



LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO (LAS DUALIDADES SUPERIORES DE LA PERSONA HUMANA)

Juan A. García González

Manifestaré, para empezar, que estoy convencido de la gran importancia de la antropología de Leonardo Polo. El hablarles aquí hoy obedece a ese convencimiento, y al intento añadido de que mi particular opinión pueda ser juzgada en su alcance por un público que estipulo más ecuánime.

Importancia de la antropología poliana

Pero voy a puntualizar: ¿lo importante es la antropología de Polo, o más bien toda su filosofía: esa averiguación acerca del límite mental humano y la consiguiente propuesta metodológica de su abandono, con lo que ella nos reporta?

Yo, claro está, veo importante toda la filosofía poliana; pero en particular destaco su antropología, porque la filosofía de Polo es nuclearmente una antropología. Cierto que Polo se ha ocupado también de la metafísica y del universo físico, y de otras muchas cosas más. Pero a esto hay que responder que también la metafísica es un saber humano, y que como tal es formulada por Polo; y además que sobre el universo físico, señalando su índole exclusivamente fundamental, Polo ha escrito dentro de un Curso de teoría del conocimiento.

De modo que insisto: la filosofía de Polo es medularmente una antropología. Porque su propuesta metódica es una especial libertad que el filósofo puede tomarse, y así un concreto ejercicio de la antropología que sostiene. Hay entonces como una solidaridad entre su propuesta metódica, desde la que formula toda su filosofía, y su antropología.

Y ¿en qué estriba –volvamos al tema- la importancia de la antropología de Polo? Pues, por decirlo de la manera más amplia posible, la antropología poliana es, en mi opinión, sumamente importante porque modifica la índole misma del saber humano: lo amplía.

a) el saber humano:

Me atrevería a decir lo siguiente.

El hombre ha estado veinticinco siglos sin filosofía. No sin saber nada; sino con saberes prácticos, y formulando sus explicaciones últimas sobre las cosas en mitos y

narraciones literarias transmitidas de generación en generación. La filosofía no apareció sino hasta el siglo sexto antes de Cristo, y como una forma teórica de saber.

Después, el hombre ha vivido otros veinticinco siglos afincado en el valor de la teoría. Pues el saber teórico terminó de desplegarse como filosofía primera; y luego se extendió a todo el conjunto de filosofías segundas, que al fin han generado nuestras actuales ciencias. Las ciencias han modificado la técnica humana, hasta llegar al mundo en que vivimos hoy.

Veinticinco siglos sin teoría, y otros veinticinco aprovechando las virtualidades de la teoría. Pues bien: quizás ahora iniciemos otros veinticinco siglos pertrechados con un saber algo más que teórico. Porque la propuesta metódica de Polo para la filosofía es metateórica; de aquí su importancia.

Hasta el punto de que el mismo término de "filosofía" podría relevarse. De no ser porque, al hacerlo, confundiríamos más que orientar, lo cierto es que la modificación que el planteamiento poliano comporta para el saber humano es una ampliación que podría denominarse muy adecuadamente eleuteriosofía: saber libre, y saber de libertad; o también heurísticosofía: saber que se busca.

Eso dijo de la metafísica, de la filosofía primera, Aristóteles: que es la ciencia, el conocimiento intelectual, que se busca. Pero asoció esa búsqueda, sin extraer todo el jugo de la noción de heurística, con el deseo natural de saber, y con la teoría, con su progresiva extensión y desarrollo.

Mas no es lo mismo el deseo del saber, el anhelo dirigido hacia la teoría, la filosofía; o incluso el incremento de nuestros conocimientos a que conduce ese deseo, que la búsqueda del saber. Porque el deseo es una dinámica tendencial, apetitiva, netamente diferente de la posesión cognoscitiva; se desea lo que no se posee, y en cambio lo que ya se posee se goza. Sin embargo, la búsqueda del saber no es una dinámica sólo desiderativa, sino cognoscitiva, plenamente compatible con la posesión de conocimientos, pues hasta se requiere saber para buscar. E incluso, dado el caso, buscar es superior a conocer: porque, si de la Sabiduría con mayúsculas se trata, entonces no queda más remedio en esta vida que buscarla; lo que es algo más que desearla.

A veces se distingue al animal, incapaz de saber, del dios, que todo lo sabe, y del hombre, que sabe, pero de un modo parcial, y por eso desea saber más. La filosofía, se dice, no es divina ni animal, sino propiamente humana. Pero repito: el saber no sólo es término de deseo, sino de posesión teórica; y aunque el saber alcanzado con la teoría sea limitado, ello no impide la búsqueda de otro superior: heurísticosofía.

En suma: el deseo se dirige al saber —a la teoría— desde su ausencia, mientras que la búsqueda parte del saber con intención de saber más, de ir más allá de la teoría. Y además, al entender heurísticamente el saber, se comprende cómo la sabiduría humana se abre sin inconveniente alguno a otra más elevada: a la sabiduría divina; ciertamente, la razón es perfectamente compatible con la fe.

b) metafísica y antropología:

Tenemos, pues, la propuesta de una nueva forma de saber, heurísticosofía; o, simplemente, de un nuevo método para la filosofía: el abandono del límite mental, que conduce a un saber metateórico. Preguntemos ahora: ¿en qué consiste, más concretamente, esta nueva sabiduría?

Polo suele decir que consiste en ampliar la metafísica clásica con una antropología trascendental; o bien: que, al elenco tradicional de los trascendentales metafísicos, hay que añadirle otro nuevo: el de los trascendentales antropológicos, personales. Al ser, la verdad y la bondad, por ejemplo, habrá que añadir el coexistir, el entender y el amar; la vertiente subjetiva, personal, de los trascendentales metafísicos. Por tanto, una ampliación de la filosofía clásica para descubrir en la persona humana no un asunto más a considerar entre otros, sino un tema distinto del de la metafísica, trascendental como él y novedoso; así se plantea la antropología trascendental.

Por su parte, la metafísica -al añadirle esta antropología- restringe su alcance, y precisa su objeto. No es el conocimiento del ente en toda su universalidad, sino el conocimiento del fundamento: del ser fundamental. A él se agrega ahora el conocimiento del ser libre, de la libertad: es el tema de la antropología trascendental.

Yo me atrevería a decirlo de otro modo. Se trata de agregar al tema la dimensión metódica del saber. Por eso les decía también eleuterosofía; porque el saber humano se libera de su adscripción al tema (al ser fundamental, que es el tema de la metafísica), y alcanza a ocuparse de sí mismo: de la dimensión metódica que lo constituye, y que en último término es la libertad personal. Eso es precisamente lo que diferencia la antropología de la metafísica: que su objeto es al tiempo su sujeto; pues la antropología trata del hombre, pero la formula además el hombre: al tema se añade el método.

Y ¿no es el método aquello que cuestiona y persigue la filosofía moderna? Discurso del método se titula, en efecto, la obra más conocida de Descartes, la que abre las puertas de la modernidad. Por su parte Kant dedica su filosofía a la crítica de la razón, de nuestro instrumento cognoscitivo, es decir: del método. Así como luego Hegel arbitrará la dialéctica como el método que engendra el contenido del saber absoluto, que monopoliza la entera realidad.

Ciertamente esto es así; y la filosofía de Polo reconoce en el enfoque del pensamiento moderno el intento de una antropología trascendental. Mal llevado a cabo, en cambio, por establecerse en simetría con la metafísica, al entender la libertad en términos fundamentales, ónticos, causales. Esta simetrización es, según Polo, el mal de fondo del subjetivismo moderno. La antropología poliana es, desde este punto de vista, una rectificación a fondo de ese subjetivismo, que se logra reclamando como indispensable la distinción de fundamento y libertad.

De hecho, éste es el beneficio directo y concreto de la modificación o ampliación del saber humano que Polo nos propone: distinguir con suficiencia fundamento y libertad. Pues elevada la filosofía a su nivel metateórico; es decir, al

ampliar la metafísica clásica, o bien al rectificar la antropología moderna; es decir también, al añadir al tema del saber su dimensión metódica, se establece con precisión y mayor amplitud la doble referencia última del saber humano, la que lo torna definitivamente dual: metafísica y antropología.

La sabiduría humana, en efecto, –tanto práctica, como teórica o metateórica– siempre se ha ocupado de esas dos ultimidades, sus dos grandes temáticas, que son el fundamento y el destino: el fundamento del mundo y el destino humano (indicativamente, el por qué y el para qué).

Pues bien: la antropología de Polo discierne ambos temas con suficiencia; porque afirma que el destino del hombre no deriva del fundamento –no lo aclara la metafísica–, sino que remite a la libertad. El destino humano se separa así del universo, y apunta a una trascendencia en el orden mismo de la persona, de su intimidad; por eso la antropología es trascendental.

c) el tema de la antropología:

Y bien ¿qué aporta, en definitiva, esta antropología trascendental poliana?, ¿a qué nos conduce esa modificación en el modo de saber, o esa ampliación del saber que nos propone?.

Respondería que el tema de la antropología trascendental es la persona.

Desde luego, el concepto de persona no es poliano. Etimológicamente procede de las máscaras utilizadas en el teatro griego para amplificar la voz e interpretar los distintos papeles de una representación. En la filosofía, es un concepto de origen cristiano: forjado al formular una idea de la trinidad divina y de la realidad de Cristo. Pues hay un solo Dios, una sola naturaleza divina, y sin embargo tres personas distintas; y hay una sola persona, la de Jesucristo, que en cambio tiene dos naturalezas distintas: la divina y la humana. En ambos casos, pues, la persona se contradistingue de la naturaleza; que fue el tema inicial de la filosofía.

El concepto de persona no es exclusivo de Polo; pero sí es propio de Polo centrar la antropología en la persona humana. Porque lo común pienso que es considerar como objeto de la antropología la naturaleza del hombre. Y así, en numerosos manuales de esa materia, se suele comenzar examinando la evolución de los organismos vivos hasta la aparición del homo sapiens. Y después se estudian las potencias y facultades de ese animal racional: su capacidad de sentir y conocer; sus inclinaciones y apetitos, tanto los sensibles como el volitivo; etc. Más adelante se examinan algunas de las producciones que el hombre logra al activar sus potencialidades: como el trabajo y la cultura, la economía, la familia, la sociedad, etc. Y además se examinan aparte otras dimensiones de la realidad humana: como el sentido estético, la religiosidad, la historicidad.... También, ¿cómo no?, un tema para la persona; pero... ¿uno sólo?. Porque lo poliano es, como digo, centrar la antropología en la persona; y tratar de los demás temas antropológicos desde ella y en función suya.

En lo cual encontramos además un cierto test de su validez. Porque estamos demasiado acostumbrados, quizá, a la antropología tradicional: a centrar nuestra

mirada en la naturaleza humana, sin atender expresamente a la persona. Por ejemplo, la ética suele distinguir entre los actos del hombre, todos los que un hombre ejerce, y los actos propiamente humanos, que son los deliberados: los hechos con advertencia y voluntariedad. Pero, estrictamente, sólo éstos últimos son actos personales. Marginalizar lo impersonal puede resultar extraño, o parcial, pero es lo que pide la dignidad misma de la persona. Habrá que notar entonces que lo natural, aunque no enteramente personal, es, seguramente y en alguna medida, personalizable; y luego reconocer que sólo en esa medida interesa a la antropología trascendental. Mejor que la distinción entre los actos humanos y los del hombre, la antropología poliana distingue entre vida recibida y vida aportada... por la persona; una manera de entender ese asunto que remite con más claridad al ser personal.

Porque la antropología trascendental poliana descubre en la persona humana una existencia singular, propia suya; o señala que en ella ser tiene un sentido personal, distinto del sentido que tiene ser para los demás seres del universo; o entiende que la persona alcanza a ser libremente, lo que comporta un nuevo significado de la existencia. No es, por tanto, la persona humana una realidad que participe de la existencia junto con los demás seres de que la metafísica trata, sino una realidad que ejerce una peculiar actividad de ser que le resulta propia. A la persona humana le corresponde un acto de ser singular y exclusivo de ella.

Con todo, Polo acepta que la antropología tradicional, metafísica, proporciona una concepción suficiente del hombre, en virtud de su consideración analógica del ser; pero nos propone su antropología trascendental como una innovación que pretende mejorar nuestra comprensión del ser personal, por encima de las analogías.

d) la antropología trascendental:

Y entonces, ¿qué dice sobre el ser personal, sobre la persona humana, la antropología poliana? Por enunciarlo resumida y radicalmente diría que dos cosas, de las que se ocupan respectivamente la segunda y tercera partes que forjan el cuerpo de la Antropología trascendental, volumen I^[32]; esas dos cosas son: las dualidades y los trascendentales.

Esto último significa que al ser personal le convienen –ya lo hemos dicho– unos trascendentales propios, los trascendentales antropológicos. Los cuales son, concretamente, cuatro: la existencia o –mejor– coexistencia de la persona, su libertad, el intelecto personal y el amor donal de la persona. Esta doctrina es ya en parte conocida, y de ella les van a decir algo en otra sesión de esta jornada. Yo me limitaré a destacar, de entre los cuatro, la libertad trascendental; porque Polo entiende que lo más característico de la persona es ser libre. La libertad no es sólo una propiedad de la conducta del hombre, de su voluntad, como afirma la tradición; sino una característica de su ser, de su existir: un trascendental personal.

La libertad como ser

Pero lo primero es decir que la persona humana es un ser dual, o que se dualiza. Esto no es tan conocido, quizá, y sin embargo es muy importante.

Ante todo, porque los mismos trascendentales personales están considerados por Polo según dualidades: la existencia y la libertad forman una dualidad que constituye la intimidad personal, la apertura interior de la persona; mientras que el intelecto y el amar se dualizan respecto de ellos y entre sí, y constituyen la apertura hacia adentro de la persona humana: que busca, profundizando en su interior, el reconocimiento y aceptación que demanda.

Pero además es que la dualidad es una característica muy indicativa de la libertad del ser personal, que Polo describe como un ser además. Para mostrarlo me voy a fijar en la inteligencia, porque la filosofía poliana del límite mental encierra una penetrante consideración de la actividad intelectual, que –a mi juicio- sustenta, en último término, su entera antropología.

Concretamente pienso que la remisión a la persona de la antropología poliana culmina la intención realista con que Aristóteles corrigió a Platón. Si es el entendimiento el lugar de las ideas, y por tanto no hay un mundo celeste donde éstas existan en sí mismas, ahora hay que añadir (dejando al margen todos los pasos intermedios, por otro lado precisos) que es la persona quien ejerce el entendimiento, y no éste último quien actúa por sí mismo.

En este punto, me atrevo a opinar que sí cabría cierta discusión de las tesis tradicionales: más proclives a fijarse en la actualidad de los inteligibles –entendiendo que lo inmaterial es eo ipso inteligible, por lo que se da una reditio in se ipsum reditione completa-, que en la actividad de los intelectuales. Si enderezamos esa inclinación al aplicar el binomio potencia-acto a lo inteligible, notaremos que el acto al que lo inteligible remite es el acto intelectual. Y en esa remitencia, lo oportuno para comprender la diversa inteligibilidad de lo material y de lo espiritual, será entonces distinguir lo inteligible heterogéneo respecto de la actividad intelectual, de lo inteligible afín con ella. Esta distinción nos permite añadir la antropología trascendental a la metafísica. Añadido según el cual señalamos aquí la secuencia que va desde la idea, a través del entendimiento, hasta la persona. Y no sólo como una cuestión gnoseológica, sino por su alcance rigurosamente existencial: porque en la libertad de la actividad intelectual se manifiesta una peculiar forma de ser.

Veámoslo.

Para Platón, heredero de Parménides en este punto, ser es –sobre poco más o menos- ser siempre lo mismo, mantenerse en el ser, vencer la erosión del tiempo para seguir siendo lo que se es. Por eso, lo que cambia y deja de ser como era, lo que de nuevas aparece, o lo que no dura porque nace y perece: eso, en realidad no es. Lo auténticamente real es sólo lo ideal, porque eso se mantiene siempre siendo lo que es; lo que se mueve es sólo una copia o imitación de la verdadera realidad, que es siempre igual a sí misma.

Después de Platón, Aristóteles mejora esa comprensión de la realidad. Porque, según el estagirita, para ser siempre lo mismo hay que ejercer alguna clase de actividad. Ser es ser en acto: ejercer actividades según las cuales algo consigue vencer

el tiempo, mantenerse y ser. En particular las ideas son siempre lo mismo, se mantienen, porque han sido pensadas; y el pensamiento es una actividad singular, cuyo presente es simultáneo con su perfecto: se piensa, y ya se ha pensado. La actividad intelectual es intemporal, operación inmanente, y por eso la idea es siempre lo mismo que es.

Pero además del pensamiento hay también actividades físicas que logran el mantenimiento en el ser. Los movimientos circulares del cielo son tales porque en ellos el principio y el final coinciden: los astros rotan siempre iguales a sí mismos, sin detención ni variación. Y las transformaciones meteorológicas sublunares, imitando al círculo, mantienen en el ser a los elementos. De la tierra surge el agua y de éste el aire, del aire el fuego y de éste la tierra. Al término del ciclo: otra vez los cuatro elementos; es decir, tenemos siempre lo mismo. Que ha logrado vencer al tiempo, mantenerse, precisamente mediante sus mutuas transformaciones.

Siguiendo esta tradición, la filosofía medieval distinguió después, para las criaturas, el acto de ser respecto de las actividades esenciales. Porque una cosa es subsistir, perseverar en el ser, y otra el conjunto de actividades que hay que ejercer para lograrlo, o mientras se dura.

Ciertamente, una filosofía creacionista ha de distinguir el ser originario, respecto de los demás seres, que comienzan y llegan a ser. Éstos, las criaturas, ejercen su actividad no tanto para mantenerse siempre iguales a sí mismas, sino más bien para existir, para conseguir ser.

Y aquí viene la indagación platónica sobre la índole de la operación intelectual. Se puede existir meramente subsistiendo: eso es lo propio del universo físico, cuyo acto de ser es la persistencia. Pero se puede existir... añadiendo algo a la mera subsistencia temporal; o mejor aún: subsistir a base de añadirse; me atrevería a decir insistiendo. A la persona humana no le corresponde meramente persistir, dice Polo, sino ser además. Existir es persistir; y ahora existir es también insistir, añadirse, sobreabundar.

Porque la operación intelectual no es sólo intemporal, actual, tal que lo pensado se mantiene siempre igual a sí mismo; sino que también se puede intensificar, redoblar la actividad intelectual, de modo que además de conocer el objeto ideado se manifieste la operación. El ejercicio intelectual se dualiza: tema, y después método; al tema se añade el método. Esta intensificación del ejercicio intelectual, según la cual se dualiza, indica y muestra el modo personal de mantenerse siendo, de existir insistiendo, de ser además.

Y es que esa insistencia de la actividad intelectual puede ser proseguida. Ya que a la operación sigue el hábito que la manifiesta, y las nuevas operaciones que posibilita; pero todo ello culmina en un hábito personal, entitativo: la disposición de la persona que se configura como un yo, tal que conoce su propia actividad intelectual esencial. Pero el hábito entitativo de la síntesis, el yo de cada quien, es una extensión del saber que radica en el intelecto; el cual además puede alcanzarse en su

propia transparencia: saber de sí. Y aún luego, el intelecto personal, incluso privado de la entera sabiduría humana, puede buscar su tema propio, que lo trasciende y desborda el alcance de todo método. Operaciones, y además hábitos; hábitos adquiridos, y además personales; saber habitual, y además intelecto personal; y, por si fuera poco, además el inabarcable tema del intelecto personal. Como digo, siempre además.

Pues en este proseguir, que desde la operación alcanza el ser, la actividad intelectual se intensifica: se dualiza y reitera su dualidad; y así sobreabunda y se aporta ella misma. Es, pues, actividad insistente, dual; que se redobla e intensifica porque subsiste añadiéndose, exhibiendo así su ser además. La actividad intelectual se dobla y se redobla, porque se corresponde con un ser que es siempre además. Por tanto, remite a una estricta forma de ser, de mantenerse en el ser, de insistir en ser.

Más: expresa, con toda propiedad, la existencia libre, el modo libre de ser; porque al insistir, al añadirse, la actividad se libera de lo precedente y se aporta como novedad; de la cual se libera otra vez si reitera su añadirse, implementando su novedad; así es la dualización: se aporta, se intensifica y se continúa innovándose: sobreabunda. Esto es ser libre, con la libertad del ser cognoscente: eleuterosofía, les decía. Por eso la dualidad es muy indicativa del ser libre de la persona: de ese ser que subsiste añadiéndose, y que Polo llama el ser además de la persona humana.

Según lo propone Polo, el carácter de además de la persona se alcanza desaferrándose del límite mental. La operación cognoscitiva –el límite- sirve de punto de partida, del que hay que liberarse para añadirse. En una dirección sí: manifestándola; y luego conservando y viendo su manifestación. Pero, sobre todo, en otra: al alcanzar la propia transparencia del intelecto personal, y orientarla en busca de su tema inabarcable.

La conocida sentencia agustiniana si dijeres basta, estás perdido no es sólo un consejo psicológico o una máxima moral, sino perfectamente descriptiva del ser personal, que es un ser además: un redoblar, insistir, añadirse, aportarse, innovar, sobreabundar.

Lo voy a repetir, porque es algo ciertamente profundo: la actividad intelectual se libera de su adscripción al tema, redobla su ejercicio, lo intensifica, y tematiza el método. Esta tematización comporta al tiempo una metodización del tema, en tanto que al reiterarse se añade. Tema y método se dualizan, tiran el uno del otro; y así la actividad se aporta y subsiste añadiéndose. Así se alcanza el ser además de la persona humana.

La novación del saber que propone Polo nace de esta índole libre de la existencia cognoscente de la persona humana, que al tema añade el método según una dualización que intensifica la actividad intelectual, porque corresponde a un ser que es siempre además. Por eso el saber humano se abre al futuro más allá de lo sabido en presente: metateoría, heurísticosofía. Y por eso el intelecto personal busca finalmente su tema inabarcable: la sabiduría suprema, que es la verdad divina.

El ser personal

En suma, la libertad humana es una forma de ser, caracterizada por ser dual; o que se dualiza para alcanzar a ser, para ser además. Llegamos con ello al objetivo final de esta conferencia: exponer las dualidades superiores del hombre.

Entiendo que son estas cuatro: la dualidad entre la persona humana y Dios, la dualidad interior a cada persona, la dualidad del hombre con el universo -y en general con la realidad extramental-, y la dualidad de la persona con su propia naturaleza humana.

Estas dualidades se corresponden, enumeradas en orden inverso, con los hábitos noéticos superiores de la persona: los hábitos innatos, entitativos o personales; y que son: la sindéresis, el hábito de los primeros principios y la sabiduría; a los que se añade la búsqueda ametódica del tema del intelecto personal. Esta búsqueda es ametódica porque va más allá de lo que el abandono del límite permite alcanzar.

Consideremos esas dualidades por separado.

a) La primera es la dualidad del hombre con Dios. El ser personal, como los demás seres excepto el divino, es un ser creado. El ser no es un género, sino que se divide en dos: creado e increado. El hombre, como criatura, depende enteramente de Dios; pero no sólo se refiere a Dios en términos de dependencia, sino que está internamente abierto a su creador, porque es espiritual. La persona humana es un ser teorreferente; y esa referencia a Dios constituye el fondo último del ser personal, y su más íntimo anhelo.

Los cuatro trascendentales antropológicos flexionan esta final referencia del hombre a Dios: porque la persona humana coexiste íntimamente con su creador, ya que con su libertad trascendental a él se destina; y porque Dios es el tema que busca el intelecto personal, y a quien la persona obsequia y da, esperando su aceptación.

De manera que el hombre sondea en su interior, hacia adentro, quién es su creador y dónde está su destino, o cuál es su verdad más profunda; de acuerdo con lo cual persigue la aceptación divina de su realidad personal.

b) Después está la dualidad interior de cada persona humana, que constituye la intimidad personal. Se trata de la dualidad metódico-temática, de la que venimos hablando, llevada hasta el fondo interior de cada hombre; porque allí la persona alcanza a saber de sí. La persona es un ser que sabe de sí mismo: no un ser que existe, y luego sabe de sí; sino un ser que existe como intelectual sabiendo de sí mismo.

Claro está, que este saber de sí del hombre es, en cierto modo, insuficiente: no es estrictamente su verdad; en último término, porque la persona humana carece de réplica interior. Su sabiduría es un hábito, una posesión, una disposición existencial; pero no es persona, otra persona con la que coexistir. El hombre carece de réplica interior porque es criatura; sólo el verbo de Dios es una sabiduría que al tiempo es persona: el Hijo idéntico con el Padre.

Pero la carencia de réplica de la persona humana, la soledad de la intimidad personal, no es un vacío completo, ni en absoluto negativa; no es un desdoro la finitud de la segunda criatura. Porque la carencia de réplica permite, en cambio, la orientación de la búsqueda intelectual; pues en virtud suya, el intelecto personal sabe lo que busca: en otro caso ¿cómo buscarlo?.

c) La tercera dualidad antropológica es la que enlaza a la persona humana con la creación del universo, de la criatura exterior al hombre; y sin la cual el hombre mismo no sería posible: porque el ser además es un ser segundo.

La persona humana, dice Polo, es generosa, y respeta a la primera criatura: la deja estar sin entrometerse en ella. Es generosa ciertamente porque se olvida de sí misma y, renunciando a dar, acepta la creación del universo; y también porque se abre hacia fuera para, sin pedir correspondencia, habitar el mundo, y hasta continuarlo y elevarlo: hasta esencializarlo.

De la generosidad de la persona humana hay –sugiero yo- un símbolo preciso: el rostro. El rostro humano, que mira en derredor, no es propiamente la imagen de la persona, sino de su apertura hacia fuera: sin la cual no dispondría de una naturaleza como la humana, y no podría actuar.

d) Porque la cuarta y última dualidad radical de la persona humana es ésta: la que vincula a la persona con su naturaleza.

La naturaleza humana es corporal, pero no sólo; porque cuenta además con potencias espirituales, como la inteligencia, la voluntad y acaso la afectividad.

La persona dispone de su naturaleza; y ello, en particular, mediante los hábitos, que le permiten un cierto dominio sobre ella. Los hábitos son el crecimiento de los principios operativos susceptibles de ello; el crecimiento –claro está- es la expresión esencial de un ser además: que añade, insiste y sobreabunda.

Al disponer la persona de su naturaleza mediante los hábitos, la perfecciona, en cuanto que la eleva a esencia de un ser personal: la torna manifestación suya, cuando la personaliza.

La esencia del hombre es, ciertamente, manifestación del coexistente personal; pero también expresión de los demás trascendentales: disposición de una naturaleza por la libertad trascendental, iluminación de lo extramental a cargo del intelecto y aportación desde el dar personal.

Precisamente esto último es particularmente relevante. La persona humana es donación: aspira y procura dar; pero sin actuar mediante su naturaleza no tendría don que aportar, y entonces su amar personal quedaría truncado. La dualidad entre la persona y su naturaleza tiene, pues, una especial importancia para completar la estructura creatural del hombre.

Lógicamente, este resumen de las cuatro dualidades superiores del hombre es demasiado sumario. Pretende, entre otras cosas, animar al estudio y desarrollo de la antropología poliana. Pero lo dicho sirve, tal vez, para comprobar el alcance de esa antropología, y si cumple lo que pretendía.

Porque precisamente la filosofía tomista encontró en la distinción real de esencia y ser la expresión de la índole creada de las criaturas. La antropología de Polo continúa ese hallazgo tomista, incidiendo en particular en la criatura personal: porque en ella la distinción real tiene una especial repercusión, al enmarcar el sentido de la acción.

Pero justamente porque el ser de la persona humana se distingue de la esencia, cabe investigar algo más sobre el ser personal; y encontrar esas otras dualidades que hemos señalado: la persona humana y Dios, el hombre consigo mismo, la persona y el universo. Sólo al final, la cuarta y última de las dualidades recoge la distinción real de esencia y ser: la persona humana y su naturaleza operativa, habitualmente potenciada.

El añadido de las otras tres dualidades previas, sin las cuales esta cuarta no sería posible, cumple lo que la antropología poliana prometió: ampliar la metafísica clásica con una antropología trascendental; que a la antropología tradicional añade una investigación precisa –no una doctrina análoga– sobre el ser personal, justamente en cuanto que distinto de su esencia. Como estamos diciendo: dualidades; y también trascendentales: el contenido de la antropología poliana, tal y como aquí lo hemos presentado.

Al mismo tiempo, la antropología poliana ha procedido a una rectificación a fondo del pensamiento moderno. Pues la imagen del hombre que éste nos ha legado, después de los que ya son algunos siglos desplegando su inspiración, nos dibuja al ser humano como un sujeto independiente y autónomo, que intenta a través de la conducta su propia autorrealización: el ideal ilustrado, que pretende someter a la subjetividad, mediante la razón, el entero entorno humano; o bien la nieztscheana metafísica del artista, quien se realiza acabadamente en su obra, expresan culminantemente este sesgo propio del subjetivismo que caracteriza a la modernidad.

La rectificación poliana del pensamiento moderno apunta a una imagen bien distinta: la del hombre como un ser filial, íntimamente abierto a su creador, al que busca agradar mediante su conducta.

El ideal moderno de la autorrealización, alberga una pretensión dinámica del hombre sobre sí mismo, incompatible con la índole creatural de la persona humana. Ya que ésta, en cuanto que tal, se distingue realmente de su naturaleza operativa, incluso perfeccionada habitualmente. La moderna sobrevaloración del obrar se ordena, en cambio, al descubrir que el sentido de la acción humana está, tal y como hemos dicho, en completar con el don la estructura donal del amar personal.

La esperanza crucial del hombre es que su don sea aceptado

Como yo espero, en este caso, que ustedes acepten mi exposición.

Que voy a acabar dándoles les gracias por haberme escuchado.

[32] *La persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999.