



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del  
*Instituto de Estudios Filosóficos*  
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 25 (2009)

ISSN: 1699-2849

## LA NOVEDAD DE LA ANTROPOLOGÍA POLIANA ENTRE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL S. XX

J. F. Sellés

Universidad de Navarra

### **1. Introducción**

No es sencillo hacerse cargo de las claves de las antropologías del s. XX debido a su pluralidad y diversidad, así como tampoco lo es tomar en consideración la antropología de Leonardo Polo a causa, sobre todo, de su profundidad. Como la finalidad de este trabajo radica en desvelar las líneas centrales de unas y otra y establecer una comparación sucinta entre ellas, no parece que el propósito de este breve estudio sea fácil de cumplir, por lo que si el autor no logra estar a la altura de las circunstancias en orden a alcanzar dicha síntesis comparativa pide disculpas al lector<sup>[1]</sup>.

Para llegar a dicha comparación contrastada, primero habrá que ofrecer una breve panorámica de las líneas antropológicas fundamentales de la pasada centuria agrupando entre sí las que ofrezcan afinidades radicales aunque pertenezcan a corrientes de pensamiento dispares. En segundo lugar, y al hilo del examen de estas líneas, se deberán explicar las piezas maestras de la antropología poliana. Por último, habrá que examinar las semejanzas y diferencias entre la de Polo y las otras antropologías, de tal manera que se pueda responder a la cuestión acerca de si cabe incluir el de Polo en los precedentes planteamientos antropológicos, o más bien es pertinente hacerle un lugar aparte en la historia del pensamiento.

### **2. El meollo de las antropologías “totalizantes” y “sustancialistas” y su paradoja**

Se entiende por antropologías “totalizantes” aquellas que entienden por “persona” el “todo” humano, a saber, una suma o composición de cuerpo, alma, facultades sensibles e inmateriales, sentimientos de todo nivel, manifestaciones humanas de todo tipo, e incluso la propia intimidad. Esta tesis antropológica no es

exclusiva de una corriente de pensamiento, sino que atraviesa varias de ellas. En efecto, la encontramos en la *fenomenología* en pensadores como Stein, o Scheler, en *filósofos de la existencia* humana como Marcel, en representantes de la *filosofía del diálogo* como Buber, en los de la *hermenéutica* como Ricoeur, o en realistas, ya sean continuadores del tomismo como Gilson, o ya *sui generis*, como es el caso de Zubiri.

Expongamos un muestreo de pensadores dispares que sostienen esta tesis. Para Stein, por ejemplo, la persona es el *todo* humano<sup>[12]</sup>. En consecuencia, el yo es corporal<sup>[13]</sup>. Por tanto, la *persona* humana viene a ser una ‘realidad compuesta’ de alma y cuerpo, aunque la fenomenóloga considere superior uno de estos elementos al otro<sup>[14]</sup>. De modo que –según la pensadora de Breslau– lo que es común a las personas son estas notas: *corporeidad, psique, el núcleo de la persona* o el ‘yo’ personal. En resumen, la unión o suma de ellas. Por su parte, el último Scheler es, asimismo “globalizante” en antropología, y ello por varios motivos: uno, porque considera a cada hombre como manifestación del espíritu único y absoluto que –*more* hegeliano– vendría a ser la única realidad personal<sup>[15]</sup>, aunque lo que caracterice a ésta no sea –como en Hegel– el espíritu o la conciencia, sino –al estilo de Schopenhauer, Nietzsche y Freud– las fuerzas oscuras, subconscientes e impulsivas<sup>[16]</sup>; otro motivo, porque entiende a la persona humana como un complejo de actos organizados jerárquicamente, o de partes unidas<sup>[17]</sup>. En suma, según estas tesis, persona equivale al todo humano.

En cuanto a Marcel, es neta su rotunda afirmación de que “yo soy mi cuerpo”<sup>[18]</sup>. No es que él entienda –al uso de los materialismos– que el yo o la persona se reduzca a la corporeidad humana, sino que –según él– la persona humana no se puede entender sin la “desencarnación”<sup>[19]</sup>. Su fin antropológico es noble: defender la *unidad* humana frente al *dualismo* de cuño cartesiano. Pero lo lleva a cabo a costa de no poder explicar lo radicalmente activo del hombre al margen de lo potencial en él. Por otra parte, el enfoque antropológico de Martin Buber es –como él mismo declara– “totalizante”<sup>[20]</sup>. Ahora bien, como advierte que el cuerpo humano está sometido a demasiadas imperfecciones e incluso a la muerte, y como añade, además, que el espíritu humano es demasiado potencial<sup>[21]</sup>, esto le lleva a concluir que “ningún ser humano es pura persona”<sup>[22]</sup>. Asimismo, Ricoeur afirmó que nosotros somos también nuestros cuerpos<sup>[23]</sup>. De modo que el ser personal debe describirse por la corporeidad más los otros elementos inmateriales que se deben unir a ella, en especial, la voluntad –como buen *postkantiano* o *kantiano posthegeliano*, tal como él mismo se describe–. También Merleau-Ponty defendió que un yo que no fuese encarnado no sería yo: “yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo”<sup>[24]</sup>.

Por su parte, Zubiri defiende la unidad de cuerpo y alma hasta afirmar que “no es que el alma ‘tenga’ un cuerpo o que el cuerpo ‘tenga’ una alma, sino que el alma ‘es’ corpórea y el cuerpo ‘es’ anímico”<sup>[25]</sup>. Para él *todo* lo psíquico es orgánico y *todo* lo orgánico es psíquico. Por eso, todo inteligir es sentiente y toda sensación está penetrada de inteligencia. En suma, la persona humana es considerada como un

único *sistema* formado por dos *subsistemas* (cuerpo y psique) “a los que se puede llamar ‘todo’ o ‘totalidad’”<sup>[16]</sup>. El “ser encarnado”<sup>[17]</sup> o “yo siento”<sup>[18]</sup> del que hablaba Marcel es considerado por Zubiri como una fusión paradigmática entre lo inmaterial y lo corpóreo<sup>[19]</sup>. A este breve elenco de ejemplos se podrían añadir muchas otras antropologías *realistas* y *personalistas* elaboradas durante la pasada centuria y en nuestros días, pero no es menester multiplicar los ejemplos sin necesidad.

Afín a este planteamiento es el de quien considera –al estilo clásico de Boecio– que la persona es una “sustancia” que está dotada de accidentes (ej. Millán Puelles<sup>[20]</sup>). Según esto, lo radical de la persona sería la *sustancialidad* y lo secundario lo accidental. Este modelo está tomado de la realidad física. Es claro que en la realidad categorial una sustancia es un compuesto de causa formal y material, y no cabe una sustancia sin accidentes y tampoco a la inversa. Si el modelo sustancial se aplica a la antropología, los autores se ven urgidos a establecerle correcciones, pues admitir que el alma actúe como “causa formal” del cuerpo, compromete que pueda darse de modo subsistente al margen del cuerpo, puesto que ninguna causa formal lo es al margen de la material y de las otras, dado que son concausas (*ad invicem*). En efecto, el problema que ofrecen las diversas variantes del planteamiento antropológico “totalizante”, y también el “sustancialista”, es que, aunque admitan la inmortalidad del alma, como es claro que con la muerte perdemos el cuerpo, tras este trance (o al margen del cuerpo<sup>[21]</sup>) no se podrá hablar propiamente de *persona*, sino de *alma*, porque se concibe a la persona como el *todo* humano, o como la unión sustancial de alma y cuerpo (y ello aún admitiendo la doctrina de la revelación cristiana sobre la resurrección de la carne al final de los tiempos).

La rectificación poliana del planteamiento antropológico “totalizante” y “sustancialista” es doble:

a) *Metódica* (de *teoría del conocimiento*), que pasa por advertir que la totalización (o generalización) responde a una vía específica de la inteligencia humana que cada vez pierde más pie en la realidad física extramental y se ciñe progresivamente a los objetos pensados como tales. Para Polo este procedimiento racional no es apto para alcanzar la realidad de la intimidad humana, porque ésta no se puede conocer de modo objetivo (formando objetos pensados o ideas). A su vez, la “sustantivización” responde a otra vía operativa de la razón que conoce las causas de la realidad física, pero que ignora las realidades que no son de índole física.

b) *Temática* (de *antropología*) que estriba en aceptar un hallazgo histórico de primera magnitud que el mismo Zubiri rechazó, a saber, la distinción real aristotélica entre *acto* y *potencia*, y, en mayor medida, la tomista entre *acto de ser* y *esencia*. En efecto, dado el carácter simplificante o activo (sin potencia ni composición) del *acto de ser* personal humano, no es pertinente, para describirlo, recurrir a la composición de éste con la *esencia* humana y sus facultades inmatrimales ni, en menor medida, a la yuxtaposición de éste con la *naturaleza* corpórea humana, sus funciones, sentidos, apetitos, emociones, etc., sencillamente porque el acto de ser personal no depende de

lo potencial, sino a la inversa. Exponiendo este punto de otro modo se puede decir que el método “totalizante” es mental, no real<sup>[22]</sup>, y que el “sustancialista” es real, pero sólo apto para conocer los principios de la realidad física.

### **3. El quid de las antropologías “preferenciales” y su problema.**

Se denomina aquí antropologías “preferenciales” a las que consideran que la *persona* humana equivale a alguna dimensión del hombre a la cual se considera la más relevante. Se puede considerar que ésta sea, o bien el cuerpo, o bien alguna de las potencias inmateriales humanas (inteligencia o voluntad), e incluso alguna de las sensibles (imaginación), o bien alguna de las manifestaciones humanas externas de diverso nivel (ética, sociedad, lenguaje, historia, trabajo, cultura, técnica, economía, etc.).

Como es obvio, las antropologías corporalistas suelen ser materialistas. De este perfil han sido las de pensadores de la *Escuela de Frankfurt*. También la de *analíticos* como Ayer, Carnap, Russell, Moore, Austin, Ryle, Quine, etc., y de *pragmatistas* como W. James, J. Dewey, etc. De ese estilo son, en la actualidad, las opiniones sobre el hombre de algunas tendencias de la neurobiología (Crick, F., Koch, Ch., Edelman, G., Gazzaniga, M., Baars, B., Damasio, A., McGinn, C., Kandel, E., etc.), y también la de algunos filósofos (Ryle, Searle, etc.). Por el lado opuesto, ha habido pensadores que han identificado prácticamente al hombre con la conciencia. Fue el caso de Sartre. Con todo, corporalismo *versus* concientialismo no son tan opuestos como pudiera parecer, pues unos consideran que la conciencia es un producto de la biología, mientras que los otros afirman que la vida consciente termina al término de la vida corporal.

Por otro lado, las antropologías que han ensalzado una u otra, o las dos potencias superiores humanas, se consideran a sí mismas antropologías *realistas*. Así, pensadores como Blondel, Bergson, Jaspers, Steiner, Levinas, Ricoeur, Pareyson, Fabro, etc. otorgaban la hegemonía en lo humano a la *voluntad*, mientras que Husserl, Gilson, Wittgenstein, etc., encumbraban la *inteligencia*. Aunque estas antropologías son menos reductivas que las corporalistas, tampoco dan razón de lo neurálgico del hombre, puesto que ninguna *potencia* o facultad es superior (ni nativamente ni en su desarrollo) a su *acto* previo. Por otra parte, en el siglo precedente algunos pensadores –en especial de la *fenomenología*– sostuvieron que la *afectividad* humana es irreductible a dichas potencias –Stein, Scheler–, e incluso que no inferior a ellas –Hildebrand<sup>[23]</sup>–. Otros pensadores como Maritain, Pieper, Spaemann, etc., intentaron buscar un equilibrio entre estas tres dimensiones humanas (inteligencia, voluntad y afectividad). En otro orden de cosas, no han faltado quienes, como Cassirer han descrito al hombre como “animal simbólico”<sup>[24]</sup>, con lo cual han encumbrado a la *imaginación* sensible en el podio de honor de lo humano.

En cuanto a las antropologías que ensalzan una *dimensión manifestativa* humana sobre las demás, hay muchas variantes y algunas de ellas ni siquiera han recibido en

nuestros días una denominación específica. Así, para muchos pensadores que se consideran *realistas*, la *ética* equivale prácticamente a la *antropología*, porque para ellos lo radial del hombre es que éste sea dueño de sus actos en orden a ejercer el bien. Por su parte, ciertos *sociólogos* y otros pensadores *dialógicos* y *personalistas* han intentado ensalzar la descripción griega del hombre como *animal social*. De acuerdo con esto, lo neurálgico en el hombre vendría a ser la *intersubjetividad* –Habermas–. Que lo superior del hombre sea el *lenguaje* se ha defendido en la *filosofía analítica* –Wittgenstein– y en la *hermenéutica* –Gadamer–. Que el hombre equivalga a su *historia* es tesis propia del *historicismo* –Dilthey–. La dimensión *pragmática* y laboral del hombre se ha ensalzado en el *pragmatismo* –Peirce–. Que el hombre no sólo se equipare a la *cultura* sino que se llegue a defender que el hombre depende de ella y no a la inversa, es la hipótesis del actual *culturalismo* –Kurt Flasch–. Que lo distintivo del ser humano sea su capacidad *técnica* caracteriza al *cientificismo*. Que el hombre sea un ser *oeconomicus* no sorprende a nadie, pero no han faltado opiniones tendentes a considerar la economía como la actividad privilegiada del hombre.

Como se puede apreciar, las recientes propuestas antropológicas para caracterizar lo distintivo de lo humano son numerosas. Como algunas de ellas son antagónicas respecto de otras, no es extraño que algunos autores, que tras tener en cuenta las precedentes ofertas no sepan a qué carta quedarse, incurran en *eclecticismos* o *sincretismos* más o menos larvados o explícitos –Marechal, Marcuse, Fromm, Reich, Lacan, Dewey, Teilhard de Chardin, Garaudy, etc.–.

La rectificación poliana de estas antropologías “preferenciales” es doble:

a) *Metódica*, pues distingue entre dos niveles de conocimiento de lo humano: el superior, al que llama *hábito de sabiduría*, que permite conocer la novedad irreductible de la intimidad personal humana; y la inferior, el *hábito de la sindéresis*, que tiene dos dimensiones, una menor, que permite conocer y activar a la inteligencia (*ver–yo*); y otra mayor que permite conocer y activar a la voluntad (*querer–yo*).

b) *Temática*, pues distingue en lo inmaterial del hombre entre *acto de ser* y *esencia* humana. Al primero le llama “*persona*” o “*espíritu*”, y lo describe como *cada quién*. En el segundo, el de la esencia, distingue la cima de ella, a la que llama “*yo*”, y sus laderas, conformadas por las dos facultades humanas superiores activadas: la “*inteligencia*” con hábitos y la “*voluntad*” con virtudes. De ese modo, Polo sostiene que el acto de ser o persona humana es *realmente distinto* de la esencia humana o, si se quiere, de su *yo*<sup>[25]</sup> (al que suelen ceñirse en mayor medida las antropologías clásicas y modernas), y, consecuentemente, que ninguna de las facultades y manifestaciones de la esencia humana se puede considerar como lo superior o distintivo del hombre. Para Polo el “*yo*” equivale a lo que la filosofía clásica denominaba “*alma*”, mientras que la inteligencia y la voluntad son las “*potencias*” del alma. Por otro lado, el *acto de ser* personal es irreductible, además y con mayor motivo, al cuerpo humano, sus funciones vegetativas y sus facultades sensibles, al que Polo denomina “*naturaleza humana*”.

#### 4. El escepticismo antropológico y su superación

Su tesis estriba en sostener que, en rigor, lo radical del hombre es incognoscible. Los escépticos suelen mantener esta posición porque consideran que el ápice del conocer humano es la *razón*, pero como ésta es inferior a cada quién, la cuestión sobre cómo va a dar cuenta lo inferior de lo superior es problemática. Esta fue, como es sabido, la posición que defendió Heidegger<sup>[26]</sup>. Pero escepticismos más o menos solapados los encontramos también en expresiones tales como las siguientes: “el yo no puede hacerse objeto propio de investigación”<sup>[27]</sup> (Husserl); pertenece al “misterio”<sup>[28]</sup> (Marcel); es del ámbito de “lo místico”<sup>[29]</sup> (Wittgenstein), etc.

Para conjurar el escepticismo vigente en Husserl él mismo apeló al “conocer por reflexión”<sup>[30]</sup>; también Scheler hablaría de “reflexión inobjetiva”<sup>[31]</sup>. Pero éste método fue criticado por Stein, quién advirtió que “la reflexión no es ‘conocimiento’ de sí misma”<sup>[32]</sup>. Para alcanzar la radicalidad de lo humano, ella recurrió al “conocimiento experiencial”<sup>[33]</sup>, y Hildebrand al “corazón”<sup>[34]</sup>, en el cual está implicado el conocimiento. Por su parte, para evitar su propio escepticismo y poder penetrar en el sentido del cognoscente, el mismo Heidegger uso como método de acceso a la intimidad el “sentimiento”, pues advirtió que éste, al ejercerse, no se desdobra en conocer–conocido (como le ocurre a la razón), puesto que el afecto habla sobre todo de sí; pero esta propuesta también fue asimismo corregida por Stein, al notar que “todo acto sentimental se basa sobre uno teórico, por tanto, es imposible un sujeto sentimental puro”<sup>[35]</sup>.

Polo no concede la hegemonía del conocer humano a la razón (*entendimiento posible*, en terminología aristotélica), sencillamente porque ésta, en su estado nativo, no es más que una *tabula rasa* que requiere de un acto cognoscitivo previo y superior que la active. Ese acto equivale al *intelecto agente*, hallazgo aristotélico, realidad humana a la que Polo encumbra a nivel de *acto de ser* personal humano<sup>[36]</sup>. Tampoco considera que la denominada *teoría reflexiva* sea un método apropiado para alcanzar a conocer el espíritu humano, sencillamente porque no es método cognoscitivo alguno, sino una confusión. En efecto, no existe reflexión cognoscitiva o “autointencionalidad” en ningún nivel humano de conocimiento<sup>[37]</sup>, pues de darse una reflexión personal completa, siendo así que al principio no conocemos nada de nosotros mismos, ¿cómo educir el saber de la ignorancia? Por lo demás, de haberla, y de estar en las manos humanas, Dios –como otorgante de sentido personal al hombre– estaría de más. Tampoco considera que la afectividad sea el mejor modo de acceder a la intimidad, porque aunque en cierto modo los afectos del espíritu dan a conocer el estado afectado de la intimidad humana, sin embargo, como éstos son consecuencias de nuestros actos, son secundarios, y no permiten conocer en directo dicha intimidad, sino sólo en la medida en que está afectada<sup>[38]</sup>.

Por lo demás, en la reciente publicación poliana “El escepticismo como filosofía de tiempos de crisis”<sup>[39]</sup> se defiende que el *escepticismo* sigue siempre a puntos álgidos

de la filosofía. El motivo de esta actitud radica en que los pensadores que siguen a los hitos más señalados de la historia del pensamiento pretenden superar a dichos pensadores de un modo apresurado, buscando un *método* de conocer *directo, intuitivo y completo*, pero sin abandonar el modo de conocer según *objeto pensado*. De modo que pretenden alcanzar un conocer *objetivo absoluto*, lo cual es imposible. Al notar esa aporía, tales pensadores incurrir en una *perplejidad* que les lleva a desistir de seguir pensando. Como la clave del método poliano de filosofar radica en detectar que el conocimiento objetivo es limitado, y que puede ser superado de diversos modos, es manifiesto que Polo no sólo no justifica el escepticismo –aunque lo comprende– sino que supera cognoscitivamente su aporía.

Nuestra época es de mayor *escepticismo* que el que afectó a los mencionados pensadores, porque hoy se desconfía en mayor medida que ellos del poder de la razón, y se deja a esta potencia volar en corto y sobre asuntos débiles. Esta actitud engendra *desánimo* y dota de un ambiente de *crisis* a la filosofía. Se objetará que hoy la filosofía habla de todo, pero permítase formular dos cuestiones: una de *método* y otra de *tema*:

a) ¿Es rigurosa en nuestra época la *teoría del conocimiento*? es decir, ¿se sabe qué precisos niveles cognoscitivos son los adecuados para conocer unos determinados temas reales (al igual que sabemos que la vista ve sólo colores y el oído oye sonidos, por eso no cabe que un sentido suplante al otro)?

b) ¿Acaso se abordan en la actualidad y con rigor los *temas más altos*, por ejemplo, esos dos que han constituido el eje de todo filosofar de tiempos álgidos: el *fundamento* u origen y el *destino*?<sup>[40]</sup>

### **5. Las antropologías “nihilistas” y su problematicidad**

La antropologías nihilistas, que en la *postmodernidad* guardan resabios nietzscheanos, sostienen que, en rigor, no hay sujeto<sup>[41]</sup>. De modo que –vulgarmente expuesto– se puede decir aquello de “muerto el perro, se acabó la rabia”. De este parecer son, por ejemplo, Foucault<sup>[42]</sup> y Vattimo<sup>[43]</sup>, aunque no son los únicos: “Ya es hora de que el sujeto derrotado abandone sus pretensiones de soberanía sobre el mundo de los objetos. La renuncia a la subjetividad, igualmente presente en la obra de Deleuze, Guattari y Foucault, adopta en Braudillard la forma irónica de la hegemonía del objeto”<sup>[44]</sup>. Para Derrida –tal vez el más filosófico de los autores *deconstruccionistas*– el sujeto no es originario, sino el producto de diversos factores<sup>[45]</sup>.

Polo advierte que el nihilismo ha sido abordado por diversos pensadores de los ss. XIX y XX. Así, Kierkegaard indicaba que tras la dispersión del que pasa por el “estadio estético” sin encontrar sentido, tal sujeto no quiere ser nadie<sup>[46]</sup>. Por su parte, Nietzsche describió dos tipos de nihilismo: a) El *pasivo*, ajeno a él, caracterizado por varios estados psicológicos nihilistas<sup>[47]</sup>. b) El *activo*, el suyo propio, consistente en aceptar que el mundo es voluntad de poder y nada más (*Der wille zur Macht und nichts*



*ausserdem*)<sup>[48]</sup>. Por otro lado, tras sus lecturas nietzscheanas, Heidegger contraponía *la metafísica del nihilismo* (la del pensador de Röcken) al *nihilismo de la metafísica* (de inspiración platónica). Recuérdese la pregunta medular de su pensamiento: “¿por qué el ser y no más bien la nada?”, la cual significa –según Polo–: “¿por qué ente y no sólo ser?”<sup>[49]</sup>, en el sentido de: “¿por qué del ser se sigue el ente y no más bien la nada?”<sup>[50]</sup> Asimismo, la nada está presente en los escritos de Sartre, quién la asimila a la *conciencia humana*<sup>[51]</sup>.

Además del tratamiento de la *nada* por parte de dichos pensadores, es obvio que en la actualidad los autores postmodernos aluden a ella. En efecto, inspirados en Nietzsche, los deconstruccionistas consideran que la nada afecta al sujeto que, ya en su inspirador no pasaba de ser un mero satélite de la voluntad de poder, tan cósmica y universal como impersonal. Polo no discute con estos pareceres porque en el fondo prescinden de la verdad<sup>[52]</sup>, y sin ésta no cabe discusión. En efecto, este nihilismo no sólo “niega la humanidad del hombre y su misma identidad”, sino también la verdad<sup>[53]</sup>. No obstante, este planteamiento postmoderno es, en rigor, no sólo *premoderno*, pues es neta su afinidad con la filosofía ockhamista del s. XIV en la medida en que negaba la verdad y se refugiaba en las palabras, sino que también es *preclásico*, porque ese parecer era propio de los sofistas.

El nihilismo suele derivar de un cambio *subjetivo* de actitud: en vez de seguir conociendo racionalmente, el sujeto exige a lo conocido *certezas* que le colmen a él, asunto imposible porque el sujeto es superior a la razón, y nada que llene a esta potencia le satisface a él. Ya se ve que esa actitud es más de índole *voluntaria* que cognoscitiva. En rigor, la que niega o nihiliza es la *voluntad*, porque la inteligencia no puede sino corresponderse con objetos pensados. En cambio, la voluntad puede negar su tendencia al bien y en ese caso se abre a la nada. Por eso los escépticos suelen ser voluntaristas y siguen a grandes racionalistas e intelectualistas. Pero el nihilismo supone también un descubrimiento: precisamente que la persona humana es superior a su razón y que lo superior no se puede desvelar desde lo inferior. De otro modo: el sujeto no se puede conocer con ideas ni con actos de conocerlas, porque ni es una idea ni se reduce a sus actos.

Repárese que si bien no cabe conocer sin conocido, la voluntad sí puede ponerse al margen de su objeto propio, el bien. Si esta actitud voluntarista se acepta en antropología, se pasa a tener una visión del sujeto autónoma e independiente y al intentar explicar al hombre en solitario se evade su vinculación personal (emancipación ilustrada, autonomía kantiana, superhombre nietzscheano, etc., son ejemplos de voluntarismos antropológicos). Para Polo, en el fondo, “el voluntarismo nihilista es un reduccionismo más, esto es, una especial interpretación de la energía humana radical, que conlleva la amputación del amor”<sup>[54]</sup>. En efecto, el amor es personal y no cabe sin amado, mientras que la voluntad sí cabe sin bien.

## **6. Las antropologías teocéntricas y la distinción poliana**



Las antropologías de no pocos filósofos del s. XX están claramente abiertas a Dios (el primer Scheler, Hildebrand, Stein, Jaspers, Marcel, D'Ors, Nédoncelle, Maritain, Gilson, Fabro, Pieper, Mounier, Spaemann, Zubiri, Millán Puelles, Julián Marías, etc.). Otros pensadores, en cambio, se abrieron a Dios más por fe sobrenatural que por razón natural (Jaspers, Ricoeur, Levinas, Buber, etc.). Desde luego, la antropología de relevantes teólogos de la pasada centuria también dice referencia a Dios (Pannenberg, H. de Lubac, Mouroux, Guardini, von Balthasar, Ranher, Wojtyla, etc.).

Obviamente, estas perspectivas antropológicas son opuestas a aquellas otras que niegan la trascendencia divina en el hombre, por ejemplo, la de Merleau-Ponty, para quien la trascendencia no queda por encima de nosotros<sup>[55]</sup>, o la de Sastre, para quien Dios es la síntesis imposible entre dos nociones dialécticas: *ser-en-sí* y *ser-para-sí*<sup>[56]</sup>. También distan de aquellas ontologías, como la de Heidegger, que pese a describir al hombre por su vinculación con el ser, no lo describen por su unión con el Ser<sup>[57]</sup>.

Se puede decir que la filosofía de Leonardo Polo es similar a las del s. XX que están abiertas a Dios en cuanto a la mentalidad de fondo, pero hay distinciones radicales entre ella y el resto, tanto en el modo de abordar ese conocimiento (*método cognoscitivo*), como en la realidad descubierta (*tema conocido*). En efecto, tales filosofías ofrecen una doble vía –clásica por otra parte– de acceso a la divinidad: la externa –más en sintonía con las vías tomistas– a través de la creación, y la interna –más afín a la vía agustiniana– a través de la intimidad. Polo acrisola y amplía estos caminos.

En efecto, los modos naturales de acceso a Dios por parte de Polo no son sólo específicos de la *razón* como potencia<sup>[58]</sup>, sino también de los *hábitos innatos* superiores a esta facultad. Uno de ellos, la *sindéresis* –la clave de la ética–, accede a Dios como fin último de la voluntad<sup>[59]</sup>. Se trata de la apertura manifestativa humana a Dios. Otro, el de *los primeros principios* –método de la metafísica–, accede a él como principio de identidad, es decir, conoce a Dios como Origen o creador de la realidad extramental<sup>[60]</sup>. Por su parte, el *hábito de sabiduría* alcanza el *acto de ser* de la persona humana y nota que éste está conformado por varios radicales –la coexistencia libre, el conocer y el amar personal– los cuales están abiertos, cada uno a su modo, a Dios<sup>[61]</sup>.

La novedad poliana en la apertura *antropológica* del hombre a Dios (distinta, por superior a la racional, ética o metafísica) estriba, pues, en descubrir la libertad, el conocer y el amar personales vinculados a Dios. Como se puede apreciar, Polo ha distinguido y expuesto las *dimensiones trascendentales de la intimidad humana*, no explicitadas en las antropologías precedentes, y lo ha llevado a cabo con el ejercicio del *hábito de sabiduría*, al cual describe como solidario al acto de ser personal humano.

La *libertad personal* humana se abre a la divinidad como “inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud”, que es Dios<sup>[62]</sup>. Se dice “atópica” porque la intimidad divina no es, en sentido propio, ningún lugar; y se dice de la “máxima amplitud” en el sentido que Dios carece de limitación. El *conocer personal* se abre a Dios como búsqueda del propio sentido personal. El tema del intelecto personal humano es Dios, y sólo en él el intelecto personal humano encuentra su propio sentido, puesto que, enteramente, es conocido sólo por Dios<sup>[63]</sup>. El *amar personal* humano dice relación a Dios en tanto que la persona prefiere a Dios y espera de él la aceptación completa y definitiva de su ser propio ser personal<sup>[64]</sup>.

Junto a lo que precede, Polo acepta la apertura humana superior a Dios, la que posibilita la *fe sobrenatural*. Aunque hay alusiones a ella en algunas publicaciones suyas<sup>[65]</sup>, el estudio de ésta como *método* cognoscitivo y de los *temas* que ella permite alcanzar están mejor tratados en un todavía inédito e inconcluso trabajo poliano: *Saberes humanos y revelación cristiana*. Por esta razón y porque la temática allí estudiada supera el enfoque filosófico de este trabajo, se debe dejar para ulteriores estudios. Con todo, se puede decir que Polo no subraya el carácter de misterio de la persona humana como algunos teólogos (De Lubac, Mouroux, etc.) hasta el punto de llegar a describirlo como una realidad paradójica, porque para Polo la fe permite esclarecer progresivamente lo descubierto naturalmente.

### **7. Distinciones clave en las mayores afinidades antropológicas**

Por una parte, llama la atención el parecido de la antropología trascendental de Polo a la de Nédoncelle en la medida en que en ambas se designa a la persona como *espíritu* (no como hombre, o como todo, o sobre todo esto o aquello...). Pero los rasgos con que el personalista describe la persona son *predicamentales* – especialmente el de *relación intersubjetiva* –, mientras que los rasgos con que Polo describe al espíritu son *trascendentales* –y no sólo el de *coexistencia con*–.

Por otra parte, la afinidad entre la antropología poliana y la de pensadores como Fabro o Millán Puelles reside en la importancia concedida por éstos a la *libertad personal* humana. Pero la distinción entre ellas estriba en que la *libertad originaria* u *ontológica* a la que alude Fabro es descrita con rasgos categoriales, es decir, vertida a los actos (aunque se trate del dominio de ellos); asunto que le lleva a hablar incluso de la “elección” del Absoluto, mientras que Polo la describe a nivel *trascendental* como apertura. Por su parte, la libertad *fundamental* a la que alude Millán no equivale a la libertad *trascendental* de la que habla Polo, pues el primero no admite que ésta sea un rasgo activo del *acto de ser* de la persona, es decir, no acepta que sea del ámbito del *ser*, sino del *tener*<sup>[66]</sup>.

Por otro lado, Polo mantiene una llamativa afinidad con algunos filósofos (i.e. Pieper) y teólogos (i.e. H. de Lubac, Pannenberg, Wojtyła, Ratzinger, etc.), en cuanto que éstos no marcan una separación drástica entre fe y razón, pues –a semejanza de la patrística griega, y a distinción de la filosofía escolástica– conciben muy cercanos

ambos saberes; es más, la clave es que se den unidos. Pero, a distinción de las intuiciones de aquéllos –a las que Polo tiende a dotar de mayor alcance<sup>[67]</sup>–, ofrece mayor rigor sistémico en lo por el descubierto de la intimidad personal humana y de su plural apertura a la trascendencia divina.

Las ventajas polianas precedentes obedecen a un motivo de fondo: el descubrimiento del ámbito *temático* de lo trascendental en el hombre, es decir, los rasgos que conforman el *acto de ser* de la persona humana, no suficientemente explorados y explicitados por los demás pensadores. A su vez, este hallazgo es debido al uso de un *método* de conocimiento específico, al que Polo llama *abandono del límite mental*, que –para el descubrimiento de la antropología trascendental– consiste en dejar la operación inmanente de la razón, para superarla y alcanzar lo que es más íntimo, previo, y superior a ella, es decir, lo que es *además: la existencia humana*. Se trata de desprenderse de la operación inmanente abstractiva para notar que nuestra intimidad es superior a esa inmanencia (inmanencia no significa intimidad). Para alcanzar la intimidad hay que conocer, por tanto, *trans-operativa* o *trans-inmanentemente* y, en consecuencia, los rasgos de la intimidad personal alcanzados no son presentificantes (como la inmanencia), sino *intra-trascendentales* abiertos al futuro metahistórico. Estos rasgos íntimos descubiertos son más trascendentales que las así llamadas perfecciones puras metafísicas, porque esas caracterizan a toda realidad, mientras que las íntimas caracterizan exclusivamente a las realidades superiores, las *personas*. Más aún, aquellas son trascendentales porque éstas lo son, no a la inversa, pues la trascendentalidad de aquéllas es *relativa* a los trascendentales personales<sup>[68]</sup>.

### **A modo de conclusión**

Al margen de las marcadas distinciones fundamentales de la antropología poliana respecto de las que se han llamado “totalizantes”, “sustancialistas”, “preferenciales”, “escépticas”, y “nihilistas”, cabe señalar que la de Polo mantiene afinidades con algunas antropologías del s. XX. Por una parte, con las “teocéntricas”, pues para él es imposible describir la persona humana sin su personal vinculación a Dios. Por otra parte, conserva semejanzas con algunos rasgos humanos que otras antropologías han ensalzado, por ejemplo, la libertad o el amor personales. Estas cualidades llevan a que algunos encuadren tanto esas otras antropologías como la poliana dentro de un *personalismo* tomado éste en sentido amplio. Pero, sin entrar ahora a dilucidar hasta que punto esas otras antropologías se pueden considerar *personalistas*, en rigor, la de Polo requiere, por el *método* de conocer por ella usado y por el *tema* trascendental descubierto, un tratamiento aparte del marco personalista general, más centrado en las manifestaciones de la *esencia* humana que en el *acto de ser*.