



UNA APROXIMACIÓN A LA LIBERTAD TRASCENDENTAL EN LEONARDO POLO

Tomás Ricardo Atarama Rojas

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE

LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

- [La propuesta de una nueva formulación de la antropología](#)
- [Tres tesis acerca de la ampliación trascendental](#)
- [La tercera dimensión del abandono del límite mental](#)

SEGUNDA PARTE

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

- [Los trascendentales personales y su convertibilidad](#)
- [La libertad y la esencia humana](#)
- [La libertad como apertura y posibilidad irrestricta de crecimiento](#)

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La empresa que hoy se inicia en esta investigación antropológica, no es, por ningún motivo, un intento de ser completamente novedoso, sino un esfuerzo por profundizar en nociones fundamentales para desarrollar una correcta antropología que continúe los aciertos de la filosofía clásica y trate de corregir los errores en los que ha incurrido la filosofía moderna con respecto al tema del hombre.

Pero, ¿por qué estudiar al hombre? La Filosofía Clásica es, en resumidas cuentas, una filosofía bien perfilada y abierta a ser desarrollada. No tiene pretensiones de imponerse como un sistema acabado y perfecto. Su estilo es, por el contrario, un

humilde y constante acercamiento a la verdad. Por esto mismo, llama a ser continuada. Y eso es exactamente de lo que se trata, de sacar provecho de la última averiguación importante de la filosofía tradicional^[23]: la distinción real de acto de ser y esencia de Tomás de Aquino.

De esta manera, al afirmar que el acto de ser de la persona es distinto del acto de ser del universo, se abren puertas a nuevos trascendentales personales que completan el elenco clásico. Llegar a esta cuestión implica reconocer que la filosofía del Aquinate, aunque bien orientada y desarrollada, se queda corta para estudiar al hombre^[24]. Los grandes aciertos de Tomás de Aquino no han sido suficientemente desarrollados en lo que se refiere a la persona humana, y por tanto no despliegan su real alcance^[25].

Por otro lado, la Filosofía Moderna es una filosofía cerrada, que en su afán por alcanzar un saber absoluto tropieza gravemente. Si bien los filósofos modernos centran su atención en el hombre, al plantear la identidad entre sujeto y objeto, reducen el objeto a mera construcción intelectual y condenan al sujeto a reconocerse en el objeto^[26]. Con este idealismo, la libertad se va constriñendo a favor de la identidad del sujeto y el objeto, que niega el valor trascendental de la persona humana, por lo mismo que se constituye como pretensión de sí^[27].

Así que “la línea de avance está indicada por la coyuntura, y estriba sobre todo en insistir en la antropología, porque el ser humano no ha sido suficientemente estudiado”^[28]. Frente a este panorama, “la antropología trascendental de Leonardo Polo es un enfoque filosófico novedoso, y relevante en esta línea, pues destaca la dignidad, la altura y profundidad, o la riqueza del ser personal”^[29]. Además, en Polo hay un claro recorrido por las corrientes más relevantes de la filosofía, lo que asegura un conocimiento serio de ellas para poder ser continuadas o criticadas.

En resumidas cuentas, la idea es seguir una línea de investigación seria, filosóficamente rigurosa y coherente. Juan Fernando Sellés lo resume de un modo sucinto en las siguientes palabras:

“El ser humano no se reduce, no es de la misma índole, que el ser del universo. (...) Pues bien, la antropología trascendental [es] la cima más alta de la antropología. Esa antropología consiste en un saber que estudia ante todo el quién del hombre: la persona humana; el *espíritu* que cada uno es. Este saber trasciende los anteriores, descubre la índole íntima del ser personal, e investiga la apertura de la persona humana a la trascendencia”^[30].

Finalmente, ¿por qué estudiar la libertad trascendental en particular? Porque este trascendental personal es reunitiva. Pues, “¿para qué la libertad? Para la intersubjetividad”^[31]. La libertad es *apertura* y, en este sentido, resalta el co-existir que la persona es, y anima el conocer y el amar.

PRIMERA PARTE

LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

1. La propuesta de una nueva formulación antropológica

Lo que se busca es continuar la antropología clásica, iniciada en el siglo V a.C por los grandes filósofos socráticos en Grecia y llevada a su cima con los valiosos aportes de Tomás de Aquino, reconocido por muchos como el gran maestro de la escolástica medieval. Así, se reúne el más alto aporte del Aquinate (su distinción real entre acto de ser y esencia) con una antropología que distingue el ser del universo del ser del hombre. En palabras de Polo, “la aludida averiguación tomista puede ampliarse, o aprovecharse mejor, si se estudia *in recto* en el hombre, esto es, si se distingue realmente el acto de ser humano, que es persona, de la esencia del hombre”^[32].

La metafísica tradicional reconoce los trascendentales^[33] *ens, unum, res, aliquid, verum, bonum y pulchrum*. Pero estos trascendentales se desarrollan a partir del objeto, es decir, en la realidad extramental, y no consideran el acto de conocer que es la operación del sujeto. Además, tratan al acto de ser humano como una parte del acto de ser del universo. Frente a esto, la propuesta central es que a los trascendentales metafísicos clásicos se pueden sumar los trascendentales personales, que se obtendrían en la temática transoperativa^[34].

Esta ampliación trascendental se justifica en la distinción del acto de ser del hombre y el acto de ser del universo. La metafísica^[35] se ocupa del ser como principio, es decir, estudia el sentido principal del ser. “Sin embargo, ese sentido no incluye la libertad: ser principio no significa ser libre. Por eso, si sólo se detecta o se logra el conocimiento del ser como principio, la libertad es deprimida, (...) y considerada como asunto meramente categorial. Asimilada al orden categorial, la libertad se entiende como una propiedad de ciertos tipos de actos: en concreto, de algunos actos voluntarios, y nada más”^[36].

No es que sólo los actos del hombre sean libres, sino que el mismo hombre es libre. La libertad es un trascendental personal. Y para recabar este valor de la libertad es pertinente la propuesta de la ampliación trascendental. Pero esta ampliación, como ya vimos, no puede hacerse desde la misma metafísica porque ésta se ocupa de lo trascendental desde el ser del universo (que es distinto al ser personal). “La libertad aparece en antropología, no en una investigación acerca de la realidad extramental. El ser extramental, incluido el acto de ser del universo, es sin duda trascendental. Pero como el acto de ser humano se distingue del acto de ser del universo, es menester admitir trascendentales que no sean metafísicos, sino precisamente antropológicos”^[37].

Así, llegamos a la formulación del *abandono del límite mental*. En los actos cognoscitivos existe una jerarquía, es decir, hay unos actos superiores a otros. El conocimiento operativo es el inferior, por esto, el conocimiento obtenido por estos

actos es limitado. Un conocimiento superior es el habitual, por el cual se conoce la limitación del conocimiento operativo.

Veamos ahora brevemente el alcance del *abandono del límite mental*. Por un lado, si atendemos al objeto de los actos intelectuales se llega a la metafísica. Las operaciones intelectuales conocen intencionalmente, al trascender este conocimiento intencional^[38] se alcanzan los primeros principios o la temática metafísica. Por otro lado, si atendemos al acto de conocer^[39] se accede a la temática trascendental respecto de la operación^[40]. Nos referimos a una temática transoperativa. Apreciamos entonces el carácter dual del conocimiento operativo: operación de conocer y objeto. No debemos confundir la coactualidad del objeto y la operación con una identidad, ya que la operación no se conoce en el objeto, sino en actos superiores^[41].

Resumiendo, “si el trascender el objeto lleva a la realidad extramental, trascender la operación permite alcanzar otros sentidos de los trascendentales distintos de los trascendentales metafísicos. (...) como la operación no es el acto de conocer más alto, por encima de ella se encuentra no lo transfísico o metafísico, sino, por decirlo así, lo trans-inmanente, es decir, la realidad espiritual. En esta línea, es posible alcanzar la libertad como trascendental antropológico”^[42], y también a los demás trascendentales personales. Por esto es correcto entender que la antropología trascendental no es una parcela de la metafísica ni se subordina a ella, sino un saber que la complementa y la potencia.

Ahora, si afirmamos que el sentido metafísico del ser se descubre en tanto que transobjetivo, y que es principal; tenemos que aceptar que el ser humano se descubre después, en tanto que transoperativo, y que por esto, es más propio llamarlo *co-ser*^[43]. Y este *co-ser* no se debe entender como una limitación, muy por el contrario, debe entenderse como un enriquecimiento, porque el ser humano es más que ser simplemente. En este enriquecimiento radica la ampliación trascendental.

Así, “el co-existir indica ampliación y compatibilidad a la vez. Significa que el ser humano no se reduce al ser del universo, sino que es una ampliación respecto de él, en tanto que co-existente con él”^[44]. El *co-existir* es una ampliación del existir. El ser del universo no co-existe con el ser humano, pero el ser humano sí co-existe con el universo^[45]. Pero, no es una mera yuxtaposición de actos de ser, donde uno se agrega al otro, sino que el acto de ser personal es tal en compatibilidad con el ser principal.

El acto de ser personal implica dualidad en cuanto que co-existe con el ser del universo. Por esto, es necesario reconocer el valor trascendental de la dualidad, más allá del clásico prestigio que ha arrastrado hasta ahora lo único, el monón. Con el monismo, en una ampliación trascendental, el ser del hombre debería reducirse al ser del universo o viceversa, y como se ha visto, esto es un craso error. Por tanto, deberá entenderse que en antropología la pluralidad no es imperfección frente a la unidad, sino que es una ganancia.

Leonardo Polo formula la propuesta de la ampliación trascendental así: “Para emprender el estudio de la antropología trascendental se precisa ampliar la

perspectiva: co-existir es más digno que existir; el ser humano es superior al ser del universo, y los trascendentales personales también son superiores a los metafísicos (...). El ser humano no es la negación del ser del universo; sino, más bien, la ratificación de los llamados trascendentales relativos. La antropología juega a favor de la metafísica, no se opone a ella ni la sustituye”^[46].

Por esto, la ampliación trascendental propone profundizar en el hombre y revalorar su valor trascendental, distinguir su *esse* y su *essentia* de los del universo. La persona es superior al universo, por esto es conveniente ampliar los trascendentales metafísicos con los antropológicos.

2. Tres tesis acerca de la ampliación trascendental

a. Distinción entre antropología y metafísica

Líneas arriba hemos afirmado que el ser humano es distinto del ser del universo, y que por esta razón se justifica una ampliación trascendental^[47], donde se contemplen los trascendentales personales. Ahora bien, la primera tesis acerca de la ampliación trascendental plantea que *“es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología, y si esa distinción posee alcance trascendental”*^[48].

La metafísica clásica alcanzó su punto máximo en el siglo XIII con los aportes de Tomás de Aquino. Desde entonces poco nuevo se ha dicho. Pero no es que se haya dejado de hacer filosofía, de hecho, los modernos centraron su atención en el sujeto porque reconocieron que la metafísica clásica se había olvidado de estudiar al hombre.

Pero la antropología moderna no logra ampliar la propuesta clásica y fracasa. Ésta es otra razón para plantear la ampliación trascendental: se necesita recuperar un tema central, pero mal planteado en la actividad pensante de los últimos siglos^[49]. Ser realista sólo en metafísica es relegar nuevamente el estudio del hombre a una filosofía segunda^[50].

Por esto es conveniente hoy ser realista tanto en metafísica como en antropología. De esta manera se puede llegar al planteamiento que Leonardo Polo denomina *hiperrealista*, en la medida en que permite alcanzar nuevos trascendentales:

“Lo más importante es mantener la primacía del *acto de ser*: sostener que el trascendental primero es el ser. Como suele decirse en el planteamiento clásico, los trascendentales se convierten. Por tanto, la primacía del acto de ser debe asegurar la compatibilidad con los otros trascendentales. (...) La ampliación del orden trascendental, que se sigue de la distinción entre metafísica y antropología, puede llamarse “hiperrealista”, porque de acuerdo con ella el ser se abre a más trascendentales que el ente clásico”^[51].

En la historia de la filosofía, dependiendo de cuál sea el trascendental al que se le da la primacía se desarrollan diferentes corrientes, que no han mantenido el

carácter trascendental de los demás^[52]. Aquí se encuentra su limitación. Por eso se debe ser realista. Porque con la primacía del acto de ser, la convertibilidad de los demás trascendentales es posible. Para esto, el ser no debe entenderse como supuesto, porque de lo contrario los demás trascendentales se encontrarían en el orden predicamental^[53].

Así, la ampliación de los trascendentales se debe iniciar en el ser. Desde este punto, se pueden plantear los trascendentales que faltan en el elenco clásico y tratar con mayor profundidad los trascendentales relativos. El ser humano no es una variante del primer transcendental ni inferior a él. Dicho de otro modo, para ser realista hoy es necesario distinguir el ser personal del ser principal, y con esto reconocer que la antropología trascendental no es una parcela de la metafísica, no es una metafísica del hombre. En palabras de Leonardo Polo:

“El sentido de la primera tesis propuesta es que la antropología es superior a la metafísica. La metafísica es ciencia primera porque trata de los primeros principios. El ser personal no es un primer principio, pero no por eso es inferior a ellos. Todo lo contrario: es una ampliación, se abre más allá de sí, y en ese sentido se trasciende”^[54].

Con esto, se aprecia porqué la antropología tradicional se queda corta: no alcanza a estudiar el ser del hombre como distinto del ser principal y se desarrolla como una filosofía segunda, subordinada a la metafísica. Esto no quiere decir que la metafísica sea una ciencia vana, de hecho, gracias a ella el realismo tiene una base sólida, pero el problema es que con ella no se alcanza completamente a la persona.

Por eso hay que insistir en que lo conveniente es estudiar el ser distinto del principal, de lo contrario –por poner un ejemplo- la libertad seguiría constreñida en el orden predicamental, como una propiedad de los actos voluntarios^[55]. “El sentido principal del ser es innegable. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. Pero la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el estudio del ser no le incumbe sólo a ella”^[56].

La antropología trascendental estudia el ser personal. Conviene hacer entonces una precisión nominal. Persona no es un universal, una naturaleza o un género. Propiamente, persona es cada uno^[57]. La noción de persona no puede ser aplicada de modo común, porque entonces estaríamos refiriéndola como naturaleza^[58]. La noción de persona resalta a cada ser humano. “La persona como ‘cada quién’ se distingue de las demás por irreductible”^[59]. Si se habla de persona en modo general, se efectúa una reducción.

En otras palabras, cada ser humano es un acto de ser personal. “Las personas co-existen en íntima coherencia con su distinción. El ser personal humano se convierte con una pluralidad de trascendentales, pero ante todo significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*. *Quién* equivale a co-existir irreductible”^[60]. Así, la persona no es un

universal, no se puede formular un concepto de persona^[61], porque es un co-existir: ella es superior a la unidad conceptual.

Finalmente, hay que recordar que “el ser que estudia la antropología trascendental no es el ser de que trata la metafísica. El hombre es un ser distinto, que debemos describir como ser personal. Al entender el ser como principio, o como causa, no se le entiende como persona. No por advertir el ser principal se alcanza la persona. El ser humano se alcanza como persona o se ignora”^[62].

b. La filosofía moderna como simetrización de la metafísica clásica

Ya hemos mencionado que si se quiere llegar a la ampliación trascendental, el ser humano no puede ser mirado desde la metafísica, sino desde la antropología. Los modernos centran su atención en el sujeto, estudian al hombre, pero lo hacen desde las nociones metafísicas clásicas. No logran distinguir, aunque sí lo pretenden, la antropología de la metafísica. Leonardo Polo plantea la segunda tesis así: “*la mencionada distinción, con alcance trascendental, entre el ser humano y el ser del que se ocupa la metafísica, ignorada por la filosofía clásica, no es alcanzada por la filosofía moderna*”^[63].

La filosofía moderna estudia el tema del hombre acudiendo a conceptos clásicos. A esto, Polo le denomina *simetría*. Tanto la filosofía clásica como la moderna entienden el trascendental primero en términos de fundamento. Pero para los modernos el fundamento no es exterior al hombre, sino que se halla en la propia subjetividad. Por esto, se puede decir que el error es simétrico. Ambas filosofías incurren en el mismo error pero desde ángulos opuestos.

Para superar este problema es necesario dejar la cuestión del fundamento fuera del tema de los trascendentales. No se debe entender a los trascendentales en términos de fundamento^[64]. Esto sería incurrir nuevamente en una logificación u objetivación de la metafísica. Queda sentado entonces, que si es que se quiere alcanzar una ampliación trascendental no se puede estudiar al ser humano con las nociones clásicas metafísicas, de lo contrario sería una ampliación inerte. Como ya hemos señalado, el ser humano es superior al ser del universo: co-existe^[65].

Dicho de otro modo, la segunda tesis propone que para superar la simetrización de la filosofía moderna es conveniente la ampliación de los trascendentales, lo que es posible sólo si se alcanza al co-ser o co-existir. Cuando se logra alcanzar el ser personal se entiende que éste es un sentido superior al simple existir. En pocas palabras, el co-ser es más alto que el ser en sentido principal porque no se trata sólo de conocer lo primero; sino sobre todo, lo más íntimo, es decir, la persona.

La filosofía moderna se ocupa de un tema pendiente: el hombre, pero lo aborda de una manera incorrecta, no alcanza a ver el valor trascendental de la persona. “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 intersubjetividad”^[66].

Estudiemos ahora una de las nociones que los modernos criticaron: potencia finita. Para los filósofos modernos, la noción de dinamismo era central, es decir, entienden la potencia como infinita, lo que se contrapone con un acto anterior a ésta. Así, encontramos una nueva simetría: mientras para los clásicos el acto era anterior a la potencia finita; para los modernos, la potencia infinita es anterior al acto. Se cambia la aprioridad del acto por la de la potencia^[67].

En la filosofía clásica, se sostiene que el acto es anterior a la potencia. Para Aristóteles, el acto es *a priori*, y sin él no cabe potencia. Para que una potencia se actualice es necesario que se halle en un acto anterior. Por esto, no cabe una potencia pura que dé como resultado un acto completo. El acto es primero, toda potencia presupone un acto^[68].

Leonardo Polo sostiene que “el planteamiento de Aristóteles es correcto, porque no se puede decir que la potencia sea anterior al acto en todos los sentidos, sino que en última instancia el acto siempre es primero”^[69]. Así, el planteamiento moderno de potencia infinita queda rechazado, porque ésta no puede ser anterior al acto. Con todo, también cabe examinar la noción clásica de potencia finita (presente en la noción de naturaleza), y la confusión entre acto y actualidad.

Como veíamos, tradicionalmente se sostiene que la potencia es finita porque el acto es anterior a ella^[70]. En la modernidad se plantea que la potencia es infinita, pero esto supone que el acto no es anterior. Estas posturas son simétricas, simplemente invierten el orden de las nociones y juegan con sus respectivas conclusiones: la griega, con la aprioridad del acto y la moderna, con la infinitud de la potencia. Pero Leonardo Polo plantea una tercera propuesta, donde el acto no sea entendido como actualidad. A saber, “el hombre es infinitamente potencial en tanto que su acto de ser no es actual sino personal, y es realmente distinto de su dimensión potencial que es su esencia”^[71].

En este planteamiento, lo primero es el ser. Y aquí ser equivale a acto principal (ser del universo) o a co-acto (ser personal); pero este acto no es actual. La razón es la siguiente: la actualidad se da en el objeto pensado, sólo es posible en la operación intelectual. Al decir que un ser es actual, simplemente se está reduciendo su realidad a objeto pensado.

Así, para superar la metafísica actualista^[72], hay que dejar de lado la actualidad y estudiar el acto de ser desde lo que Polo denomina abandono del límite mental. En esta línea “se entiende al hombre en sentido trascendental sin reducir la antropología a una filosofía segunda, y sin recurrir a la simetrización moderna que considera la potencia como anterior a la culminación en un absoluto actual. Es menester sostener la aprioridad del acto sin confundirlo con la actualidad, y ampliar esta consideración al ser personal”^[73].

De este modo, en la antropología trascendental, se entiende que la esencia depende del ser personal y que por esto es una potencia no finita. Esto no quiere decir que sea previa al acto. Aristóteles en la dimensión de naturaleza^[74] ya abría una puerta a este sentido de esencia como potencia infinita. En el hombre la naturaleza debe entenderse como el ejercicio operativo que repercute en su principio. “La repercusión del ejercicio operativo en sus principios es el amplio tema de los hábitos adquiridos. (...), admitir la existencia de los hábitos comporta que las facultades espirituales no son principios fijos, sino crecientes. Así pues, es claro que los hábitos excluyen la finitud de las potencias humanas superiores”^[75].

c. El método de la investigación

La tercera tesis sostiene que *“para sentar la indicada distinción trascendental, se requiere un esclarecimiento teórico que se alcanza siguiendo como método el abandono del límite mental”*^[76]. En otras palabras, para mostrar con nitidez la distinción entre el ser personal y el ser principal, es necesario apelar a un método, a un acto intelectual que supere el objeto^[77] y permita el acceso a la antropología trascendental. Este método es el abandono del límite mental.

Por experiencia ordinaria reconocemos que nuestro conocimiento es limitado, toda la realidad no es asimilada con un acto cognoscitivo mágicamente. Justamente, en el reconocimiento de nuestra limitación, nos damos cuenta de que es posible conocer que se conoce, y con esto, que el conocimiento no está completo, que siempre se puede saber más. Conocer que hay un límite implica admitir que superándolo existe más.

Frente a la cuestión de la limitación del conocimiento humano, Leonardo Polo propone que “si se averigua en qué consiste el límite mismo, cabe conocer más allá de él. (...) si se descubre el límite se abandona y ese abandonarlo es un método. Aceptar que el conocimiento humano es limitado no equivale a detectar o descubrir el límite mental. La detectación del límite es metódica de suyo, es decir, al descubrir el límite la intelección no se queda en él, sino que va más allá”^[78].

Una esquematización sería útil para ver con claridad el asunto. Veamos. Por un lado, conocer que el conocimiento es limitado sólo supone que siempre se puede conocer más, pero deja ese “más” como suspendido, no se alcanza. En otras palabras, conocemos que podemos conocer más, pero no conocemos ese “más”. Por el otro lado, si conocemos el límite, si descubrimos el límite mental, la intelección va más allá. No simplemente advierte que hay un más allá después del límite, sino que lo afronta. “Conocer que el límite es el límite es ya trascenderlo, es saber que [la inteligencia] puede conocer más allá de él”^[79].

Ahora, el límite mental no se detecta de un solo modo; por esto, hay distintas dimensiones metódicas que permiten el acceso a diferentes temas. Entonces si existen diversos modos de detectar el límite, es lógico que participen en ello distintos actos

cognoscitivos, diferentes de los que se corresponden con el límite mental. El límite consiste en el objeto del conocimiento operativo, y con esto, en la operación que se conmensura con él.

“La limitación del objeto pensado se describe así: *A es A supone A*. Según parece, *A es A* es un juicio tautológico; pero en rigor significa que, como *A* ya ha sido pensada, es decir, está poseída en pretérito perfecto por la operación, no es posible insistir en ella”^[80]. Con esto no se niega que nuestro conocimiento objetivo pueda avanzar. Es decir, la única forma de conocer no es *A es A*, también podemos pensar que *A es B*, y así añadimos a *A* otro conocimiento, algo que en *A* no se había pensado. La cuestión es que con esto se piensa algo más, pero no se ahonda en el conocimiento de *A*.

Como *A* ya está poseída en pretérito perfecto, pensar *A* no es avanzar: es pensar lo mismo. Por esto afirmamos que la posesión del objeto constituye el límite mental. Si pensamos en *A* es porque *ya* ha sido pensada (*ya* está poseída como objeto). Y como este objeto se conmensura con su acto, el conocimiento encuentra un límite, es el *objeto supuesto*, porque pensar *A* ya supone *A*. En términos lógicos, se piensa *A* sólo si *A* ya ha sido pensada, por eso no se puede ahondar en el conocimiento. El conocimiento operativo intelectual se conmensura con su objeto, no ahonda en él.

Así, la operación ha sido exitosa cuando alcanza la posesión del objeto. Paradójicamente, su éxito precisa su límite. Ya posee el objeto en presente^[81], ya se agotó esa operación. Por otro lado, la operación no es reflexiva, no vuelve sobre sí misma, es decir, no se conoce como un objeto. La operación conoce, pero no conoce que conoce. Para esto se requiere un acto cognoscitivo superior: un hábito. Entonces, si el objeto poseído se constituye como límite del conocimiento operativo intelectual, “abandonar el límite mental significa, ante todo, no suponer lo conocido: sólo si al detectar el límite se accede a una temática no supuesta, abandonar el límite mental tiene valor metódico. Según acabo de decir, abandonar el límite significa que en la nueva temática accesible el límite mental no reaparecerá”^[82].

Pero, conocer el límite mental no quiere decir que el conocimiento objetivo sea vano. Lo que se busca es continuarlo, no rechazarlo. El método consiste en detectar el límite mental para abandonarlo, y así alcanzar una temática superior a la del conocimiento objetivo^[83].

Como dijimos, el límite mental se puede detectar de distintos modos, los cuales constituyen las cuatro dimensiones del abandono del límite mental. El conocimiento objetivo se caracteriza por su unicidad, por esto, si se quiere abandonar ese límite es necesario que no reaparezca en la temática la unicidad. Fruto de la distinción entre los modos de acceso se obtienen las dimensiones metódicas. Ahora, si queremos ser coherentes con la superación de la unicidad, “la temática de cada 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*”^[84].

Pero las diversas dimensiones guardan orden^[85], es decir, no se encuentran dispersas^[86]. Además, existe una jerarquía: la temática de la que se ocupa la tercera dimensión es la más alta. Le siguen la primera, la cuarta y la segunda dimensión. Lo que aquí se desarrolla tiene una finalidad orientadora, para procurar un panorama claro de la doctrina de Polo, y así ubicar con precisión el tema de nuestro interés. Más adelante nos ocuparemos a profundidad de la tercera dimensión del límite mental, que es la que se corresponde con la temática de los trascendentales, su ampliación y convertibilidad. Mientras tanto, veamos de modo breve las cuatro dimensiones.

La primera dimensión del abandono del límite mental se corresponde con la temática del ser del universo. Gracias al hábito de los primeros principios –que es superior a cualquier operación intelectual^[87]– se advierte la existencia extramental. Así, “con el hábito de los primeros principios se *advierte* el ser principal. Como los primeros principios son axiomas, al advertir que son extramentales se formula axiomáticamente la metafísica, lo que comporta una clara ventaja para la filosofía realista”^[88].

En esta línea, el ser del universo o ser principal es un primer principio al que Polo llama *persistencia*^[89]; que es el primer principio de no contradicción. Asimismo, el primer principio de identidad es el acto de ser divino, denominado por Polo como *Origen*. Por último, el tercer primer principio es el de causalidad trascendental, gracias a él se advierte la dependencia del ser del universo respecto del ser divino (Origen).

La segunda dimensión se corresponde^[87] con la temática de la esencia del universo. Es lo que el filósofo Polo denomina *hallazgo* o *encuentro* de la esencia extramental, o *explicitación* del orden predicamental^[90]. Pero, ¿en qué consiste ese hallazgo? Consiste en explicitar la concausalidad. Como vemos, la primera y segunda dimensión son claramente distintas. A la primera corresponde la temática del ser principal o existencia, mientras que a la segunda la esencia extramental. El ser principal es advertido, mientras que la esencia extramental se halla o encuentra.

Por otro lado, la tercera dimensión del abandono del límite mental se corresponde con la temática del ser personal, por esto permite la ampliación de los trascendentales y la distinción entre antropología y metafísica. “De acuerdo con la tercera dimensión del abandono del límite mental se *alcanza* la co-existencia humana. (...) A ese alcanzar es inherente lo que llamo carácter de *además*. Con otras palabras: alcanzar la co-existencia significa metódicamente carácter de *además*”^[91].

El carácter de *además* significa que la co-existencia humana es inagotable, y cabe describirlo como *futuro sin desfuturización*, porque el término no tiene sentido en el co-existir. En otras palabras, el ser humano se alcanza a existir añadiéndose. La persona es intimidad abierta. *Además* indica no agotarse en conocer operativamente y el sobrar de la luz intelectual creada con respecto a la operación.

Por otro lado, con la cuarta dimensión del abandono del límite mental se entiende la esencia del hombre de acuerdo con la *demora creciente*. “Demorarse en el

límite es posible por su manifestación habitual. Desde la presencia mental se pasa a los hábitos; y la naturaleza humana, en virtud de los hábitos, llega a ser la esencia del hombre^[92]. Y la esencia del hombre es el perfeccionamiento de su naturaleza a través de los hábitos adquiridos, es decir, es una perfección creciente.

En resumidas cuentas, “la prosecución del abandono del límite mental como método da lugar a cuatro tipos de abandonos: (i) el abandono del límite como advertencia del ser extramundano; (ii) el abandono del límite como corrección de los conocimientos objetivos acerca de la esencia del mundo; (iii) el abandono del límite como averiguación del carácter de «además», que él implica y en el que reside el ser personal del hombre, y (iv) el abandono del límite como demora creciente en la esencia humana que lo suscita”^[93].

Después de esta breve mirada a las cuatro dimensiones del abandono del límite mental, pasamos a desarrollar la tercera dimensión, que es la que se corresponde con la ampliación de los trascendentales y la temática del ser personal o co-ser.

3. La tercera dimensión del abandono del límite mental

a. Las dualidades humanas como indicaciones del carácter de además

El ser humano es una realidad compleja. Para hacer más adecuado su estudio, puede abordarse desde lo que Leonardo Polo denomina criterio de dualidad. Efectivamente, el hombre se presenta en aspectos duales, que arrancan de su propia radicalidad^[94]; baste con señalar: inteligencia-voluntad, alma-cuerpo, esencia-acto de ser. Como ya hemos señalado, en antropología el monismo es un error; una persona única es un completo absurdo, una tragedia. Toda persona, para serlo propiamente, necesita una réplica. Una persona que se relaciona únicamente con el ser del universo es una persona frustrada.

“Desde luego, en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza. Pero la esencia del hombre no es la réplica de la persona. Y, por no serlo, la réplica ha de buscarse en personas distintas. Estas dualidades, la de persona-esencia y la de persona-réplica, son las más altas”^[95]. En otras palabras, una única persona negaría las dualidades, porque lo humano supone la co-existencia personal. Por esto es conveniente la antropología trascendental porque con ésta se pueden explicar las dualidades humanas superiores.

Ahora, las dualidades humanas presentan una organización, una jerarquía. Esta jerarquía responde a que en cada dualidad uno de los miembros es superior al otro, es decir, no se agota en el otro, sino que se abre a una nueva dualidad. Por esto, lo más propio es entender las dualidades en sentido ascendente, es decir, el miembro superior de una dualidad, se abre a otra dualidad donde es, a su vez, el miembro inferior, lo que supone que el otro miembro con el que se dualiza es superior y estará

abierto a otra dualidad. Con esto podemos decir que “la dualidad superior beneficia a la inferior”^[96] y que la “inferior depende de la superior”^[97].

Hasta aquí nada más ajeno para el estudio de las dualidades que el monón. Si se buscara la unidad como monón entre los miembros de una dualidad, se estaría suprimiendo la apertura del miembro superior a una nueva dualidad, con esto se anulan las dualidades más altas y se cae en reduccionismo^[98]. En este sentido, las dualidades no son exclusivamente respectivas, es decir, complementarias. De ser así, se negaría la superioridad de uno de los miembros. Y ya hemos mencionado, que el miembro superior se abre a una nueva dualidad, porque no se agota en una dualidad. Este no agotarse manifiesta el carácter de *además*.

Si se disocia la dualidad, se hace necesario un tercer miembro que haga de puente: es la idea del dualismo. Este tercer miembro sería totalizante y suprimiría el carácter de *además*. Ahora, “en lo que respecta a las dualidades esenciales [es decir, de la esencia del hombre], conviene señalar lo siguiente: en primer lugar, es de destacar justamente que no se convierten. En segundo lugar, que son ascendentes; por eso indican el carácter de *además*. En tercer lugar, que entre sus dos miembros no se da la relación causa-efecto, la cual pertenece a la esencia extramental”^[99].

En las dualidades esenciales no se da una coherencia completa, de lo contrario se confundiría con la complementariedad. Decir que la coherencia no se confunde con la complementariedad supone que las dualidades esenciales también poseen un sentido descendente. En otras palabras, así como la complementariedad al no ser completa, supone un sentido ascendente; la coherencia al no ser completa, supone un sentido descendente^[100]. Así, en cuanto el miembro superior de una dualidad está abierto a otra más alta, “su dualidad con el miembro inferior se incrementa y, por consiguiente, *repercute* en él”^[101].

Como apreciamos, al estudiarse las dualidades, nos acercamos al carácter de *además*, porque en las dualidades humanas sobresale que son un puro sobrar, un camino ascendente que no se agota, que debe alcanzar la dualidad radical, es decir, la co-existencia humana.

b. El carácter de *además*.

La *sindéresis* es el ápice de la esencia del hombre. Este ápice es de carácter dual: ver-yo y querer-yo. Esta dualidad ha de entenderse como expresión de la co-existencia (porque deriva de ésta: en orden al conocer personal y el amar donal). Ahora, la esencia del hombre tiene carácter dispositivo en cuanto deriva igualmente de la libertad trascendental.

La tercera dimensión del abandono del límite mental, es decir, el carácter de *además*, en cuanto método equivale al hábito de la sabiduría. Con éste se alcanza la temática trascendental. El carácter de *además* no tiene ápice, tenerlo supondría una contradicción (porque carece de término). En este sentido, el ápice de la esencia

humana significa potencia del ser personal y deriva de los trascendentales personales. Por esto, el ápice de la esencia humana indica una pluralidad de dualidades que comportan descenso y ascenso (una cierta coherencia y complementariedad).

La esencia del hombre, a diferencia de la esencia extramental, deriva del ser personal (no sólo del co-ser, sino también de los otros trascendentales personales). Además, en la esencia humana también se expresan los trascendentales metafísicos relativos; es decir, la verdad y el bien^[102]. Estos son manifestación de los trascendentales personales. La esencia extramental no expresa los trascendentales relativos.

Recordemos que la tercera dimensión del abandono del límite mental tiene como punto de partida el límite mental. Pero precisamente por tener punto de partida el carácter de *además* no se detiene. “La no detención es el “alejamiento”, el desaferrarse: el carácter de *además* abandona su punto de partida, es decir, el límite mental, y no lo alberga”^[103].

Por el contrario, la cuarta dimensión sí lo engloba, porque justamente se detiene en él. Pero, refiriéndonos a la tercera dimensión, si afirmamos la desvinculación absoluta, estaríamos dejando a las operaciones humanas de lado. Por esto se afirma que el carácter de *además* por alcanzar a la persona se aleja de su punto de partida, pero vuelve a él, se aproxima.

Por otro lado, en la tercera dimensión del abandono del límite mental, el método es solidario con el tema y viceversa. Es decir, son solidarios entre sí. Como ya hemos señalado, el hábito de sabiduría permite alcanzar la temática del ser personal. Pero esto no quiere decir que con el hábito de sabiduría se alcance la temática del conocer personal.

Dicho de otro modo, el hábito de la sabiduría es solidario con el conocer personal, pero no es idéntico a él. Por esto, “si el carácter de *además* sólo tuviera valor metódico, desaparecería su solidaridad con el tema. Se ve ahora que solamente por el carácter sobrante, tanto del tema como del método, se explica la imposibilidad de término. Este es el significado estricto del carácter de *además*: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático”^[104].

En otras palabras, el carácter de *además* indica el brotar continuo que es la persona. “Por tanto, y en congruencia con su insistente profundidad, ‘ser *además*’ puede traducirse de manera acertada por ‘ser *siempre más*’”^[105]. Así, encontramos que si el valor metódico del carácter de *además* equivale al hábito de sabiduría, su valor temático equivale al ser personal mismo. La persona es *además*: “insistiendo y recomenzando siempre, yendo más allá de sí misma, destinándose a un fin trascendente”^[106].

SEGUNDA PARTE

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

1. Los trascendentales personales y su convertibilidad

a. La co-existencia

En este apartado nos dedicaremos al estudio de los trascendentales personales ya enunciados en apartados anteriores^[107]. Comenzaremos por el más radical^[108] y el inferior dentro de la jerarquía de los mismos: la co-existencia. Conviene atender primero a la secundarización de la radicalidad del acto de ser personal, porque así se puede alcanzar la convertibilidad de los trascendentales personales. La co-existencia se secundariza según una apertura interior y una apertura hacia dentro, ambas se dualizan; mientras la primera es el descubrimiento de la carencia de réplica, la segunda lo es respecto de que esa carencia no puede ser definitiva.

En la apertura interior, alcanzamos la libertad trascendental, como el valor activo de la co-existencia; en otras palabras, en cuanto la co-existencia es activa, es libre. En la apertura hacia dentro, se alcanza el conocer y el amar personales. Como se ve, los trascendentales personales también son duales: la dualidad inferior co-existencia y libertad; y la superior conocer y amar personal. Asimismo, estas dualidades se corresponden si se indican como apertura interior y apertura hacia dentro.

Como se sigue, en tanto que la persona descubre la carencia de réplica, es activa, y así, libre. Por esto se dice que la libertad trascendental se dualiza de inmediato con la co-existencia. Por otro lado, en cuanto se descubre que esa carencia de réplica no puede ser definitiva, aparecen los dos trascendentales personales que completan el elenco: el intelecto personal y la estructura donal.

Además, la conversión de los trascendentales personales tiene “el sentido de una continuación: la co-existencia que se dualiza con la libertad se convierte, por continuación, o trocándose en ella, con la búsqueda de réplica y de aceptación. Es de destacar que la continuación en que estriba la conversión de los trascendentales antropológicos indica un matiz de futuridad”^[109]. Así, al entender que la co-existencia se plenifica en futuro^[110], se puede admitir una apertura hacia fuera: estos son los tipos de co-existencia.

Evidentemente, el hombre también co-existe-con^[111]. El primer “co” hace referencia a la apertura íntima del acto de ser humano. Y el “con” hace referencia a su co-existir con las demás personas^[112]. “El fruto de este modo de co-existir es, precisamente, el perfeccionamiento de la naturaleza del hombre según la interacción y el diálogo, de los que siguen hábitos adquiridos. El hombre es esencialmente social. (...) Sin interactuar sería muy difícil adquirir virtudes”^[113].

Por esto, la comunicación entre personas manifiesta la apertura radical que cada una es. Juan Fernando Sellés lo expresa del siguiente modo:

“En efecto, al alcanzar que la persona humana es *co-existencia* se amplían los hallazgos sobre *intersubjetividad*, propios de las antropologías filosóficas del s. XX (Marcel, Buber, Levitas, Mounier, etc.). La persona es co-existencia *con* los demás, *con* el ser del universo y, especialmente, *con* Dios. *Co-ser* es más que *ser*, porque se indica que el ser es abierto, acompañante con apertura personal, es decir abierto a una persona distinta. Al notar la persona humana que su co-existencia carece de réplica en su intimidad, nota que tal réplica sólo puede ser Dios, su Creador. De modo que uno se ve llamado a *ser-con* Dios”^[114].

Además, la persona también se relaciona con el ser del universo. Este co-existir con el acto de ser del universo se da gracias al hábito de los primeros principios, en el cual reside la verdad del ser principal. Asimismo, también podemos decir que el hombre se relaciona con la esencia del universo y en este sentido se constituye como un perfeccionador que se perfecciona. Esta es la relación técnico-productiva. De hecho, el hombre con el trabajo se perfecciona, la cuestión desciende hasta ámbitos tan concretos que ilumina el quehacer cotidiano: la persona perfecciona la realidad y así se perfecciona él mismo^[115]. Ahora, el hombre no sólo perfecciona al universo, sino que también es un perfeccionador que se perfecciona en la relación con las demás personas. Ésta es la praxis ética.

Hemos visto entonces que la co-existencia humana, es decir, esa intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva, presenta una apertura interior, una apertura hacia dentro y una apertura hacia fuera. Esta apertura irrestricta es lo característico del acto de ser personal. Pero, la intimidad no se conoce por este ser *con* el cosmos, las demás personas y Dios.

La intimidad sólo puede conocerse con un acto cognoscitivo que sea íntimo a la persona, es decir, con un hábito innato: estamos hablando del hábito de la sabiduría, que se describe como una luz trasparente que alcanza el ser personal. No tiene sentido de hablar de una luz que ilumina (como con el hábito de los primeros principios) porque es absurdo plantear que se puede iluminar al intelecto personal.

De hecho, el hábito de sabiduría se solidariza con el conocer personal, pero no se identifican, ya que este último es superior y su tema no se corresponde con el que alcanza el hábito de sabiduría. Esta materia nos ocupará en el apartado designado al intelecto personal, por ahora, reparemos en que lo que el hábito de sabiduría alcanza del ser humano es que “se trata de un *co-acto* formado por *dualidades* radicales; éstas conforman una única persona humana, distinta en cada caso”^[116].

Como se entenderá, cada persona es una co-existencia, por tanto está abierta íntimamente a los demás. Puntualizando, el ser personal es un co-ser porque en razón de su apertura es *acompañante*. En efecto, como nuestro ser personal indica sobreabundancia (se es más que simplemente ser), no podemos dejar de ser^[117].

b. El intelecto personal

El intelecto personal es el conocer como acto de ser. Así, se entiende a la persona no como alguien que conoce, sino como un conocer personal. Como ya habíamos señalado, el carácter de además es puro sobrar, es decir, no se consume. Este sobrar se trueca en búsqueda. “La criatura que alcanza a co-ser, sin dejar de alcanzarse, se *orienta* según la búsqueda de la réplica que no alcanza, porque es trascendente”^[118]. En otras palabras, el conocer personal es solidario con el hábito de sabiduría, es su tema; pero el tema del intelecto personal trasciende tanto al carácter de además como al mismo intelecto personal.

Así entendemos que el conocer personal es búsqueda. Y como con la búsqueda se supera el aislamiento, es más propio llamarle orientación^[119]. En otras palabras, la persona se orienta a Dios. “Al desvelar que la persona humana es *conocer* personal, es decir, que es un *método* cognoscitivo, se ve que ese método personal no puede carecer de *tema* personal, tema que sea a su vez *método* respecto del propio conocer personal humano, es decir, se ve a Dios como tema del conocer personal humano a la par que cognoscente de la propia intimidad humana, el único capaz de manifestarle su entero sentido”^[120].

El conocer personal no alcanza completamente su tema porque Dios es inabarcable^[121]. Lo busca, pero no como una frustración, sino como una orientación: sólo en la contemplación beatífica se conoce directamente a Dios, y entonces Dios nos revelará quiénes somos. Como se ve, el tema del conocer personal, es a su vez el método que desvela a la persona misma. Dicho en sencillo, sólo conociendo a Dios conocemos lo más íntimo de nuestro ser^[122].

En efecto, el tema del intelecto personal no se alcanza, sino que se busca. Repito: Alcanzarlo supondría que el tema no lo trasciende; lo propio es decir que se busca. En cuanto esa búsqueda se realiza en orden a la réplica, es superior que el alcanzarse; en esa búsqueda se ve al hombre directamente relacionado con Dios. Con la búsqueda se suprime el aislamiento, y la persona se orienta.

La réplica que se busca es más íntima que el propio co-existir de la persona. La réplica no puede faltar ni encontrarse en la misma persona, pues debe trascenderla. Así, esa búsqueda es un *buscar-se* que no tiene carácter reflexivo. En otras palabras, se busca una réplica que ha de ser inabarcable por el conocer personal, es la Réplica por antonomasia.

Pero ese *buscar-se* hacia dentro no quiere decir que la persona albergue su réplica, sino que en su *transparencia* creada –que se describe como un *a través*– se da una *orientación*. Mejor dicho, se llega a Dios mirando en uno mismo, pero no se alberga a Dios como abarcándolo^[123]. Por esto, el intelecto personal es siempre más^[124], es decir, no acaba de ser porque es una búsqueda de réplica que no está dentro de sí, sino que lo trasciende.

Veamos ahora, cómo se convierte el intelecto personal con los demás trascendentales personales. Los trascendentales personales no son idénticos, es decir, no se reducen unos a otros, sino que se distinguen formando dualidades. Cada trascendental personal prolonga el anterior, por eso en la conversión de los trascendentales se indica futuridad: es imposible prolongar sin apertura al futuro.

La convergencia entre el conocer personal y la co-existencia es patente. De hecho, Leonardo Polo denomina *intelectus ut co-actus* al intelecto trascendental. El co-existir implica apertura, a su vez, un conocer cerrado es absurdo. Asimismo, “la libertad personal es apertura irrestricta. (...) La omnímoda apertura cognoscitiva que presenta el intelecto agente es apertura que denota precisamente libertad”^[125]. Por esto, conocer y libertad se convierten; pero se distinguen en cuanto que el conocer personal añade a esa apertura la noción de *búsqueda*. La libertad humana está orientada hacia la Libertad irrestricta, pero no la busca.

El conocer personal es libre. Y en tanto que la libertad personal humana se orienta al futuro metahistórico, el conocer personal no puede dar la espalda a esta apertura. “El carácter personal del núcleo del saber estriba en su *destinación* a plenitud e integridad”^[126]. Asimismo, el conocer personal es fuente de libertad porque la ignorancia apresa, mientras el conocer libera.

También el conocer personal se convierte con el trascendental personal superior: la estructura donal. De manera sencilla, podríamos decir que sin conocer personal no hay amar personal; pero como este último es superior al anterior debe añadir algo: “la *generosidad* o donación personal y la *aceptación* del ser personal de los demás, en especial, del divino. Obviamente, ser generosidad es ser más que búsqueda. También ser aceptación es más que ser búsqueda, porque denota cierto encuentro”^[127].

Como ya hemos señalado el hombre busca su Réplica, el tema del conocer personal es la Persona divina. “En la búsqueda de tema va implícita la búsqueda de sentido del propio intelecto, y en la consumación de la búsqueda, el esclarecimiento del sentido del propio ser personal humano”^[128]. Pero, el hombre puede renunciar libremente a esa búsqueda^[129], aunque al hacerlo prácticamente estaría negando su ser: un intelecto personal sin su tema es un absurdo (ya se ha señalado que el tema es Dios).

Por último, en orden al intelecto personal conviene explicar su apertura al futuro metahistórico. “En efecto, si el conocer personal es un trascendental superior a la libertad, la indicación de futuro en él es más clara que en la libertad”^[130]. ¿Cómo se explica esta indicación de futuro? Pues, considerando que “el tema correspondiente del intelecto personal se *encuentra* en el futuro”^[131]. Esto se puede entender en doble sentido: por un lado, que el tema aún no ha sido alcanzado; y por otro, que aunque alcanzado, el tema seguirá siendo futuro.

En este sentido, podemos decir que la persona en cuanto que conocer abierto al futuro metahistórico es *fe*. Sin futuro, la persona carece de sentido. “El conocer

personal humano es búsqueda de réplica completa y, a través de ella, búsqueda de verdad personal completa, es decir, de sentido completo; búsqueda cuyo encuentro definitivo se dará en Dios”^[132]. Y Dios se constituye como ese futuro que da sentido a nuestra existencia. Dios es el tema del conocer personal, y como tema inabarcable es en futuro, y por eso somos *fe*.

c. El amar y aceptar personales

El tercer trascendental personal se denomina *estructura del dar*. También se le llama *amar personal*, entendiendo que el amar requiere ser aceptado y que aceptar es también amar. En efecto, “la *aceptación*, así como la *donación*, son *activamente* amorosas”^[133]. En este sentido, aceptar es superior a recibir ya que comporta en sí mismo un dar. Con mayor motivo, dar es más que recibir; en tanto que la persona es donal, ésta llama a ser aceptada, no recibida.

Como ya señalamos, el aceptar también implica una donación personal de quien acepta. El ser humano existe porque se dobla en dar y aceptar, y “tanto al ‘amar’ como al ‘acoger el amar’ se ama”^[134]. En primer lugar, Dios regala el don de la vida y al hombre le corresponde aceptar ese ser. Y así, el dar, la entrega personal busca el aceptar divino.

El hombre co-existe en tanto que es amar y aceptar. El hombre como ser donal, necesita de la aceptación divina, de lo contrario la persona estaría sola (únicamente Dios puede aceptar plenamente a la persona). Si Alguien no aceptara la donación personal, el dar sería un absurdo. En esta línea, si se entiende que la persona es donación personal, se alcanza el amar^[135]. Por esto tiene sentido que otra denominación de la *estructura del dar* sea el *amar personal* o *trascendental*. En palabras de Leonardo Polo:

“Sin aceptación no cabe dar: se trataría de un dar solitario, inacabado, trágico. Cuando se trata del dar divino, la radical aceptación de la criatura no puede faltar, pues equivaldría a una creación fallida, noción por completo inaceptable: Dios no ‘crearía personas’ si la aceptación faltase. Y si en la criatura personal la aceptación de su ser no se tradujese directamente en ser como dar, no sería creada como imagen de Dios”^[136].

Por esto nuestro amar es sobre todo una entrega personal a Dios. Vivir sin Dios es negarnos la aceptación. En este sentido, “al descubrir, en fin, que la persona humana es *amar personal*, esto es, que es un *dar* y un *aceptar* personales, notamos que somos dar y aceptar respecto de las demás personas, y especialmente respecto de quien sea para nosotros dar y aceptar irrestricto, esto es, Dios”^[137]. El amar personal es también apertura irrestricta, por eso se convierte con el co-existir, y en realidad le añade, como trascendental superior que es, la nota de la generosidad^[138].

Desarrollemos un poco más la relación entre el dar y el aceptar. En primer lugar, hay que afirmar que aceptar no es menos que dar^[139]. “Dar es trascendentalmente libre en tanto que se refiere, según la estructura donal, a la aceptación, y aceptar es trascendentalmente libre en tanto que se refiere al dar. Crear al hombre es donar un ser personal que, co-existencialmente, es aceptar y dar”^[140].

Por otro lado, cabe sostener que la estructura del dar es trina y no dual. Es decir, el dar y el aceptar comportan el don^[141]. Esta propuesta podría parecer contradictoria con el carácter dual de la persona. La solución estriba en que la estructura del dar se completa con su esencia, es decir, el hombre sólo dona a través de su esencia. Entonces la co-existencia desciende hasta el *querer-yo* en tanto que éste es oferente.

Ahora en el estudio de la estructura donal del ser humano se alcanza también el carácter trascendental del amor. En efecto, como el amar personal se convierte con el acto de ser, es superior al amar sentimental. Con todo, si el amor no es aceptado se trunca, y la persona sería imposible. Por esto, el hombre no puede prescindir de Dios, quien le acepta superiormente.

La aceptación divina del dar personal humano salva la distancia Creador-criatura. Dios crea al hombre para aceptarle y así lo introduce en su vida íntima. “La persona humana es tenida en cuenta por Dios, venciendo así el aislamiento que es incompatible con la radicalidad del ser personal”^[142]. La aceptación de Dios dota de gracia al ser personal.

Entonces, el dar y el aceptar son propios de la persona. Pero en orden a la persona creada no se puede entender el don como trascendental, es decir, como propio del ser personal humano. “En el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia”^[143].

Veamos ahora la relación entre el intelecto y el amar personales. Ya se ha señalado la transparencia del conocer personal. Pero también el dar y aceptar son transparentes: luz de luz. Pese a esto, la estructura donal del ser humano se completa con su esencia, se dona a través de las obras. Entonces, mientras el intelecto personal no necesita completarse en la esencia, el amar personal sí lo requiere. Con todo, si ambos son transparentes, su convertibilidad es posible.

En el orden personal, el conocer es un trascendental; desde él se ejercen los demás actos cognoscitivos, pero no se confunde con ninguno de ellos: no se da una identidad intelectual. La luz de los actos intelectuales inferiores es iluminante. La transparencia es propia del acto intelectual superior, y también del dar y aceptar trascendentales; en pocas palabras, la transparencia se da en el ser personal.

Para ilustrar mejor el amar trascendental, conviene recordar de qué manera el conocer personal se dualiza con su tema. Comencemos por sentar que el tema del intelecto personal no es él mismo: no se da un conocimiento reflexivo. Asimismo, no se puede afirmar que únicamente sea el tema de actos inferiores. Como hemos

señalado, el conocer personal es el tema del hábito de sabiduría, pero no se limita a eso. Indicar cómo se alcanza este trascendental no equivale a alcanzar su tema.

Entonces, ¿cuál es el tema del intelecto personal? El carácter de *además* es temáticamente el acto cognoscitivo superior de la persona; en orden a esto parecería imposible determinar el tema del intelecto personal. Pero atendamos a la solución que da Leonardo Polo a la interrogante planteada:

“Hay que decir, en atención al carácter de *además*, que el tema correspondiente al intelecto personal es inagotable o inabarcable, y que su búsqueda es orientada porque la carencia de réplica no es definitiva. Dicha inagotabilidad comporta que la búsqueda de tema equivale a la búsqueda de réplica. Ahora bien, como la réplica buscada no lo es sólo del *intellectus ut co-actus*, es obvio que la búsqueda no es el conocimiento más alto de ella”^[144].

En otras palabras, Dios es tema del conocer personal, pero no es exclusivo de éste, sino que también le corresponde como tema al amar personal, que es más elevado: implica entrega, donación. El amor a Dios es trascendental.

d. La libertad

La persona es libre. Esta sentencia concentra una realidad maravillosa: co-existir significa co-existir libremente; asimismo, el conocer y el amar son también libres. Sin la libertad no se puede hablar de persona. Por esto, antes de comenzar a profundizar en la libertad trascendental, hemos de alejarnos por completo de la noción de libertad como una propiedad de los actos voluntarios; reducir la libertad al orden predicamental es reducir a la persona.

La persona no tiene libertad, sino que es libre. La libertad es un trascendental personal que se convierte con el co-existir. Para ser más exactos: ¿para qué la libertad? Pues, para co-existir. Si se ha accedido correctamente a la ampliación trascendental se entenderá que la libertad trascendental no es susceptible de una prueba, y que la única forma de alcanzarla es a través de la tercera dimensión del abandono del límite mental, a través del carácter de *además*.

La libertad se alcanza como posesión del futuro que no lo desfuturiza^[145]. En otras palabras, “la libertad equivale temáticamente al mantenimiento exclusivo del futuro”^[146]. Esta premisa puede resultar extraña si se entiende el futuro como un sobrevenir temporal, como un mañana próximo a ser un hoy. El futuro del reloj, del porvenir histórico, de los pronósticos y la agenda semanal es un futuro que se corresponde con el ser del universo que es *necesario*. El ser humano se relaciona con él, y en cierta manera vive ese futuro; pero el futuro personal es libre, el co-existir es una apertura irrestricta al futuro precisamente en cuanto que es futuro^[147].

Dicho de un modo simple: aquí futuro equivale a libertad. “La libertad trascendental es la posesión del futuro como tal, es decir, del futuro que no deja de

serlo por ser poseído, y que es poseído en cuanto que futuro: se trata de una posesión que lo es precisamente del futuro”^[148]. En otras palabras, para alcanzar el futuro se requiere la libertad trascendental. De lo contrario, como ya hemos dicho, el futuro tendría que ser entendido exclusivamente como una dimensión del tiempo.

Pero en cuanto el futuro es alcanzado como futuro propiamente (es decir, sin desfuturizarlo) se abandona la tercera dimensión del límite mental: se supera la presencia mental. Poseer el futuro no es poseerlo como un objeto pensado, sino como un futuro mantenido. “El futuro no desfuturable habla del rebotar de un después que se mantiene como después, esquivo a cualquier ahora acaparador en presencia”^[149].

Con esto, se ve que libertad y futuro no pueden darse por separado, el futuro para ser tal requiere de la libertad; y la libertad para ser trascendental requiere *ajustarse* con el futuro. “La libertad trascendental se mantiene por encima de todo transcurso, ‘desanticipa’ el futuro, e impide que se desfuturice”^[150]. Entonces el futuro no es una sucesión de cambios, como si de un devenir de futuros se tratase, sino que la libertad mantiene el futuro como tal.

Ser libre significa ser en futuro. Pero esa posesión del futuro no establece un límite como un objeto pensado correspondiente al método con que se alcanza. El futuro no puede ser conocido objetivamente, pero esto no significa que no pueda ser alcanzado. El futuro es poseído por la libertad sin convertirse por esto en presente; no se precipita en un *ya*. Si el futuro fuera una serie temporal, se convertiría en una constante frustración: un estarse convirtiendo en presente y a la vez estar indefinidamente delante de él.

Después de estas precisiones acerca de la libertad como no desfuturización del futuro, veamos el valor metódico y temático de la libertad trascendental. Como hemos señalado, el carácter de *además* alcanza los trascendentales personales. Éstos se convierten pero no son idénticos. Distingamos entonces la libertad de los demás trascendentales personales.

En primer lugar, “la libertad es un tema que *no remite a otro tema*, salvo por conversión con los otros trascendentales”^[151]. Es decir, la libertad trascendental no remite a un tema propio. El *intellectus ut co-actus* y el amar donal son búsqueda (de réplica y de aceptación), pero la libertad no es esa búsqueda, sino la actividad que la anima. En otras palabras, el intelecto y amar personal son libres.

La libertad se alcanza, pero “también es preciso sostener que la libertad se alcanza como *además*. El carácter de *además* significa *no acabar de ser*. (...) *el ser personal no es, sino que será*”^[152]. El ser principal es, pero el co-existir será^[153], y por esto, el futuro poseído por la libertad no puede ser desfuturizado. En la tercera dimensión del abandono del límite mental hemos partido de la presencia mental, pero a la vez, nos hemos desaferrado de ella: este desaferrarse hace imposible que el futuro sea presencia mental (o lo que es mejor, que sea presente).

En segundo lugar, en la libertad trascendental, tema y método conforman una dualidad. La libertad puede describirse como *además* temáticamente, en este sentido,

sería un *además y además*. “Asimismo, en cuanto tema, la libertad es la simple declaración de que, como método, el carácter de *además* tiene alcance temático, sin que el tema constituya su término. Es obvio que la no desfuturización no es término del método”^[154]. Entonces, el alcance metódico del carácter de *además* es la libertad como tema, sin que esto implique un término porque temáticamente la libertad es también *además*.

Correlativamente a esta dualidad de método y tema, Leonardo Polo propone la distinción entre libertad nativa y de destinación^[155]. “La libertad de destinación es el miembro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. Por su parte, la libertad nativa es el sentido metódico de la libertad. (...) La libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa. En cambio, el valor metódico del carácter de *además* se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato”^[156].

Finalmente, y en tercer lugar, la libertad como tema no tiene a su vez tema propio. En su valor temático la libertad se convierte con los demás trascendentales personales (todos son tema del hábito de sabiduría). Pero en su valor metódico la libertad se *extiende* a los hábitos innatos. Precisemos, el método al alcanzar su tema se ratifica como libre; es la libertad nativa que se extiende a la esencia del hombre. En suma, el ser personal es trascendentalmente libre, y en virtud de esto, la esencia de la persona es libre.

Nos corresponde ahora caracterizar a la libertad como *novum*. La libertad es directamente creada; no pertenece al ser extramental, al orden de los primeros principios, sino al ser personal. “Por ser el trascendental que simplemente se alcanza, y la actividad que posee el futuro sin desfuturizarlo, la libertad trascendental se puede describir como el sentido más estricto de novedad”^[157], que se distingue de la novedad histórica. En la historia se da una sucesión continua de novedades; pero la persona es pura novedad.

Dicho de otro modo, la libertad en su carácter trascendental es novedad pura; cada persona es un *novum*. Pero también es cierto que cada persona está situada en la historia. Por eso se dice que la libertad también comporta una relación con el pasado. Vemos por ejemplo que la persona humana tiene unos antecesores. Cada persona tiene padres y por tanto es hijo, se ubica en una locación histórica.

Pero entender que la persona tiene un pasado histórico no juega en contra de la libertad. Dicho en pocas palabras, la libertad comprende el pasado histórico. “El pasado compromete la novedad de la libertad en tanto que se ha de atender a la deficiencia de aquél, (...). El pasado histórico es intrínsecamente inacabamiento y, por consiguiente, un necesitado de comprensión que ha de ser libremente ejercida”^[158]. Entonces, la comprensión del pasado histórico no contradice la posesión del futuro sin desfuturizarlo, sino que la requiere. El hombre comprende el pasado en virtud de la libertad nativa. Resumiendo, la libertad trascendental puede describirse como

un *novum* que está históricamente situado, y que por tanto, puede comprender su pasado.

Finalmente, atendamos a la libertad como inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud. En última instancia, máxima amplitud significa el Absoluto; “inclusión atópica es inclusión no ocupando lugar, puesto que si se ocupa lugar entonces se está fijo; pero para que la libertad tenga que ver con la máxima amplitud, tiene que ser, digámoslo así, no fija; y al mismo tiempo no puede estar fuera, la inclusión tiene que moverse en la amplitud, y por eso es trascendental”^[159].

En efecto, la máxima amplitud excluye la noción de locación, la persona no es un lugar, un *tópos*, de Dios. Pero eso no nos separa de Él, sino que anima nuestra búsqueda para alcanzar la comunión. En virtud de su conversión con los demás trascendentales (el conocer y amar personal) la libertad trascendental anima esa búsqueda. Resumiendo, la libertad es una inclusión atópica porque no ocupa un lugar en Dios^[160], y precisamente por ello anima su búsqueda.

2. La libertad y la esencia humana

Rafael Corazón González asegura que “sólo desde la libertad personal adquiere su verdadero sentido la libertad de la esencia humana”^[161]. Por esto, después de estudiar la ampliación trascendental y a cada trascendental personal, iniciamos este apartado de la investigación estudiando la relación entre la libertad y la esencia humana. Desde aquí iremos ascendiendo (en sentido antropológico trascendental) hasta llegar a la libertad personal nuevamente, para luego plantear su valor como apertura y posibilidad de crecimiento irrestricto.

Ya hemos dicho que la libertad entendida como acto de ser es trascendental; por tanto es distinta de la esencia. A su vez, la esencia de la persona es distinta de la del universo; en efecto aquélla alcanza su perfección intrínsecamente: la persona humana se perfecciona con los hábitos. La naturaleza humana misma puede elevarse al orden de la esencia gracias a los hábitos^[162]. Por otro lado, la esencia del universo es ordenada por la causa final, que es siempre extrínseca. Como se ve, la esencia humana puede describirse como perfeccionamiento intrínseco, lo que contrasta con el orden extrínseco de la esencia del universo.

Entonces, la esencia puede describirse como *disponer* en cuanto se perfecciona intrínsecamente. “Evidentemente disponer remite a lo disponible. El disponer sería inútil sin lo disponible. Pero por otra parte, del disponer como tal no se dispone; el disponer es indisponible; yo dispongo de todo *según* el disponer que es mi esencia, pero *de* mi esencia no puedo disponer, sino que es *el disponer no disponible*”^[163]. Disponer de un disponer implicaría su anulación. De acuerdo con esto, la esencia no es disponible, sino que dispongo *según* mi esencia^[164].

En este sentido podemos afirmar que disponer equivale a manifestar. De hecho, es propio decir que la intimidad personal se manifiesta de manera libre.

Entonces, el disponer es precisamente manifestativo de la intimidad. Cabe resaltar que el acto de ser personal es co-existir libre, por tanto, apertura total. Repetidas veces hemos indicado que una persona sola es un absurdo, una completa tragedia. Por eso, el ser humano se manifiesta; la intimidad es otorgante^[165].

Pero hay que evitar caer en antropocentrismo^[166]. Uno no puede exaltar su esencia hasta el punto de marchitarla. Me explico, si la esencia es la manifestación del acto de ser, uno podría considerar que la reflexión sobre ella sería la perfección. Pero en realidad, si la persona se puede manifestar, para qué la reflexión. En la reflexión la esencia se ahoga, es abortada. Quien únicamente atendiera a su esencia quedaría como roca o como absoluto^[167].

Repito, el acto de ser personal es distinto de la esencia de la persona. “La manifestación personal, la esencia, es indisponible porque al ser distinta realmente del *esse*, la persona humana *no tiene réplica* [en la esencia]. (...) El carácter de *además* se alcanza, y eso significa que el *además* siempre está alcanzándose pero nunca se alcanza de modo definitivo, es el nunca bastante, un comenzar que no cesa de comenzar. Eso se refiere a la intimidad, pero cuando se trata de la esencia es distinta realmente, y no se repite, ya que hay distinción real. La manifestación de la persona no es persona”^[168]. Así, la reflexividad sobre la esencia no es sólo un marchitarla, sino un atentar contra la persona misma. Esencializar a la persona es matarla.

Pero con esto no se quiere negar la esencia. De hecho el hombre, así como es personalmente libre, también es esencialmente libre. Estudiemos entonces la libertad en el orden de la esencia: la manifestación de la libertad trascendental. En efecto, nuestra primera experiencia sobre la libertad se da en el orden esencial, decimos por ello que nuestros actos son libres: lo que experimentamos no es la libertad trascendental, sino la esencial, que también denominaremos libertad del hombre, manifestativa, o en el orden del disponer.

Estudiemos entonces cómo es que la libertad personal se manifiesta en la esencia. Pues bien, “para que pueda tener ladera la libertad, hacen falta hábitos; los hábitos no se adquieren libremente sino que la libertad empieza con los hábitos (en la esencia)”^[169]. Ya hemos dicho que la esencia del hombre alcanza su perfección intrínsecamente a través de los hábitos^[170]; es justamente gracias a los hábitos que la intimidad personal se manifiesta. En efecto, “el crecimiento habitual está vinculado a la *libertad*, pues si la persona no fuera libre, el crecimiento habitual no podría darse”^[171].

La libertad de disposición no es una libertad divorciada de la libertad personal, sino propiamente su manifestación. “La libertad esencial no es persona; es vertiente de la libertad personal, una extensión, una redundancia. Si la esencia es de la persona, el hacer suya la esencia, precisamente, es la extensión de la libertad”^[172]. En otras palabras, el hombre se *apodera* de su esencia en cuanto que es libre, y así aparece la libertad en la esencia: como una libre manifestación del ser personal.

Dicho de otro modo, “el hombre no es su esencia, sino que la esencia es suya. En cambio, el ser humano no es del hombre, sino que el hombre es ese ser”^[173]; entonces cabría decir que la libertad trascendental no es del hombre, sino que el hombre es esa libertad, y por eso al hacer la persona *suya* la esencia, aparece en ella la libertad^[174]. Y la manera en que la persona hace *suya* esa esencia es a través de los hábitos; propiamente hablando, el hombre adquiere los hábitos libremente y con esto perfecciona intrínsecamente a la esencia, que “debe verse dependiendo del acto de ser personal, ya que las virtudes son la ‘ladera’ de la libertad personal”^[175].

Entonces, si lo que permite a la esencia la libre disposición son los hábitos, atendamos en primer lugar a los hábitos intelectuales. En el conocimiento operativo, la operación es conmensurada con su objeto y por ende no es reflexiva ni puede conocerse objetivamente: para conocer las operaciones necesitamos de un acto superior a la operación, es decir, al hábito, que se puede entender como el acto intelectual que ilumina a la operación. “Solamente si se ilumina la operación tengo un conocimiento superior al operativo, puedo ir más allá del conocimiento operativo”^[176].

Ahora veamos, sería incorrecto afirmar que las operaciones intelectuales son libres; de hecho, para hablar de libertad se requiere que la operación sea iluminada por los hábitos^[177], que es justamente donde radica la libertad intelectual. “Tenemos una ladera de la libertad en el orden de *la inteligencia*, en tanto que somos seres pensantes y en tanto que nuestro pensar depende de una realidad trascendental, de un intelecto en acto, un intelecto como acto de ser personal, de la persona humana. Somos capaces de hábitos intelectuales, y según esos hábitos somos libres manifestativamente, dispositivamente”^[178].

Y también tenemos una ladera de la libertad en la voluntad. Usualmente, se ha restringido a la libertad como una propiedad de los actos voluntarios. Esa interpretación no se corresponde con la libertad trascendental. En efecto ejercemos actos libres, pero no somos libres por ello; como hemos insistido, en virtud de la libertad personal es que somos libres esencialmente. La relación entre la libertad y la voluntad la trataremos más adelante, ahora sólo nos conviene decir que no se puede dar una inteligencia sin voluntad, ni una voluntad sin inteligencia, por eso es propio afirmar que la libertad lo es tanto de la inteligencia como de la voluntad^[179].

Ahora nos dedicaremos brevemente a estudiar la libertad moral y la libertad pragmática. Antes de eso precisemos que la esencia es *de* la persona, y que en tanto que es coherente con el co-existir es efusiva (que es superior a ser difusiva, y por tanto al *bonum: bonum est diffusivum sui*). Además, esta efusión o manifestación es libre justamente porque dependen de la libertad personal. Por eso se entiende que la libertad esencial también se describe como libertad en vertiente o en ladera.

Atendamos, después de estas breves precisiones, a la libertad moral. Ésta puede ser definida como “la libertad según la cual el hombre es esencialmente mejorable”^[180]. Notamos que el hombre tiene instintos, pero estos no le determinan. El hombre es capaz de convertir esos instintos en obra suya. Me explico: la necesidad

de comer es innegable, pero el hombre no se abalanza ante el primer alimento que ve, sino que decide —él mismo determina— qué, cómo, dónde y cuándo comer^[181].

En efecto, en el hombre las tendencias instintivas son sólo una guía para sobrevivir. Aquí también incide la libertad, ya que el hombre es un ser que se autodetermina: el hombre es autor de sus actos. Así, en cuanto que el hombre es autor de sus actos, se habla de una conducta. El hombre no es un devenir de vida, sino que es un ser operante, es decir, que construye obra.

Pero la libertad moral o ética no mira al hombre en relación al producto, sino en relación a lo que acaece en él cuando lo produce. En otras palabras, cuando el hombre realiza alguna acción puede mejorarse o empeorarse^[182]. “La ética consiste en esta observación: cuando alguien hace algo hay un resultado de su acción, y lo que le ha pasado por haber ejercido esa acción es mucho más importante que el resultado. El resultado siempre afecta a otra cosa (...). ¿Pero qué me pasa a mí? La tesis de la ética es que a mí siempre me ha pasado algo, y eso es bueno o malo en términos de humanidad”^[183].

En este sentido, el hombre es dueño de sus actos en un doble sentido: con miras al término y en cuanto que le afecta a sí mismo. Este último sentido se puede decir que es el más importante; lo que equivale a decir que la libertad moral es más importante que la libertad pragmática. La ética atiende al crecimiento irrestricto del hombre. “El hombre no es esencial más que si adquiere virtudes, pero para adquirir perfecciones intrínsecas necesita libertad, y cuantas más perfecciones intrínsecas adquiera más libertad tiene. La libertad moral es incrementable; la moral está en el orden del crecimiento del ser del hombre”^[184].

Ese crecimiento del hombre se da en el paso de la naturaleza a la esencia. En la medida que el hombre actúa bien adquiere virtudes y en ese sentido se esencializa porque eleva su naturaleza a esencia. La libertad moral se corresponde con el crecimiento habitual: el hombre crece con las virtudes. En pocas palabras, se podría decir que la libertad es para el perfeccionamiento intrínseco. Ésta es la libertad moral que mira al actuar humano en tanto que le afecta a sí mismo y le hace mejor o peor.

Por otro lado, también nos corresponde estudiar la libertad pragmática, que dicho brevemente, es la que se corresponde con los resultados del actuar humano, con el producir. Como se ha visto, la esencia del hombre es manifestación, aportación. Esa aportación se da también en el ámbito del trabajo. El hombre, en sentido estricto, no causa, sino que produce. “Producir es exclusivo de la esencia. (...). La producción es creación de un mundo simbólico, y ahí está la libertad pragmática, la libertad productiva; sin libertad no hay producción”^[185].

Como sigue, el producir es libre. Si la esencia es un disponer no disponible, y en este punto miramos a la esencia como producir, cabría señalar que el producir es un disponer no disponible; y en ese sentido tampoco es correcto decir que libertad es hacer (producir) lo que me dé la gana. Leonardo Polo se pregunta “¿quién ha desnaturalizado el mundo?”^[186]. La respuesta mira a respetar el disponer, es decir, a

no hacerlo disponible. Si el producir es arbitrario, se atenta contra el mundo, así como se atenta contra el producir mismo.

En efecto, el producir es también arte (en el sentido etimológico de la palabra: *ars*). Así, lo que produce el hombre, lo hace para usarlo. Si el hombre produce es para usar lo que produce. “De aquí se sigue que la producción no termina en sí misma, sino que arroja un resultado que no es mero efecto de producción”^[187], nos referimos al carácter instrumental de lo que se produce. El instrumento implica una relación del producto con el saber usarlo; y ésta a su vez una relación con otro. En efecto, la producción humana supone siempre una posibilidad; y en cuanto que posibilidad se aprecia que en la libertad pragmática está también la libertad de elección.

Finalmente, estudiemos la libertad de la voluntad. En los planteamientos tradicionales, la libertad ha sido reducida al ser considerada únicamente como una propiedad de los actos voluntarios. Como ya se dijo, la libertad esencial es una libertad en ladera: es en virtud de la libertad personal. Por eso la libertad de la voluntad no ha de entenderse como la cima de la libertad, sino como una manifestación de la libertad trascendental.

Como hemos indicado anteriormente, la voluntad no se puede dar sin la inteligencia y viceversa. Una voluntad pura no es libertad. “La voluntad no quiere aislarse, no está hecha para aislarse, sino para llamar a sí, para congregarse, para reunir, para aglutinar”^[188]. En efecto lo propio de la voluntad es acompañar, en primer lugar a la inteligencia, pero más estrechamente a la persona^[189]. Además, podemos decir que la voluntad no se aísla de los otros ni de la acción. En otras palabras, la voluntad también es compañía de los demás y del actuar.

Por eso es propio afirmar que “la voluntad es el acompañamiento, o la capacidad de congregación, es lo que tiene la esencia humana de congregante”^[190]. Es decir, lo que tiene la esencia humana de aceptar, de *pedir ayuda*^[191]. Este pedir ayuda no explícita pura insuficiencia, sino por el contrario, apertura; es decir, añadidura, una ganancia, un progreso.

Resumiendo: una voluntad libre es capaz de acompañar, de reunir, de añadir. Dicho de manera sencilla, la libertad de la voluntad es la libertad de decir: yo estoy aquí para ayudarte. ¿Y cómo llega esa libertad a la voluntad? Pues a través de las virtudes. La voluntad es una potencia pasiva capaz de desarrollar a través de los hábitos la libertad. Es decir, la voluntad se hace libre gracias a los hábitos^[192].

Pero insisto, la libertad esencial no es la persona, sino que la persona hace suya la esencia, y en esa medida la hace libre. O visto en modo inverso, la esencia sólo es tal si está al servicio de la persona. “La voluntad, merced a las virtudes, fruto de la intensificación de su intención de alteridad, puede *querer-querer*-más y dirigir el *uso* activo para coordinar y ordenar los ‘productos’ de la libertad pragmática, *continuar* la naturaleza e incorporarla al fin de la persona”^[193]. Nos

corresponde por eso estudiar ahora la libertad personal que se convierte con el co-existir.

3. La libertad personal como apertura y posibilidad irrestricta de crecimiento

Dijimos que iríamos en sentido ascendente. Así que comenzar con la libertad esencial ha sido lo indicado, porque nuestras primeras experiencias de la libertad se dan en el orden esencial. Entenderlas en su real dimensión implica reconocer que la libertad no se agota ahí. En efecto, la esencia del hombre es libre, pero esa no es toda la libertad, sino la manifestación de la libertad personal.

Ya nos hemos referido a la libertad trascendental, pero la hemos estudiado atendiendo sobre todo a su convertibilidad con los demás trascendentales: co-existir, conocer personal y amar donal. Ahora profundizaremos en la libertad como tal; será inevitable hacer referencia en más de una ocasión a los demás trascendentales personales (de hecho un estudio parcelario de la libertad sería un absurdo), pero la idea es profundizar en lo que ya se indicó anteriormente. Además, cualquier aparente repetición es en virtud de este nuevo contexto un aporte.

Entonces, como ya hemos señalado, “en el *ser-con* está el sentido trascendental de la libertad. Esto, evidentemente, no es la elección, tampoco la libertad moral, sino aquello sin lo cual ni habría libertad moral ni libertad de elección. El carácter de *además*, la co-existencia, es el carácter trascendental de la libertad”^[194]. La libertad trascendental es el acto de ser personal. Por esto se convierte con el *intelectus ut co-actus* y con el amar donal.

Pero, ¿qué es la libertad trascendental? Leonardo Polo la describe de tres maneras. A saber, como inclusión atópica de máxima amplitud, como aquella relación con el futuro que no lo desfuturiza, y como el discontinuo de comienzos, lo que equivale a decir que la persona es un *novum*. Esto demuestra que la definición de libertad no puede ser única, ya que es una realidad que vista desde distintos aspectos brilla de una manera peculiar en cada uno.

Con todo, me parece que la libertad trascendental es sobre todo *además*. Es, por así decirlo, un *además* y *además*. “Somos *apertura irrestricta, libertad*. Ser *persona* significa eso, *co-existencia*, apertura en *intimidad* y en *trascendencia*”^[195]. Como ya dijimos, en cuanto el co-existir es activo se alcanza la libertad; entonces, la libertad es una actividad altísima ya que lo es respecto del ser personal^[196]. “La libertad humana queda situada en lo más alto e íntimo del ser humano, más aún, es la explicación de que la intimidad sea *radical*: ser libre es ser abierto por dentro, *co-ser*”^[197].

Resaltemos algunos puntos de las descripciones que hace Leonardo Polo de la libertad para aprovecharlos en la concepción de la libertad personal como apertura irrestricta, es decir, como *además* y *además*. En primer lugar, para el ser personal el futuro es siempre abierto^[198]. Es decir, la persona no desgasta^[199] el tiempo. Si se

quiere, la libertad es *además* del tiempo. Por otro lado la libertad no es un espacio. Si la libertad fuera espacio estaría sujeta a una determinación; por esto se dice que es *desubicación*. En este sentido, la libertad también es *además* del espacio. Es una inclusión atópica porque no ocupa un espacio.

Ahora, en la descripción de la libertad como discontinuo de comienzos se pone de relieve la novedad que cada persona es. En otras palabras, la libertad es *además* de la historia, “porque la persona es cada quien, y cada quien es en términos de pura novedad”^[200]. Entonces, la libertad trascendental es también *novum*, porque ser libre es ser persona.

Entonces repito, la libertad es *además*, es un rebrotar; un rebrotar tan grande que la persona reclama para sí ser donación, una donación libre. Si la persona no es donación, simplemente no es^[201]. “¿Se ve cómo se abre el ser? *Además, ser-con, intimidad abierta, irreductibilidad, el ser como apertura*. El ser como apertura no es el ente consistencializado, sino el rebrotar que (...) nunca acaba de brotar”^[202]. En otras palabras, “la dimensión radical de la libertad equivale a la apertura trascendental del ser humano”^[203].

Leonardo Polo llega a afirmar que la libertad es una libertad donal, “la donalidad misma del ser es la libertad trascendental y la donalidad es la aceptación”^[204]. En otras palabras, en la libertad alcanza su real dimensión la estructura donal. “Al descubrir que la persona humana es *libertad* se ve que esa *apertura irrestricta* requiere de personas distintas respecto de las cuales tal libertad se pueda abrir personalmente”^[205]. Y es justamente una apertura de donación que encuentra su plena aceptación en Dios.

Estudiemos, entonces, la libertad trascendental en la persona Divina. Dios es Persona, y nos puede aceptar plenamente. Pero, ¿quién acepta plenamente a Dios? Si la persona es apertura, ¿a quién se abre Dios? Comencemos afirmando que si Dios es persona, entonces es también libertad trascendental, por tanto es puro ofrecimiento y ese ofrecimiento no puede ser vano. En otras palabras, es absurdo decir que Dios no se abre a nadie.

Ser apertura equivale a decir que se requiere de otra persona a quien abrirse. “Efectivamente, una persona sola es absolutamente imposible, pues no sería persona. Si Dios fuera una sola persona sería un ser imposible: la soledad pura. No sólo sería el ser más solitario, angustiado y hastiado, sino también el más imposible de los seres”^[206]. Entonces queda claro que Dios se abre personalmente a otra persona. Pero, ¿a quién?

Podría pensarse que Dios se abre personalmente a los ángeles y los hombres, es decir, a las personas creadas; pero si así fuese a quién se abriría Dios antes de la creación. ¿Dios estaba solo antes de la creación? Ya hemos descartado por completo la idea de un Dios solitario; por esto no se puede afirmar que las criaturas personales aceptemos y colmemos con ese aceptar la apertura de Dios. Resulta interesante señalar, que en efecto Dios se abre a las personas creadas, porque en efecto Dios es

amor, pero la cuestión es que los hombres y los ángeles no pueden colmar su donación.

Entonces la propuesta más coherente para entender la apertura personal de Dios es que se abra a otra Persona divina. Como ya hemos señalado, la persona es co-ser, por eso es imposible que en Dios exista una única persona. “Ahora, desde la *libertad*, hay que añadir que *al menos* deben existir dos, y ambas libres. Y ello, porque Dios no es infeliz, no es absurdo, no es apertura irrestricta sin correspondencia, no es *dar sin aceptar*. La correspondencia de una persona que se abre, que se ofrece, es una Persona divina distinta que acepta”^[207].

Ninguna criatura puede suplir la aceptación divina. Ni nuestro conocer ni amar personales son personas distintas de nuestro co-existir. En Dios, el Hijo (Logos o Verdad) sí es una persona y el Espíritu Santo (Amor) también lo es. Por revelación sabemos que son tres las personas Divinas, desde la libertad trascendental comprendemos que Dios debe ser aceptado por otra persona Divina, y que por tanto por lo menos deben ser dos. La persona humana es co-existir, libertad, conocer y amar personal; y esto se manifiesta en nuestra esencia (libertad, inteligencia y voluntad).

Conviene señalar, además, que la libertad trascendental está relacionada con la *esperanza*. “La libertad personal es inexplicable sin la *esperanza*, puesto que todavía no se ha destinado enteramente y, además, la completa aceptación no ha sido ratificada. De manera que la libertad personal humana reclama la esperanza, o mejor, es esperanzada”^[208]. Esa esperanza es el encauzamiento hacia el verdadero destino de la persona.

En este sentido, la libertad personal es apertura a la verdad personal^[209]. Encontramos aquí que la libertad debe dualizarse con su trascendental inmediato superior, es decir, con el conocer personal. En otras palabras, la libertad debe servir al conocer y, si se sigue ascendiendo, también al amar. Lo propio es decir que el conocer y el amar son tales en cuanto que libres. Sin la verdad personal, el ser humano queda perdido; y sin el amor a esa verdad, queda frustrado.

En efecto, “la libertad personal no existe desvinculada del *conocer* y del *amor* personales. Por tanto, una libertad manifestativa al margen de la *verdad personal* y de la *efusión amorosa personal* es falsa. En efecto, se ha dicho que es falso el concepto de la libertad que la desvincula de la verdad y del bien *objetivos*”^[210]. Y podríamos invertir la propuesta, un conocer y un amar que no son libres, son imposibles. Si continuamos en este razonamiento, llegaremos a ver que ni el conocer y amar son tales sin la libertad.

Conviene recordar que la libertad también es, en cierto modo, reunitiva^[211]. La libertad es un trascendental exclusivamente personal^[212], que anima la búsqueda y la donación. “En efecto, el hombre es un ser personal porque es capaz de dar; no sólo incoa sus actos, sino que prosigue en ellos: la persona añade y se añade. En esa línea se descubre la libertad personal de cada quién que se manifiesta en la tarea esperanzada, inserta en el otorgamiento amoroso que aspira a ser correspondido”^[213]

La libertad, en orden a lo que venimos trabajando, puede describirse también como la actividad de la coexistencia que anima el crecimiento irrestricto de la persona. Como recuerda Polo, “el hombre es capaz de un crecimiento irrestricto”^[214]. Ese crecimiento irrestricto, o *además y además*, es la libertad personal. El hombre es capaz de crecer porque es apertura. Si fuera un ser cerrado en sí mismo: no podría crecer, sino simplemente dar vueltas sobre sí.

La búsqueda y la donación –que conlleva un crecimiento- son evidentemente libres, o mejor, son animadas por la libertad, porque sin ella serían imposibles. Con esto no se quiere colocar a la libertad en la cima de los trascendentales personales, lo que se quiere dejar claro es que en ella resalta de un modo especial la *apertura* personal que posibilita el crecimiento irrestricto de cada ser humano. En otras palabras, “el co- de la co-existencia equivale, en primera instancia, a la *libertad trascendental*; pero también al *conocer* y al *amar*”^[215].

Podemos finalizar afirmando que la libertad puede describirse también como *además y además*, donde resalta la apertura; y como motor del crecimiento de la persona. Es decir, que “la libertad trascendental es el radical que favorece la *apertura* del *además*; pues, en rigor, libertad significa *apertura*”^[216]. La libertad es justamente esa apertura a lo mejor que anima el crecimiento de la persona.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis & MELENDO, Tomás. *Metafísica*. Pamplona: EUNSA, 1997. 289 p.
- BURKE, Cormac. *Conciencia y libertad*. Madrid: Rialp, 1976. 137 p.
- CARDONA, Carlos. *Metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966. 160 p.
- CARDONA, Carlos. *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987. 232 pp.
- CORAZÓN, Fernando; GARCÍA, Juan; HAYA, Fernando; PADIAL, Juan José; SELLÉS, Juan Fdo. *La antropología Trascendental de Leonardo Polo: II Conversaciones*. Madrid: Unión Editorial, 2009. 151 p.
- DESANTES, José María. *La verdad en la información*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, 1976. 187 p.
- FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A.; YEPES, Ricardo. *El pensamiento de Leonardo Polo*. Pamplona: SEUNSA, 1994. 84 p.
- FAZIO, Mariano. *Historia de las Ideas Contemporáneas*. Madrid: Rialp, 2007. 430 p.
- GONZÁLEZ, Cruz. *La verdad como bien según Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006. 388 p.
- LLANO, Alejandro. *El futuro de la libertad*. Pamplona: EUNSA, 1985. 216 p.
- LLANO, Alejandro. *Gnoseología*. Pamplona: EUNSA, 1991. 151 p.

- ORREGO, Santiago. *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*. Pamplona: SEUNSA, 1998. 126 p.
- PÉREZ, Paloma & LÁZARO, Raquel (Ed.). *Verdad, bien y belleza: cuando los filósofos hablan de valores*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000. 194 p.
- PIÁ, Salvador. *El hombre como ser dual*. Pamplona: EUNSA, 2001. 478 p.
- PIEPER, Josef. *El descubrimiento de la realidad*. Madrid: Rialp, 1974. 247 p.
- POLO, Leonardo. *Antropología trascendental I y II*. Pamplona: EUNSA, 1999.
- POLO, Leonardo. *El acceso al ser*. Pamplona: EUNSA, 1964. 383 p.
- POLO, Leonardo. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Pamplona: EUNSA, 1993. 83 p.
- POLO, Leonardo. *Introducción a la filosofía*. Pamplona: EUNSA, 1995. 229 p.
- POLO, Leonardo. *La esencia del hombre*. Pamplona: EUNSA, 2011. 303 p.
- POLO, Leonardo. *La esencia humana*. Pamplona: EUNSA, 2006. 109 p.
- POLO, Leonardo. *La libertad trascendental*. Pamplona: EUNSA, 2005. 151 p.
- POLO, Leonardo. *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: EUNSA, 1999. 264 p.
- POLO, Leonardo. *Lo radical y la libertad*. Pamplona: EUNSA, 2005. 67 p.
- POLO, Leonardo. *Persona y libertad*. Pamplona: EUNSA, 2007. 270 p.
- RÁBADE, Sergio. *Teoría del conocimiento*. Madrid: AKAL, 1998. 192 p.
- SEGURA, Armando (Coord.). *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*. Liber distribuciones educativas, Madrid, 2007, vol.V, 769-780.
- SELLÉS Juan Fernando. *Antropología para inconformes: una antropología abierta al futuro*. Madrid: Rialp, 2006. 570 p.
- SELLÉS, Juan Fernando. *Curso breve de teoría del conocimiento*. Santafé de Bogotá: Universidad de la Sabana, 1997. 173 p.
- SELLÉS, Juan Fernando. *El conocer personal*. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo. Pamplona: EUNSA, 2003. 169 p.
- TOMÁS DE AQUINO. *La verdad*. selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López. Navarra: SEUNSA, 1995. 105 p.
- YEPES, Ricardo y ARANGUREN, Javier. *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA, 2003. 381 p.
- YEPES, Ricardo. *La persona y su intimidad*. Pamplona: SEUNSA, 1997. 112 p.

[23] Cfr. POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 13.

[24] Este límite de la filosofía de Tomás de Aquino se encuentra probablemente en que sus bases están cimentadas en la doctrina aristotélica.

[25] “La distinción real en Tomás de Aquino es expuesta de manera que no parece haber un desarrollo aplicable al hombre: la desarrolla más bien como una doctrina general que se refiere al ser, pero al margen del planteamiento de que el ser personal es distinto del ser como fundamento o primer principio”. POLO, Leonardo. *La esencia del hombre*, p. 283.

- [26] El primer gran idealista, Fichte, ya planteaba la cuestión muy claramente: “La idea de una cosa que posea en sí misma la existencia independientemente de toda facultad de representación... es una fantasía, un sueño, y no un pensamiento”. Cfr. FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano. *Historia de las Ideas Contemporáneas*, p. 129.
- [27] Cfr. POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 15.
- [28] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 13.
- [29] GARCÍA GONZÁLEZ. En *La Antropología Trascendental de Leonardo Polo: II Conversaciones*, p. 13
- [30] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 198-199.
- [31] POLO, Leonardo. *Introducción a la filosofía*, p. 229.
- [32] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 13.
- [33] La formulación más estructurada se encuentra en *De veritate*, q 1, a. 1.
- [34] La temática transoperativa es la que se alcanza al trascender la operación; no mira al objeto intencional sino al mismo acto de conocer.
- [35] Bien llamada así por Andrónico de Rodas, ya que hace referencia a lo que va más allá de lo físico.
- [36] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 25.
- [37] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 26.
- [38] Es decir, que hace referencia al objeto.
- [39] Atender a la operación inmanente, es decir, a la operación misma.
- [40] Cfr. *Ibid.*, p. 27.
- [41] Son actos superiores el conocimiento habitual o el conocimiento como acto de ser.
- [42] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 27.
- [43] También denominado *co-existir*, en cuanto que ser y existir son vocablos equivalentes en metafísica.
- [44] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 33.
- [45] Por esto afirmaremos al final de esta investigación que la persona se abre también a los trascendentales metafísicos.
- [46] *Ibid.*, p. 34.
- [47] La metafísica no alcanza al ser humano, pues se ocupa del ser principal; si se estudia al ser humano desde la metafísica se pierde su radicalidad.
- [48] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 82.
- [49] Cfr. *Ibid.*, p. 83.
- [50] Entiéndase por filosofía segunda una filosofía subordinada, es decir, una antropología hecha como una parcela de la metafísica.
- [51] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 83.
- [52] Por ejemplo, el idealismo propone la primacía del trascendental verdad, y el voluntarismo supone la primacía del trascendental bien.
- [53] Los demás trascendentales se reducirían a “lo que se dice del supuesto”.
- [54] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 85.
- [55] “El carácter trascendental de la libertad no es admisible desde el acto de ser como primer principio, pues desde él sólo cabe una interpretación predicamental de la libertad” POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 88.
- [56] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 88-89.
- [57] “Cada acto de ser personal es distinto: cada persona es un acto de ser”. CASTILLO, Genara., en POLO, Leonardo. *La esencia humana*, p. 10
- [58] “Para alcanzar el *ser personal* que se es, es menester notar, en primer lugar, que cada *persona* es *distinta*, por superior, a lo común de la *naturaleza* humana que tiene a su disposición”. SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 15.
- [59] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 89.
- [60] *Ibid.*, p. 89.

[61] “La persona no es un concepto universal y homogéneo con el que se designa genéricamente la totalidad de los hombres, (...). En rigor, *persona* significa *cada quién*, es decir, *cada* intimidad, *cada* libertad”. PIÁ TARAZONA, Salvador. *El hombre como ser dual*. p. 139.

[62] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 90.

[63] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 90.

[64] Un ejemplo de fundamento en la filosofía clásica es la sustancia; pero la persona no es sustancial. Si no ampliamos los trascendentales, nos quedamos “atrapados” en lo esencial.

[65] “En tanto que significa co-existencia, la persona es irreductible. (...) En consecuencia, en tanto que irreductible, el ser humano por co-existir no es único. (...), no tiene sentido una persona única”. POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 92. Así, las personas co-existen con el ser principal, y también con otras personas. Una persona aislada es un absurdo, la persona es incompatible con el monismo.

[66] *Ibid.*, p. 95.

[67] Esto se aprecia claramente en el planteamiento del autorreconocimiento del sujeto de Hegel, así como en la idea de progreso indefinido de Leibniz.

[68] Cfr. ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis & MELENDO, Tomás. *Metafísica*, p. 85-86.

[69] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 99

[70] Cfr. ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis & MELENDO, Tomás. *Metafísica*, p. 85.

[71] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 99.

[72] Se denomina metafísica actualista a aquella que sostiene que la perfección de lo real se mide en términos de actualidad, es decir, a la metafísica clásica. Para Aristóteles la actualidad decía perfección. Así, sostenía que no todas las realidades eran igualmente actuales, cabían grados de actualidad: por ejemplo, Dios es siempre actual, por ende, perfectísimo; los seres materiales poseen actualidades más o menos duraderas, por esto eran imperfectos. En esta doctrina, el hombre era entendido como un término medio entre Dios y la realidad material. Cfr. *Ibid.*, p. 100.

[73] *Ibid.*, p. 101.

[74] En Aristóteles, el acto se corresponde con la sustancia, mientras que la potencia con la naturaleza. Ahora bien, en los seres vivientes, la sustancia puede ser perfeccionada por la naturaleza entendida como principio de operaciones. Esta perfectibilidad se saturaba obedeciendo al fin. Aunque para Aristóteles la potencia sea finita, en el desarrollo de su noción de perfectibilidad de una sustancia a través de la naturaleza, se puede llegar hasta la potencia infinita, si es que las operaciones obedecen a potencias espirituales: es la idea de los hábitos en la persona.

[75] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 102.

[76] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 102.

[77] Más adelante se entenderá que el conocimiento objetivo es el límite que se tiene que superar para alcanzar el ser personal, y con esto, la ampliación de los trascendentales.

[78] *Ibid.*, p. 106.

[79] SELLÉS, Juan. *Curso breve de teoría del conocimiento*, p. 123.

[80] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 106-107.

[81] Esto quiere decir que la operación intelectual conoce A como lo mismo que A.

[82] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 108.

[83] Por ejemplo, en el conocimiento objetivo los primeros principios se mezclan, se comportan como un mismo objeto. Los primeros principios se distinguen gracias al abandono del límite mental.

[84] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 111.

[85] Tampoco podemos decir que el orden sea único.

[86] La primera y segunda dimensión se ocupan de la realidad extramental; la tercera y la cuarta, del ser humano. Para un estudio más detallado, revisar *El Ser, Curso de Teoría del Conocimiento, Antropología Trascendental I y II*.

[87] Es recomendable tener clara la superioridad del conocimiento habitual sobre el operativo, porque en la filosofía tradicional se consideraba que el conocimiento objetivo era más claro que el habitual.

- [88] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 115.
- [89] La persistencia como *comienzo que ni cesa ni es seguido*. Cfr. *Ibíd.*, p. 115.
- [90] Cfr. *Ibíd.*, p. 116.
- [91] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 117.
- [92] *Ibíd.*, p. 120.
- [93] FALGUERAS, Ignacio. *Leonardo Polo*, p. 781. en Segura, Armando (Coord.). *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, vol.V, 769-780.
- [94] La dualidad en el hombre no es accidental, sino que implica lo más íntimo de sí mismo.
- [95] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 166.
- [96] PIÁ TARAZONA, Salvador. *El hombre como ser dual*. p. 292.
- [97] *Ibíd.*, p. 292.
- [98] De hecho, usualmente se entiende al hombre de una manera reduccionista. Esto acaece por el afán de encontrar la unidad en las dualidades humanas. Así, por ejemplo, el hombre es sólo cuerpo y alma, o sólo inteligencia y voluntad. En todos los casos, la apertura intrínseca del ser humano se suprime a favor de la unidad de las dualidades.
- [99] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 170.
- [100] “El sentido de la dualidad se aprecia mejor con las nociones de concordancia y de repercusión, es decir, al entender el miembro superior como sobrante, o sea como no agotado en una sola dualidad, y redundante en el miembro inferior”. *Ibíd.*, p. 171.
- [101] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 170.
- [102] Aunque en su *Antropología Arascendental* Leonardo Polo no desarrolla el tema de la belleza como trascendental relativo, Juan Fernando Sellés asegura que hoy en día “Polo admite explícitamente que la belleza es un trascendental metafísico”. Cfr. SELLÉS, Juan. En *La Antropología Trascendental de Leonardo Polo: II Conversaciones*, p. 140.
- [103] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 193.
- [104] *Ibíd.*, p. 194.
- [105] PIÁ TARAZONA, Salvador. *El hombre como ser dual*. p. 282.
- [106] CORAZÓN, Rafael. En POLO, Leonardo. *La libertad trascendental*, p. 7.
- [107] Los trascendentales personales son: co-existir, conocer y amar personales y la libertad; si uno de estos faltase no se podría hablar de persona. Cfr. SELLÉS. *Antropología para inconformes.*, p. 199.
- [108] Radical no equivale a primero; ya hemos indicado que el acto de ser primero es el del universo y que se advierte como primer principio. La co-existencia es el trascendental radical y es acto de ser segundo.
- [109] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 205-206.
- [110] De ser en presente, la apertura interior y hacia adentro serían las únicas.
- [111] Esta denominación del co-existir se encuentra en SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 493.
- [112] En definitiva, el hombre también co-existe *con* el cosmos y sobre todo y más propiamente *con* Dios.
- [113] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 206.
- [114] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 199.
- [115] Cabe hacer, por el interés de la materia, una breve mención al papel de la mentefactura en la perfección de la realidad. Poner en mensaje la realidad es darle un grado más de perfección. Sería propio decir que una realidad desconocida no es tan perfecta como aquella que es conocida y puesta en forma de mensaje para ser transmitida a un público. Como sigue, la realidad como mensaje perfecciona a la realidad y a su vez perfecciona al hombre y a la comunidad.
- [116] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 512-513.
- [117] La vida eterna es una prueba de nuestra sobreabundancia; el hombre no es, sino que será: siempre somos más.
- [118] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 212.
- [119] “En tanto que la búsqueda va más allá del aislamiento, se ha llamado orientación”. *Ibíd.*, p. 213.
- [120] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 200.

- [121] Se conoce a Dios con el conocimiento beatífico.
- [122] “De manera que el conocer personal humano tiene como *origen* a Dios, y tiene a Dios como su *fin*”. SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 558.
- [123] “Obviamente, no se trata de que cada hombre busque a Dios por fuera, sino *en su intimidad*; y que lo busque *con su intimidad*, esto es, con su ser personal, no con sus potencias. En rigor, el hombre busca en su interior porque es un *buscador*, y lo es, porque es criatura *personal*” SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 589.
- [124] La descripción que utiliza Leonardo Polo para señalar ese carácter inagotable del conocer personal es: *luz atravesada de luz* o una *luz en la luz*. Cfr. POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 216.
- [125] SELLÉS, Juan. *El conocer personal*, p. 145.
- [126] POLO, Leonardo. *El acceso al ser*, p. 98.
- [127] SELLÉS, Juan. *El conocer personal*, p. 149.
- [128] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 588.
- [129] El ateísmo prescinde de Dios y por eso oscurece el sentido de la vida personal.
- [130] SELLÉS, Juan. *El conocer personal*, p. 155.
- [131] PIÁ, Salvador. *El hombre como ser dual*, p. 404.
- [132] SELLÉS, Juan. *El conocer personal*, p. 159.
- [133] PIÁ TARAZONA, Salvador. *El hombre como ser dual*. p. 327.
- [134] *Ibíd.*, p. 327.
- [135] “El amor no es tan sólo una relación querer-bien, sino una relación mutua. Hablando en absoluto, la correspondencia siempre se da. Si se hiciera imposible, habría que matar el amor, el cual no es una relación de una sola dirección, sino recíproca; comporta un renacer que incluye el bien, pero lo trasciende desde los dos lados, es decir, desde el amar y el ser correspondido”. POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 65.
- [136] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 218.
- [137] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 200.
- [138] El co-existir es el trascendental personal inferior, por esto la libertad, el conocer y el amar le añaden algo a favor de su clara distinción. En efecto los trascendentales personales se convierten, pero no son idénticos.
- [139] Incluso es propio afirmar que aceptar es superior al dar cuando quien acepta de Dios.
- [140] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 220.
- [141] Esta propuesta es completamente coherente con el Misterio Trinitario.
- [142] *Ibíd.*, p. 222.
- [143] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 223.
- [144] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 225-226.
- [145] “Con el desferramiento de la presencia mental se alcanza la *no desfuturización del futuro*, es decir, el futuro en su sentido más estricto. El futuro no deja de serlo (dejar de ser futuro equivaldría a “pasar a ser” presente). Por consiguiente, la libertad trascendental es una actividad no terminal”. POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 230.
- [146] *Ibíd.*
- [147] “El tiempo humano en su vertiente trascendental es la futuridad en que Polo cifra el valor metódico y temático de la libertad personal: ésta es descrita sobre todo como posesión del futuro que no lo desfuturiza”. HAYA, Fernando. En *La Antropología Trascendental de Leonardo Polo: II Conversaciones*, p. 77.
- [148] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 231.
- [149] HAYA, Fernando. En *La Antropología Trascendental de Leonardo Polo: II Conversaciones*, p. 78.
- [150] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 232.
- [151] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 234.
- [152] *Ibíd.*, p. 235.

[153] Si el co-existir fuera en presente, la carencia de réplica sería un absurdo ya que anularía a la persona.

[154] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 236.

[155] No son libertades distintas, sino la misma libertad, una en orden al acto de ser y la otra como su manifestación a través de la esencia.

[156] *Ibíd.*, p. 236.

[157] POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental I*, p. 239.

[158] *Ibíd.*, p. 240.

[159] POLO, Leonardo. *La esencia del hombre*, p. 281.

[160] Con esto se rechaza completamente cualquier postura panteísta.

[161] CORAZÓN, Rafael. En POLO, Leonardo. *Persona y libertad*, p. 21.

[162] “La naturaleza no es libre, pero llega a serlo gracias a los hábitos intelectuales y morales”. CORAZÓN, Rafael. En POLO, Leonardo. *La libertad trascendental*, p. 6.

[163] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 74.

[164] Según la doctrina de Polo, ésta es una de las maneras de enfocar antropológicamente la ética. “La ética declara que puede ‘disponer de’ menos de mi esencia, porque entonces la trato como si fuera disponible. ¿Cómo se puede abusar de la esencia? Confundiendo el disponer con lo disponible, lo cual se puede hacer en una doble dirección, creyendo que lo disponible es el disponer, o creer que con mi esencia puedo hacer lo que me dé la gana, cuando, realmente, la única manera de disponer de ella es *según* ella; sino, voy contra ella, la vulnero, la confundo con aquello que no la debo confundir”. *Ibíd.*

[165] El profesor Pablo Ferrero sostiene una bella imagen para el *esse* personal humano; dice que es como una mano extendida.

[166] “El antropocentrismo es una antropología que al decir que el hombre es el centro, hace al hombre un ser necesitante, y por lo tanto un ser que tiene que disponer de su propia dotación natural o esencial, porque de lo contrario está perdido, no puede llenarse, no puede satisfacerse”. POLO, Leonardo. *La libertad trascendental*, p. 116.

[167] Si la persona se absolutiza es porque se plantea la identidad entre el ser y la esencia. En este caso, se extiende el acto de ser a la esencia y por tanto se condena a la esencia a una pretensión imposible. La identidad corresponde a Dios, no al hombre.

[168] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 78.

[169] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 79.

[170] “Los hábitos son un autoperfeccionamiento porque conllevan un proceso de *hiperformalización* en que, gracias al ejercicio de las acciones, los principios o facultades se refuerzan adquiriendo una nueva configuración, una nueva forma, que los deja mejor o peor dispuestos para la siguiente acción. El hombre dispone de un crecimiento irrestricto gracias a los hábitos”. CASTILLO, Genara. En POLO, Leonardo. *La esencia humana*, p. 13.

[171] *Ibíd.*

[172] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 79.

[173] CASTILLO, Genara. En POLO, Leonardo. *La esencia humana*, p. 11.

[174] Para evitar cualquier malentendido, es preferible afirmar que no se trata de una derivación causal: la libertad trascendental no causa a la libertad esencial. La razón estriba en que el hábito no es causado, sino libre.

[175] CASTILLO, Genara. En POLO, Leonardo. *La esencia humana*, p. 13.

[176] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 81.

[177] Leonardo Polo plantea que el primer hábito intelectual es el hábito lingüístico. La persona habla libremente. El lenguaje dispone de aquello que se puede expresar, pero no dispone de sí mismo. La mentira destruye el lenguaje.

[178] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 83.

[179] Conviene señalar a estas alturas que la libertad esencial no sólo se da en la inteligencia y la voluntad, sino que también el hombre es libre corpóreamente. En este sentido, cabe puntualizar que el cuerpo sería un disponer no disponible, por lo que si se dispone del cuerpo se atenta contra él.

[180] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 99.

[181] Aristóteles afirma que el primer arte es el culinario y surge en cuanto que la sensibilidad humana no se satisface con las cosas dadas por la naturaleza.

[182] Resulta oportuno citar aquí la narración de Platón sobre la famosa pregunta de Sócrates acerca de si es peor cometer una injusticia o padecerla. En efecto, es peor cometer la injusticia porque es entonces cuando el hombre se hace injusto; en cambio padecerla es sólo un accidente.

[183] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 104.

[184] *Ibíd.*, p. 105.

[185] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 110.

[186] *Ibíd.*, p. 114.

[187] *Ibíd.*, p. 117.

[188] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 132.

[189] Quizás sea más propio hablar de sujeto (la voluntad es la compañía del sujeto), pero prefiero evitar ese término por ser tan frecuente en la filosofía moderna y haberse empañado de un sentido de fundamento; es decir, el sujeto como fundamento.

[190] *Ibíd.*, p. 131.

[191] Esto implica la existencia de un alter ego, de otras personas que puedan *ayudarme*, congregarse conmigo. En efecto, la única persona que puede ayudarnos plenamente es Dios, así que pedir ayuda es también una apertura a Dios.

[192] Cfr. POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental II*, p. 123.

[193] CORAZÓN, Rafael. En POLO, Leonardo. *La libertad trascendental*, p. 6.

[194] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 175.

[195] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 547.

[196] También se puede indicar que es una animación muy intensa en cuanto anima al conocer y amar personal.

[197] PIÁ TARAZONA, Salvador. *El hombre como ser dual*. p. 137.

[198] Cfr. POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 163.

[199] No desgastar el tiempo es superior a no gastarlo. En efecto, si la persona posee el futuro sin desfuturizarlo, es porque no lo desgasta, porque lo posee precisamente en tanto que es futuro.

[200] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 166.

[201] Este es uno de los puntos más hermosos de la doctrina de Leonardo Polo. Si se entiende correctamente que la libertad es donación, se aprecia la altura y enriquecimiento que supone el depender. Uno depende de las demás personas y sobre todo de Dios; pero no es que dependa necesariamente, sino de manera libre. En otras palabras, el ser personal es dependencia de dar: ¡qué maravilla! Si el crecimiento irrestricto que la persona es se cifra en esa libre donación se entiende el sentido del co-existir. Ya lo decía San Agustín en sus *Confesiones*: “quia fecisti nos ad te et inquietud est cor nostrum donec requiescat in te”. S. AGUSTÍN. *Confesiones I*, 1, 1.

[202] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 176.

[203] PIÁ TARAZONA, Salvador. *El hombre como ser dual*, p. 388.

[204] POLO, Leonardo. *Persona y Libertad*, p. 179.

[205] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 200.

[206] *Ibíd.*, p. 550.

[207] *Ibíd.*, p. 551.

[208] *Ibíd.*, p. 553.

[209] “La libertad de la persona, sin agotarse, se ha puesto en marcha en tanto que se añade a la verdad. A ese añadirse inspirado llamo “carácter de además”. Ser-además equivale a ser persona. La libertad

personal es además, (...). La libertad personal es inseparable de la inspiración". POLO, Leonardo. *La persona humana y su crecimiento*, p. 199.

[210] SELLÉS, Juan. *Antropología para inconformes*, p. 549.

[211] "El ser personal se caracteriza, y no es una interpretación ornamental, por su capacidad dialógica de congregación iluminada". POLO, Leonardo. *La persona humana y su crecimiento*, p. 75.

[212] El ser del universo es necesario, no libre.

[213] CASTILLO, Genara en POLO, Leonardo. *La esencia del hombre*, p. 17.

[214] POLO, L. *Persona y Libertad*, p. 176.

[215] PIÁ TARAZONA, Salvador. *El hombre como ser dual*. p. 223.

[216] *Ibíd.*, p. 287.