invicem*): l'atto di essere dell'universo, che Polo chiama *persistenza*, si conosce con un abito innato, l'abito dei primi principi.

2. La sinderesi e la conoscenza dell'essenza dell'uomo

Come si è detto Polo ammette la distinzione reale tra essenza ed essere dell'uomo, distinta dalla distinzione nel cosmo[506]. Tale distinzione è solidaria con l'impossibilità per l'uomo di raggiungere l'identità. L'essenza non giunge mai ad identificarsi con la persona: ne è, invece la manifestazione e il disporre, non nel senso che sia disponibile alla persona, ma che la persona dispone secondo la sua essenza[507] e in essa si manifesta.

La conoscenza dell'essenza è il tema della quarta dimensione dell'abbandono del limite mentale, guidata dall'abito innato di sinderesi. Polo riprende il nome classicamente riservato all'abito dei primi principi morali, ma con notevoli differenze. Secondo lui viene a coincidere con l'io[508], non inteso come soggetto, ma come un abito conoscitivo duale, i cui membri chiama *ver-yo* e *querer-yo*. Il primo, il membro inferiore, suscita la coincidenza operazione-oggetto e gli abiti acquisiti[509]. Il membro superiore, *querer-yo*, conosce invece la verità della volontà e rende quindi possibile la costituzione degli atti volontari (si distingue la suscitazione dalla costituzione, a motivo della diversa intenzionalità degli atti intellettivi e volontari e quindi del diverso coinvolgimento dell'io). La conoscenza delle due potenze spirituali e del loro perfezionamento abituale viene quindi ad

---

[506] Allo studio dell'essenza dell'uomo sono dedicati *La esencia del hombre* e, soprattutto, *Antropología, II*. Altri riferimenti importanti sono i vari studi di F. Molina, che vengono indicati in bibliografia, dedicati all'io e alla sinderesi.

[507] In particolare secondo le modalità dispositive descritte come i gradi del *tener*: *vid. infra,* nota 596.

[508] Quindi l'io si distingue realmente dalla persona. Sul tema cfr. ad esempio: *Antropología, I*, pp. 72-73.

[509] Cfr. *Antropología, II*, p. 85.

essere la conoscenza dell'essenza dell'uomo, tema molto ricco, in cui non possiamo entrare[510].

Prima di passare allo studio dei temi della sapienza mi sembra interessante fare ancora un rapido confronto con San Tommaso. Dice l'Aquinate in un importante passaggio sull'autoconoscenza che per l'anima la conoscenza dei suoi atti e della sua esistenza si dà per essenza: la stessa anima, in virtù della sua presenza a se stessa, può giungere a tale conoscenza[511]. Di questo aspetto si occupa la conoscenza normalmente detta "esistenziale". A partire dalla percezione dei suoi atti intellettivi può iniziare l'indagine filosofica che conduce alla conoscenza di sé. In questa

---

[510] Per quanto riguarda le sue manifestazioni esterne l'uomo si comprende secondo il metodo che Polo chiama sistemico, che accomuna alla *epagoge* aristotelica. Polo nega che il metodo analitico sia adeguato allo studio della realtà umana, e lo riserva alla seconda dimensione dell'abbandono del limite, perché le quattro cause sono l'analisi dell'essere. Un saggio di metodo sistemico è *Quién* es *el hombre.* E' ovvio che anche quanto dice Polo in questo ambito è rilevante per la conoscenza di sé.

[511] Cfr. *QDV*, q. 10, a. 8, c.: "*Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit. Sed quantum ad habitualem cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.*"

distinzione radica la dottrina tomista della *duplex cognitio*[512], ossia della duplice conoscenza che l'anima ha di sè: la conoscenza dell'esistenza (*quod est*) e quella dell'essenza (*quid est*). L'analogia con Polo consiste essenzialmente nel punto di partenza: gli atti intellettivi. Sono profonde, invece, le differenze nello sviluppo successivo, soprattutto per la proposta di ampliamento trascendentale: per San Tommaso la conoscenza di sé si ferma alla conoscenza dell'anima (della sua essenza) secondo categorie metafisiche. Secondo Polo trascendere l'operazione non conduce alla metafisica, perché l'operazione non è fisica: la psicologia classica è una scienza intermedia tra la fisica e la metafisica che non raggiunge la realtà personale. Nell'impostazione classica l'esistenza personale non riveste grande interesse, per cui ci si limita alla conoscenza di sé secondo l'essenza (ovviamente le due nozioni, tomista e poliana, di essenza non sono del tutto assimilabili). Secondo l'ampliamento trascendentale, invece, è possibile andare oltre l'essenza, tematizzando l'esistenza secondo la più ricca prospettiva dei trascendentali personali[513].

C. I TRASCENDENTALI PERSONALI

Con i trascendentali personali raggiungiamo l'ambito della persona, ossia il tema della terza dimensione dell'abbandono del limite. Tale tema non è unico: in essa si studia la dualità inerente alla persona, che equivale all'ampliamento trascendentale. Tale dualità, ossia l'ampliamento stesso, non è solo il tema della terza dimensione, ma anche il suo metodo, secondo

---

[512] Cfr. *QDM*, q. 16, a. 8, ad 7: "*duplex est cognitio animae. Una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis (...) Alia autem cognitio est animae, qua cognoscitur de ea quod est.*"

[513] L'essere personale non è un mero quantificatore esistenziale.

la solidarietà che si condensa nel carattere di *además*[514]. I trascendentali personali sono caratterizzati dalla dualità, in virtù della quale Polo presenta la loro conversione. Nello studio di questo argomento seguirò l'ordine che adotta lo stesso Polo in *Antropología, I*[515], integrando le considerazioni che vi si presentano con le altre pubblicazioni sull'argomento[516].

La presentazione di ogni trascendentale sarà necessariamente schematica, per due motivi. Il primo, perché il pensiero di Polo in questo ambito è molto ricco, ed ogni trascendentale meriterebbe uno studio a sé. Il secondo, perché, come ho segnalato nell'introduzione, l'interesse che sta all'origine di questo lavoro è di natura prevalentemente metodica. La presentazione dei temi che si raggiungono secondo il metodo proposto ha l'obbiettivo di illustrare il valore e l'interesse di quest'ultimo, senza pretesa di esaustività dei contenuti. D'altra parte è necessario uno studio dei temi aperti nella proposta di Polo, a motivo della solidarietà di metodo e tema. Il proposito principale è quindi il seguente: mostrare l'ambito tematico aperto metodicamente dall'ampliamento della metafisica. I richiami alle nozioni metafisiche si dovranno intendere in quest'ottica.

---

514 Riassumo con queste poche righe quanto ho esposto più estesamente nel precedente capitolo.

515 Allo studio dei trascendentali personali è dedicata la terza parte del libro, pp. 203-245. Questa parte inizia con la seguente frase: "*Los trascendentales antropológicos se alcanzan como valor temático del carácter de* además. *Estos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino* intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir la estructura donal de la persona; y la libertad*."

516 In particolare *Antropología, II,* e *Presente y futuro*. Per ogni paragrafo segnalerò ulteriori riferimenti specifici.

1. La co-esistenza

Il trascendentale più radicale è la co-esistenza[517], intesa come dualità radicale. Tenendo conto di quanto già si è detto sulla co-esistenza, al parlare del carattere di *además*, si giunge ad un ambito strettamente personale: l'intimità. Poiché la persona si raggiunge metodicamente secondo il suo carattere di *además*, e come duale rispetto all'esistenza dell'universo, la persona si raggiunge in intimità[518]. Non così raggiunge l'essere extramentale (dal quale appunto si distingue): come già si è ricordato, per la persona raggiungersi non è distinto da essa. A partire da qui si possono aggiungere le considerazioni relative alla conversione della co-esistenza con gli altri trascendentali, e si comprende meglio perché essa ha valore metodico e non solo tematico: lo studio dei trascendentali antropologici e della loro conversione equivale allo studio dell'intimità[519].

Nell'affrontare il tema dell'intimità, si distinguono due dualità tra i trascendentali, che Polo chiama *apertura interiore* e *apertura verso dentro*[520]. La prima e la dualità di esistenza e libertà, secondo la quale si scopre il

---

[517] Cfr. *Antropología, I,* p. 203 Radicale non vuol dire primo: l'atto di essere è primo come primo principio, mentre la co-esistenza è l'atto di essere secondo. Il co-essere richiama evidentemente il *mit-sein* di Heidegger. Polo segnala, però, che per il pensatore tedesco, tale termine ha un senso sociologico: cfr. *Antropología, I,* p. 32. I riferimenti principali per questo paragrafo sono: *Antropología, I,* pp. 32-36 e 203-211 e l'articolo *La coexistencia*.

[518] Cfr. *Antropología, I,* p. 92: "*Co-existir es* el ser ampliado por dentro*: la intimidad. Por eso, la palabra "ampliación" no se propone como una designación puramente metódica, sino que alude también al tema: la ampliación equivale a la co-existencia.*"

[519] Cfr. *ibid.*, p. 203. Per l'intimità non è sufficiente la riflessione: "*El acto de ser personal no es compatible con la reflexión, pues ésta es una clausura y la persona una intimidad abierta.*" (*ibid.*, p. 61). Il riferimento è alla riflessione moderna ma, anche intesa nel senso classico, la riflessione si limita all'ambito dell'immanenza, senza giungere a quello dell'intimità.

[520] Cfr. *ibid.*, p. 204 Traduco così le espressioni "*apertura interior*" e "*apertura hacia dentro*".

valore attivo e libero della co-esistenza[521]. La seconda, duale con la prima, è la dualità di intelletto agente e amare personale. La prima è la scoperta di ciò che Polo chiama "assenza di replica". Ritengo che con ciò intenda quanto segue: la persona come co-esistente scopre, secondo l'intimità, che non è due persone (la sua co-esistenza è duale e non Identica) e come tale non trova intimamente la "risposta" alla sua radicale condizione di co-esistente. Ne consegue che il valore attivo della co-esistenza, ossia la sua attività libera, è la comprova dell'assenza intima di replica[522] e, dualmente, la conversione con la dualità di intelletto ed amore in cui consiste la ricerca di tale replica. Così interpreto la frase di Polo secondo cui, nell'intelletto personale e nell'amore trascendentale, il "*carácter de además se trueca en búsqueda*"[523], che si potrebbe tradurre dicendo che la co-esistenza diventa ricerca, al constatare l'assenza di replica intima. A tale ricerca, che è l'ultima parola della conoscenza di sé, dedicherò l'ultimo paragrafo di questo capitolo.

Rimane così delineato il quadro dei trascendentali personali:

Apertura interiore duale con l'*apertura verso dentro* ossia:

Scoperta dell'*assenza di replica* duale con la *ricerca di replica*

Apertura interiore: *co-esistenza* duale con la *libertà*

Apertura verso dentro: *int. personale* duale con l'*amare trascendentale*

---

[521] Sebbene sia possibile descrivere la libertà come tale, essa non si isola in alcun modo dalla co-esistenza, né dall'intelletto ed amare personale (cfr. *ibid.*, p. 124). La conversione duale dei trascendentali personali è specialmente "stretta".

[522] Cfr. *ibid.*, p. 205: "*Sin el descubrimiento de la libertad, la carencia de réplica anularía por completo la co-existencia. (...) la libertad es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que ésta se dualiza de inmediato o directamente.*"

[523] Cfr. *ibid.*, p. 204.

a) Co-esistenza trascendentale e tipi di co-esistenza

La dualizzazione di apertura intima e apertura verso dentro consiste nella scoperta che la carenza di replica non può essere definitiva: secondo tale ricerca trascendentale di replica, la persona co-esiste radicalmente con Dio[524]. Poiché tale co-esistenza è la più radicale e al contempo consiste in una ricerca, è preferibile esprimere l'essere dell'uomo al futuro: l'uomo non *è* ma *sarà*, non *co-esiste*, ma *co-esisterà*[525]. In questo modo risulta più chiaro l'abbandono della presenza, la speranza intrinseca alla ricerca e ciò che si dirà sulla libertà come possesso del futuro[526].

Polo segnala però altri sensi non radicali della co-esistenza, ossia la co-esistenza verso fuori, che chiama anche tipi di co-esistenza (la co-esistenza radicale non ammette "tipi"). Essi sono i seguenti[527]:

La co-esistenza con l'essere dell'universo materiale, che risiede nell'abito dei primi principi. Evidentemente tale co-esistenza è conoscitiva: nell'abito risiede la verità della *persistenza*.

La co-esistenza con l'essenza dell'universo: Polo intende che in essa consiste la cultura[528]. In questo senso descrive l'uomo come perfezionatore che si perfeziona, e in tale ambito situa la prassi tecnico-produttiva, secondo cui perfeziona l'universo in dualità, e anche se stesso e gli altri. Questa dimensione della co-esistenza ci porta alla seguente (la co-esistenza con gli altri).

---

[524] *Vid. infra,* par. V.D.

[525] Cfr. *Antropología, I,* p. 206 e p. 210.

[526] *Vid. infra,* par. V.C.4.b.

[527] Cfr. *ibid.,* pp. 206-8 e *La coexistencia* pp. 46-7. Ricordo che secondo l'abito di sapienza l'uomo conosce il suo posto nella totalità del reale: *vid. supra,* nota 436.

[528] Cfr. *Antropología, II,* p. 265.

La co-esistenza con gli altri è la società[529], ed è avvicinata a quella con l'essenza per un motivo di fondo: entrambi i tipi di co-esistenza si danno attraverso l'essenza e per questo vengono chiamati modi di co-esistere *verso fuori*[530]. Il perfezionamento dell'universo è indirizzato al perfezionamento sociale dell'essenza umana, sia attendendo alle necessità altrui, sia perfezionando l'essenza propria e degli altri mediante le virtù[531]. Per questo la prassi etica non è estranea a quella tecnico-produttiva. In questo ambito, ossia nell'intersezione tra la co-esistenza con l'essenza dell'universo e la co-esistenza con gli altri, si inserisce la sua filosofia del lavoro, della cultura e, in generale, della prassi umana[532]. Si può aggiungere che il frutto principale di questa co-esistenza è il perfezionamento della natura umana attraverso l'interazione ed il dialogo, da cui derivano gli abiti acquisiti. Polo dà molto rilievo alla dimensione sociale dell'uomo, che ha studiato sotto vari aspetti. Senza entrare nel suo ricco pensiero sulla società, l'impresa, il lavoro e la cooperazione umana, segnalo solo che secondo Polo l'uomo è

---

529 Cfr. *ibid.*: "*la sociedad es el tipo de co-existencia según el cual las distintas personas humanas co-existen entre sí.*"

530 Cfr. *ibid.*

531 Si ricordi l'importanza della nozione di abito per la dottrina poliana dell'essenza umana.

532 Tra le varie pubblicazioni che affrontano questi temi, si possono segnalare soprattutto: *Tener y dar*, *Quién es el hombre*, *Antropología, II*. Invece non si inserisce in questo ambito la filosofia, che non è cultura. Ciò non vuol dire che per Polo essa sia aliena al dialogo, cui dà invece grande importanza, ma che la contemplazione non è prassi. Il limite mentale invece ha un eminente senso pratico: infatti è stato descritto glossando la formula heideggeriana stare-nel-mondo. La filosofia è possibile abbandonando il limite. In questo ambito sarebbe interessante studiare come Polo risolve un rilevante problema pratico-etico, ricorrente nella storia della filosofia: la conciliazione della contemplazione con il dovere dell'agire tecnico-produttivo, che è un dovere a motivo della co-esistenza con gli altri e con l'essenza dell'universo.

essenzialmente sociale[533]. Senza la società appena è possibile conseguire virtù e pertanto perfezionare la propria essenza. L'essenza non è comune a tutti, perché si distingue dalla persona ed è perfezionata secondo le virtù e gli abiti: ciò che è comune a tutti è la natura, che ha a che vedere con la generazione. A questo tipo di co-esistenza dedicherò più attenzione perché in relazione con un tema strettamente collegato alla conoscenza di sé: l'intersoggettività[534].

b) L'intersoggettività

Come ho segnalato sopra, il tema dell'intersoggettività come problema gnoseologico rimane piuttosto implicito nell'opera di Polo[535]. D'altra parte si trovano spunti che lo pongono in stretta relazione con il problema della conoscenza di sé, come mostrerò più avanti.

Quando ho presentato la nozione di co-essere ho insistito soprattutto sulla co-esistenza con l'essere extra-mentale, per mostrare il valore metodico della dualità dell'abito di sapienza con l'abito dei primi principi. Questo stesso valore metodico conduce ad altri ambiti della co-esistenza. Infatti se la persona è *además* del fondamento, ciò che aggiunge al fondamento è un senso nuovo della radicalità[536]. Mentre il fondamento "si limita" a fondare ciò che è inferiore ad esso, la persona come co-esistente è aperta a se stessa e in questa apertura a sé consiste la intimità: il

---

[533] Cfr. *Antropología, I,* p. 73: "*Las criaturas espirituales no solamente co-existen con la criatura material, sino también entre sí: esta co-existencia en cuanto perfectiva –o, por desgracia, a veces degradante- de la esencia de los seres humanos se llama sociedad*."

[534] Così riprendo il tema lasciato aperto in precedenza: *vid. supra,* pp. 82-4.

[535] Cfr. S. PIÁ TARAZONA, *op. cit.*, p. 263. Una pubblicazione esplicitamente sul tema è: A. RODRÍGUEZ SEDANO, *Coexistencia e intersubjetividad*, in "Studia Poliana" 3 (2001), 9-33. Ad ogni modo non affronta il tema da una prospettiva gnoseologica.

[536] Si ricordi la pubblicazione *Lo radical y la libertad*.

fondamento è carente di intimità. Secondo Polo il tema dell'intimità comporta la seguente considerazione: solo c'è intimità se c'è l'uguale, se esiste la replica[537]. Se la persona si limitasse a co-esistere con il fondamento, rimarrebbe *inedita* e radicalmente frustrata, perché la carenza di intimità da parte del fondamento impedisce la donazione e l'accoglienza[538]. Per questo il fondamento è unico, ma la persona non può essere unica[539]: la persona come intimità implica la comunicazione e la co-esistenza con gli altri.

La persona trascendentale di Polo non è il soggetto trascendentale kantiano, che non è un *chi*[540]. Polo affronta in vari momenti il confronto con il soggetto trascendentale kantiano. Mi sembra che un motivo importante per farlo è evitare che si assimili la sua proposta trascendentale a quella del pensatore tedesco[541]. E' interessante notare che questa distinzione si argomenta proprio con il problema dell'intersoggettività, il che mostra che è un tema importante per Polo, tenendo in considerazione quanto sia importante la nozione di trascendentalità della persona e l'esigenza di distinguerla da quella moderna. Il soggetto kantiano non è nessuno, perché

---

[537] Cfr. *Introducción,* p. 225. Con questa osservazione si comprende meglio cosa intende Polo quando parla di replica. Un ulteriore chiarimento sul tema si trova nella dottrina poliana sull'amare personale: *vid. infra,* par. V.C.3.

[538] Cfr. *ibid.* P. 229: "*La libertad es el respecto al otro, que si no es libre a su vez, la defrauda radicalmente.*" Anche in *Antropología, I,* p. 66: "*una única persona no tendría más remedio que relacionarse con lo menos alto que ella, y estaría radicalmente frustrada.*"

[539] Se Dio fosse unipersonale la tragedia riguarderebbe Dio: cfr. *Antropología, I,* p. 95.

[540] Cfr. *Introducción,* p. 225: "*Trascendental en sentido kantiano quiere decir principio de derivación de lo pensable* – Ich denke überhaupt -*, sujeto en general. Pero el sujeto en general no es nadie: no es persona.*"

[541] Cfr. *Antropología, I,* p. 51: "*No se trata de que el acto de ser personal resida en una pluralidad de "co-existentes", sino de que persona humana* –cada quién- *significa co-esxistir, co-ser.*" La dimensione trascendentale della persona indica propriamente il *cada quién*.

è tutti (in questo senso è una nozione generale) ed è rigorosamente solidale con la nozione di volontà autonoma e spontanea, e con la generalità dell'imperativo categorico: la volontà autonoma come realtà del soggetto trascendentale non permette di chiedere chi è tale soggetto[542]. In questo modo il soggetto si risolve nella volontà autonoma. Pertanto, secondo Polo, non è nemmeno possibile distinguere gli atti volontari, e così l'intersoggettività diventa un tema inaccessibile [543]. La modernità è un'omissione costante dell'intersoggettività. Come dice nel tomo I dell'antropologia: Cartesio e il *sum*, Kant e il soggetto trascendentale, Hegel e il soggetto assoluto: da queste impostazioni l'intersoggettività non si può nemmeno intravedere[544].

La persona trascendentale di Polo non è il soggetto kantiano ma il *chi* radicale di ogni uomo. Per questo la conoscenza di sé come intimità co-esistente comporta la conoscenza di altre co-esistenze, e così si risolve il rischio di solipsismo: la persona non può essere unica. Il soggetto che si apre all'oggetto è, secondo Polo, un modo riduttivo e deviato di esprimere l'apertura dell'intimità: per quanto la coscienza si apra all'oggetto, non giunge a questo livello all'intimità, perché non trova nell'oggetto una persona [545]. Da qui vengono le difficoltà moderne nell'ambito

---

[542] Cfr. *Antropología, II,* p. 121.

[543] Cfr. *ibid.* Polo dice apertamente che la spontaneità moderna comporta solipsismo: cfr. *Antropología, I,* p. 65 e 66: "*la espontaneidad moderna comporta solipsismo.*"

[544] Cfr. *Antropología, I,* p. 66. Una posizione simile è ripresa da Sellés: "*En mi opinión, la ausencia de un* método *adecuado para conocer el ser de las demás personas humanas ha dado lugar a soluciones que considero precipitadas en el llamado* problema de la intersubjetividad *(HUSSERL, HEIDEGGER, SARTRE, LEVINAS, BUBER, MOUNIER, etc.*)." (J. F. SELLÉS, *El hábito de sabiduría..., cit.*, p. 88).

[545] Ritengo che così si stabilisce la differenza tra immanenza e intimità. Su questo tema vedere anche: *Antropología, I,* pp. 208-9. Queste osservazioni sono una nuova glossa alla frase secondo cui "l'io pensato non pensa": non si giunge all'intimità trasformando il soggetto in oggetto.

dell'intersoggettività: il soggetto trascendentale non è né un io né una persona, e sul piano dell'oggetto non si giunge allo statuto della libera intimità. Alcuni tentativi di aggirare queste difficoltà hanno puntato quindi ad evitare l'oggettivazione in questo campo: Polo segnala ad esempio la nozione di empatia proposta da E. Stein[546]. In realtà, però, nessuno ha risolto il problema dell'intersoggettività[547]. Qual è allora la soluzione di Polo?

In prima battuta, ritengo che il termine stesso di inter-soggettività è poco compatibile con la posizione poliana. Se si rifiuta la nozione di soggetto, non si pone il problema dell'inter-soggettività. In altri termini, Polo non si pone il problema nei termini in cui è stato posto dalla modernità: esso deve essere posto in termini coerenti con la sua stessa proposta in merito agli atti cognitivi. Innanzitutto è evidente che la conoscenza degli altri non può limitarsi agli atti meramente operativi. In questo senso ci si aspetterebbe di trovare lo studio degli atti abituali nei quali si conosce l'essere e l'essenza degli altri. Sono proprio questi atti che mancano nella proposta metodica di Polo, ed è ciò che segnala Pié[548]. Mi sembra comunque che si possono rintracciare alcuni elementi al riguardo, che cerco di mettere in luce in collegamento con la conoscenza di sé. Vediamoli rapidamente.

La risposta si può cercare nel modo in cui Polo intende la nozione di "prossimo"[549]: essere prossimo non è esserlo io o esserlo tu, ma è un modo

---

[546] Cfr. *Introducción,* p. 228. In *Antropología, I,* p. 110 segnala che la nozione di empatia per la conoscenza dell'altro è uno dei tentativi, nella storia della filosofia, di abbandonare l'oggetto.

[547] Cfr. *Antropología, I,* p. 95: "*En la filosofía moderna el sujeto se enfrenta , especulativamente, con el problema de su propia representación, o se aísla de cualquier otro, al enfrascarse en el problema de la certeza. Ningún filósofo moderno ha resuelto la cuestión de la inter-subjetividad.*"

[548] *Vid. supra,* nota 535.

[549] Cfr. *La persona humana,* p. 113: "*Sólo en el ser prójimo se da cierta plenitud , porque ser prójimo no es serlo yo o ser prójimo aquél, sino un modo de entender tanto a aquél*

di intendere tanto se stessi come gli altri. Essere prossimo è intendere la vita come apporto, come donazione. Per questo ho cominciato questo paragrafo parlando della donazione e dell'accettazione, distinte dalla nozione di fondamento. La conoscenza della mia intimità donante è solidale necessariamente con la conoscenza di altre persone capaci di donare e di accettare (ossia il prossimo). Per questo il carattere di *además* ha valore metodico per la conoscenza della persona: la conoscenza di sé come co-esistente è solidale con la conoscenza degli altri come co-esistenti. E' interessante notare che la citazione precedente dall'antropologia trascendentale[550] è tratta da un paragrafo dedicato al trascendentale bene[551]. Polo non sembra particolarmente interessato alla dimensione gnoseologica dell'intersoggettività, e a mio giudizio quando usa questo termine (e lo fa in diverse occasioni), non lo usa in termini primariamente cognitivi, bensì etici ed esistenziali. E' nella propria co-esistenza che si conoscono le altre co-esistenze, e per questo sono solidali le nozioni di persona, co-essere, impossibilità di persona unica, prossimo. Poiché la realtà personale ha carattere trascendentale, essa si conosce nella propria persona: se si *raggiunge* la propria intimità trascendentale, si *raggiunge* la realtà personale, non come una nozione generale, ma come co-esistenza trascendentale[552], libera ed irriducibile[553]. Essere oltre al fondamento conduce alla scoperta dell'intimità donante che impedisce la nozione di persona unica. A questo livello, che verrà completato più avanti con le considerazioni relative all'amare personale, si giunge quindi alla conoscenza della molteplicità

---

como a mí. Ser prójimo es entender la vida como aportación, como donación." La pienezza a cui si accenna è legata al tema del bene effusivo: *vid. infra,* par. V.C.3.

[550] *Vid. supra,* nota 547.

[551] Cfr. *ibid.,* pp. 63-66, il paragrafo intitolato "*Discusión del trascendental bien*".

[552] Le nozioni trascendentali non sono universalissimi: cfr. *ibid.,* pp. 69-73.

[553] Cfr. *ibid.,* p. 89: "Quién *equivale a co-existir irreductible*." Parlare della persona in termini universali, o del concetto universale di persona è semplicemente scorretto; non così scorretto è parlare del concetto universale di ente, per quanto sia una logificazione.

delle persone con cui si co-esiste. Ciò non è possibile se la dimensione trascendentale è il soggetto: il soggetto trascendentale impedisce l'intersoggettività. In definitiva conosco la realtà personale nella persona che *sono*: questo è, ritengo, il punto di contatto radicale tra conoscenza di sé e "inter-soggettività" tradotta in termini poliani.

Come si conoscono invece le altre persone nella loro essenza? Questo è il punto in cui Polo è più parco di spiegazioni. Credo che si potrebbe cercare una risposta nella linea della manifestazione essenziale nelle attività propriamente umane: cultura, lavoro, linguaggio, dialogo, ecc. Come si è visto, l'essenza è la manifestazione della persona, e a sua volta perfeziona il mondo e gli altri secondo il suo agire *poietico*[554]. Poiché Polo dà importanza soprattutto alla dimensione donale della co-esistenza tra le persone, mi sembra che la risposta va soprattutto in questa linea: il perfezionamento sociale dell'essenza umana attraverso il suo agire. Nell'uomo il dono si deve intendere come espressione e manifestazione operativa, perfezionabile secondo gli abiti acquisiti, cioè a livello dell'essenza[555].

2. L'intelletto personale

Seguendo l'ordine di esposizione dei trascendentali di *Antropología, I*[556], passiamo a studiare l'intelletto personale, che è l'elevazione al livello trascendentale di ciò che la tradizione chiama "intelletto agente"[557]. Polo lo chiama anche *intellectus ut co-actus*, per sottolinearne la conversione con la co-esistenza.

---

[554] L'importanza che Polo concede alla *praxis teleia* non lo conduce assolutamente a disprezzare la *poiesis*.

[555] Cfr. *ibid.,* p. 223.

[556] Cfr. *Antropología, I,* pp. 212-6. Uno studio esteso dell'indole personale dell'intelletto agente è: J. F. SELLÉS, *El conocer personal..., cit.*

[557] Cfr. *Antropología, I,* p. 224.

Nella conoscenza di sé, il pensiero classico non giunge in generale a considerare l'intelletto agente. Il pensiero medioevale si interroga sull'intelletto agente soprattutto in chiave metafisico - antropologica: il problema riguarda l'interpretazione del famoso passo del capitolo 5 del III libro del *De Anima* di Aristotele, in cui lo Stagirita espone la distinzione tra l'intelletto possibile e l'intelletto agente, il quale, afferma, è "separato"[558]. L'osservazione di Aristotele è piuttosto laconica e lascia insoluto il problema del carattere personale dell'intelletto. Di fatto la nozione di "separato" va soggetta a letture molto diverse: per Alessandro di Afrodisia, seguito da molti altri, l'intelletto agente si identifica in definitiva con Dio, mentre l'intelletto possibile, anche detto materiale, è corruttibile. Nella scuola araba, Avicenna prosegue su posizioni simili a quelle di Alessandro, mentre Averroè, in polemica con tale posizione, sostiene che è separato l'intelletto possibile, unico per tutta la specie umana, che si unisce agli uomini singoli, e ai fantasmi particolari, mediante la cogitativa, che come tale è facoltà propria di ogni uomo[559]. San Tommaso polemizza con quest'ultima posizione, e il suo sforzo speculativo e dialettico è teso a dimostrare che l'intelletto possibile è potenza dell'anima intesa come forma del corpo, e non è quindi separato nel senso di unico ed "impersonale". L'anima intellettiva è forma del corpo e, pertanto, il singolo uomo è capace di compiere atti intellettivi per virtù sua propria. Lo statuto dell'intelletto agente rimane, però, un po' in ombra.

Nel pensiero dell'Aquinate e nel tomismo, il ritorno alla propria essenza e, in generale, la capacità dell'intelletto umano di ritornare a se stesso, hanno per "protagonista" l'intelletto possibile. Il soggetto delle proposizioni che esprimono l'autoconoscenza dell'intelletto è

---

[558] Ritengo che l'elevazione all'ordine personale è la soluzione poliana al problema della "separazione" aristotelica. In fondo, anche se non mi consta che Polo lo dica espressamente, la *separazione* viene ad essere, in virtù della elevazione trascendentale, la *distinzione* tra essere ed essenza.

[559] Per queste note storiche cfr.: C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955, pp. 85-87.

ordinariamente l'intelletto possibile[560], mentre rimane in secondo piano il ruolo dell'intelletto agente, che pure è un aspetto fondamentale nella visione tomista dell'intellettualità umana. Nel fondo la ragione per cui l'intelletto agente non giunge a conoscersi nel pensiero tomista è però la seguente: esso non conosce. Nel pensiero classico l'intelletto agente permette la conoscenza, ma non conosce, non è un atto conoscitivo in senso proprio.

Questo è il punto in cui Polo si distanzia da San Tommaso, per motivi solidali alla stessa proposta di ampliamento trascendentale[561]: secondo l'ampliamento, l'intelletto agente rimane coinvolto a pieno titolo nella conoscenza di sé. L'Aquinate è invece più sobrio in merito al suo ruolo nell'autoconoscenza, perché non è l'agente che conosce, ma il possibile (o meglio il soggetto per mezzo del possesso della specie da parte dell'intelletto possibile). L'intelletto agente è fonte di conoscenza, ma non propriamente il soggetto di essa: illumina e "produce" la specie, ma non la possiede, pertanto non può nemmeno giungere a possedere se stesso e quindi ad autoconoscersi. Si svela illuminando e, all'illuminare ogni cosa, non può illuminare se stesso, ma solo presentarsi come luce. Poiché, secondo l'Aquinate, è connaturale al nostro intelletto (possibile) conoscere le realtà materiali e sensibili, ne consegue che esso si conosce nella misura in cui si attualizza per mezzo delle speci astratte dalle realtà sensibili, in virtù della luce dell'intelletto agente. Quest'ultimo è l'atto degli intelligibili

---

[560] Per es.: *QDA*, a. 16, ad 8: "*Ad octavum dicendum quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum...*"

[561] Già in *Acceso al ser* appare un esteso studio dell'intelletto agente, in dialogo con San Tommaso: *Acceso*, pp. 308-324. Nell'antropologia trascendentale appare però in modo esplicito la sua elevazione al livello trascendentale, per cui si parla di intelletto personale. Oltre ai motivi succintamente esposti nello studio degli abiti, (*vid. supra,* par. II.B.2) si possono considerare anche le ragioni che Polo adduce nella discussione di QDV, q. 1, a. 1, in *Antropología, I,* pp. 37-80, in cui mostra perché l'intelletto agente dev'essere trascendentale.

in atto e quindi, per mezzo loro, dell'intelletto possibile[562]. L'intelletto in atto e l'intelligito in atto sono lo stesso, e lo sono in virtù dello stesso atto. Il ruolo che l'intelletto agente ha nel pensiero classico sull'autoconoscenza è pertanto indiretto: attualizza l'intelletto possibile, facendo in modo che a partire da questa attualità possa iniziare la *reditio*. L'intelletto agente si svela solo nell'indagine filosofica, quando si indagano i necessari principi della conoscenza intellettuale. Si dà a conoscere in un modo del tutto peculiare, perché essendo esso stesso la fonte di ogni conoscenza è sempre presente e sempre, in un certo senso, nascosto. Non rende conoscibile la sua natura (ammesso che sia legittimo parlare di natura nel suo caso), bensì rende presente il suo esser fonte di intellezione.

Polo va oltre la visione classica, elevando l'intelletto agente all'ordine trascendentale[563]. Senza ripetere quanto già detto sulle ragioni che lo inducono a farlo[564], si può adesso aggiungere che, secondo la metafora della luce, esso è descritto come luce trasparente, per distinguerlo dalle luci illuminanti (ossia dagli atti conoscitivi operativi ed abituali). Approfondendo l'impostazione tomista, egli sostiene che l'*intellectus ut co-actus* si distingue *a priori* dal contenuto della conoscenza[565]: se non fosse distinto non si potrebbe conoscere nulla, perché mancherebbe all'intelletto

---

[562] Cfr. ad es.: *ST*, I, q. 87, a. 1, c; *QDV*, q. 10, a. 6, c.

[563] Ad ogni modo, vi sono indicazioni nel pensiero tomista che indirizzano verso la trascendentalità dell'intelletto, sebbene non si giunga a questa conclusione : cfr. J. A. LOMBO, *op. cit.*

[564] *Vid. supra,* par. II.B.2.

[565] Cfr. *Curso de teoría, II,* p. 301: "*Considerada como una omisión del intelecto agente, la filosofía kantiana muestra una incoherencia interna: su noción de a priori no se mantiene; quiero decir: no la mantiene Kant. Comparada con el esquematismo, la conversión al fantasma es una apelación mucho más fuerte a la aprioridad. Kant va de un a priori al objeto de experiencia, mientras que Tomás de Aquino va de un objeto al a priori del objeto mismo, que es el intelecto agente, y solamente desde ahí desciende a la imagen.*" Si vede in questo passaggio la continuità tra la nozione poliana e quella classica.

ciò che gli è peculiare, cioè la trasparenza, la luce intrinseca che illumina. Per distinguersi dagli intelligibili in atto, l'intelletto è pura trasparenza, tematicamente non comprensibile[566]. Nel pensiero di Polo esso non è però, una mera ipotesi esplicativa della conoscenza intellettuale: è la dimensione primordiale (non principiale) degli intelligibili in atto[567].

Come va inteso quindi l'intelletto personale e come esso *si* conosce? Lo stesso Polo segnala che si è soliti dire che l'intelletto agente non conosce se stesso[568]. Infatti esso viene inteso semplicemente come una luce che permette di conoscere gli intelligibili, ma, secondo la sua proposta, esso è l'atto radicale da cui dipendono gli altri atti intellettuali, che essendo ad esso inferiori, non lo conoscono in alcun modo; tuttavia, nell'impostazione proposta, l'intelletto si converte con la persona. Gli atti a lui inferiori sono illuminanti e conoscono (si dualizzano) ciascuno con il suo tema proprio, mentre l'atto intellettuale viene detto luce trasparente, luce nella luce[569]. Come giunge a se stesso l'intelletto agente, e come si dualizza con il suo tema, se non è una luce illuminante?

Innanzitutto Polo sostiene che l'atto intellettuale non conosce tematicamente se stesso: una tale conclusione è da respingersi a partire da quanto detto sulla riflessione e sull'identità[570]. D'altra parte negare un tema proprio all'*intellectus ut co-actus* sarebbe ricondurlo all'intelletto agente aristotelico, che non è propriamente conoscitivo (tematico). L'intelletto

---

[566] Cfr. *L'uomo, via verso Dio*, p. 98.

[567] Cfr. *Curso de teoría, III,* p. 13: "*Para superar su estatuto de hipótesis explicativa, se dice que el intelecto agente no es sólo el acto de los inteligibles en acto, sino lo primordial en el orden de los actos intelectuales*"; *ibid.,* p. 14: "*Lo formulo axiomáticamente: el conocimiento habitual es debido al intelecto agente*"; *ibid.*: "*No es preciso interpretar el intelecto agente como facultad ni como sustancia*".

[568] Cfr. *Antropología, I,* pp. 224

[569] Cfr. *ibid.,* p. 223. Né l'abito, né tanto meno l'operazione, sono luce nella luce, bensì luce che illumina il suo tema.

[570] Per queste considerazioni: cfr. *ibid.,* pp. 224-6

agente secondo il pensiero dello Stagirita, infatti, si limita ad apportare quanto è richiesto dagli atti propriamente tematici, senza esserlo a sua volta: l'illuminazione del fantasma non è la sua conoscenza, bensì permette l'atto conoscitivo che è, propriamente, dell'intelletto possibile. Secondo questa impostazione l'intelletto agente non può essere personale. Invece secondo quella di Polo esso è un atto intellettivo, per quanto peculiare.

Per rispondere a come l'intelletto si conosce bisogna precisare che egli non è il suo tema. L'intelletto come luce trasparente non è tema di se stesso ma il tema di un altro atto, ossia l'abito innato e trascendentale di sapienza, interno al suo tema (interno all'intelletto personale: luce nella luce), il quale a sua volta si descrive, pertanto, come l'*además* dell' *además*: per questo il carattere di *además* ha valore sia metodico che tematico e la peculiare solidarietà di metodo e tema per la sapienza si può indicare anche come dualità trascendentale. Possiamo fornire anche la seguente descrizione: l'abito di sapienza è l'attuosità insistente nella trasparenza dell'intelletto personale nella misura in cui tale insistenza non ha nulla a che vedere con una culminazione[571]. L'intelletto non conosce se stesso come suo tema (non è riflessivo), ma dualizzandosi con il suo abito di sapienza, a cui è superiore: abbiamo visto che il tema di un abito innato gli può essere superiore. Questa è una prima conclusione, che raccoglie le varie nozioni che si sono via via presentate nei capitoli precedenti.

L'assenza di culminazione conduce però a fare un ultimo passo, alla ricerca del tema dell'intelletto[572]. L'intelletto deve avere un tema: in questa

---

[571] Cfr. *ibid.*, p. 128: "*el hábito de sabiduría se describe como actuosidad insistente en la transparencia del intelecto personal en tanto que esa insistencia no tiene nada que ver con una culminación.*"

[572] Questo passo non si può dare nel pensiero classico, perché l'intelletto agente non è conoscitivo, per cui non ha tema, né in quello moderno, la cui ultima parola è la chiusura riflessiva nell'oggetto. Invece la gnoseologia di Polo si apre definitivamente alla trascendenza personale, per cui non culmina, bensì, in un senso che spiegherò più avanti, si apre ad un senso profondo del futuro e della speranza (*vid. infra,* par. V.C.4.b).

affermazione si condensa il senso profondo dell'ampliamento trascendentale e del rifiuto della simmetria: se l'intelletto personale si limitasse ad essere il tema di un altro atto senza essere a sua volta conoscitivo, sarebbe "il primo principio della conoscenza" [573], ossia la simmetrizzazione dei primi principi dell'essere. In questo modo l'abito di sapienza non si distinguerebbe dall'abito dei primi principi, perché tematizzerebbe un primo principio non conoscente: i primi principi sono temi trascendentali *avvertiti* dall'abito dei primi principi, ma non sono atti di conoscere, pertanto il loro rendimento è solo tematico[574]. I trascendentali personali non possono solo essere i temi di un atto distinto da loro, perché *si raggiungono*, mentre i primi principi si *avvertono*. La persona deve *raggiungersi* nella sua intima e radicale condizione di conoscente, di co-esistente: *avvertire* è distinto da *raggiungersi*, e in questo consiste la distinzione duale tra la prima e la terza dimensione dell'abbandono del limite. Chi abbandona il limite deve giungere a sé in modo distinto da come giunge ai principi extramentali.

Questa è la distinzione tra la conoscenza dell'essere extramentale e la conoscenza di sé: la persona conosce l'essere come principio e il co-essere (se stessa) come conoscente. Per questo motivo non è sufficiente il pensiero oggettivo nell'auto-conoscenza: l'io pensato non pensa, nell'io pensato si perde la condizione di pensante. La persona deve raggiungersi nella sapienza come distinta dai primi principi, ossia come duale con essi. Per questo la dualità è sia metodo che tema nell'autoconoscenza. Ciò non sarebbe possibile se il suo tema fosse a sua volta un mero principio non conoscitivo[575]. Rimane da illustrare qual è tale atto e qual è il suo tema. Polo

---

[573] Ritengo che vengono da qui le difficoltà relative all'intelletto agente nel pensiero classico: un primo principio della conoscenza non conoscente è poco compatibile sia con la persona, sia con il fondamento, per cui corre il rischio di diventare un principio impersonale.

[574] Cfr. *ibid.,* p. 225

[575] In *Acceso*, p. 316, Polo segnala anche che interpretare l'intelletto agente come principio lo confonderebbe con l'essere e si cadrebbe nell'ontologismo: "*El*

afferma che l'intelletto agente non possiede il suo tema, perché non è una luce illuminante, e lo deve pertanto *cercare*: tale tema in definitiva è il Dio personale[576].

Questa è la soluzione poliana al problema della conoscenza di sé al livello (conoscitivamente) più radicale, ossia dell'intelletto personale, soluzione che evita la riflessione[577], tra l'altro perché non è l'ultima parola nella conoscenza di sé. L'intelletto agente non ha per tema se stesso, perché è tema dell'abito di sapienza, con esso trascendentalmente duale, e a sua volta ha un tema più alto che *cerca*[578]. Con tale ricerca si concluderà il nostro cammino nell'intima profondità dello spirito[579].

---

entendimiento agente no puede interpretarse como principio trascendental por las siguientes razones: 1.° Porque se confundiría con el ser. En este sentido, caeríamos de lleno en el ontologismo. 2.° Porque la presencia mental tiene el carácter de exención. Esto significa que la cuestión acerca de la causa de la actualidad del objeto no ha lugar: el objeto no puede ser reducido al fundamento, al que su presencia suple."

[576] Dico personale e non semplicemente Dio per due motivi: perché Dio come Identità è tema dell'abito dei primi principi, mentre l'intelletto giunge a Dio come conoscente (cfr. *Antropología, I,* p. 225) e perché così si comprende meglio un aspetto dell'*además* come avverbio: è in questa ricerca, che è l'ultimo passo della conoscenza di sé, che la persona conosce se stessa radicalmente come *ad-Verbum*; essa è l'avverbio in cerca del Verbo. Su questo tema cfr. *L'uomo, via verso Dio*.

[577] Cfr. *Antropología, I,* pp. 180-181: "*al alcanzarlo como luz penetrada de luz o como pura transparencia, se ha de concluir que el tema del* intellectus ut co-actus *no es él mismo, ya que la pura transparencia excluye la reflexión más que cualquier otro acto cognoscitivo*."

[578] E' evidente che l'affermazione secondo cui l'intelletto cerca il suo tema evita l'ontologismo.

[579] *Vid. infra,* par. V.D.

3. L'amare personale

Secondo l'ampliamento trascendentale si scopre il senso trascendentale dell'intelletto, un senso dell'essere superiore a quello della *persistenza*, la cui verità risiede nell'abito dei primi principi. Lo statuto del *verum* come trascendentale risiede nell'abito dei primi principi, secondo cui alla realtà spetta di essere conosciuta. Come *l'intellectus ut co-actus* è l'ampliamento trascendentale dell'essere che dà ragione del trascendentale *verum*, così al *bonum* spetta di essere amato[580]. Come la verità esige un conoscente, il bene esige un amante; e come la verità dell'essere non è equivalente alla verità dell'intelletto, perché la prima è verità illuminante (luce che tematizza i primi principi) e la seconda verità trasparente (luce nella luce, intima dualità), così essere amato ed essere amante non sono equivalenti. In altre parole: non corrisponde alla realtà personale il trascendentale *bonum*, ma il trascendentale amare[581]. Non solo: per l'amante non è sufficiente corrispondersi esclusivamente con l'amato, se questo non è anche amante. Amare è più di essere amato (così come conoscere è più di essere conosciuto), per cui l'ampliamento trascendentale conduce alla scoperta del trascendentale che Polo chiama *amare donale*. L'atto di essere che non è capace di amare è solo buono (l'atto di essere dell'universo è buono in quanto creato da Dio e l'uomo co-esiste con esso[582]): limitarsi ad essere amato senza amare è inferiore all'amare.

La persona è radicale senza essere principiale, poiché si distingue dai primi principi. Secondo Polo la mera attribuzione del bene all'ambito dei

---

[580] Cfr. *ibid.* , p. 64.

[581] Su questo tema cfr. *ibid.* , pp. 63-66. Sul dono cfr. anche: R. YEPES STORK, *Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales*, in "Anuario Filosófico" 26-2 (1996), 1077-1104, in particolare pp. 1089-1092.

[582] Cfr. *Antropología, I,* p. 64.

principi o del fondamento è all'origine di inconvenienti[583]. Il principale è che la sola relazione del bene con il primo trascendentale implica degradazione: è la nozione di bene diffusivo. In questo senso il bene spiegherebbe il modo di derivazione degli enti particolari dall'ente in quanto tale, e di conseguenza lo si potrebbe assimilare alla causa efficiente[584]. L'affermazione secondo cui il bene è diffusivo conserva una reminiscenza fondamentale, perché il termine della diffusione è inteso come derivato[585]. Se però si intende che il conferimento[586] implicito nella diffusione non è la degradazione del fondamento, ma un atto libero, Polo preferisce parlare di *effusione*: il bene trascendentale a livello personale non è *diffusivo*, ma *effusivo*, e ciò fa immediato riferimento al donare[587]. D'altra parte il donare dev'essere duale con l'accettare, anch'esso personale[588]. La

---

583 Cfr. *ibid.* , p. 63.

584 Cfr. *ibid.* E' evidente il riferimento al modello platonico, che tanto ha influito nella filosofia posteriore, anche cristiana. Polo segnala che San Tommaso, però, adotta anche una nozione distinta: la creazione è la donazione dell'essere (cfr. *Tener y dar*, p. 225).

585 Cfr. *Antropología, I,* p. 95.

586 Traduco così la parola *otorgamiento*, segnalando che la parola originale ha una sfumatura che la avvicina alla parola donazione. Per comprendere cosa intende Polo con questo termine, e come esso vada messo in relazione alla libera effusione, segnalo il seguente passaggio: "*Dios no necesita en modo alguno encarnarse. Se trata de un puro otorgamiento, de la generosidad ontológica perfecta*" (*Tener y dar*, p. 224). Dio non si fa uomo né per necessità, né per desiderio: così l'amare cristiano supera la *orexis* greca e può essere posto in Dio senza comportare imperfezione (cfr. *ibid.* pp. 223-4).

587 Il pensiero greco mette in luce con chiarezza la difficoltà di comprendere il primo principio come amore. D'altra parte, o Dio è pluri-personale o la creazione è il risultato di una necessità intra-divina. Polo dice anche: "*la antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la Trinidad divina*." Cfr. *ibid.,* pp. 178-9.

588 Bisogna tenere conto che accettare non è meramente ricevere: anche l'accettare è donale (cfr. *Antropología, I,* p. 218).

persona non può limitarsi a co-esistere con la persistenza, perché il suo donare rimarrebbe radicalmente frustrato: la persistenza non può accettare (non ha intimità)[589].

Un altro inconveniente, solidale con il precedente, è la subordinazione dell'appetito al bene, che assimila il bene alla causa finale. L'assimilazione del bene al *telos* non permette la reciprocità duale di donare – accettare, che si conferma come un nuovo ambito tematico, aperto dal metodo proposto. A partire da qui Polo rettifica la nozione classica di fruizione, in particolare la fruizione del bene come atto superiore della volontà, in cui consisterebbe la felicità. Secondo il nostro autore la stessa fruizione deve essere suscettibile di essere offerta, ed è chiaro che l'attività offerente non implica degradazione. L'atto culminante della volontà non può essere il possesso del bene trascendentale, che sarebbe una sorta di egoismo trascendentale[590]: se al di sopra del bene sta l'amare, al di sopra della fruizione sta la dualità amare – accettare.

Con queste premesse Polo reinterpreta le nozioni, tanto discusse, di *eros* e *agape*, intendendo il primo come il desiderio che si scatena verso ciò di cui ha bisogno, e il cui conferimento è unilaterale. La seconda invece viene a coincidere con la donazione effusiva, che al contrario presuppone una certa pienezza, che si espande facendo scomparire la disuguaglianza con l'altro. L'*eros* sorge *ex indigentia*, l'*agape ex plenitudine*[591]. Da qui si comprende che solo nell'essere prossimo si dà una certa pienezza.

Questa osservazione sull'essere *prossimo* è l'occasione per riprendere il tema dell'intersoggettività: esser prossimo, come dicevo, è un modo di comprendere sia me sia l'altro. E' propriamente a questo livello che si situa la connessione tra autoconoscenza ed intersoggettività, la quale appare

---

[589] Anche se una persona avesse tute le ricchezze possibili sarebbe perduta, poiché tutte le ricchezze sono inferiori ad essa.

[590] Cfr. *ibid.,* p. 64.

[591] Cfr. *La persona humana,* p. 113. E' evidente il riferimento al mito narrato nel Simposio platonico, che viene esplicitamente richiamato in *Tener y dar*, p. 225.

negli scritti di Polo in relazione al bene e all'amare, più che in termini gnoseologici. Il nostro autore ama glossare una sentenza di San Tommaso, dicendo che un amore non corrisposto dovrebbe essere distrutto o che è mostruoso, da cui conclude, parlando in assoluto, che non esiste[592]. L'amore non è una "relazione" volere – bene, ma una "relazione" mutua. L'amore non è una relazione in una sola direzione, bensì reciproca: comporta un rinascere che include il bene, però lo trascende da entrambe le parti: da quella dell'amare e da quella dell'essere corrisposto. Con queste osservazioni si supera il solipsismo[593] e si comprende il modo in cui Polo affronta il tema dell'intersoggettività[594]. L'altro non si incontra nell'oggetto, ma all'altezza della dualità personale di amare-accettare[595].

Secondo la visione greca, espressa con particolare perfezione da Aristotele, l'uomo è un essere capace di possedere[596]. L'operazione

---

[592] Cfr. *Antropología, I,* p. 65. La felicità non è separabile dalla corrispondenza amorosa: cfr. *Antropología, II,* p. 115.

[593] Cfr. *Antropología, I,* p. 65: "*Tomás de Aquino dice que un amor no correspondido es monstruoso; por tanto, hablando en absoluto, no existe. Es obvio que esta observación deja atrás el solipsismo de la espontaneidad kantiana.*" La conoscenza di sé non conduce al solipsismo se si giunge a conoscersi come amare trascendentale.

[594] Un contro esempio è Nietzsche: "*Cabe citar una frase de Nietzsche que, desde la altura de la persona, es una tremenda equivocación: un sol no puede calentar a otro sol. Las cumbres están aisladas.*" In quest'ottica il superuomo potrebbe relazionarsi solo con realtà inferiori, secondo il modo della compassione (così Polo interpreta il famoso episodio torinese dell'abbraccio al cavallo maltrattato, episodio in cui è frequente datare l'inizio della sua follia). E' evidente che la mera compassione è incompatibile con l'amore corrisposto.

[595] Per questo ho detto in precedenza che la soluzione è nella stessa nozione di co-esistenza.

[596] Traduco così il termine *tener.* Polo parla di tre gradi del *tener*: l'ascrizione degli oggetti esterni, come un vestito, un anello, ecc. (l'animale non ne è capace), il possesso immanente dell'operazione conoscitiva (secondo la descrizione che se ne è data nel primo capitolo), e il possesso dell'abito come iperformalizzazione della potenza spirituale, come visto in II.B. Per questo preferisce mantenere la

conoscitiva è perfetta proprio perché è possessiva e, di pari passo, gli atti della volontà (ossia, in fondo, del desiderio) sono imperfetti perché non possessivi. Il dare secondo la nozione poliana pretende di superare questa alternativa, mantenendo le valide acquisizioni del pensiero classico. Donare è il dare senza perdere, che supera la mera teleologia e il mero *tener* greco[597] (secondo il quale si riduce il volere ad imperfezione non possessiva)[598]: al di là del possedere c'è il donare, la cui radice è l'intimità[599] e la libertà come novità.

Per comprendere, però, il senso ultimo secondo cui l'amare ed accettare sono una dualità che si converte con l'esistenza personale , bisogna considerare la creazione[600]. Si è detto che San Tommaso intende talvolta la creazione come *donatio essendi*: la creazione come donazione è ancora più vera per l'uomo, la cui co-esistenza trascendentale si converte con la sua intima struttura donale: un orientamento radicale alla ricerca dell'accettazione[601]. E' evidente che la ricerca dell'accettazione radicale è più importante del mero *tener*. Non solo: ancora prima della ricerca dell'accettazione divina, viene l'accettazione del dono che è la propria

---

traduzione letterale della definizione aristotelica dell'uomo: non "animale razionale", ma "animale che *possiede* il logos".

[597] Cfr. *Tener y dar,* p.225: "*¿Qué puede haber mas allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos llamaban télos.*"

[598] Questa, mi sembra, è l'idea centrale di *Tener y dar*.

[599] Cfr. *Antropología, I,* p. 226: "*Ahora el hombre no se define últimamente, o sólo, come el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar. El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama* intimidad. *Eso determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar. El aportar refrenda el tener.*"

[600] Cfr. *ibid.,* p. 219: "*El carácter de* además *equivale al aceptar y al dar creados.*"

[601] Cfr. *ibid.,* p. 218: "*El don creado, que es la persona humana, apela a ser aceptado por su Creador.*"

esistenza personale[602]. Si può dire che radicalmente *mi conosco* come l'accettazione della co-esistenza che sono e che ho ricevuto come dono[603]. Questa, che Polo chiama la struttura del dare, è evidentemente assente nell'atto di essere dell'universo materiale.

La struttura donale intesa in senso radicale, conduce Polo a stabilire alcune tesi, che espongo in modo schematico[604]:

Accettare non è meno di dare, ed è anzi superiore quando chi accetta il dare umano è il Creatore. E' evidente che nel caso di un dono a Dio, l'accettazione divina lo rende perfetto: per questo, in tale caso, l'accettare è chiaramente superiore al donare.

Dare ed accettare comportano il dono. Pertanto la struttura del dare è trina e non duale. Poiché l'uomo è duale ha bisogno dell'essenza per completare la struttura donale: l'uomo può dare doni solo attraverso la sua essenza[605]. Il giudizio divino decifra il dono umano, in quanto Dio dichiara

---

[602] Cfr. *ibid.*: "*Si ser creado es un don, a la criatura le corresponde, ante todo, aceptarlo –es decir, aceptar ser-.*"

[603] Polo spiega la creazione della persona come dilezione divina: altrimenti l'esistenza della persona non sarebbe conciliabile con la sua contingenza genetica. Questo è un senso peculiare della provvidenza: cfr. *Introducción*, pp. 215-217.

[604] Cfr. *Antropología, I,* pp. 220-1.

[605] Si intravede qui la soluzione al problema sopra accennato della contemplazione e dell'agire essenziale. Per quanto la sapienza sia l'abito più alto, la persona non è dedita meramente all'auto contemplazione, perché la sua intima co-esistenza si manifesta nel dono essenziale. Questa osservazione permette di dissipare un possibile equivoco. L'antropologia poliana non conduce, in campo morale, alla dottrina secondo cui alla libertà trascendentale corrisponde un atto proprio, spesso chiamato "opzione fondamentale" (cfr. *ibid.* p. 223 : "*La trascendentalidad de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental.*") Nei termini dell'antropologia poliana non è possibile separare tra una ipotetica morale trascendentale (un'opzione morale radicale, distinta dall'agire morale), ed una morale categoriale (dei singoli atti morali). In ambito

la coerenza di questo dono con il dare personale. Mi sembra che questa è un'importante conclusione: se, come ho già accennato, la conoscenza di sé in fondo cerca la risposta definitiva da Dio, si può dire che questa risposta si darà nei termini del giudizio, ossia della coerenza dell'essenza, dell'io[606], con l'intima struttura dell'amare, o con la radicale costituzione personale, in cerca dell'accettazione divina: chi sono si svela nel giudizio divino[607]. La libertà del destinarsi, che si studierà nel prossimo paragrafo come il membro superiore della libertà duale, è il profondo indirizzarsi a questa accettazione[608].

---

trascendentale non si danno opzioni o scelte: il donare ha bisogno dell'essenza, per offrire il dono. Per quanto il dono umano sia indirizzato all'accettazione divina, esso non può giungere a livello trascendentale. Superiore al donare umano è il donare in cui il dono acquisisce carattere personale (è chiaro il riferimento Trinitario allo Spirito Santo). L'uomo non è l'identità, per cui Polo rifiuta la separazione tra morale trascendentale e predicamentale, perché la morale appare in quanto l'uomo agisce ed è pertanto dell'ordine dell'essenza (cfr. *ibid.* p. 223 e p. 228). La vita religiosa, le virtù morali, ecc. sono di grande importanza: l'essenza è la manifestazione della persona e il giudizio divino riguarderà proprio l'adeguamento dell'essenza alla intima e radicale realtà personale di ognuno. L'amare e l'accettare non si esauriscono nella loro dualità, perché richiedono il dono (tranne il caso in cui il donare ed il dono si *identifichino*, ma questo è possibile solo nel Dio Trino). Per l'uomo si deve parlare di una struttura trina del dare, senza identità: il dono essenziale è manifestazione della persona, ma non può identificarsi con essa. Ciò non toglie che la nozione di amare trascendentale di Polo offra la base per un'originale e profonda impostazione dell'etica.

606 Ricordo che l'io è l'apice dell'essenza.

607 Cfr. *ibid.*, p. 227: "*Por más que la persona humana no sea capaz de hacer de su amar un don trascendental –pues puede dar su amor a modo de don, pero no convertir ese don en persona-, aun así, el amor está en la persona en estado de espera, es decir, como amar en busca de aceptación. El amar espera ofrecer el don, y que ese don sea aceptado.*"

608 Per questo la libertà si converte immediatamente con la co-esistenza e, quindi, con i trascendentali che cercano la replica personale (intelletto ed amare).

4. La libertà

Ritengo che nel caso della libertà il pensiero di Polo mostri eminentemente la sua ricchezza e, quindi, l'ampiezza e profondità dei temi resi accessibili dal metodo proposto[609]. La presentazione dovrà essere sommamente schematica, e limitarsi ad alcune indicazioni di massima in riferimento alla conoscenza di sé: cosa significa conoscersi come libertà radicale.

Propongo lo schema seguente come quadro di riferimento per la descrizione della libertà trascendentale:

Descrizione "temporale":

la libertà e il passato: la libertà come *novum* o libertà nativa;

la libertà e il futuro: libertà come possesso non defuturizzante del futuro o libertà di destinazione;

Descrizione "spaziale":

la libertà come inclusione atopica nell'ambito della massima ampiezza.

a) La libertà e il passato

Imposto la descrizione "temporale" della libertà glossando una frase significativa: il valore metodico del carattere di *además* si chiama libertà

---

[609] Abbondanti riflessioni sulla libertà sono disseminate in tutta l'opera poliana. La presentazione unitaria più estesa, anche se non esauriente, del suo pensiero sulla libertà è *La libertad trascendental.* In questo paragrafo presento solo il senso trascendentale della libertà, non quello essenziale. La pubblicazione della sua proposta in merito alla libertà è iniziata relativamente tardi e continua a crescere con sempre nuove pubblicazioni. I principali riferimenti per la libertà trascendentale sono, oltre a quello citato: *Libertas trascendentalis*, *Lo radical y la libertad* e, ovviamente, *Antropología, I.*

nativa[610]. Ricordando che il valore metodico dell' *además* è l'abito di sapienza[611], credo che si spiega perché il tema della sapienza è il fondamento e il destino, e perché la domanda sul "chi sono?", si accompagna immancabilmente a queste altre: "da dove vengo?", "dove vado?"

Ritengo che in questi termini si riformula quanto detto in precedenza: il tema della sapienza sono il fondamento e il destino. Tenendo presente quanto si è detto sulla dualità di dare ed accettare personali, abbiamo le nozioni chiave per comprendere le nozioni di libertà nativa e di destinazione. Infatti la dualità di amare ed accettare creati si converte con la dualità della libertà trascendentale: l'accettazione del dono è chiamata *libertà personale nativa* e il dare che cerca l'accettazione è detto *libertà personale di destinazione*[612]. L'accettazione come trascendentale del co-essere consiste nell'essere stesso della persona come accettazione del dono che è, e che si destina all'autore del dono, che è l'Accettare originario. La persona stessa è dono donato, e il suo essere stesso è l'accettazione di questo dono come trascendentale della sua esistenza. Ripreso in termini personali, secondo il metodo dell'ampliamento trascendentale, il tema della sapienza è, quindi, duale.

---

[610] Cfr. *ibid.*, p. 236: "*el valor metódico del carácter de además se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato*".

[611] E' per questa ragione che la sapienza ha valore trascendentale: per Polo viene a coincidere con la libertà nativa.

[612] Cfr. *Antropología, I,* p. 219; per inquadrare l'argomento si può tenere presente questo passaggio: "*Así pues, el hombre no es libre de un modo primario en cuanto que posee libertad, sino en cuanto que posee libremente; esto es, en cuanto que es capaz de asumir en forma de destinación y otorgamiento su esencia. La libertad –el esse del hombre– es la condición trascendental de la esencia humana. La libertad humana es así lo más hondo de la dualidad creada. Como tal, se distingue trascendentalmente del ser del fundamento, que es principio sin libertad. La libertad humana no es un principio, sino el dominio sobre principios. Más allá de la simetría con el universo, la libertad humana, el esse del hombre, es trascendental.*" (*La coexistencia*, p. 45).

1) Invece del fondamento: *la mia filiazione*[613] radicale (da cui dipendono a livello essenziale[614] numerosi ambiti di grande interesse, che si possono studiare alla luce delle nozioni trascendentali[615]: la filiazione[616], la tradizione, l'ordine ricevuto, e temi etici come la virtù della pietà, ecc.[617]) La libertà non appartiene all'ordine dei principi e delle cause: è direttamente creata. La persona umana è una novità, anche se non una pura novità a motivo della sua locazione storica, riconducibile alla linea genealogica (da cui l'importanza della filiazione). Per questo la libertà come *novum* rimanda al passato, nella misura in cui è situata nella storia: da qui si imposta la ricerca sul senso storico dell'esistenza umana. Poiché è proprio del sapiente ordinare, la sapienza è ordinante del passato ricevuto, tenendo conto della differenza tra l'ordine come causa finale e l'ordine umano. Queste osservazioni aprono molteplici temi, come la politica e più in generale l'attività di governo[618].

---

[613] La sapienza come *además* mostra il proprio radicale essere *ad-Verbum*, ossia *ad-Filium*.

[614] Dalla libertà dipende intrinsecamente l'essenza dell'uomo considerata come *disponer*.

[615] Ad essi sono dedicati, ad esempio, *Quién es el hombre, Antropología, II,* parte di *El yo*, e numerosi saggi.

[616] Il tema della filiazione è di grande importanza per Polo, che ne lamenta la perdita nel pensiero moderno: "*La antropología moderna yerra, sobre todo, porque se olvida de que el hombre es hijo.*" (*Antropología, I*, p. 220).

[617] Questo tema è estesamente trattato in *El hombre como hijo*, in cui si mostra la relazione tra i rapporti familiari e, trascendentalmente, la filiazione divina. La tendenza a venerare la propria origine si manifesta nella virtù della pietà, senza la quale è impossibile la conoscenza di sé perché l'uomo diventa un essere sradicato ed intimamente perplesso per aver dimenticato suo padre.

[618] Cfr. *El yo*, pp. 86-100. Ad ogni modo si potrebbe sfumare l'ascrizione di questi temi alla sapienza, tenendo conto che in questa pubblicazione Polo non distingueva ancora tra io e persona.

2) Invece del destino: *la mia destinazione libera*, da cui dipendono a livello essenziale altri importanti temi etici[619]: la libertà di destinazione si converte con il dare personale, che necessita il dono essenziale. E' il tema del seguente paragrafo.

b) La libertà e il futuro

Se la libertà si intende come *novum* rispetto al passato, secondo il quale la storia è una situazione per la libertà personale, nella quale quest'ultima appare come novità imprevedibile, la persona ha per corrispettivo proprio il futuro. La libertà non è determinata in alcun modo da condizioni previe o di possibilità. Per questo stesso motivo il futuro dell'uomo (e si potrebbe dire, in generale, il tempo della libertà) non è quello cosmico, perché il divenire dell'universo materiale non può dar luogo al divenire personale, che è pura novità per il mondo e per la storia. Alla luce di questa nozione di persona creata, Polo dà questa sorta di definizione del futuro della libertà, che mi sembra la più illuminante: il futuro è l'apertura trascendentale in cui

---

[619] Ovviamente nell'ambito essenziale ricade tutto quanto detto sugli abiti: l'uomo si perfeziona perché è propriamente autore dei suoi atti, e come tale è effusivo. L'ordinamento dell'abito è superiore all'ordine della causa finale cosmica, per cui l'ordine ricevuto nella propria corporeità, che è ordine corrispondente alla natura, è superato dall'ordine essenziale. In ambito conoscitivo: "*Si (o mientras) la facultad es mera facultad, está cerrada a la libertad; la libertad incide en ella (se establece el "contacto" entre la libertad y la naturaleza) cuando la facultad tiene hábitos. (...) La libertad es del orden del* esse hominis *(al igual que el intelecto agente).*" (*Curso de teoría, III,* p. 29). Per quanto riguarda l'incidenza nella volontà si può invece considerare il seguente passaggio: "*Los hábitos no solamente perfeccionan la facultad –lo cual es común a la inteligencia y a la voluntad-, sino que marcan la incidencia de la libertad en la naturaleza: sin hábitos una naturaleza no es libre. Por eso, no es suficiente decir que la libertad es una propiedad de la voluntad; más bien, la libertad alcanza a la voluntad en tanto que ésta adquiere hábitos.*" (*Nominalismo*, p. 233). Una trattazione estesa di questi temi è *La esencia del hombre*.

l'essere personale è conferito creativamente[620]. Così si intende la nozione di *non defuturizzazione*. In essa il futuro non segnala un mero non ancora (*no ya*), nel senso di ciò che non è ancora giunto alla presenza: come tale sarebbe il mero indizio di non aver ancora esercitato un'operazione mentale[621]. La libertà, che *si raggiunge* sganciandosi dalla presenza, raggiunge un senso del futuro più alto del *non ancora*. In questo senso si parla di *futuro non defuturizzato*.

Pertanto il futuro, per come lo intende Polo, non sopravviene alla libertà, né è il termine di una sequenza temporale, né un qualcosa che succede alla libertà: il futuro si apre esclusivamente alla libertà[622] e ne illumina in un modo profondo la estraneità tanto al tempo del cosmo, come a quello articolato dalla presenza[623]. Lo si esprime anche nei seguenti termini: il carattere di *además* significa non terminare mai di essere. L'essere personale non *è*, bensì *sarà*[624]. L'uso del futuro esprime la continua novità dello sgorgare sovrabbondante dell'intimità, che come tale novità è un futuro posseduto che non si trasferisce nel passato (non si *defuturizza*).

Credo, ad ogni modo, che si comprende più compiutamente ciò che intende dire Polo se si tiene conto quanto si dirà sull'inclusione atopica e sulla ricerca: la libertà di destinazione, che è il membro superiore della

---

[620] Cfr. *Antropología, I,* p. 231. L'originale dice: "*El futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente.*"

[621] Cfr. *ibid.,* p. 230; pp. 232-3. Il non ancora si intende così come *no ya*, dov'è il *ya* è nota della presenza. "*No acontecerá jamás que el futuro se transforme en objeto.*" (*ibid.,* 234).

[622] Cfr. *ibid.,* pp. 230-1: "*De acuerdo con la libertad trascendental, futuro significa: aquello que no viene desde una región lejana o presupuesta en general, ni tampoco deriva de situaciones previas, sino que se equipara a la libertad.*"

[623] *Vid. supra,* p. 225. Per questo la libertà si conosce abbandonando il limite della presenza.

[624] Riporto l'originale, che è più espressivo: "*El carácter de* además *significa* no acabar de ser. *Para ilustrar gráficamente esta tesis, he acudido a la siguiente fórmula:* el ser personal no es, sino que será." (*ibid.,* p. 235).

dualità, si scambia (*se trueca*) con la ricerca dell'intelletto e dell'amare, ossia con la ricerca dell'accettazione. Credo che si può dire che il futuro di cui si parla fa riferimento, in definitiva, al figlio che *sarò* per l'accettazione divina espressa nel Giudizio divino (in cui *conoscerò* come sono conosciuto). Per questo la libertà di destinazione apre il tema della speranza[625]. Ritengo che la parola "speranza" può essere la traduzione ad un termine più familiare dell'espressione "possesso del futuro senza defuturizzarlo"[626].

c) La libertà come inclusione atopica

L'argomento è impostato da Polo per affrontare la distinzione degli atti di essere creati[627]. Nessuna creatura può determinarsi rispetto ad un'altra intesa come termine: se si ammette la nozione di creazione, l'attività delle esistenze create si può comprendere solo in riferimento a Dio. Si può quindi dire che le attività create non coincidono, cosa che Polo esprime così: se si postula *un luogo* per un'attività a partire da un'altra, l'attività si annulla[628]. Rifiutata, come si è visto, qualunque nozione di tipo generale per l'esistenza, si deve escludere la molteplicità generica di esistenze: non si può trovare "esistenza" in vari *luoghi*.

Secondo queste premesse ogni esistenza creata *vige* rispetto a Dio. La vigenza della persistenza è il principio di causalità trascendentale, mentre

---

[625] Spunti interessanti sulla speranza si trovano anche in *Tener y dar*, pag. 227-230.

[626] Concludo riassumendo la dualità di filiazione e di destinazione con questo bel passo di Sellés: "*El honor (la gloria) arrastra tras sí a la piedad. Estas virtudes humanas son un reflejo en la esencia humana de lo que acaece en el plano trascendental de la persona, pues responden a la filiación. En efecto, la piedad responde al agradecimineto por el don recibido de ser el hijo que se es, mientras que el honor responde a la aceptación de la gloria de ser el hijo que se será.*" (J. F. SELLÉS, *El conocer personal..., cit.* p. 115)

[627] Cfr. *Antropología, I,* pp. 241-5.

[628] Cfr. *ibid.,* p. 242.

la vigenza della persona è la sua co-esistenza attivamente libera (la co-esistenza è attiva come libertà). Polo intende tale *vigenza* come inclusione in Dio, che chiama atopica per evitare l'espressione Dio e la creatura, che rifiuta radicalmente[629]. Così si esprime il senso radicale della libertà, e il suo convertirsi con i trascendentali che *cercano*, senza cadere nel panteismo o nell'ontologismo: la massima ampiezza è l'attività massima, che comporta che la libertà sia un "tema senza tema". La privazione di tema per la libertà è solidale con il suo non occupare un *luogo* in Dio, perché non formando parte della massima attività, ne attiva la ricerca conoscitiva ed amorosa[630]. Mentre l'intelletto è luce *nella* luce (luce trasparente), Dio è Luce trascendente: non vi è un *in* a cui fare riferimento.

Credo, anche se non mi consta che Polo lo dica espressamente, che il termine *amplitud* faccia pure riferimento alla *ampliación*, nel senso che è il modo di esprimere il trascendentale trascendente, la trascendentalità più radicale. Non si conosce Dio per *ampliamento trascendentale* come si conosce la persona per ampliamento rispetto all'essere, perché Egli è la massima ampiezza, per cui non c'è "punto di riferimento": l'inclusione è atopica. Per una ragione simile il tema *dell'intellectus ut co-actus* supera il metodo dell'abbandono del limite.

Per riassumere tutto quanto detto sulla libertà e passare all'ultimo e più profondo argomento, riporto un passo dello stesso Polo, che mi sembra particolarmente significativo come riassunto e come passaggio al tema della ricerca di replica: "Amare e accettare non si possono considerare come estremi opposti, perché l'amare si destina all'accettazione e senza di questa non nasce. La dualità della libertà trascendentale – libertà nativa e di destinazione – implica la superiorità dell'accettazione, che in tal senso è anche non comprensibile. La destinazione dell'amare verso l'accettare è l'identificarsi naturale con il Figlio di Dio. Questa accettazione divina,

---

[629] Dio e creatura non formano un tutto.

[630] In fondo anche la descrizione temporale è atopica: la persona non occupa un punto nella sequenza temporale, né come *novum*, né come possesso del futuro.

proprio perché non comprensibile, in antropologia si pone come guida nell'insondabile. Fin dalla sua nascita, quindi, l'amare della persona è l'accettare che si destina ad essere accettato dall'Accettare Divino. La coesistenza senza possibilità di *replica* è essa stessa *replica* che dipende dall'accettazione incomprensibile e, perciò, trasparenza pura – *intellectus ut co-actus* – e non *defuturizzazione*, cioè si tratta di libertà trascendentale, superiorità a ogni determinazione. Sarebbe un grave errore pensare che la trasparenza pura e la non *defuturizzazione* sono irreali. Al contrario, si distinguono dall'essere extramentale come co-essere o intimità."[631]

D. LA RICERCA DI REPLICA

Giungiamo all'ultimo passo della nostra ricerca, dove la conoscenza di sé cerca la sua ultima risposta. Come abbiamo visto, il tema proprio dell'intelletto non è tema del metodo proposto: non è semplicemente *además* della persona umana, ma la trascende[632]. In questo modo non giungiamo ad una piena autoconoscenza, perché secondo il valore metodico del carattere di *además* giungiamo a tematizzare l'intelletto, ma non il suo tema, per cui, in riferimento al suo tema, l'intelletto personale non si raggiunge, ma si cerca.

---

[631] *L'uomo, via verso Dio* p. 99. In questo testo, uno dei pochi pubblicati in italiano, si offre una via antropologica verso Dio, "analoga" alle cinque vie della metafisica. Ripeto che con quanto si dice in queste pagine non si pretende di offrire una presentazione esaustiva dei temi antropologici, ma solo dare un quadro del rendimento tematico del metodo proposto, studiato come ampliamento della metafisica. Ogni trascendentale riceve da Polo una trattazione ben più estesa e profonda.

[632] Cfr. *Antropología, I,* p. 212.

A motivo della dualità della creatura, distinta dall'Identità, il metodo non giunge ad identificarsi con il suo tema, (si è esclusa anche la riflessione completa) e giunge pertanto, nell'ascesa degli atti intellettivi che abbiamo percorso, alle soglie di un tema che lo supera[633]. Indubbiamente Polo presenta con frequenza l'Identità divina come contrapposta alla dualità di essere ed essenza, ma vi è un'altra dualità che, giunti alle soglie dell'Identità, è importante tenere presente. E' comparso più volte in queste pagine un problema centrale nella storia della filosofia: il rapporto tra essere e pensiero o, più in generale, tra essere e conoscere. Abbiamo visto sotto diverse prospettive, e a vari livelli, che Polo afferma con decisione la distinzione tra essere e conoscere: la critica a Parmenide e agli influssi logicisti in metafisica, la nozione di presenza mentale come esenzione dall'essere, l'impossibilità dell'apparizione dell'essere della coscienza come suo oggetto (l'io pensato non pensa) e la critica alla conversione idealista di reale e razionale. Tutto ciò è valido per la creatura, ma non per il Creatore: il senso dell'Identità è anche quello dell'Identità di essere e conoscere.

Non così per la creatura: il conoscente umano non è l'identità di essere e conoscere[634], né vi può aspirare per la sua stessa costituzione creaturale e duale. La pretesa di identità è una pretesa fuorviante: non è possibile la

---

633 Cfr. S. PIÁ TARAZONA, *op. cit.*, p. 310: "*el hombre por sí mismo nunca podrá llegar a saber plenamente* quien *es, porque el método nunca alcanzará la identidad con su tema*."

634 Prendo spunto da H. ESQUER GALLARDO, *op. cit.*, p. 205: "*Como veíamos, el cognoscente no puede darse a sí mismo en identidad real; o bien, el cognoscente humano no es la identidad ser y conocer (el yo pensado no piensa). La tercera dimensión del abandono del límite nos ratifica que en la modalidad de la coexistencia que llamamos presencia, el cognoscente no logra recabar su entera realidad. Por tanto, coexistir, para el cognoscente, no es conocerse, sino* buscar. *Por decirlo así, no llega a tanto, no alcanza a ser idéntico. La realidad del cognoscente se reserva como* además, *y entonces la presencia no pasa de ser una* modalidad dispositiva, *meramente manifestativa. Esta es la distinción real entre esencia y ser vigente en el hombre. No alcanzar*se *a sí mismo en identidad real se establece como manifestación. Para la coexistencia, pues, presencia significa manifestación. El cognoscente no se alcanza en identidad, pero a cambio alcanza a pensar.* "

chiusura definitiva di essere e conoscere, tra l'altro incompatibile con la nozione di co-esistenza[635]. L'ultimo passo, e l'avevamo già intravisto al criticare la riflessione, si deve aprire ad un ambito superiore alla realtà personale umana. D'altra parte si è chiarito che, da una parte l'intelletto deve avere un tema perché deve essere un atto conoscitivo, e dall'altra che sarebbe assurdo che proprio tale atto, fonte di ogni illuminazione, rimanesse oscuro e nascosto[636]. In fondo la ricerca della conoscenza di sé radicale, incapace di giungere all'identità di essere e conoscere, si apre alla vera Identità, ossia si apre a Dio, in cui trova una replica alla sua co-esistenza personale[637], replica che propriamente non può trovare nelle sue manifestazioni essenziali[638]. E' evidente che tale replica, se si cerca, dev'essere il tema dell'intelletto e dell'amare personali.

Nella modernità, la pretesa di identità accompagna la pretesa di autorealizzazione, nozione che è frequente bersaglio delle critiche poliane, perché incompatibile con il valore co-esistenziale dell'essere personale[639].

---

635 O al contrario: l'impossibilità dell'identità per la creatura illumina il significato duale della co-esistenza.

636 Accolgo qui un suggerimento di Sellés, che commentando la seguente frase di Polo: "*«el intelecto agente está tácito siempre hasta la visión; eso es el ver»*" dice: "*Esto último constituye, además, la mejor prueba de la inmortalidad, porque de lo contrario, el intelecto agente sería absurdo, y con él, todo el conocimiento humano. En efecto, ¿para qué tanto iluminar si él quedara oculto?*" (J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales..., cit.*, p. 1035).

637 Cfr. *Antropología, I,* p. 165: "*La réplica alude a una dualidad que una persona aislada es incapaz de procurarse.*"

638 Forse si potrebbe dire, rovesciando l'argomento, che Dio ha riservato per sé il *chi* di ognuno, e anche in questo si manifesta la dilezione divina, che mi vuole per sé.

639 Cfr. H. ESQUER GALLARDO, *op. cit.,* p. 144: "*La identidad como tarea personal es el tema de la apertura del hombre a Dios, no la autorrealización. La tarea de alcanzar la identidad en el sentido de una autorrealización precipita en el vacío y la angustia, porque no tiene sentido que el hombre la alcance en sí. El hombre ciertamente carece de identidad, pero está abierto* a radice*, a Ella, en sentido coexistencial. El valor*

Questo è uno dei motivi più alti per rettificare la modernità (in particolare l'idealismo). Il senso della proposta di ampliamento trascendentale è anche quello di mostrare l'impossibilità di una persona unica. La persona è superiore all'unicità, pertanto il metodo per l'antropologia dev'essere il cammino in cui si scopre, a partire dall'unicità, la superiorità della persona[640]. D'altra parte la persona è anche superiore al fondamento[641], nel quale non può trovare una replica, tra l'altro perché il fondamento né dona né accetta il dono: l'amore della persona rimane frustrato (in definitiva tragico) dalla co-esistenza con il mero fondamento (con il mero senso esistenziale dell'essere). La replica allude ad una dualità che una persona isolata non è in grado di procurarsi: una persona aperta solamente all'ambito non personale potrebbe solo contare con una realtà ad essa inferiore (l'essenza della persona non è la sua replica, ma la sua manifestazione), pertanto la replica si deve cercare in persone distinte, e principalmente nella co-esistenza radicale con Dio[642].

Come si è detto, accettare è superiore a dare, quando chi accetta è il Creatore: per questo l'accettazione divina acquista la forma di un giudizio, da cui dipende l'uomo intero[643]. Credo che si può dire che io non posso

---

coexistencial del ser humano personal es incompatible con un pretendido «sí mismo» como término de la autorrealización."

640 Cfr. *Presente y futuro,* p. 177.

641 Cfr. *ibid.,* 164-176; anche *La coexistencia,* p. 33: "*Una segunda consideración acerca de la dualidad es que lo más profundo del hombre es la persona, y el ser personal es incompatible con el monismo. Una persona única sería una desgracia absoluta porque estaría condenada a carecer de réplica; por otro lado, una persona no puede tener como réplica más que otra persona.*"

642 In *La coexistencia*, p. 46 si precisa: "*El hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal. Es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del esse humano, libertad creada, por Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano que el hombre ha de refrendar. Pues si el hombre es capaz de sacar diez talentos de uno, Dios saca de esos diez un valor infinito al aceptarlos y lo otorga.*"

643 Cfr. *La coexistencia*, p. 45: "*El don creado, que es la persona, apela a su aceptación radical es decir, por su creador, y ésta es la estructura última de la coexistencia. Si el*

essere il mio giudice perché, in fondo, non mi conosco: il giudizio sarà la rivelazione definitiva su di me, la conoscenza più profonda: è la conoscenza di me "dalla prospettiva di Dio", e se si accetta questo è logico che ciò che attende dopo questa vita sia il giudizio rivelante del *chi* profondo di ogni uomo. La risposta definitiva all'autoconoscenza è la replica divina.

Questa risposta definitiva può forse rispondere ad un certo pessimismo o sfiducia oggi diffusi. In questo studio sulla conoscenza di sé, essa è stata sempre vista come un obbiettivo da raggiungere. Ma non sarebbe meglio essere incoscienti e vivere secondo una dotazione istintuale adeguata ad una limitata serie di necessità imposte dalla natura? Non sarebbe meglio essere come un animale, ignari di sé, della propria libertà, delle proprie responsabilità e, in definitiva, del peso di essere uomini? Non sarebbe meglio fare a meno della conoscenza di sé?

Credo che in queste domande si intravede il senso della più volte citata frase di Polo secondo cui la persona unica è tragica, e come essa abbia a che vedere profondamente con la conoscenza di sé. La pretesa di sé come autorealizzazione non è per nulla sufficiente, anzi è la consacrazione della tragedia personale. La conoscenza di sé, quando giunge vicino alla sua ultima parola, deve aprirsi ad un'altra Persona o condannarsi alla

---

hombre no vehicula su esencia –su naturaleza perfeccionada de modo habitual– a través de la donación, a la espera de una aceptación que sea su auténtica réplica personal, se frustra su libertad. Desde aquí, el reconocimiento hegeliano en forma de autoconciencia y búsqueda de la identidad resulta casi trivial. Todo lo que el hombre puede en términos de esencia –todo su dinamismo natural perfeccionado habitualmente–, en suma, todo su disponer, adopta la forma de un donar cuya aceptación determina su valor definitivo. Debe ser claro que aceptar no es menos que dar y que es superior cuando el que acepta es el creador del ser personal que da. Por lo tanto, no debe extrañar que la aceptación divina del hombre revista la forma de un juicio. De ese juicio depende el hombre entero, pues la iniciativa donante primordial arranca de Dios y al hombre corresponde devolvérsela de acuerdo con el resurgir inagotable que es la intimidad de su persona. Paralelamente, renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad, renunciar a saber quien soy y a conocer el valor, alcance y sentido último del obrar. Por eso la persona única sería una pura tragedia: carecer de aceptación sería amputar su donación, esto es, carecer de réplica y no serlo."

desolazione[644]. La libertà senza la prospettiva dell'incontro definitivo con Colui di cui sono replica, rimane in una situazione pericolosamente ambigua: se la co-esistenza senza replica è la tragedia pura, è evidente che l'approfondimento della conoscenza della libertà, in una situazione storica che si spinge verso posizioni atee o pagane, accentua il senso di tragedia. Forse per questo i popoli primitivi, che si identificano spontaneamente con il cosmo, sembrano più felici dei membri della civilizzazione post-cristiana. La consapevolezza profonda della libertà, privata della replica personale, conduce ad un senso acuto di desolazione radicale. Forse questo è uno dei segreti della tragedia greca: un'alta forma di *sapienza*, senza il Dio tri-personale. Il culmine della tragedia è porre la solitudine personale in Dio: l'installazione della tragedia nella divinità. In altre parole si può confermare la validità delle domande che precedono questo capoverso: la conoscenza di sé senza speranza può addirittura essere una disgrazia (senza per questo perdere la sua validità *sapienziale*, anzi in un certo senso rafforzandola).

Mi sembra che così si deve intendere l'apertura dell'autoconoscenza (la sapienza) ad un tema superiore, e anche che la filosofia (l'amore della sapienza) non è la salvezza dell'uomo. Di per sé la sapienza meramente umana non ha valore soteriologico[645], per quanto abbia valore gnoseologico (ed al primo valore possa essere un'adeguata preparazione). Radicalizzare la conoscenza di sé e della propria libertà, ed eliminare la speranza dell'incontro personale, comporta la tragedia (non a caso agli esistenzialisti è caro il tema dell' *assurdo*: potremmo dire che Polo è co-esistenzialista)[646].

---

644 Si ricordi in particolare quanto detto sul cosmo e la sua incapacità di accettazione.

645 Polo segnala che il pensiero hegeliano è un'autosoteriologia divina di stampo gnostico: cfr. *El yo*, pp. 73-75.

646 Penso che, nell'ambito della teologia, queste considerazioni mostrano la necessità che l'uomo ha della Rivelazione, e d'altro canto segnalano il nucleo del peccato originale: il tentativo di essere come Dio è la frustrazione dell'anelito più profondo dell'essere dell'uomo, incontrarsi con Dio come co-

La persona umana (non l'abito di sapienza) richiede Dio perché altrimenti è inspiegabile. E questo non solo perché le manchi la risposta (come dice Polo, la *Réplica*) al chi del conoscere personale, ma perché le manca il *Chi* rispetto al quale la persona umana è *coesistenza*, il *Per* rispetto a cui è apertura o *libertà* personale, la *Verità* rispetto alla quale è *conoscere* e, in definitiva, l'*Amante* rispetto al quale è *amare*. In questo ultimo senso alla persona umana manca il *Dare* rispetto al quale è *accettare*, l'*Accettare* completo rispetto al quale è *dare*, il *Dono* rispetto al quale è *accettare* e *dare*[647]. La libertà, che è tema senza tema, si converte quindi con i trascendentali che *cercano*: l'intelletto[648] e l'amare personale. Questa conversione apre ad un tema più alto: il tema di Dio[649], in profonda conversione di conoscenza ed amore: così la libertà è futuro speranzoso e non solipsismo desolato.

---

esistenza (e non sostituirlo). Il tentativo di sostituire Dio costituisce l'essenza stessa della sua perdita, e quindi la perdita stessa dell'uomo a suo stesso carico, la perdita dell'incontro personale d'amore, senza la perdita della libertà. La salvezza richiede un rinnovamento radicale, dalle fondamenta stesse dell'essere dell'uomo e una Rivelazione radicale dell'amore divino (ossia la Croce). In R. YEPES STORK, *op. cit.*, p. 1102 si cita la seguente frase di Polo: "*Si el hombre no es salvado no sabe nada acerca de quién es; ni siquiera lo sospecha. Lo salvado es precisamente el* quien." Così, a mio giudizio, la sapienza umana si apre ad un tema più alto e ad una sapienza più alta (la Fede).

[647] In questo prendo spunto da J. F. SELLÉS, *El conocer personal..., cit.* p. 123.

[648] La conoscenza di Dio corrisponde alla persona; non può essere una operazione perché non ha senso che Dio sia manifestato da un altro atto e che l'intelletto agente non sia colmato da questa contemplazione. (Cfr. *Antropología, I,* p. 127). La ricerca di replica dell'intelletto personale è così descritta: "*Se busca una réplica de la transparencia que transciende hacia dentro a la transparencia creada: es la transparencia del Hijo de Dios.*" (Cfr. *ibid.,* p. 216) Il Figlio è detto, nel Simbolo, *Lumen de lumine*.

[649] Sono già state segnalate molteplici ragioni di tale apertura, parlando dei trascendentali personali. Aggiungo la seguente citazione: "*el tema correspondiente al intellectu ut co-actus no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite. Por tanto debe decirse que dicho tema es inabarcable. La inabarcabilidad alude a Dios.*" (*ibid.,* p. 182).

Di fatto la conoscenza radicale di sé sarà possibile solo nella conoscenza di Dio, nel conoscermi come Dio mi conosce. Per Polo la conoscenza "faccia a faccia" di Dio è un dono divino in cui è inclusa la conoscenza del proprio intelletto personale. Ancora meglio parlare di volto: la ricerca dell'intelletto personale, dice Polo, si sommergerà nell'intelligere insondabile, nella luce trascendente. Così si può glossare la frase della Scrittura: cerco il tuo Volto[650]. Secondo il nostro autore Dio è il tema dell'atto conoscitivo umano superiore, nella misura in cui in questo tema è incluso tematicamente anche tale atto conoscitivo: la persona conosce Dio in quanto conosce come Dio la conosce. In questo senso si può parlare di comunicazione donale di un tema doppio: Dio e intelletto personale. Pertanto la cosiddetta contemplazione beatifica implica l'autoconoscenza senza bisogno di una riflessione che parta dall'atto intellettivo[651]: anzi essa è inclusa nella conoscenza divina a modo di un dono gratuito.

Questa è la risposta definitiva al problema della conoscenza di sé: l'abito di sapienza segnala che il tema dell'intelletto personale è superiore al proprio intelletto. La conoscenza di Dio da parte della persona umana *trascende* la terza dimensione dell'abbandono del limite mentale. La conoscenza da parte di Dio della persona umana è imprescindibile affinché la persona umana conosca Dio e, pertanto, supera quella che la persona umana raggiunge di sé a partire da sé[652]. L'uomo non può conoscersi da sé,

---

[650] Cfr. *Antropología, II,* p. 63: "*la búsqueda del intelecto personal se sumergirá en el inteligir insondable. Seguramente se puede glosar en este sentido la expresión del Salmo 27: "De Ti mi corazón ha dicho: busca su Faz; y yo Yahvé tu rostro buscaré. No me escondas tu rostro.*"

[651] Cfr. *Antropología, I,* p. 226; anche è solito citare la frase: "*Conoceré como soy conocido*" (1Cor 13, 12) (ad es. *ibid.,* p.182).

[652] Cfr. *ibid.,* p. 128. Per Polo questa è in definitiva, la dimostrazione dell'esistenza di Dio in antropologia: "*El conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios y, por tanto, supera al que la persona alcanza de sí por sí. La demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como* co-actus."

perché in lui il conoscere come essere equivale alla persona e la persona come co-esistenza non è realmente identica.

Se l'uomo è disposto a ricevere la conoscenza di sé come un dono, se il senso della vita è senza invidia, se l'uomo è disposto a riceverlo con piena accettazione, che è libertà, allora l'uomo giunge ad essere infine trascendentalmente libero. Allora con tale libertà l'uomo non solamente è per sé, ma trascende se stesso. La libertà è, in ultimo termine, non la capacità di autorealizzazione, né, nel senso più profondo, di autodeterminazione, bensì di *autotrascendersi*. Ciò è possibile solo quando si preferisce essere da Dio che essere da sé. Questo preferire è parte radicale nel fondo infinito della libertà[653].

E. RIASSUNTO

In questo capitolo conclusivo abbiamo studiato come Polo tematizza la realtà personale, secondo gradi crescenti.

In primo luogo abbiamo studiato la sua teoria della coscienza, a partire dalla formula "*cogito me cogitare*". Alla luce della struttura inalterabile della coscienza se ne sono distinti due sensi: uno operativo, che ha per oggetto la circonferenza, ed uno abituale, un abito muto che si limita ad accompagnare le operazioni successive. In questo modo Polo rettifica la nozione moderna di coscienza, evitandone l'interpretazione genetico-costitutiva.

---

[653] Cfr. *La persona humana,* p. 52.

A partire dalla coscienza abbiamo fatto un rapido *excursus* nell'ambito dell'immanenza, presentando in modo succinto e schematico le operazioni ed i principali abiti intellettivi. Da essi si può passare alla conoscenza dell'essenza umana, realmente distinta dalla persona, il cui apice è l'abito innato di sinderesi, ossia la dualità di *ver-yo* e *querer-yo*.

Dall'immanenza siamo passati all'intimità, che è l'autentico tema della sapienza, illustrando gli ambiti tematici che il metodo proposto permette di raggiungere, ossia i trascendentali personali. L'esposizione, necessariamente schematica, si riproponeva soprattutto di mettere in luce il "rendimento filosofico" che l'ampliamento trascendentale permette nella conoscenza della persona. Si sono così studiate le nozioni chiave che Polo propone per i trascendentali co-esistenza, libertà, intelletto ed amare, intesi con frequenza in relazione alle nozioni, non solo trascendentali, della metafisica (essere del cosmo, *verum*, *bonum*, *telos*, ecc.)

Dall'intimità siamo passati alla trascendenza, mostrando che la conoscenza di sé non può essere, in definitiva, una pretesa di identità, bensì la ricerca di una replica personale, ossia l'attesa speranzosa di un dono gratuito da parte del Creatore: l'accettazione nel giudizio secondo cui mi riconoscerà, ed io mi conoscerò, come Suo figlio.

CONCLUSIONI

Nell'introduzione si segnalavano i principali obbiettivi di queste pagine: dare un quadro sintetico della proposta poliana sull'autoconoscenza, a partire dalle sue riflessioni sparse in molte opere, e offrire un contributo al dibattito sull'io ed il soggetto. Vediamo le principali conclusioni a cui siamo giunti.

I

Per quanto riguarda il primo obbiettivo, possiamo guardare retrospettivamente il percorso compiuto in queste pagine. Questo sguardo di sintesi mostrerà il senso dei vari temi trattati, a partire dalle nozioni gnoseologiche dei primi capitoli.

I passaggi principali sono stati i seguenti: l'*assiomatica gnoseologica*, che evita il ruolo costitutivo del soggetto negli atti conoscitivi; la nozione di *operazione mentale* e l'assioma dell'*intenzionalità*, che permette a Polo di evitare il problema moderno della certezza; la nozione di *dualità* di operazione ed oggetto, che si propone come alternativa al dualismo; il *limite mentale* come *monon*, e l'abbandono del limite come abbandono dell'*unicità*; in particolare: l'abbandono del limite nella terza dimensione si traduce nell'uso metodico della *dualità*, fino alla proposta di *ampliamento trascendentale*; tale dimensione è infatti l'unica ad avere nel limite un punto di partenza, da cui *desaferrarse*: l'operazione mentale, come dualità di

operazione ed oggetto intenzionale, è indizio della persona, anche se deve essere abbandonata per giungere alla sua *esistenza*: l'io pensato non pensa; tale abbandono è possibile a partire dalla revisione poliana della nozione di *abito conoscitivo*, proposto come atto cognitivo superiore all'operazione. L'abito permette l'abbandono del limite dell'operazione e, al contempo, conduce a riformulare la nozione di *essenza umana* (realmente distinta dalla sua esistenza), a partire dalla nozione di crescita del principio intellettuale *qua* principio; inoltre, al di sopra degli abiti acquisiti si trovano gli *abiti innati*, che non possono derivare da un'operazione; un abito innato è il metodo della terza dimensione: l'*abito di sapienza* si caratterizza per la sua peculiare *solidarietà* con il suo tema, ossia la persona come ampliamento trascendentale o *co-esistenza*; tale solidarietà, che conduce alla tematizzazione dei *trascendentali personali*, viene sintetizzata nella densa espressione "*carattere di además*", a cui si è dedicata speciale attenzione; l'abito di sapienza come metodo della terza dimensione è, in particolare, duale con l'*intellectus ut co-actus*, reinterpretazione dell'intelletto agente classico, visto come trascendentale che si converte con la persona; esso è a sua volta un atto conoscitivo, che *cerca* il suo tema: *la replica trascendente*.

Queste nozioni permettono di comprendere il contenuto della seguente espressione, che propongo come personale riassunto della soluzione poliana alla conoscenza radicale di sé: essa è possibile *sganciandosi* dal limite dell'operazione mentale, in virtù della dualità tematico-metodica solidale, ma non identica, di un abito innato (abito di sapienza) e dei trascendentali personali (in particolare dell'intelletto personale), dualità in cui entrambi i membri sono trascendentali e caratterizzati come *además*.

In questo lavoro si è cercato di chiarire ognuna delle nozioni presenti in questa sorta di definizione, che si può considerare come una prima conclusione: in essa si espone, in un quadro sintetico, il percorso poliano dalla conoscenza intenzionale della realtà extramentale, fino alla conoscenza radicale della propria realtà personale. L'apporto principale di questo studio riguarda lo statuto trascendentale dell'abito di sapienza, che non appare esplicitamente nei volumi dell'antropologia.

Con tale proposta Polo può giungere alla conoscenza della persona senza far ricorso alla nozione di riflessione, che non accetta, aprendo un ampio campo tematico: i trascendentali personali, che in questo modo diventano metodicamente accessibili alla ricerca filosofica. Considero questa la prima conclusione, perché la principale motivazione di questo studio era di natura metodologica: valutare la proposta metodica poliana per la conoscenza di sé, e come essa fosse compatibile con il rifiuto della riflessione (classica o moderna), metodo tradizionale per l'autoconoscenza. Per questo si è dedicata particolare attenzione a chiarire la natura dell'abito di sapienza. La succinta esposizione dei trascendentali personali ha avuto lo scopo di mostrare la fecondità tematica di tale proposta a partire dalla solidarietà di metodo e tema.

II

Un altro obbiettivo, come è stato detto nell'introduzione, riguardava il più ampio dibattito sull'io ed il soggetto, in particolare perché queste nozioni segnalano il bivio tra il pensiero classico e quello moderno. Per quanto riguarda la dimensione storica, ed i problemi relativi alla nozione di soggetto e alla crisi della modernità, si è visto il modo in cui Polo cerchi di ripensare questi temi, e le linee guida della sua proposta alternativa. Si è visto in particolare che la sua peculiare nozione di intenzionalità pretende di evitare sia le aporie del principio di immanenza, sia lo stesso problema moderno della certezza conoscitiva.

L'abbandono del limite mentale permette inoltre di evitare la nozione moderna di soggetto, simmetrica rispetto a quella classica, e di far proprio l'interesse moderno per questo tema in un intento più radicale: non limitarsi a pensare il soggetto simmetrizzando le categorie della metafisica classica, ma pensando categorie nuove, che siano la prosecuzione "non principiale" delle valide conquiste della metafisica. Questa conclusione situa la proposta poliana nell'attuale dibattito filosofico sulle sorti della modernità e dell'io: l'abbandono del limite si presenta come la possibilità di formulare la distinzione trascendentale tra metafisica ed antropologia, e di

dirimere la controversia tra le ontologie cosiddette "in terza persona" (le ontologie dell'*est*) ed "in prima persona" (del *sum*)[654].

Con queste due conclusioni si riassume il principale contributo che si è cercato di offrire con questo lavoro. A ciò si può aggiungere che esso viene offerto come un piccolo apporto alla conoscenza di Polo in lingua italiana, per adesso ancora limitata.

III

Nel corso dell'esposizione sono anche emersi alcuni rilievi, che ritengo doveroso richiamare alla conclusione di questo lavoro. Non si tratta tanto di confutare singoli aspetti del pensiero poliano, quanto di segnalare i punti più oscuri o meno studiati, che sarebbe interessante rendere oggetto di una più profonda attenzione.

Prima di tutto sarebbe opportuno confrontare la sua lettura storica dei pensatori con le fonti originali, confronto assente nelle opere di Polo. Ho proposto un esempio nel paragrafo sulla riflessione nel pensiero classico, mostrando come i rilievi di Polo alle nozioni di *reditio* e *reflexio* si possano un po' sfumare.

Inoltre ritengo che, nelle opere fino ad ora pubblicate, siano trattate troppo in obliquo alcune nozioni importanti, che meriterebbero uno studio ulteriore. Tra esse segnalo soprattutto la nozione di conversione dei trascendentali personali, che rimane piuttosto implicita nell'esposizione dell'antropologia. Inoltre rimane poco sviluppato il tema della co-esistenza con gli altri, ed il modo in cui Polo ripensa l'intersoggettività moderna. Come ho detto, ritengo che vi siano in realtà abbondanti riferimenti in Polo, ma piuttosto impliciti e, in generale, non di natura gnoseologica. Rimane un po' oscura anche la nozione di coscienza imperfetta. Inoltre sembrerebbe opportuno approfondire il significato della distinzione reale

---

654 Cfr. *Antropología, I,* p. 105.

tra il *chi* (ossia l'atto di essere della persona) e l'*io*, inteso come apice dell'essenza. Su questo punto esistono pochi riferimenti diretti nell'opera di Polo, che meriterebbero di essere chiariti e studiati in una cornice unitaria (questo studio si è limitato alla conoscenza della propria realtà personale e andrebbe completato con la conoscenza di sé a livello dell'essenza, approfondendo la nozione poliana di io).

Un tema di più ampio respiro, che supera la portata di queste pagine, è infine la dimensione linguistica del metodo dell'abbandono del limite. E' un punto molto importante, ma poco studiato: sarebbe auspicabile che fosse oggetto di una maggiore attenzione.

IV

Per concludere, riprenderò le domande che si facevano nell'introduzione, alla luce di ciò che Polo chiama ampliamento trascendentale: è possibile oggi ripensare il tema del soggetto in modo alternativo alla modernità? La critica al soggetto moderno condurrà necessariamente alla rinuncia a tale tema, così come argomentano alcuni autori contemporanei? O è possibile aggirare il fallimento del progetto moderno, ma solo tornando alla metafisica classica, fondando nuovamente il soggetto sull'essere? Esistono altre possibilità?

Secondo Polo bisogna ripensare la metafisica classica alla luce della sua proposta metodica, ed ampliarla secondo la dualità trascendentale della co-esistenza, dualità che è possibile argomentare filosoficamente solo a partire dall'abbandono del limite mentale, ossia a partire da quella stessa proposta. Poiché Polo la presenta come un'intensificazione dell'attività intellettuale, in particolare a partire dalla nozione di abito come atto cognitivo superiore agli atti operativi, Polo non è post-moderno nel senso abituale del termine, come ho detto più volte[655]: la sua critica al razionalismo e alla conoscenza

[655] Un esempio paradigmatico, che Polo ricorda espressamente, è quello di Foucault: "*La autoconciencia y la autorrealización son pretensiones quiméricas,*

oggettiva, alla ricerca dei temi dell'esistenza, non sfocia nell'irrazionalismo o nell'assurdo esistenzialista, bensì in una intensificazione della ricerca intellettuale e filosofica, che nel suo più alto grado si apre in modo naturale ad un ambito sapienziale superiore: la fede cristiana. La conoscenza di sé si rivela quindi, non solo un privilegiato punto di vista per lo studio di temi chiave della filosofia, ma anche per andare oltre: l'inidentità della creatura comporta che, nella sua più radicale intimità, l'uomo *non si conosce* e che cerca se stesso nella speranza futura della conoscenza di Dio. Mi sembra che questa è l'ultima parola di Leonardo Polo sulla conoscenza di sé e deve esserlo, pertanto, anche di questo studio. Una parola apparentemente negativa, ma che in realtà apre alla speranza di una conoscenza ben più alta: in fondo l'uomo, quando cerca se stesso, cerca Colui di cui è immagine.

intentos de identificar la esencia con la persona. Foucault reacciona de una manera abusiva frente a esa pretensión sustituyendo el yo por el impersonal "se" –ça-." (*Antropología, II,* p. 76)

PROFILO DI LEONARDO POLO

Leonardo Polo è nato l'1 febbraio 1926 a Madrid[656]. Seguendo la tradizione familiare compie gli studi di diritto, sebbene abbia manifestato sin da giovane una chiara inclinazione per il sapere teorico, in particolare per la filosofia e la matematica. Alla fine degli studi decide di seguire la sua vocazione alla ricerca e nel '49 inizia un dottorato in diritto, in cui si interessa ad elaborare un'interpretazione esistenziale del diritto naturale. Allo stesso tempo inizia il corso di laurea in filosofia, e si dedica in particolare alla lettura di Hegel, Heidegger, Kant, Leibniz, Spinoza e Aristotele. La svolta decisiva nella sua vita ha luogo nella primavera del 1950 quando, all'età di 24 anni, ha un'intuizione improvvisa e decisiva: l'oggetto mentale è limite per la conoscenza dell'essere, un limite che può essere individuato ed abbandonato. Il resto della sua filosofia è lo sviluppo di questa giovanile scoperta, a cui di fatto ha dedicato la sua vita.

Tra il 1952 e il 1954 risiede a Roma per realizzare la tesi in diritto naturale, ma lo assorbono lo studio della filosofia e lo sviluppo, a partire

---

[656] La fonte principale di questo breve profilo biografico è: M. J. FRANQUET, *Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*, in "Anuario Filosófico" 29-2 (1996), 303-322.

dalla metafisica tomista, della sua ispirazione. Il risultato di questo periodo è un voluminoso saggio, rimasto inedito, che ha per titolo *La distinción real*.

Nel 1954 arriva alla ancora molto giovane Università di Navarra, dove comincia a dare lezioni di Diritto Naturale e, in seguito, di Fondamenti di Filosofia e Storia dei sistemi filosofici. Contemporaneamente prosegue gli studi di filosofia nell'Università Centrale di Madrid, per completarli poi presso l'Università di Barcellona nel 1959. Terminati gli studi ritorna a Madrid per seguire i corsi di dottorato ed iniziare la tesi con il prof. Antonio Millán-Puelles, che discute nel 1961 e che viene pubblicata nel 1963 con il titolo: *Evidencia y realidad en Descartes*.

La preparazione dei concorsi per la cattedra lo porta alle prime pubblicazioni, in cui riprende i temi, rimasti fino ad allora inediti, dei suoi studi degli anni '50: *El acceso al ser* del '64 e *El Ser I* a due anni di distanza. In essi Polo affronta rispettivamente: la questione di fondo della sua proposta metodica (*El acceso*) e la prima dimensione dell'abbandono del limite mentale (*El Ser I*), in cui si propone la metafisica come studio assiomatico dell'essere principiale, ossia dei tre primi principi trascendentali: causalità, contraddizione e identità.

Nel 1966 ottiene la cattedra di Fondamenti di Filosofia dell'Università di Granada, dove si trasferisce per due anni, prima di ritornare alla Facoltà di Filosofia e Lettere di Navarra, in cui sarebbe poi sempre rimasto, dando corsi di diverse materie: storia della filosofia, etica, fondamenti della filosofia, psicologia, ecc. A partire dal 1978 ha esercitato la docenza anche in varie università dell'America latina, in Colombia, Messico, Perù e Cile.

Le sue prime pubblicazioni degli anni '60, principalmente a motivo del suo stile espositivo piuttosto brusco e della novità dei temi e della sua proposta, ebbero scarsa accoglienza e furono poco comprese. Qualcuno qualificò la sua proposta come hegeliana. Questa iniziale reazione, peraltro attesa dall'autore, lo condusse a rinunciare alla pubblicazione delle altre opere che aveva in programma (*El Ser II* e *III*) dedicate alle altre dimensioni della sua ricerca filosofica, e a dedicarsi ad un periodo di "silenzio

editoriale" in cui sviluppa prevalentemente la sua attività di docenza, salvo la pubblicazione di un certo numero di articoli,.

La sua ricerca filosofica è principalmente dedicata, in questi anni, a mettere in luce la continuità tra la sua proposta e quella classica, in particolare aristotelica e tomista. Trova la chiave per mostrare questa continuità nella filosofia della conoscenza, e in particolare nello studio aristotelico delle operazioni conoscitive, a cui si dedica in questi anni sia come ricerca, sia come docenza. Questo lungo lavoro (quasi 20 anni) lo conduce ad una proposta di assiomatizzazione della teoria della conoscenza, che presenta nei quattro volumi del *Curso de teoría del conocimiento* pubblicati tra il 1984 ed il 1996.

Dall'inizio della pubblicazione della sua teoria della conoscenza, avendo fatto chiarezza sulla sua proposta metodologica ed il rapporto che questa mantiene con il pensiero classico, Polo può quindi riprendere la pubblicazione della sua proposta tematica, che in un certo modo giunge al suo culmine con la pubblicazione della *Antropología Trascendental* in due volumi, pubblicati rispettivamente nel 1999 e nel 2003. Negli ultimi anni si è potuto assistere ad una esplosione di pubblicazioni di Polo, che normalmente riprendono le lezioni orali da lui impartite nei suoi anni di docenza su molti temi centrali del pensiero filosofico, e che sono riportate nella bibliografia. Attualmente risiede a Pamplona, dove cura la pubblicazione dei suoi ancora numerosi lavori inediti.

APPENDICE: LA FORMULAZIONE DEGLI ASSIOMI

Assioma A (assioma dell'operazione): la conoscenza è sempre attiva.

Assioma B (assioma della distinzione): la differenza tra le distinte operazioni (e oggetti) è gerarchica.

Assioma C (assioma della unificazione): l'unificazione delle operazioni conoscitive non è una composizione di oggetti.

Assioma D (assioma della culminazione): l'intelligenza è infinita operativamente.

Assioma laterale E: non c'è oggetto senza operazione.

Assioma laterale F: l'oggetto è intenzionale.

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

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

BIBLIOGRAFIA

FONTI

FONTI PRIMARIE

OPERE DI L. POLO

Antropología trascendental. Tomo I: *La persona humana,* Eunsa, Pamplona 1999.

Antropología trascendental. Tomo II: *La esencia de la persona humana,* Eunsa, Pamplona 2003.

Claves del nominalismo y del idealismo en *la filosofía contemporánea,* Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

Curso de teoría del conocimiento. Tomo I, Eunsa, Pamplona 1987, 2a ed.

Curso de teoría del conocimiento. Tomo II, Eunsa, Pamplona 1989; 2a ed.

Curso de teoría del conocimiento. Tomo III, Eunsa, Pamplona 1988.

Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona 1994.

Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona 1996.

EI acceso al ser, Eunsa, Pamplona 1964.

EI conocimiento habitual de los primeros principios, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. l0, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

EI conocimiento racional de la realidad, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 169, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.

EI hombre como hijo, in JUAN CRUZ (ed.) "Metafísica de la familia", Eunsa, Pamplona 1995 317-325.

EI ser. Tomo I: *La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona 1997.

EI yo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.

Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos, Aedos-Unión Editorial, Madrid 1997.

Evidencia y realidad en Descartes, Eunsa, Pamplona 1996

Hegel y el posthegelianismo, Eunsa, Pamplona 1999.

Introducción a la filosofía, Eunsa, Pamplona 1995.

La coexistencia del hombre, in "El hombre: inmanencia y trascendencia (I)", Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 33-47.

La crítica kantiana del conocimiento, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 175, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

La libertad trascendental, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra , Pamplona 2005.

La persona como ser cognoscente, in "Studia Poliana" 8 (2006), 53-72.

La persona humana y su crecimiento, Eunsa, Pamplona 1996.

Libertas trascendentalis, in "Anuario Filosófico" 26-3 (1993), 703-716.

Lo radical y la libertad, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 179, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

L'uomo, via verso Dio, in L. ROMERA (cur.) "Dio e il senso dell'esistenza umana", Armando, Roma 1999, 89-100.

Nietzsche como pensador de dualidades, Eunsa, Pamplona 2005.

Nominalismo, idealismo y realismo, Eunsa, Pamplona 1997.

Presente y futuro del hombre, Rialp, Madrid 1993.

Quién es *el hombre. Un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid 1991.

Sobre la existencia cristiana, Eunsa, Pamplona 1996.

Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica Laborem exercens, in "Estudios sobre la 'Laborem exercens'", BAC, Madrid 1987, 201-230.

Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana, in "Studia Poliana" 8 (2006), 43-51.

La bibliografia più esaustiva di e su Polo è:

J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Bibliografía de y sobre Polo. Publicaciones e inéditos,* in "Studia Poliana" 8 (2006), 73-115.

FONTI SECONDARIE

ARISTOTELE, *De Anima*, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. 4, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1987.

AGOSTINO, *De Trinitate*, Città Nuova Editrice, Roma 1973.

PLOTINO, *Enneadi*, Bompiani, Milano 2002.

PROCLO, *Elementatio theologica*, Aguilar, Buenos Aires 1975.

TOMMASO D'AQUINO

De unitate intellectus contra averroistas, cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1954.

In Aristotelis librum De Anima, cura et studio A. M. Pirotta, Marietti, Taurini-Romae 1959.

In librum de causis expositio, cura et studio C. Pera, Marietti, Taurini-Romae 1955.

Quaestiones disputatae, I: De veritate, cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1964.

Quaestiones disputatae, II: De Malo, cura et studio P. Bazzi – P. M. Pession, Marietti, Taurini-Romae 1965.

Summa Theologiae, cura et studio D. P. Caramello, Marietti, Taurini-Romae 1972.

BIBLIOGRAFIA SPECIFICA

F. ALTAREJOS, *La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad (K. Woitila, R. Spaemann, L. Polo)*, in "Studia Poliana" 8 (2006), 119-150.

S. COLLADO, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo,* Eunsa, Pamplona 2000.

H. ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo,* Eunsa, Pamplona 2000.

I. FALGUERAS SALINAS, *Esbozo de una filosofía trascendental. Introducción,* in "Anuario Filosófico" 29-2 (1996), 481-508.

I. FALGUERAS SALINAS, *Heidegger en Polo,* in "Studia Poliana" 6 (2004), 7-48.

I. FALGUERAS SALINAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, R. YEPES STORK, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario filosófico n.11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

M. J. FRANQUET, *Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*, in "Anuario Filosófico" 29-2 (1996), 303-322.

J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Discusión de la noción de intelecto coagente,* in "Studia Poliana" 2 (2000), 51-71.

J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *El límite mental y la fenomenología,* in "Studia Poliana" 4 (2002), 113-127.

J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *La libertad personal y sus encuentros,* in "Studia Poliana" 5 (2003), 11-22.

J. A. LOMBO, *La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo* Polo, in "Anuario Filosófico" 29-2 (1996), 721-739.

J. A. LOMBO, *Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo*, in "Studia Poliana" 6 (2004), 181-208.

F. MOLINA, *Sindéresis y conciencia moral*, in "Anuario Filosófico" 29-2 (1996), 772-785.

F. MOLINA, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario filosófico n. 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

F. MOLINA, *El yo y la sindéresis*, "Studia Poliana" 3 (2001), 35-60.

J. A. MORENO, *Entender a San Agustín desde la filosofía poliana,* in "Studia Poliana" 6 (2004), 63-83.

J. I. MURILLO, *El nacimiento de la antropología griega. Polo y la concepción de Platón sobre el hombre,* in "Studia Poliana" 7 (2005), 7-23.

J. J. PADIAL, *Sobre la fundamentación desde el yo. La critica poliana a la noción de espontaneidad cognoscitiva*, in "Studia Poliana" 8 (2006), 209-243.

S. PIÁ TARAZONA, *Sobre las dualidades intelectuales superiores*, in "Studia Poliana" 3 (2001), 145-165.

S. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo,* Eunsa, Pamplona 2001.

J.M. POSADA, *Trascender la presencia,* in "Studia Poliana" 2 (2000), 9-50.

J.M. POSADA, *Libertad como ser. Glosas en torno a la Antropolgía trascendental de L. Polo,* in "Studia Poliana" 8 (2006), 183-208.

A. RODRÍGUEZ SEDANO, *Coexistencia e intersubjetividad*, in "Studia Poliana" 3 (2001), 9-33.

J. J. SANGUINETI, *Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo*, in "Studia Poliana" 3 (2001), 103-126.

J. J. SANGUINETI, *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, in "Studia Poliana" 5 (2003), 167-198.

J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según* Polo, in "Anuario Filosófico" 29-2 (1996), 1017-1036.

J. F. SELLÉS, *El hábito de sabiduría según Leonardo Polo*, in "Studia Poliana" 3 (2001), 73-102.

J. F. SELLÉS, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario filosófico n. 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003.

J. F. SELLÉS, *¿Es el hombre un eventual viajero o un ser eternizable? Polo en discusión con Nietzsche*, in "Studia Poliana" 8 (2006), 269-286.

R. YEPES STORK, *Leonardo Polo y la historia de la filosofía,* in "Anuario Filosófico" 25-1 (1992), 101-124.

R. YEPES STORK, *La antropología transcendental de Leonardo Polo*, in "Cuadernos de Anuario Filosófico" 11 (1994), 61-84.

R. YEPES STORK, *Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales*, in "Anuario Filosófico" 29-2 (1996), 1077-1104.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

M. BAUR, *Heidegger and Aquinas on the Self As Substance*, in "American Catholic Philosophical Quarterly" 70 (1996), 317-337.

W. BEIERWALTES, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità: Plotino, Enneade V 3*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

S. BIOLO, *La coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1969.

D. BLACK, *Consciousness and Self Knowledge in Aquinas's Critique of Averroe's Psychology*, in "Journal of the History of Philosophy" 31 (1993) 349-385.

L. BOGLIOLO, *Dall'interiorità Agostiniana all'interiorità Tomista*, in "Doctor Communis" 39 (1986) 292-314.

J. CHOZA, *Las máscaras del sí mismo*, in "Anuario Filosófico" 26/2 (1993) 375-394.

J. CRUZ CRUZ, *Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad en Super Librum de causis expositio*, in "Tomás de Aquino, Exposición sobre el « Libro de las causas », Eunsa, Pamplona 2000", pp. 5-26.

J. DE FINANCE, *Essere e pensiero,* Dante Alighieri, Roma 1995.

C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955.

C. FABRO, *Coscienza e autocoscienza dell'anima*, in "Doctor communis", 11 (1958) 97-123.

C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962.

C. FABRO, *Dall'anima allo spirito: l'enigma dell'uomo e l'emergenza dell'atto*, in "L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino", Atti del Congresso della S.I.T.A., Roma, 2-5/1/1986, Massimo, Milano 1987.

J. A. GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Eunsa, Pamplona 1998.

J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento del yo según Santo Tomás*, in "Anuario Filosófico" 4 (1971) 87-115.

M. GARCÍA-VALDECASAS, *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Eunsa, Pamplona 2003.

C. GIACON, *Interiorità e metafisica*, Zanichelli, Bologna 1964.

W. J. HANKEY, *Between and Beyond Augustine and Descartes: More than a Source of the Self*, in "Augustinian Studies" 32 (2001) 65-88

A. KENNY, *Aquinas on Knowledge of Self*, in Language, Meaning and God: Essays in Honour of Herbert McCabe, Ed. Brain Davies, 1987 104-119.

A. KENNY, *The Self*, Marquette University Press, Milwakee 1988.

R. T. LAMBERT, *Nonintentional Experience of Oneself in Thomas Aquinas*, in "The New Scholasticism", 59 (1985) 253-275.

J. A. LOMBO, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001.

A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

A. MACINTYRE, *The Unconscious*, Thoemmes Press, Bristol 1997.

J. MARÍAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

C. J. MARTIN, *Tomás de Aquino y la identidad personal*, in "Anuario Filosófico" 26/2 (1993) 249-260.

F. MARTÍNEZ HIDALGO, *San Agustín: asombro ante el enigma de la propia existencia*, in "Pensamiento", 56 (2000) n.214 125-138.

A. MAURER, *Descartes and Aquinas on the unity of a human being: Reviseted*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 67 (1993) 497-511.

J. D. MCKIAN, *The Metaphysics of Introspection According to St. Thomas Aquinas*, in "The New Scholasticism", 15 (1941) 89-117.

J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión – El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998.

J. OWENS, *The Self in Aristotle*, in "The Review of Metaphysics", 41 (1988) 707-722.

F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIII^e siècle*, Vrin, Parigi 1991.

F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1991.

S. RAPPE, *Self-perception in Plotinus and the later Neoplatonic tradition,* in "American Catholic Philosophical Quarterly", 71 (1997) 433-451.

G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Bari 1989.

J. P. RUANE, *Self-Knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas*, in "The New Scholasticism", 32 (1958) 425-442.

G. SALATIELLO, *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, Dissertatio doctoralis, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

M. F. SCIACCA (cur.), *L'anima*, Morcelliana, Cremona 1954.

C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1991.

A. SERANI-MERLO, *«Praecognita cognitionis». Ètude sur les points de départ de la connaissance humaine*, in "Revue Thomiste", 103 (2003) 577-607.

R. SPAEMANN, *Personas – Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Eunsa, Pamplona 2000.

C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna, Feltrinelli*, Milano 1993.

E. T. TOCCAFONDI, *La spiritualità dell'anima e la coscienza dell'io*, in "Doctor communis", 11 (1958) 155-177.

F. D. WILHELMSEN, *The "I" and the Aquinas*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 50 (1977) 47-55.

BIBLIOGRAFIA AUSILIARE

J. V. ARREGUI, J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991.

J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.

J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid

B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

J. J. SANGUINETI, *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003.

R. YEPES STORK, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1996.