



## UNIDAD TRANSCENDENTAL Y DUALIDAD

Blanca Castilla de Cortázar (Madrid)<sup>[18]</sup>

La antropología trascendental, lo más original de la producción de Polo y una de las cuestiones que más huella dejará en el pensamiento, se asienta en una ampliación de la metafísica anterior que permite anclar la antropología en el Ser. En este marco vamos a preguntarnos por la unidad y la dualidad trascendental. Polo dedica a La Unidad trascendental la segunda parte de una Conferencia titulada *Planteamiento de la antropología trascendental*, impartida aquí en la Universidad de Málaga el 24.XI.1994, en la que se propone decir algo más de lo dicho hasta entonces<sup>[19]</sup>.

### 1. Ampliación de la ontología

En cuanto al conocimiento del Ser se refiere, si se repasa la historia de la filosofía, su mejor desarrollo se encuentra en la doctrina de los trascendentales, es decir, en aquellas propiedades del ser en cuanto ser, que añaden más conocimiento sobre él, aunque se conviertan con él. Así, la unidad, la verdad, la bondad o la belleza -considerados como los más importantes-, no son algo diferente al Ser mismo, pero nos ayudan a conocerlo mejor desde distintas perspectivas.

De un modo resumido se puede decir que Polo propone ampliar la metafísica teniendo en cuenta que los seres que no son Dios tienen un acto de ser, pero no se trata del mismo acto de ser de Dios en cuanto participado. Dicho en otras palabras, que los seres tengan ser no se debe a que participen del mismo Ser divino, sino a que la Creación consiste principalmente en que Dios crea el acto de ser –y no solo la esencia-, de los seres. En un segundo momento advierte que el ser del hombre se distingue del ser del Cosmos. Respecto a éste, tras considerar la problemática que presentaría el que cada substancia tuviera su propio acto de ser y observando la gran unidad del Cosmos, concluye que todo él, en su conjunto, tiene un solo acto de ser, del que participan todas las substancias inertes y vivas de la Naturaleza. Es decir, la doctrina de la participación del acto se enmarcaría con facilidad en la Naturaleza cósmica, donde cada una de las substancias tiene un acto de ser participado del único acto del ser del Cosmos<sup>[20]</sup>. No así el ser humano –al que denomina segunda creatura-,

que es persona. La persona es irreplicable porque cada hombre tiene su propio acto de ser intransferible –razón ésta por la que los medievales describían la persona como incomunicable-<sup>[21]</sup>. Dicho con otras palabras, en cuanto distinto de la esencia, el *esse* humano es la Persona, el otro co-principio, que se dualiza, actualizándola, con la naturaleza individualizada de cada hombre transmitida por sus padres. Al ser la Persona acto de ser, y por ello trascendental -actualiza todas las perfecciones formales de cada hombre-se puede decir que el alma es persona y que el cuerpo es personal o que todo el hombre es personal, pero no en el sentido de que la persona sea el “todo”, en el sentido de que le falte uno de sus elementos constitutivos –por ejemplo el cuerpo tras la muerte-, entonces dejaría de ser persona<sup>[22]</sup>.

Mediante una atenta observación, Polo sigue constatando que el hombre se distingue del Cosmos tanto en su acto de ser, que es libre, como en su esencia, que es capaz de hábitos\*. Por otra parte, destaca la inclusión de la relación en el mismo acto de ser al describir este como co-existencia, tras afirmar que una persona no puede ser sola, pues sería una desgracia\*, al carecer de alguien con quien comunicarse y a quien darse.

De esta forma, de un modo similar a como la filosofía clásica distinguió una serie de propiedades transcendentales del ser –la unidad, la verdad, la bondad, la belleza-, el acto de ser personal tendría sus propiedades transcendentales propias. Por ejemplo, en la persona el bien es, ante todo, amor. Y también la libertad o la inteligencia serían dimensiones transcendentales, en cuanto que no se reducen a ser potencias de la naturaleza, sino que más radicalmente son propiedades del ser mismo personal.

Dicho con otras palabras, teniendo en cuenta que el ser es trascendental, porque actualiza todas las perfecciones formales, la persona en cuanto acto de ser tiene también unas propiedades transcendentales. Recordemos que los transcendentales no tienen que ver con las esencias, sino que son propiedades del ser en cuanto ser: el ser y todo lo que es, por serlo, es bueno, verdadero, bello. Si tenemos en cuenta que el ser persona es de otro orden o nivel ontológico más elevado, es cuando podemos vislumbrar propiedades que pertenecen exclusivamente al ser personal y que por ello también son buenas, verdaderas y bellas.

En este sentido, adquiere singular relevancia su desarrollo de la libertad trascendental, por la relevancia que la libertad adquiere en todo el pensamiento moderno y postmoderno. Polo distingue entre la libertad nativa o trascendental, de la voluntad en cuanto capacidad para tener hábitos o virtudes morales. Es decir, una cosa es la voluntad como facultad del alma, potencia capaz de hábitos y otra el “alguien libre” que la activa moviéndola a la acción.

Sin embargo, la libertad como característica del ser personal a la vez está integrada con la inteligencia de la verdad y del amor, pues no es menos importante la transcendentalidad de la inteligencia, que con anterioridad a él desarrolla magistralmente Zubiri, ni la apertura donal de la persona, en la que consiste el amor.

Por tanto, el nivel trascendental sería también el nivel en el que situar el intelecto agente, la inteligencia, en cuanto luz, que iluminando los datos recibidos de los sentidos hace posible la abstracción pero, sobre todo, la que capta el ser de las cosas, lo que les hace reales, vivas. Ya Aristóteles advirtió la diferencia entre el Intelecto agente, que es acto, y el entendimiento paciente que es capaz de hábitos intelectuales. Si preguntáramos qué relación hay entre el entendimiento agente y la persona se podría contestar diciendo que lo que Aristóteles llamaba Intelecto agente se le puede llamar persona.

Por tanto, se puede concluir diciendo que ni la inteligencia ni la libertad son propiamente esencia, sino propiedades transcendentales del ser personal, como lo es el bien o la belleza en el ser en general.

Y como decíamos, a estas dos grandes propiedades o transcendentales de la persona hay que añadir otra del mismo nivel, inserta en la apertura relacional: la donación, el amor. Dicho con otras palabras al bien, propiedad transcendental del ser, considerado el ser en general, en antropología se le llama AMOR. Desde el punto de vista ontológico el amor habría que describirlo como un radical o transcendental antropológico. Como algunos han intuido Amor es nombre de Persona.

## **2. Lugar de la “unidad” en la ampliación trascendental**

Según D. Leonardo, el trascendental más difícil y que hasta ahora no ha resuelto ninguna filosofía es el de la Unidad y sostiene que, de hecho en su propuesta de ampliación de la ontología, el trascendental que más se ve afectado en el trascendental *Uno*. Ahora bien, es preciso tener en cuenta sus precisiones respecto al significado de la Unidad. Según dicha ampliación –afirma-, el Uno es transcendental siempre y sólo si no significa ni *único* -o *monón*-, ni *todo*.

Por una parte, desde la concepción parmenídea del Uno como Único, procede el famoso problema de la unidad y la pluralidad, largamente examinado y discutido durante siglos<sup>[23]</sup>. La dificultad que subyace y ha hecho insoluble este problema, según Polo, es que “Uno” no puede significar *monón*. En esta línea, el primero en abordar la transcendentalidad del Uno fue Platón, pero para él, seguido por Plotino, la Díada es pobreza –pérdida- pues el dos nunca puede estar a la misma altura que el uno, pues es inferior a él y necesariamente le estará subordinado<sup>[24]</sup>.

Por otra parte, Polo tiene claro que el Uno tampoco puede designar el *todo*, confusión palmaria en la filosofía moderna, que Hegel formula de la siguiente manera: “lo verdadero es el todo”<sup>[25]</sup>. De ahí que su dialéctica venga a ser una solución de compromiso, en la que el uno simplemente se hace cargo de lo múltiple, lo engloba, constituyéndose como totalidad sintética.

Por tanto, la Unidad para ser transcendental ha de librarse de la connotación de totalidad y de unicidad. Es decir, no se puede hablar del uno como un bloque, sino que ha de ser compatible con la diferencia. Polo advierte que no es una tarea sencilla

porque la unicidad es lo peculiar del conocimiento objetivo, como ya señalara Aristóteles al sostener que sólo se conoce lo uno, y que cuando se conoce, se conoce lo mismo que se conoce<sup>[26]</sup>. Polo precisa que esto es verdad, cuando se conoce objetivamente, pues el objeto lo conocemos siempre como único y, aunque podemos decir que hay dos objetos, o tres objetos, cuando percibimos tres objetos, ésa trama es uno pues conocemos los objetos uno por uno. El conocimiento objetivo versa sobre las esencias de las cosas, pero no alcanza el *esse*. Por lo tanto, para deshacer la confusión, o para destacar el transcendental uno sin confundirlo con el monón, es preciso ir más allá del objeto, del conocimiento objetivo, que no es transcendental. Los transcendentales no se pueden conocer objetivamente: ni los transcendentales metafísicos, ni la transcendentalidad del ser humano.

Cuando se hace filosofía solo desde el punto de vista del objeto, el riesgo de la metafísica es el Monismo o el Panteísmo –como han advertido Zubiri o Millán-Puelles-, pero lo que más se dificulta es la antropología, pues no se consigue explicar más que de un modo extrínseco las relaciones de cada hombre y los demás, cayendo en el individualismo o en el colectivismo.

Por ello, la necesidad de vertebrar una ontología peculiar para la antropología surge por doquier en el s. XX. Se advierte que los esquemas válidos para el estudio del Cosmos no responden a la realidad humana. Así, cuando Gabriel Marcel, refiriéndose a las coordenadas que estructuran el yo, afirma: «el Ser como el lugar de la Fidelidad<sup>[27]</sup>», se advierte con claridad que ese Ser no puede tratarse ni de un concepto abstracto y general, propio de la una metafísica formalista, ni de un Ser que tenga que ver con el Cosmos.

### **3. Importancia de la dualidad en Antropología**

Lo cierto es que una de las claves de la Antropología reside en la dualidad. En primer lugar, como escribe Polo, porque «el hombre no es una realidad simple, sino compleja. Tal complejidad se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad..., son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad. En ella se basa, por otra parte, la posibilidad de doblez (la hipocresía, el disimulo, el fingimiento). Ciertamente, la doblez presupone la dualidad y sólo así es posible»<sup>[28]</sup>.

Ciertamente, en el ser humano existen muchas dualidades además de la psicossomática, que viene a ser la paradigmática, lo que podría llevar a caracterizarlo como como un ser dual<sup>[29]</sup>. Incluso algunos pensadores han hecho célebres la sistematización también dual de dicha complejidad, como la que estructura la antropología de Nietzsche –lo dionisiaco y lo apolíneo, entre otras<sup>[30]</sup>-, o la *vitalidad* y la *espiritualidad* en la de Max Scheler.

Pero no todas las dualidades están al mismo nivel: hay dualidades inferiores y superiores. Y, como es sabido, Polo propone entenderlas de modo ascendente<sup>[31]</sup>. Pero la dualidad se puede advertir desde distintos planos. Así, desde otra perspectiva más radical, Polo advierte la dualidad al tener en cuenta que lo más profundo del hombre es la persona, y el ser personal es incompatible con el monismo, es decir, que una persona sola sería una desgracia absoluta porque estaría condenada a la incomunicación. Una persona –repite en diversos lugares-, no puede tener como réplica más que otra persona. Por tanto, el discurso poliano nos pone ante diversos tipos de dualidades, unas que se encuentran por así decir en el interior de cada uno y otras que surgen de la persona misma, que le dualiza con otra persona<sup>[32]</sup>, con la que entra en comunicación. Pues bien, si es así, esa dualidad tendrá que tener un anclaje ontológico, pues *operari sequitur esse*.

Que una persona no puede existir sola, es la gran intuición de los pensadores dialógicos, para los que antropológicamente adquiere una importancia radical la relación “Yo”-“Tu”. Se trata de la llamada apertura dialógica -del Yo al Tú-, que divulga principalmente Buber, tomándola de Feuerbach, que a su vez se inspira en sus conocimientos teológicos<sup>[33]</sup>. Pero no se trata sólo ni principalmente de que el YO se descubra en la relación con el Tú, sino de aquella estructura ontológica que lo hace posible, que es el ser-con, es decir, la coexistencia.

De ahí que la persona se describa también como “encuentro”<sup>[34]</sup> con otra persona que se le hace presente, a la que se puede amar y ser correspondido por ella. Que una persona se haga presente a otra supone que entre ellas se trama una *relación*, que desborda incluso la conciencia que uno es capaz de captar, al hacer experimentar que la otra persona 'está conmigo'. Gabriel Marcel lo describe del siguiente modo: «'Avec moi': démonos cuenta del valor metafísico de esta expresión, que ha sido rara vez reconocida por los filósofos, y que no corresponde ni a una relación de inherencia ni de inmanencia, ni a una relación de exterioridad. Será la esencia -me veo obligado a usar aquí la palabra latina-, de un 'co-esse' auténtico, es decir, de una intimidad real que se preste al análisis de una reflexión crítica»<sup>[35]</sup>. Palabras estas, en las que se trasluce que el encuentro interpersonal se enclava en la misma estructura ontológica del ser personal, descrito por todos estos autores como un *co-esse*.

#### **4. Hacia una filosofía de la díada**

Para Polo «el monón no puede ser un transcendental personal. *El transcendental personal es la diferencia* –afirma-, el no ser sólo una persona. ¿A quién me doy? ¿Me doy a una idea, me doy al universo?»<sup>[36]</sup>. Ahora bien, ¿qué es la diferencia en cuanto transcendental?

Con objeto de pensar esta diferencia, es el momento de retomar lo anteriormente dicho acerca de la transcendentalidad del UNO. La filosofía objetivista

que considera al UNO de un modo exclusivamente monolítico, ha sido y sigue siendo el principal escollo para pensar la diferencia. La lógica derivada de ella es dominada por el principio de no contradicción, asimilando la diferencia con la contradicción -los opuestos con los contradictorios-, y no parece haber pasos intermedios o distintos entre el SER y la NADA<sup>[37]</sup>. Ya Mounier afirma en 1929, que «la mayor parte de nuestros errores y de nuestros excesos derivan del hecho de que erigimos ilegítimamente los contrarios en contradictorios»<sup>[38]</sup>. Pero a pesar de haber sido detectada, esa dificultad no ha sido superada, por lo que sobre la filosofía acerca de la diferencia se sigue cerniendo amenazante el riesgo del nihilismo. Como resultado nadie ha hecho aún una filosofía que reconozca una diferencia trenzada con la igualdad. Pues bien, a pesar de que en el pensamiento de Polo las dualidades se consideran jerarquizadas, ¿se podría pensar con su filosofía un tipo de dualidad en el mismo nivel ontológico?

Ciertamente, la diferencia siempre ha interesado al quehacer filosófico. En primer lugar los griegos clásicos desarrollan de *la diferencia de las formas*<sup>[39]</sup>, aunque con el riesgo señalado del nihilismo. Este escollo se soslaya en parte asumiendo la *distinctio realis entre las formas y el acto de ser* que focaliza otro tipo de diferencia con el descubrimiento del orden transcendental. La originalidad del pensamiento tomista, perdida y recuperada hace pocas décadas, aunque no lo explica todo, constituye un punto de inflexión decisivo.

*La diferencia ontológica* de Heidegger<sup>[40]</sup> ha supuesto un paso más en orden a profundizar en la insistencia de los personalistas en distinguir entre las cosas y las personas, que señala una diferencia frente al cosmos. Desde una postura personalista se puede seguir avanzando, al reconocer una diferencia radical entre las personas mismas por ser cada una única e irrepetible. Hannah Arendt articula tres grados en la diferencia distinguiendo entre la alteridad, la distinción y la unicidad, siendo ésta última exclusiva del ser humano: «En el hombre –afirma-, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos»<sup>[41]</sup>.

## **5. La diferencia como transcendental antropológico**

Como venimos diciendo para Polo *el transcendental personal es la diferencia*, el no ser sólo una persona; ahora bien, ¿qué puede ser la diferencia en cuanto transcendental y qué respuestas encontramos en el pensamiento de Polo? Recordaremos, como él mismo ha dicho, que un pensador no dice nunca la última palabra en ningún tema, pues esa palabra ya sería un error. Toda heurística acerca de la verdad da paso a otras palabras.

Para adentrarnos en la cuestión podemos seguir preguntando:

1) ¿Se encuentra una diferencia transcendental en las dualidades superiores señaladas por Polo?<sup>[42]</sup>

2) ¿Hay una diferencia transcendental real entre los distintos transcendentales antropológicos: inteligencia, libertad, donación amorosa, o más bien todos ellos se convierten con el ser personal?

3) ¿Se resuelve la diferencia transcendental constatando que estando la persona a nivel transcendental, cada una es distinta en cuanto única e irrepetible? En definitiva,

4) ¿La diferencia transcendental antropológica es una dualidad? O dicho con otras palabras, ¿Existe una dualidad en el mismo nivel transcendental? Esta es la cuestión.

Para avanzar, volvamos a lo ya dicho sobre el ser y la diferencia. Al pensar el ser como acto se advierte su carácter huidizo a la hora de ser conceptualizado. El ser puede desvelarse a nuestra inteligencia pero se resiste a ser asido y encerrado en conceptos. El ser, sobre todo a nivel antropológico, es un “además”, en expresión de Polo<sup>[43]</sup>, un “además” respecto a la esencia. Algunas palabras se acercan a él: luz, vida, inteligencia, libertad, amor, zarza ardiente. Desde la ontología se puede decir que el ser actualiza y, por tanto, da vida a todas las perfecciones de cada ser, de ahí su carácter transcendental.

Enlacemos ahora con la llamada diferencia ontológica y con la búsqueda del significado de la dualidad transcendental, que bien podría denominarse diferencia antropológica. Por una parte, la diferencia ontológica es ya en cierto modo antropológica pues aborda la diferencia radical entre las cosas y las personas. Pero aquí, dando un paso más, preguntamos por la intuición poliana comentada en diversas ocasiones según la cual, de un modo analógico a como en Dios el tres es transcendental el tres<sup>[44]</sup> en el ser humano es transcendental el dos, para lo es preciso plantear de un modo radical qué puede significar la diferencia en cuanto transcendental<sup>[45]</sup> y si existe una dualidad antropológica transcendental.

En primer lugar, observemos que la búsqueda de una diferencia en el orden transcendental ofrece una seria dificultad que se podría expresar diciendo que puesto que el ser no determina sino que sólo actualiza, parece imposible encontrar diferencias dentro de él. Sin embargo, desde la perspectiva antropológica de la co-existencia propuesta por Polo, inseparablemente unida al ser aparece la relación. Es decir, aunque en el acto de ser no se pueda hablar de determinación, el CO de la co-existencia es algo que distingue el acto de ser personal del acto de ser del Cosmos. Por tanto, encontramos que *esse* y relación aparecen hermanados en el nivel transcendental, lo que supone, entre otras cosas, que la relación en ese nivel es algo más que accidental.

En segundo lugar, advirtamos que la diferencia buscada no coincide con ninguno de los transcendentales antropológicos, pues cada uno de ellos pertenece a cada persona: se pueden distinguir entre sí pero ninguno se distingue realmente del ser personal del que son propiedad: en este caso se puede decir que, como en metafísica, también en antropología los transcendentales se convierten con el ser.

Y si se sigue repasando con cuidado su Antropología Transcendental, ninguna de las diferencias antropológicas que él recoge entre las dualidades superiores parece una

dualidad transcendental. Descartadas la dualidad persona-cosmos y persona-esencia, se podría considerar una diferencia transcendental la apertura de la persona a Dios, sobre todo en cuanto relación de origen<sup>[46]</sup>, sin embargo, observado en profundidad, la relación entre Dios y el hombre no están en el mismo nivel ontológico. Finalmente la última posibilidad sería la dualidad persona-persona, pero es preciso reconocer que Polo apenas ha desglosado esa dualidad. Por otra parte, la diferencia transcendental entre las personas no constituye una dualidad propiamente dicha sino una pluralidad de irrepetibles, como la designa Hannah Arendt<sup>[47]</sup>, o una relación entre el uno y lo múltiple como señala Luce Irigaray<sup>[48]</sup>.

Dicho con otras palabras, se echa de menos una diferencia transcendental –en cuanto dual-, en el orden transcendental humano. Por lo tanto, se puede llegar a la conclusión de que Polo no ha llevado hasta el final esta sugerencia, aunque considero que ha asentado las bases para poder llegar a ella<sup>[49]</sup>. En efecto, Polo afirma que el transcendental personal es la diferencia porque el ser personal requiere pluralidad de personas, pero en su propuesta que incluye la relación dentro del *esse* personal (co-existencia), parece, sin embargo, que la diferencia sigue quedando como fuera del ser, porque en la apertura personal no hay diferencia. Es decir, se trata de una relación, incoada (en el *co* de la co-existencia), que carece de correlato diferente. Por decirlo con las palabras que utiliza de Gerardo González, Polo no habla de la remitencia necesaria para la alteridad originaria<sup>[50]</sup>, de modo que las personas son co-exitentes, pero en el *CON* de la relación no hay diferencia, por lo que no se encuentra de hecho una diferencia en el ser. De aquí que, aunque se desea superar el monismo, parece que la diferencia no se ha introducido en el núcleo del ser mismo. Quizá la pregunta que habría que hacer es si en la antropología transcendental, además de transcendentales que se convierten con el ser personal, siendo por tanto nocionales, se podría hablar de pluralidad de *transcendentales reales* que se distinguen dentro del ser mismo<sup>[51]</sup>. En el pensamiento poliano, por tanto, queda sin concretar en qué pueda consistir la dualidad transcendental en cuanto real, dentro del ser personal.

Por otra parte, entre las dualidades superiores podría incluirse –aunque Polo no lo ha hecho-, la dualidad sexuada, que modaliza la naturaleza humana en dos. Cuestión que en el desarrollo poliano no queda suficientemente explicada en cuanto tipicidad –teniendo en cuenta la transversalidad de dicha diferencia presente en todas las tipologías<sup>[52]</sup>. Es otro autor, en este caso Karol Wojtyła, quien con más originalidad y profundidad ha avanzado en esta línea. La masculinidad y la feminidad –afirma-, «son como *dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica*, frente a Dios y frente al mundo –como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se complementan recíprocamente-, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y, al mismo tiempo, como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo»<sup>[53]</sup>.

Estamos señalando, por tanto, una cuestión aún poco pensada y apenas contrastada, pero sobre la que sin duda la ontología antropológica tendrá que versar,



si quiere llegar al nivel radical de las problemáticas que tiene planteadas. Esta cuestión requiere por tanto hipótesis para ser discutidas y sopesadas, una de las cuales podría ser retomar en otro sentido la antigua terminología medieval que versaba sobre unos transcendentales especiales, llamados disyuntos, por si dentro de ella podría encuadrarse una dualidad transcendental y, por tanto, personal<sup>[54]</sup>.

<sup>[18]</sup> Doctora en Filosofía y Teología. Profesora de Antropología en la UNIR y en el Instituto Juan Pablo II. Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España.

<sup>[19]</sup> Cfr. POLO, L., *Planteamiento de la antropología transcendental*, en «Miscelánea Poliana», IEFLP 4 (2005) 8-24.

<sup>[20]</sup> Aunque es un tema sobre el que habría que volver en la obra de Tomás de Aquino, quienes le han leído por entero, como Carlos Cardona, recuerdan que varias veces a lo largo de su obra afirma que el Cosmos tiene un solo acto de Ser. La misma idea se encuentra en Zubiri. Lo dice claramente en *Sobre la Esencia*, p. 171 y lo repite después muchas veces, sobre todo en su obra *Estructura dinámica de la realidad*: cfr. entre otros lugares: pp. 50, 90-91 y 201. He aquí algunas citas: «Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, no tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos» en *Sobre el Hombre*, p. 466. «Hablamos en plural de muchas sustantividades, cuando la verdad es que en realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todas son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo»: *Estructura dinámica de la realidad*, p. 98. Y en *Respectividad de lo real*, p. 34 afirma hablando de las cosas del universo que «en rigor no hay sino la sustantividad del Cosmos».

<sup>[21]</sup> La incomunicabilidad como característica de la persona –y en aparente contradicción con la gran capacidad de comunicación que posee-, responde al hecho de que nadie puede delegar en otro su libertad -pues sólo él puede decidir por sí mismo-, o su pensamiento o la responsabilidad de sus acciones. Esto es así porque es poseedor intransferible de su propia realidad personal. Este vocablo sigue siendo objeto de estudio. Cfr. CROSBY, J. F., *The incommunicability of human persons*, in «The Thomist» 57 (1993) 403-442.

<sup>[22]</sup> Este ha sido uno de los lastres que ha arrastrado la tradición filosófica tras la célebre definición de Boecio, incluido Tomás de Aquino, hasta que logra superarlo. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, BI., *Noción de Persona y antropología transcendental: Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo*, en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) pp. 62-94.

<sup>[23]</sup> Aunque no abundan estudios sobre la Unidad desde perspectiva del Ser, entre ellos se puede citar Cfr. DANESE, A., *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona* (Prefazione di Paul Ricoeur), Città Nuova, Roma, 1984. ROUGEMONT, D. (De), *L'un et le divers*, La Baconnière, Neuchâtel, 1970. MARC, A. *Denis de Rougemont, un homme à venir*, in AA.VV. *Denis de Rougemont*, «Cadmos», 33 (1986) 25-46, 33.

<sup>[24]</sup> Esta concepción de la unidad como *monón*, ha dado muchos problemas a la Teología a la hora de explicar el misterio de la Trinidad, donde según la Fe, las Tres Personas divinas son co-iguales – consustanciales-, y co-eternas. También presenta importantes limitaciones a la antropología para explicar la igualdad radical de todo ser humano, pues en virtud del *monón*, siguiendo la filosofía plotiniana, la mujer, por ejemplo, necesariamente ha de ser inferior y estar subordinada.

- [25] Cfr. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 14.
- [26] Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* 425 b 27; *Metafísica* 1037 b 25; *Parva naturalia*, 447 b 18.
- [27] Según comenta esa expresión: «*De l'Être comme lieu de la Fidelité*» salió de él imperiosamente en un momento concreto. Cfr. MARCEL, G., *Être et Avoir*, ed. Montaigne, Paris, 1935, p. 56. Para otros textos relacionados cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Las coordenadas de la estructuración del yo, según Gabriel Marcel*, Cuadernos Anuario Filosófico, 12, 2<sup>a</sup>ed., Pamplona 1999.
- [28] *Ibidem*.
- [29] Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona 2001.
- [30] Porque no son las únicas. Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- [31] POLO, L., *La coexistencia del hombre...*, p. 34: «dicha ascensión significa no sólo que las diversas dualidades son de distinto nivel, sino también que, por lo común, uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro por lo que no se agota en un respecto mutuo y se abre a una dualidad nueva».
- [32] *Ibidem*.
- [33] Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Feuerbach: la autonomía de la antropología filosófica*, en «Pensamiento» 55 (1999) 269-294.
- [34] Cfr. ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid 1973.
- [35] MARCEL, G., *Position et aproches concrètes du Mystère ontologique*, ed. L. Vrin, Paris 1949, p. 82. Trad. cast.: en ed. Encuentro, Madrid 1987.
- [36] POLO, L., *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona 1991, p. 33.
- [37] Para un interesante estudio que busca la diferencia, superando el monismo, esta vez a través de la libertad cfr. GARAY, J. (de), *Diferencia y libertad*, ed. Rialp, Madrid 1992, donde se hace hincapié en los límites del Principio de no-contradicción y las consecuencias negativas que tiene a la hora de buscar la diferencia.
- [38] MOUNIER, E., *Contraires et contradictores ou de la discorde*, daytylo, in «Après ma classe», 2 (20.II.1929), 1.
- [39] Cfr. GARAY, J. (de), *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987.
- [40] Cfr., entre otros lugares, HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, 1957. Trad. Cast.: *Identidad y Diferencia*, Anthopos, Barcelona 1988.
- [41] ARENT, H., *La condición humana*, p. 200. Así, describe la alteridad como propia de los objetos inorgánicos y la distinción que atribuye a los seres vivos: «La cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad, la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es y, en la filosofía medieval, una de las cuatro características básicas y universales del Ser. Trascendentes a toda cualidad particular. La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la cual todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir que algo es sin distinguirlo de alguna otra cosa. La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre los especímenes de la misma especie».
- [42] Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Las dualidades superiores de la persona humana*, en *Antropología Trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones*, Unión Editorial, Madrid 2009, 35-57.
- [43] Este adverbio que utiliza don Leonardo para describir a la persona da título a un libro: cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Delta, San Sebastián 2008.
- [44] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.*, I, q. 30, a. 3: donde se pregunta “Si los términos numerales ponen algo en Dios”. Después de explicar la diferencia entre el número como medida de la cantidad, y el número de las formas opuestas de la cual se deriva la multitud trascendental, responde: “Nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuimos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad (...) sino que se toman de la multitud trascendental. Ahora bien, la multitud

transcendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser”.

[45] Difícil cuestión sobre la que hace años escribí algo. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Consideraciones en torno a la diferencia en el orden transcendental*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», Universidad Complutense, Madrid 1996, pp. 463-483.

[46] Para una exposición sobre esta dimensión cfr. POLO, L., *La persona humana como relación en el orden del origen*, en *Miscelánea poliana*, EFLP 30 (2010) 28-41, reeditado en *Studia poliana*, Pamplona 14 (2012) 21-36.

[47] Cfr. ARENT, H., *La condición humana*, p. 200, citado anteriormente.

[48] IRIGARAY, L., *Être Deux*, ed. Grasset & Fasquelle, 1997. Trad. Cast.: *Ser dos*, ed. Paidós, Barcelona 1998, p. 101: una filosofía de la dualidad «es todavía impensable en nuestra tradición, porque el sujeto, la conciencia, son siempre concebidos como un-a-uno-a y múltiple, pero no dos, dos diferentes, irreductibles uno al otro».

[49] Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *En torno a la díada transcendental*, en «Anuario Filosófico» 29 (1996/2), volumen acerca del pensamiento de Leonardo Polo, pp. 397-414.

[50] Cfr. su aportación en este volumen en el que se refiere a la “soledad” de Adán en el paraíso narrada en Génesis 2, causada por la falta de remitiencia. De ahí –continúa-, que Dios dijera que “no es bueno que el hombre esté sólo”. La presencia de Eva permite que la persona de Adán y la de ella misma sean co-existentes en el mismo nivel ontológico.

[51] En esta línea va la propuesta de Garay, como búsqueda de las diferencias reales de los transcendentales, aunque no se centra en la antropología sino que se dirige directamente al ser primero en su plenitud, por tanto, a la divinidad. Considerando la diferencia como primera se propone descubrir las diferencias reales del primer principio.

[52] la diferencia sexuada es transversal a cada persona concreta porque modaliza todas sus dimensiones, desde la apertura amorosa, hasta su afectividad, su psique y su corporeidad al completo, al estar presente genéticamente en cada una de sus células\*\*\*.

[53] AG, 21.XI.79, n. 1, pp. 77-78.

[54] De los transcendentales disyuntos hablaba Duns Scoto, terminología que recoge Zubiri; ambos los utilizan en un sentido distinto del que se le quiere dar aquí, pero la terminología resulta apropiada. Esta hipótesis aplicada a la antropología, que considero plausible, la planteé en el último capítulo de mi libro sobre *La noción de persona* en Xavier Zubiri, además de en el artículo sobre *La diferencia en el orden transcendental*, ambos ya citados.