

Ensayos
DSI

II CONVERSACIONES
DE AEDOS
SOBRE LA ANTROPOLOGÍA
TRASCENDENTAL
DE LEONARDO POLO

RAFAEL CORAZÓN
JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
FERNANDO HAYA
JUAN JOSÉ PADIAL BENTICUAGA
J.F. SELLÉS

II CONVERSACIONES
DE AEDOS
SOBRE
LA ANTROPOLOGÍA
TRASCENDENTAL
DE LEONARDO POLO



Unión Editorial

2009

© 2009 Rafael Corazón, Juan A. García González,
Fernando Haya, Juan José Padial Benticuaga y J.F. Sellés

© 2009 UNIÓN EDITORIAL, S.A.
c/ Martín Machío, 15 • 28002 Madrid
Tel.: 913 500 228 • Fax: 913 594 294
Correo: info@unioneditorial.net
www.unioneditorial.es

ISBN: 978-84-7209-xxx-x
Depósito Legal: M. xxxxx-2009

Compuesto y maquetado por JPM GRAPHIC, S.L.
Impreso por GRÁFICAS MURIEL, S.L.

Printed in Spain · Impreso en España

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por las leyes, que establecen penas de prisión y multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran total o parcialmente el contenido de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluso fotocopia, grabación magnética, óptica o informática, o cualquier sistema de almacenamiento de información o sistema de recuperación, sin permiso escrito de UNIÓN EDITORIAL.

Índice

Presentación, por FERNANDO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ . . .	11
Prólogo, por JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ	13
CAPÍTULO I. LA ÉTICA PÚBLICA O LA DOBLE MORAL, por Rafael Corazón	
	17
CAPÍTULO II. LAS DUALIDADES SUPERIORES DE LA PERSONA HUMANA, por Juan A. García González	
	35
1. Importancia de la antropología poliana	35
a) El saber humano	36
b) Metafísica y antropología	38
c) El tema de la antropología	41
d) La antropología trascendental	44
2. La libertad como ser	45
3. El ser personal	51
CAPÍTULO III. LA ANTEPOSICIÓN ESENCIAL DE LA PERSONA COMO A PRIORI DEL PENSAR PURO DEL TIEMPO, por Fernando Haya	
	57
1. Planteamiento: correspondencia entre los sentidos de la temporalidad y los temas de principio	57
2. La articulación presencial del tiempo como entera consistencia de lo real	63
3. El ser temporal	65
4. La anteposición esencial de la persona en el tiempo	72
5. La descripción de la libertad trascendental	75

ÍNDICE

6. Los valores metódico y temático de la distinción entre el ser personal y el ser temporal	78
CAPÍTULO IV. EL ABANDONO DEL HOGAR Y EL ALCANCE DE LA INTIMIDAD. (SOBRE EL CARÁCTER DIFERENCIAL DE LA ANTROPOLOGÍA RESPECTO DE LA METAFÍSICA), por Juan José Padial Benticuaga	
1. Ir tras los talones y habitar bajo techo. Fenomenología del alcanzar y del detectar	85
2. Volverse hacia lo no presente y renuncia a lo que se posee. El abandono de la limitación en altura y el método de la metafísica	93
3. De lo que se dispone, a la intimidad que dispone. El abandono de la limitación en profundidad y el método de la antropología	101
4. Acceder al ser y abrirse a su verdad. Sobre la integración de los métodos	116
CAPÍTULO V. LA CORRESPONDENCIA ENTRE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES Y LOS METAFÍSICOS SEGÚN L. POLO, por J.F. Sellés	
1. Planteamiento	125
2. Perfilando la cuestión	128
3. Si la belleza es distinta de los demás trascendentales o la reunión de ellos y cómo se conoce	135
4. Si la libertad es distinta de los trascendentales personales o la reunión de ellos y cómo se alcanza la unidad de los trascendentales . . .	140
5. Conclusiones	149

Presentación

El 17 de abril de 1999, recién aparecido el primer volumen de la *Antropología trascendental* de Leonardo Polo, tuvieron lugar en Madrid las *I Conversaciones* sobre esta obra, organizadas por AEDOS y la Asociación *La Rábida*. Se celebraron con la presencia del autor, quien expuso las líneas maestras de su comprensión de la persona humana.

Publicado ya, en 2003, el segundo volumen de esa antropología, y producidos los primeros estudios sobre la misma, AEDOS y la Asociación *La Rábida* retomaron aquella iniciativa, promoviendo el 24 de Noviembre de 2007 unas *II Conversaciones* en colaboración con el *Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo* (IEFLP).

La importancia del pensamiento antropológico del profesor Polo, así como el éxito de las jornadas, han movido a AEDOS a editar los trabajos presentados en esas *II Conversaciones*, con el deseo de difundirlas entre el público universitario. En esta línea, se ha previsto asimismo dar continuidad a las citadas reuniones: la tercera convocatoria de *Conversaciones* estará dedicada al estudio, en perspectiva poliana, de la dimensión económica de la acción humana.

AEDOS y La Asociación de La Rábida quieren testimoniar, con esta publicación, su inmenso agradecimiento a quien, durante muchos años, fue impulsor y

PRESENTACIÓN

guía de sus actividades e iniciativas: nuestro querido maestro y amigo D. Leonardo.

Fernando Fernández Rodríguez

Presidente de AEDOS

(Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia)

Secretario General de la Asociación de La Rábida

Prólogo

En tiempos de crisis, como suelen serlo todos, o de una situación humana problemática, el estudio en profundidad del hombre, de su índole personal, puede reportar claves que permitan orientación en la encrucijada. 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. Con la publicación de estas *II Conversaciones sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, esperamos modestamente contribuir a aclarar el panorama; y deseamos que resulte de interés para quienes buscan en la persona humana el resorte para avanzar.

En la jornada que ahora se publica hubo cuatro intervenciones, a cargo de los profesores Fernando Haya (Sevilla), Juan José Padial (Málaga), Juan Fernando Sellés (Pamplona), y yo mismo, Juan García (Málaga); a ellas en este libro se añade una quinta, la del profesor Rafael Corazón (Málaga), que habiéndola preparado con antelación no pudo finalmente asistir ese día para exponerla. De manera que se recogen en este libro cinco trabajos, de distinta manera orientados a estudiar y exponer la antropología poliana.

El primero de ellos, *Ética pública o doble moral* (Rafael Corazón) es un estudio sobre el papel de la ética en la antropología poliana. En la manifestación de la persona

PRÓLOGO

que permite la coexistencia con los demás, aparece el plano de la ética: porque *sin ética no hay sociedad*. De manera que la sociedad no hace la ética, sino al revés. Pero esa manifestación debe injertarse en una visión global de la persona que alcance el sentido primario de la extensión hacia la sociedad de la libertad: la constitución del don personal.

El siguiente trabajo, redactado por mí y titulado *Las dualidades superiores de la persona humana*, presenta una visión global de la antropología de Polo, especialmente centrada en el peculiar ser de la persona humana. Considerándolo con algún detenimiento se descubren en él las dualidades más profundas del hombre: su dualidad con Dios, con el universo, con su propia naturaleza y con las demás personas humanas.

A continuación, el estudio *La anteposición esencial de la persona como a priori del pensar puro del tiempo* (Fernando Haya), supone un cierto contraste: porque destaca el alcance metafísico de la filosofía de Polo. Pero esa profundidad metafísica remite a al ser espiritual de la persona, que está por encima del tiempo de las cosas, y lo puede articular e instrumentar desde su altura propia.

El cuarto trabajo se titula *El abandono del hogar y el alcance de la intimidad* (Juan José Padial). Constituye una aplicación muy sugerente de la filosofía poliana del límite mental, desde la que se muestra el corto alcance del idealismo, y de la pretensión de sí que conlleva su subjetivismo. Dimensiones del espíritu humano son ignoradas o cercenadas desde esas actitudes modernas. La antropología de Polo permite, en cambio, abrirse a

ellas, y ubicar el alcance y sentido de la razón en sus justos límites.

Finalmente, el estudio *La correspondencia entre los trascendentales antropológicos y los metafísicos según Polo* (Juan Fernando Sellés), expresa con claridad la ampliación del saber metafísico que la antropología trascendental de Polo conlleva. Y, al discutir la relevancia de los trascendentales antropológicos y su correspondencia con los metafísicos, muestra el juego que pueden dar en la comprensión del ser libre de la persona humana.

A sus autores vaya desde aquí nuestro agradecimiento por su contribución a la jornada; agradecimiento extensivo a todos los asistentes, cuyo número sorprendió a los propios organizadores. Y, sobre todo, el más intenso agradecimiento para AEDOS, especialmente en la persona de Fernando Fernández, que con estas iniciativas contribuye también a la difusión y promoción del pensamiento de Leonardo Polo; en cuya profundidad, vigencia y valor tenemos depositadas tantas expectativas. Ya están más cerca las *III Conversaciones sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*.

Juan A. García González

Málaga 4.XI.2008

CAPÍTULO I

LA ÉTICA PÚBLICA O LA DOBLE MORAL

Rafael Corazón

La crisis de la cultura occidental, manifiesta por el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo en temas morales, ha llevado —caso único en la historia— a plantear la necesidad de una ética pública, ética de mínimos, propia —se dice— de una sociedad pluralista y democrática en la que no se debe imponer nada a nadie y menos aún en cuestiones de conciencia.

La ética de mínimos tendría la virtud de poder ser aceptada por todos, pues no impondría normas, mandatos o prohibiciones inaceptables para nadie. Dicha ética, por tanto, sería una ética procedimental, sin contenido, el mínimo necesario para poder convivir en paz y en libertad.

Al margen de dicha ética, cada ciudadano puede vivir otra de carácter privado que, al no imponerla a los demás, no provocará conflictos o enfrentamientos con los que defiendan otros principios morales.

En definitiva, se pide a algunos ciudadanos de una sociedad democrática —los que lo deseen—, en nombre del respeto a las convicciones de los demás, que lleven

una doble vida, que tengan una doble moral: en su vida privada pueden seguir su conciencia; en la vida social deben, en cambio, poner entre paréntesis sus principios éticos y adoptar otros consensuados democráticamente. Lo mínimo que puede decirse acerca de esta teoría, o más bien doctrina, es que es inmoral de raíz, pues actuar contra el dictado de la propia conciencia es, exactamente, la definición de la inmoralidad, ya que, si la conciencia no obliga —incluso la conciencia errónea—, toda la ética se derrumba desde su fundamento.

La acusación de relativismo, subjetivismo y nihilismo está, por tanto, justificada. Occidente ha decidido abandonar la ética y regirse por otros valores. No sólo sus raíces cristianas, sino también las clásicas y medievales, han sido desechadas y repudiadas. ¿A qué se debe esto y cómo debe valorarse y corregirse antes de que lleve a su propia ruina?

* * *

Sin necesidad de remontarnos a la crisis de la Alta Edad Media, en el comienzo de la filosofía moderna Descartes proponía una moral provisional —como provisión de materiales mientras se construía una ética científica— con una finalidad meramente subjetiva. Como el bien y el mal moral permanecerán ocultos mientras la ciencia futura no nos los manifiesten, mientras tanto se ha de procurar evitar los remordimientos de conciencia y el arrepentimiento y las indecisiones, y para ello basta en cada caso hacer lo que uno, según su entender, considere

mejor. De este modo cree que se podrá alcanzar «la perfecta tranquilidad de espíritu»¹, es decir, se logrará el bienestar subjetivo.

No se tardó mucho en comprender que, por una parte, las conclusiones de la ciencia son siempre hipotéticas y, por otra, que el progreso científico no acabará nunca, es decir, que la ciencia universal no existirá jamás. Spaemann ha puesto de manifiesto que esta ética es similar a la solución planteada por ciertos teólogos morales de la época en el caso de la ignorancia iuris y la conciencia invenciblemente errónea. Esta conciencia obliga y debe ser obedecida. Y a la doctrina sobre la conciencia dudosa, de la que es preciso salir porque hay que actuar y la vida no puede esperar. Para ello desarrollaron la teoría acerca de los sistemas morales reflejos —aquellos que acuden, para salir de la duda, a principios extramorales tomados de la práctica jurídica— propios, en este caso, del confesor —tales como *melior est conditio possidentis*, *in dubio pro libertate*, *in dubio pro reo*, o incluso seguir la opinión de alguna autoridad en teología moral en contra de la propia conciencia si está más de acuerdo con el propio interés, etc.—, desarrollados en los siglos XVII y XVIII, llegaban, en algunos casos, a descargar la propia conciencia, como principio próximo de moralidad, de obligatoriedad sustituyéndola por normas «objetivas» ajenas a la ley moral².

¹ Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, 32.^a ed., trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, 61 y 102.

² SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid, 2003, 81 s.

Hoy, en algunos ambientes, se acepta que no es posible determinar con certeza el sentido de la vida, pues hay opiniones divergentes, todas ellas respetables; además se duda acerca de las normas morales pues, como en el caso anterior, no existe unanimidad sino más bien disputas interminables; y, por no alargar la enumeración, se admite que la propia conciencia no obliga cuando existen opiniones más autorizadas, pues aferrarse a las propias convicciones no sería sino manifestación de fanatismo, cerrazón mental, voluntarismo e imposición a los demás de los propios criterios. A partir de estos presupuestos el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo terminan valorándose positivamente, pues son las únicas actitudes morales comprensivas con las convicciones ajenas, tolerantes, abiertas a nuevos datos, respetuosas con la propia situación de ignorancia o duda, y no cerradas a las opiniones ajenas. En resumen, se ha llegado a la convicción de que la ética, en una sociedad pluralista, ha de evitar los defectos que la corromperían, tales como la negativa a formar la propia conciencia, a pedir consejo, a no dudar del juicio propio cuando otras conciencias formulan reparos graves por motivos, valga la redundancia, de «conciencia».

¿Cómo ha podido llegarse a una situación opuesta e incluso inversa a lo que la conciencia de cualquier persona recta puede admitir? ¿Cómo es posible que el hombre abdique de su propia conciencia moral con la convicción de que sólo así puede satisfacer lo que ella manda, prohíbe, aconseja, etc.?

Se ha llegado a decir que la ética es un mal menor y que existe porque no somos perfectos³, en contraste con la tradición humanista occidental y cristiana, que afirmaba lo contrario: la ética es necesaria porque el hombre es perfectible y está llamado a ser más de lo que es. ¿Por qué se ha llegado, en definitiva, al fin de la ética?

Brevemente expondré algunas ideas de Polo que pueden dar luz acerca de la situación presente y ofrecer una respuesta a la crisis moral en que nos encontramos.

* * *

Una tesis de Polo, cuando considera la ética in statu nascente, es que «la ética surge porque el hombre tiene que conducir su propio existir»⁴; otra es la siguiente: «sin ética no hay sociedad, y al revés, porque sociedad significa relación activa y comunicativa entre personas»⁵. La ética, cabe decir por tanto, surge porque el hombre ha de conducir su vida y ha de hacerlo en sociedad. También afirma reiteradamente que «la consistencia social es asunto ético»⁶. Con estas premisas, que habrá que justificar desde la antropología, quedan trazadas las líneas maestras de la fundamentación que Polo hace de los temas clásicos de la ética.

³ Cfr. CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 9.

⁴ *Ética*, 2.ª ed., 63.

⁵ *Ibidem*, 69.

⁶ *Quién es el hombre*, 1.ª ed., 96.

Tradicionalmente se admitía que no puede existir ética sin metafísica. Teniendo en cuenta que para Polo la antropología es trascendental, hay que decir, más bien, que la ética forma parte de la antropología; no es una «parte» en el sentido de una, por así decir, «antropología segunda»; la ética no se «deduce» ni se sigue de la antropología, no estudia sólo un aspecto más o menos relevante del ser de la persona o de su obrar, sino que se encuentra en ella en cuanto destinada a corresponder libremente al don recibido del Creador.

La concepción poliana de la libertad, sin oponerse ni negar la clásica y la moderna⁷, las supera, porque se «alcanza», o más bien coincide en parte, con el método: «el método propuesto es un crecimiento de la libertad de la detección del límite que permite abandonarlo: cabe detectarlo sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, que son su depender de la libertad trascendental. No aceptar esa dependencia detiene el método en la detección del límite mental... Es la interpretación de la libertad como independiente o autónoma»⁸. Quizá no sea exagerado decir que este camino en el que la libertad es concebida como autonomía, por no aceptar su dependencia de la libertad trascendental, ha llegado a su término; la libertad de la esencia ha topado con el muro que le poner término y se ha detenido en seco.

⁷ Cfr. *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 179, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

⁸ *Antropología trascendental*, II, 239.

La libertad sólo puede comprenderse en toda su profundidad si se entiende como un camino de ida y vuelta, como libertad nativa y libertad de destinación. Polo lo expresa así: «en la libertad trascendental se distinguen cuatro fases...: La primera, pre-temática en esta vida, es el don creado premoviente; la segunda, el valor dispositivo de los actos; describo la tercera como no pasar del dar: es la generosidad de la persona; y la cuarta como el no contentarse con el disponer: es la metalógica transparencial de la búsqueda del tema trascendente. En suma, la secuencia don-aceptar-dar-buscar es propia de la libertad trascendental»⁹.

Esta estructura, en la que, de momento, no aparece la libertad de la esencia humana, la exige, pues, como afirma Polo, «la co-existencia carece de réplica pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica»¹⁰. La «vuelta» desde el don creado premoviente a la metalógica transparencial de la búsqueda del tema trascendente sólo es posible si la estructura que se acaba de enumerar queda temporalmente interrumpida y la libertad desciende a la esencia. Concretamente, explica Polo, «si la búsqueda se omite, la libertad se retira hasta el dar y de ahí procede el hábito de los primeros principios. Si se omite también el dar, procede la esencia humana, es decir, la constitución del don humano»¹¹.

El sentido primario de la libertad esencial es, por tanto, la constitución del don que el amar donal ofrecerá con

⁹ *Ibidem*, 238.

¹⁰ *Ibidem*, 81.

¹¹ *Ibidem*, 238.

la esperanza de que sea aceptado. La independencia o autonomía de la libertad, tal como se entiende en el pensamiento moderno, corta la dependencia de la libertad de la esencia con la persona, la vacía de sentido y la conduce hacia el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo. En cambio, si se concibe «al hombre en términos de producto recuperado, el significado de la moral se tergiversa (pasa a ser entonces inmoral o malo lo que se oponga o distraiga, o discuta el ideal de autoposesión recuperante). El error estriba, en suma, en el desconocimiento del ser creatural del hombre y de su destino»¹².

La libertad, por tanto, no es sólo una propiedad de determinados actos voluntarios y, mucho menos, pura espontaneidad, fuerza amorfa carente de dirección y sentido. La libertad personal es la persona, o sea, dependencia libre, dependencia que ha de ser reconocida y asumida y cuyo sentido es la constitución del don que ella misma será. O sea, «el hombre es sujeto moral en cuanto al refrendo de su ser creatural. Tal refrendo versa sobre el carácter dispositivo de su esencia. Dios es autor de la moral como creador del disponer otorgado al hombre, a una con su tarea en el ámbito de la creación y con su destino eterno»¹³.

Polo propone como necesarios, para que la estructura donal sea completa, primero, la omisión de la búsqueda y, segundo, la omisión del dar. Sin embargo, explica también que «la esencia humana está dispuesta de acuerdo con el segundo miembro de la sindéresis para sustituir al

¹² *Sobre la existencia cristiana*, 193.

¹³ *Ibidem*, 194.

hábito de los primeros principios, lo cual no acarrea ninguna pérdida si al proporcionar el don la búsqueda es colmada»; y añade: «esta sustitución es posible por el crecimiento de la extensión de la libertad»¹⁴. Aunque el sentido de estas palabras sea otro, no deja de ser un consuelo, para los discípulos de Polo, saber que no es preciso seguirle en la teoría para alcanzar lo que ella propone, y que incluso es precisa la omisión del dar, es decir, del conocimiento habitual de los primeros principios, para lograrlo. La antropología de Polo, y su pensamiento en general, puede entenderse sin que ello implique necesariamente la constitución del don que el amar donal ofrecerá; y a la inversa: puede constituirse el don sin necesidad de entender a Polo. Se comprende bien, por ello, que Polo insista en que su filosofía es una «propuesta», y que el abandono del límite mental es un crecimiento de la libertad. Conocerla puede ayudar mucho, pero sería contradictorio pensar que es «determinante», pues el determinismo es exactamente la negación de la libertad (negación que, por su parte, sólo puede hacerse desde la libertad).

* * *

Con estas premisas es posible tratar sobre la pérdida del sentido moral en el pensamiento occidental, sobre el inmoral amoralismo que se ha extendido no sólo entre los intelectuales, sino que ha impregnado todas las capas sociales. Intentaré ahora sacar algunas consecuencias,

¹⁴ *Antropología trascendental*, II, 240, n. 313.

sin perder de vista, pese al modo de expresarme, que la filosofía de Polo no es deductiva ni inductiva, si bien, para exponerla, es preciso traducirla al pensar objetivo y, posteriormente, al lenguaje.

La libertad puede describirse, de un modo sumario, como el ser (co-ser) de la persona destinada a hacer de sí misma un don. Pero el don ha de ser constituido; por eso dice Polo que la persona no es sino que será, y que el don es esencial. Por lo mismo, la co-existencia con otras personas humanas es esencial y, por consiguiente, simbólica, mediante palabras y actos que significan más de lo que ellos mismos son. El amor, por ejemplo, no es un anillo, un beso o una flor, pero tiene que manifestarse de éstos u otros modos semejantes.

Sin embargo no se debe perder de vista que la co-existencia con otras personas humanas no es, propiamente, algo externo, propio de la esencia del hombre; la co-existencia es el propio ser de la persona, que no puede darse sin la donación. En este sentido dice Polo que «el hombre y la mujer no son complementarios, porque entonces el “con” del hombre sería la mujer y no es verdad; el “con” del hombre es el hombre y el “con” de la mujer es la mujer. Porque el hombre es “con”, puede unirse, si no, no. Pero no se unen según la complementariedad, porque entonces la unión sería el “con” y no es verdad. El “con” es cada cual y por eso se pueden unir»¹⁵.

¹⁵ *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 120.

La manifestación de la co-existencia con otras personas humanas es la convivencia, la sociedad, ya sea ésta la familia, la amistad, la empresa o el Estado. Polo, consecuentemente, describe la sociedad como «la manifestación indefectible de la convivencia humana en cuanto humana»¹⁶, y explica que «la sociedad es la manifestación esencial más elevada porque depende sin intermediarios de la sindéresis, que es el ápice de la esencia humana... Por eso, sociedad equivale a convivencia; o bien, si hay convivencia hay sociedad»¹⁷.

Es imposible, por tanto, convivir si el conectivo social no es la ética, porque, aunque la organización de la sociedad sea también de orden práctico, es decir, un producto cultural, la sociedad misma «acontece sin ser pensable en ninguna situación precedente a ello»; es decir, «la sociedad es el tipo de co-existencia según el cual las distintas personas humanas co-existen entre sí». De este modo, así entendida, «se evita el planteamiento que entiende la sociedad como formalidad susceptible de implantarse en el plano empírico y, por tanto, previa a él en su totalidad constitutiva»¹⁸.

La ética, por tanto, no puede ser pública ni privada, de máximos ni de mínimos, y menos aún meramente procedimental. Sin ética no hay sociedad porque no la hace la sociedad sino al revés, pues el bien común es la dimensión social del bien moral. Además, la conciencia

¹⁶ *Antropología trascendental*, II, 265.

¹⁷ *Ibidem*, 265-266.

¹⁸ *Ibidem*, 265.

moral no es una abstracción, ni mucho menos la conciencia de un supuesto yo social. La conciencia es, se decía clásicamente, el juicio de la razón práctica sobre la moralidad de una acción; la sociedad, que no es persona, carece de conciencia moral. No existe, como afirmaba Juan Pablo II, «pecado social» ni «pecado de estructuras», sino «estructuras de pecado» fruto de la suma de muchos pecados personales¹⁹. Si las acciones son de los «supuestos», la sociedad como tal no actúa moralmente.

* * *

Las ideologías que distinguen entre diversas éticas, confunden la ética con el Derecho, la opinión pública o la opinión de las mayorías (o de las minorías, según interés), y la verdad con la ideología. La ética —nadie lo ha negado— tiene una dimensión social pues, como conectivo, ha de estar presente en las relaciones interpersonales, en la convivencia, a todos los niveles. Pero no existe ni puede existir más que una ética con tres dimensiones inseparables: el bien, las virtudes y las normas. Si, en lugar del bien, se intenta construir una ética con otro fin, como puede ser la compatibilidad de las libertades individuales, la salvaguarda del pluralismo ideológico, la autonomía moral de los individuos,

¹⁹ «Una situación —como una institución, una estructura, una sociedad— no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo tanto, no puede ser buena o mala en sí misma». JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, 2-XII-1984, n. 16.

etc., se desvirtúa y pierde su sentido. Una ética no personal, una ética de nadie, anónima, colectiva, formulada mediante un consenso social, deja de lado el destino personal, rebaja la persona a ciudadano —que es sólo una dimensión derivada de su pertenencia a la sociedad— y elimina la responsabilidad personal. Confundir la ética con el Derecho, con la normatividad social, lleva a relativizarla.

Hacer de la ética un instrumento o un medio, no sólo impide la convivencia, sino que acaba por destruir la voluntad, pues «la constitución de los actos voluntarios es afectada por la obstinación al impedir el querer-más... El ser afectada la constitución de un acto equivale a una inversión: la obstinación pretende que el yo sea constituido por el acto paralizado. En esta inversión la intención de otro se desvanece...»²⁰. Una ética de mínimos o procedimental no mira, por principio, más que a uno mismo, a evitar que la convivencia, la co-existencia con los demás, influya en el propio yo y en la propia conducta.

El Derecho, como «producto» cultural, es posterior a la sociedad, pero la ética, necesariamente, es previa, pues coincide con la persona, con el co-ser del hombre. Si «la normatividad [jurídica] es la ficción de un imperar»²¹, es evidente que la ética no puede reducirse al Derecho, porque ni la persona ni la sociedad son productos culturales. Además la ética no puede imponerse por ley, pues se autodestruiría y destruiría a la sociedad, ya

²⁰ *Antropología trascendental*, II, 145.

²¹ *Antropología trascendental*, II, 267.

que «si para programar una “buena” sociedad se eliminara la libertad, se cometería la mayor de las insensateces. Es preferible que haya libertad, aunque la gente se porte mal, a tratar de implantar la ética a costa de la libertad; tal implantación no es, en modo alguno, la realización de lo ético»²². Polo describe en ocasiones al hombre como «aquel que perfeccionando se perfecciona»²³. Pero no es posible que la persona se perfeccione a sí misma como si fuera su propio producto. El sólo propósito de intentarlo es ya un mal grave, un intento de «replicarse», realizarse, encontrarse a sí misma, etc. A nivel social esta pretensión se manifiesta en el propósito de que la sociedad, estructurada de un modo «científico», técnico, artificial, construya a la persona, confundida con el ciudadano²⁴. Un intento fracasado antes de iniciarse porque pretende sustituir el don creado por un producto cultural; pero «si el ser humano se enreda, por hipótesis, en dicho cometido, tiene cerrado todo acceso al destino y se determina al margen del orden moral»²⁵.

²² *Quién es el hombre*, 107. Esto, que en principio vale para la ética en sentido propio, puede aplicarse igualmente a las nuevas éticas equiparadas con el Derecho.

²³ *Sobre la existencia cristiana*, 201.

²⁴ «Desde el radical moderno se tiende a pensar que el Derecho produce la titularidad (persona jurídica que no es un sujeto humano) o que los titulares producen la norma (contrato como ley entre las partes)». *Sobre la existencia cristiana*, 1.^a ed., 177, nt. 57. La realidad, en cambio, es que el Derecho vincula la norma y la titularidad, impidiendo así que la acción se separe de la naturaleza humana a la que, por tanto, presupone.

²⁵ *Ibidem*, 193.

Sin embargo, este intento está en la base del pensamiento moderno. Descartes, como se ha dicho, acude a las costumbres del país, la propia religión y las opiniones de las personas prudentes²⁶; Hobbes es más radical y da como «manifiesto que la medida de las buenas y de las malas acciones es la ley civil y el juez es el legislador que siempre representa al Estado»²⁷; la posición de Locke es más ambigua pues, al tratar sobre la ética, «admite tres clases de ley: la divina, la civil y la de la pública opinión. La primera determina lo que es pecado y lo que es deber; la segunda sirve como norma de delito e inocencia; la tercera como norma de virtud y vicio (II, 28, 6-9). Esta última definición es en verdad desconcertante. ¿Va a decidir la pública opinión sobre la virtud y el vicio, existiendo una ley eterna? Locke perfila su pensamiento diciendo que lo que se denomina virtud y vicio debería designar propiamente aquellas acciones que por su naturaleza son justas o injustas y en esa medida se ajustan o no se ajustan a la ley divina»; por ello no es arriesgado afirmar que «nos quedamos en el relativismo característico de todos los eudemonistas y utilitaristas, que convierte la moral en una parte de la sociología»²⁸. No es preciso añadir más testimonios, pues tanto el utilitarismo como el consecuencialismo, así como los inmoralismos como los de Marx o Nietzsche, defienden lo mismo. No sólo la sociedad se entiende como un producto o un

²⁶ DESCARTES, R., *Discurso del método*, 59.

²⁷ HOBBS, Th., *Leviatán*, II, XXIX.

²⁸ HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, II, 10.^a ed., Herder, Barcelona, 1979, 122-123.

artefacto, sino también al hombre mismo en cuanto que, al crear la sociedad, se modela a sí mismo. No es éste un ideal emancipatorio propio del individualismo, sino que es compartido, incluso con más énfasis, por las ideologías socialistas y colectivistas; en cualquier caso, se trata siempre de «contruir» un «hombre nuevo», una nueva humanidad. Por eso, «lo que se hace es sustituir la autoafirmación del hombre como individuo por la autoafirmación del hombre como humanidad. Al hacerse equivalentes las nociones de sociedad y de humanidad, los problemas humanos son exactamente y exclusivamente los problemas sociales. Con ello, la importancia de la instauración de la sociedad como orden se identifica con la realización del hombre»²⁹.

Otra manifestación más grave de esta actitud es la manipulación genética en nombre del progreso de la humanidad. Sin embargo, la fabricación artificial del hombre es la antítesis de la libertad nativa, de la ética y de la libertad de destinación. Es, usando una expresión ya clásica, la «abolición del hombre»³⁰. Ser su propio artífice, su creador; ser dueño de uno mismo; no querer estar en manos de otro sino en las propias; renunciar al propio origen; es tan imposible como querer alejarse de la propia sombra, porque requiere negar y anular el carácter de criatura de la persona humana. Este intento lleva, en cambio, a disponer de otros hombres, a diseñarlos según

²⁹ *Sobre la existencia cristiana*, 255.

³⁰ LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.

un proyecto propio, lo cual es tan inmoral o más que la pretensión de sí.

Termino con unas palabras del entonces Cardenal Ratzinger que alertan del peligro de este intento y del futuro de la humanidad si no se abandona: «ahora presentamos cómo los seres humanos empiezan a disponer del código genético, a servirse realmente del árbol de la vida y a convertirse a sí mismos en dueños de la vida y de la muerte, a montar la vida de nuevo; desde luego es necesario prevenir de verdad al ser humano sobre lo que está ocurriendo: está traspasando la última frontera.

«Con esta manipulación, un ser humano convierte a otro en su criatura. Entonces el ser humano ya no surge del misterio del amor, mediante el proceso en definitiva misterioso de la generación y del nacimiento, sino como un producto industrial hecho por otros seres humanos. Con ello queda degradado y privado del verdadero esplendor de su creación.

«Ignoramos lo que sucederá en el futuro en este ámbito, pero de una cosa estamos convencidos: Dios se opondrá al último desafuero, a la última autodestrucción impía de la persona. Se opondrá a la cría de esclavos, que denigra al ser humano. Existen fronteras últimas que no debemos traspasar sin convertirnos personalmente en destructores de la creación, superando de ese modo con creces el pecado original y sus consecuencias negativas»³¹.

³¹ RATZINGER, J., *Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, Madrid, 2000, 126.

CAPÍTULO II

LAS DUALIDADES SUPERIORES DE LA PERSONA HUMANA

Juan A. García González

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

1. *Importancia de la antropología poliana*

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

Yo, claro está, veo importante toda la filosofía poliana; pero en particular destaco su antropología, porque la filosofía de Polo es nuclearmente una antropología. Cierro que Polo se ha ocupado también de la metafísica y del universo físico, y de otras muchas cosas más. Pero a esto

hay que responder que también la metafísica es un saber humano, y que como tal es formulada por Polo; y además que sobre el universo físico, señalando su índole exclusivamente fundamental, Polo ha escrito dentro de un Curso de teoría del conocimiento.

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

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

a) El saber humano

Me atrevería a decir lo siguiente.

El hombre ha estado veinticinco siglos sin filosofía. No sin saber nada; sino con saberes prácticos, y formulando sus explicaciones últimas sobre las cosas en mitos y narraciones literarias transmitidas de generación en generación. La filosofía no apareció sino hasta el siglo sexto antes de Cristo, y como una forma teórica de saber.

Después, el hombre ha vivido otros veinticinco siglos afincado en el valor de la teoría. Pues el saber teórico

terminó de desplegarse como filosofía primera; y luego se extendió a todo el conjunto de filosofías segundas, que al fin han generado nuestras actuales ciencias. Las ciencias han modificado la técnica humana, hasta llegar al mundo en que vivimos hoy.

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

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

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

Mas no es lo mismo el deseo del saber, el anhelo dirigido hacia la teoría, la filosofía; o incluso el incremento de nuestros conocimientos a que conduce ese deseo, que la búsqueda del saber. Porque el deseo es una dinámica tendencial, apetitiva, netamente diferente de la posesión cognoscitiva; se desea lo que no se posee, y en cambio lo que ya se posee se goza. Sin embargo, la búsqueda

del saber no es una dinámica sólo desiderativa, sino cognoscitiva, plenamente compatible con la posesión de conocimientos, pues hasta se requiere saber para buscar. E incluso, dado el caso, buscar es superior a conocer: porque, si de la Sabiduría con mayúsculas se trata, entonces no queda más remedio en esta vida que buscarla; lo que es algo más que desearla.

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

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

b) Metafísica y antropología

Tenemos, pues, la propuesta de una nueva forma de saber, heurísticosofía; o, simplemente, de un nuevo método para la filosofía: el abandono del límite mental, que

conduce a un saber metateórico. Preguntemos ahora: ¿en qué consiste, más concretamente, esta nueva sabiduría?

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

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

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

la antropología trata del hombre, pero la formula además el hombre: al tema se añade el método.

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

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

De hecho, éste es el beneficio directo y concreto de la modificación o ampliación del saber humano que Polo nos propone: distinguir con suficiencia fundamento y libertad. Pues elevada la filosofía a su nivel metateórico; es decir, al ampliar la metafísica clásica, o bien al rectificar la antropología moderna; es decir también, al añadir al tema del saber su dimensión metódica, se establece con precisión y mayor amplitud la doble referencia

última del saber humano, la que lo torna definitivamente dual: metafísica y antropología.

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

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

c) El tema de la antropología

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

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

Desde luego, el concepto de persona no es poliano. Etimológicamente procede de las máscaras utilizadas en el teatro griego para amplificar la voz e interpretar los distintos papeles de una representación. En la filosofía, es un concepto de origen cristiano: forjado al formular

una idea de la trinidad divina y de la realidad de Cristo. Pues hay un solo Dios, una sola naturaleza divina, y sin embargo tres personas distintas; y hay una sola persona, la de Jesucristo, que en cambio tiene dos naturalezas distintas: la divina y la humana. En ambos casos, pues, la persona se contradistingue de la naturaleza; que fue el tema inicial de la filosofía.

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

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

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

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

Con todo, Polo acepta que la antropología tradicional, metafísica, proporciona una concepción suficiente

del hombre, en virtud de su consideración analógica del ser; pero nos propone su antropología trascendental como una innovación que pretende mejorar nuestra comprensión del ser personal, por encima de las analogías.

d) La antropología trascendental

Y entonces, ¿qué dice sobre el ser personal, sobre la persona humana, la antropología poliana? Por enunciarlo resumida y radicalmente diría que dos cosas, de las que se ocupan respectivamente la segunda y tercera partes que forjan el cuerpo de la Antropología trascendental, volumen I³²; esas dos cosas son: las dualidades y los trascendentales.

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

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

2. *La libertad como ser*

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

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

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

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

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

Veámoslo.

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

Después de Platón, Aristóteles mejora esa comprensión de la realidad. Porque, según el estagirita, para ser siempre lo mismo hay que ejercer alguna clase de actividad. Ser es ser en acto: ejercer actividades según las cuales algo consigue vencer el tiempo, mantenerse y ser. En particular las ideas son siempre lo mismo, se mantienen, porque han sido pensadas; y el pensamiento es una actividad singular, cuyo presente es simultáneo con su perfecto: se piensa, y ya se ha pensado. La actividad intelectual es intemporal, operación inmanente, y por eso la idea es siempre lo mismo que es.

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

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

Ciertamente, una filosofía creacionista ha de distinguir el ser originario, respecto de los demás seres, que

comienzan y llegan a ser. Éstos, las criaturas, ejercen su actividad no tanto para mantenerse siempre iguales a sí mismas, sino más bien para existir, para conseguir ser.

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

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

Y es que esa insistencia de la actividad intelectual puede ser proseguida. Ya que a la operación sigue el hábito que la manifiesta, y las nuevas operaciones que posibilita; pero todo ello culmina en un hábito personal, entitativo: la disposición de la persona que se configura como un yo, tal que conoce su propia actividad intelectual esencial. Pero el hábito entitativo de la *sindéresis*,

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

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

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

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

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

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

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

3. *El ser personal*

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

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

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

Consideremos esas dualidades por separado.

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

Dios constituye el fondo último del ser personal, y su más íntimo anhelo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lógicamente, este resumen de las cuatro dualidades superiores del hombre es demasiado sumario. Pretende, entre otras cosas, animar al estudio y desarrollo de la

antropología poliana. Pero lo dicho sirve, tal vez, para comprobar el alcance de esa antropología, y si cumple lo que pretendía.

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

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

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

Al mismo tiempo, la antropología poliana ha procedido a una rectificación a fondo del pensamiento moderno. Pues la imagen del hombre que éste nos ha legado,

después de los que ya son algunos siglos desplegando su inspiración, nos dibuja al ser humano como un sujeto independiente y autónomo, que intenta a través de la conducta su propia autorrealización: el ideal ilustrado, que pretende someter a la subjetividad, mediante la razón, el entero entorno humano; o bien la nieztscheana metafísica del artista, quien se realiza acabadamente en su obra, expresan culminantemente este sesgo propio del subjetivismo que caracteriza a la modernidad.

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

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

La esperanza crucial del hombre es que su don sea aceptado.

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

Que voy a acabar dándoles les gracias por haberme escuchado.

CAPÍTULO III

LA ANTEPOSICIÓN ESENCIAL DE LA PERSONA COMO A PRIORI DEL PENSAR PURO DEL TIEMPO

Fernando Haya

1. *Planteamiento: correspondencia entre los sentidos de la temporalidad y los temas de principio*

Antes que nada deseo agradecer el honor que me dispensan los organizadores de esta Jornada, proporcionándome la ocasión de participar como ponente. Aprovecho para dedicar un reconocimiento especial a la importante labor que viene realizando el profesor Juan García González en la tarea de estudio, interpretación y transmisión del pensamiento filosófico de nuestro común maestro, Leonardo Polo. Me siento muy honrado asimismo con la compañía es esta ponencia de los profesores Juan Fernando Sellés, y Juan José Padial, eminentes concedores de la obra de Polo.

Las expresiones anteposición esencial de la persona y pensar puro del tiempo no se encuentran literalmente entre las empleadas por Polo. Responden al elenco terminológico que he propuesto en el contexto de una investigación aún en curso de ser completamente publicada.

La idea inspiradora de esa serie de trabajos es ofrecer una exposición completa de la filosofía de Polo a través del estudio de los distintos sentidos o dimensiones de la temporalidad que en ella se conjugan.

Los sentidos de la temporalidad pueden tomarse, en mi opinión, a modo de índices metódicos de acuerdo con los cuales se abrirían los distintos temas filosóficos de principio. La averiguación sobre los sentidos del tiempo se convierte así en método filosófico, en ejercicio cognoscitivo que franquea el acceso a las cuestiones últimas, y, por lo tanto, aporta una clave para la división entre las diversas disciplinas filosóficas.

En orden a calibrar la mencionada propuesta de una filosofía de la temporalidad, consideremos en primer término lo siguiente. Polo vierte la noción de límite mental a los términos de una descripción que connota el tiempo: el límite es, en efecto, según el autor, articulación del tiempo en presencia o articulación presencial del tiempo. Como es sabido, Polo cifra su propia aportación a la filosofía en el descubrimiento de un método filosófico original: el abandono del límite mental. Se trata de un ejercicio metódico pluriforme o pluridireccional en tanto que admite cuatro modalidades, las cuales se denominan dimensiones del abandono del límite. Cada una de ellas abre un tema filosófico de primer orden. Son susceptibles de clasificación binaria, de dos en dos, según un doble sentido. La primera y segunda dimensiones se refieren al mundo, mientras que la tercera y cuarta tienen como tema al ser humano. Desde el otro criterio, la primera y tercera tienen como tema actos de

ser —por lo que son denominadas trascendentales— mientras que la segunda y la cuarta se ocupan de esencias, excluyendo así al adjetivo trascendental.

Se advierte, por lo tanto, que Polo sienta al menos tres distinciones de principio que con alcance axiomático presiden las ulteriores. Una es la que se refiere a la distinción y correspondencia entre método y tema; otra la que distingue realmente acto de ser y esencia. Y, por fin, la que subraya la inconfusión entre el ser personal y el ser del mundo.

Este breve resumen debe bastarnos como pórtico de la exposición que sigue. Decía que cabe adscribir distintos sentidos de la temporalidad a cada uno de los temas aludidos. Es preciso puntualizar, con todo, que el sentido propio del tiempo es físico y, por lo tanto, asunto exclusivo de la segunda dimensión del método. El tiempo físico designa la principiación mínima, la causa material, o también el desajuste en la concurrencia de las cuatro causas introducida por el retraso del antes equivalente al comienzo en su acepción ínfima. Pero éste no es directamente el asunto que ahora hemos de tratar.

Ha de subrayarse que los demás sentidos de la temporalidad —los concernientes a las otras tres dimensiones del método— no son tiempo en sentido propio. Dimensiones o sentidos de la temporalidad son locuciones empleadas a título de guía heurística, y que responden a ciertas ampliaciones para el alcance significativo de la noción de tiempo. La idea del tiempo —originalmente asignada a la medida del movimiento físico— se extiende en dirección a procurar determinadas descripciones metafísicas

o antropológico-radicales. Pero tales dimensiones de la temporalidad —esto es, aparte de la directamente vinculada con la causalidad material—, no son realidades temporales sino estrictamente superiores al tiempo. De un modo u otro, sin embargo, connotan la noción de lo temporal hasta alcanzar la designación de lo que no es material o físico.

Se comprende entonces que el estudio del tiempo en sentido propio adquiera un valor propedéutico para la filosofía. Una investigación preliminar muy compleja por cierto. Compleja porque el tiempo físico de por sí requiere ya un tratamiento multiforme; distribuido al menos en la pluralidad de los aspectos diversamente objetivados en las intenciones de los distintos niveles cognoscitivos. Los sentidos externos, por ejemplo, no conocen el mismo aspecto del tiempo, que los sentidos internos. Los niveles operativos del conocimiento admiten una tematización distributiva de la temporalidad la cual, a su vez, reclama articulación o unificación. A su vez, sería preciso tratar del conocimiento habitual del tiempo en sentido estricto. La más importante de las tematizaciones del tiempo físico es la articulación inteligible abstracta o presencial equivalente al límite mental.

Pero cabe ir aún más allá, puesto que el límite mental puede ser abandonado. El propio tiempo físico manifiesta entonces su auténtico estatuto, propiciando una física filosófica de mayor alcance. Y a la vez quedan abiertas otras temáticas de principio: aquella que me atrevo a llamar tiempo puro o tiempo en sentido metafísico, o también ser temporal. El tiempo puro es —valga

la reiteración— el tema del pensar puro del tiempo. Entiendo por pensar puro del tiempo aquél ejercicio cognoscitivo que tiene como tema el sentido de la temporalidad metafísicamente depurado, es decir, el pensar del tiempo de acuerdo con el abandono del límite. No debe decirse que el pensar puro se refiere al tiempo como objeto, sino más bien como a tema.

El tiempo puro es el índice del ser principal creado. Depurado de la intromisión del límite, el tiempo designa el tránsito puro del antes al después, eliminada la consistencia del ahora. Ese tránsito ha de describirse como la derivación del antes a partir del después, o de la potencia respecto del acto. Contiene, pues, la distinción real y concentra en el valor del después —en el acto— la vigencia del ser creado con relación a la Identidad increada. En una cierta conexión apriorística o apriórica con el tiempo puro, introduciremos el tema del tiempo humano.

En resumen. Hablamos de distintos sentidos de la temporalidad. La articulación presencial del tiempo es el límite mental que ha de ser desocultado en orden a su abandono. El abandono de la articulación presencial da entrada a un triple tratamiento: el tiempo físico o propio, el tiempo metafísico y, por último, el tiempo humano. Este último es susceptible por su parte de una doble dirección expositiva. Puede, efecto, abordarse la temporalidad antropológica en clave trascendental, o bien exponerse de acuerdo con la cuarta dimensión del abandono del límite, esto es, como elemento integrante de la explanación manifestativa de la esencia humana.

El vínculo entre una y otra perspectiva —trascendental y esencial— queda recogido en la fórmula anteposición esencial en el tiempo. Ha de hacerse justicia a los problemas siguientes: 1.º La distinción en clave tempóreo-trascendental, por llamarla así, entre el ser del mundo y la persona. 2.º El ajuste de la distinción real entre el ser personal y la esencia humana.

Se mantendrá que la persona antepone su esencia en el tiempo, manifestando de ese modo la inidentidad de su ser. El ser personal se remite al Origen según la dimensión de su futuridad trascendental, es decir, de su destinación trascendente. La anteposición esencial, aunque distinta del acto de ser, es acto. La forma verbal disponer equivalente a la esencia humana quiere designar la condición activa de la esencia. El disponer alude también a la superioridad de la persona frente al mundo, que aquí será glosada en los términos del señorío humano sobre el tiempo.

El dominio del hombre sobre el tiempo no es absoluto o despótico. Es evidente por lo demás que esa forma de dominación está excluida de la posibilidad del ser humano. El hombre es señor del tiempo de modo activo, pero a la vez según el modo de la aceptación y de la esperanza. De acuerdo con Polo la aceptación no es mera recepción pasiva sino acto trascendental. El señorío de la persona sobre el tiempo incluye un doble ejercicio: el disponer cognoscitivo o teórico y la acción práctica. El primero descubre lo que podríamos denominar la forma del tiempo, mientras el segundo implementa, a través de la acción, el contenido del tiempo humano.

Una variedad temática así se resiste como es obvio a una exposición tan acotada como la que exige esta ponencia y tiene el peligro de convertir en abrupto el tratamiento. Intentaré concentrar la exposición en las cuestiones más significativas.

2. *La articulación presencial del tiempo como entera consistencia de lo real*

La presencia mental, es decir, el límite se llama también antecendencia —antecendencia no equivale a antes—. La presencia mental es superior al tiempo. En atención a esa superioridad me permito utilizar la expresión superación del tiempo. Reservaremos en cambio para el ser personal, esta otra sinécdoque: superación a priori del tiempo. La persona es la superación trascendental o a priori del tiempo.

La presencia mental, dice Polo, articula al tiempo como entero. La luz intelectual presenta la realidad inteligible desde su entera consistencia. La realidad es inteligible, precisamente en tanto que iluminada o presentada en articulación. No cabe entender lo real si se mantiene disperso, deslabazado o inconexo. Pero la conexión de lo inteligible es, bien comprendida, una articulación del tiempo. El elemento articulativo del tiempo es la presencia, a la que podemos describir como ahora que se extiende. La extensión del ahora abarca al pasado y el futuro, y en definitiva se convierte con la condición unitaria de lo real. Adviértase que, en cambio, el espacio

no alcanza a ofrecer esa unificación. La unificación espacial se refiere sólo a lo que se denomina simultáneo, y sólo a lo material o físico.

No así el tiempo, entendido como el ámbito o la forma según la cual todo lo real se muestra en conexión. Esta es la primera idea en la Historia de la Filosofía. Hay que notar que la iluminación de los inteligibles o de las esencias es solidaria con la articulación del tiempo en presencia. Se conoce abstractivamente —es decir, en presencia— en la medida en que el tiempo no es el mero fluir de las diferencias reales manifestadas a los sentidos.

La presentación inteligible de las formas es la articulación de las diferencias reales en exención respecto de su distribución parcial en lo sensible. La luz abstractiva exhibe las formas a título de diferencias reales articuladas consigo mismas o en exención. La inteligencia alcanza la iluminación de las esencias, la cual es su pura articulación formal consigo eximida del desparramarse físico en la fluxión del tiempo. A eso denominamos consistencia de lo real. La consistencia de lo real equivale a su condición inteligible.

La entera consistencia de lo real es un favor del límite mental. No quiere decirse, entiéndase bien, que el límite mental constituya en modo alguno la realidad. Justamente la presenta o ilumina. Pero iluminar lo real es mostrarlo como lo enteramente consistente. Entender una forma inteligible equivale a mantenerla en presencia, a iluminarla a resguardo del flujo temporal. De esta suerte, la presencia mental misma puede ser denominada, a mi juicio, horizonte de inteligibilidad. El horizonte de

inteligibilidad equivale a la articulación del tiempo en presencia, es decir, a la consistencia de lo real comprendido, no como sucesión de momentos evanescentes, sino como un tiempo único, o un ahora que se extiende. La representación del tiempo como sucesión de momentos homogéneos es, en cambio, inferior a la descrita, y pertenece a la representación imaginativa. Ha de bastarnos aquí con esta descripción.

3. *El ser temporal*

La descripción que acabamos de realizar es, según entiendo, una exposición del límite mental que atiende a la introducción de la presencia mental en el tiempo. La presencia mental no es tiempo, dice El acceso al ser, sino que se introduce en el tiempo en el modo de articularlo como entero. Tal introducción del ya en el tiempo real no es, desde luego, física, sino iluminativa o cognoscitiva. Más que intencional, habría que considerarla estatuto mismo de lo intencional. No es intencional, porque lo intencional es lo iluminado de acuerdo con esa articulación que introduce el límite. Pero el límite mismo se oculta. Obviamente, esta misma descripción que ahora hacemos desoculta el límite en condiciones tales que permitan su abandono.

En efecto, el tiempo presencial, de la entera consistencia de lo real, el horizonte de inteligibilidad, se oculta, no es él mismo un contenido inteligible o una forma pensada. El abandono de la articulación presencial del

tiempo abre el tema de los primeros principios, es decir, permite el acceso al ser extramental. Se da entonces entrada a lo que propongo denominar dimensión metafísica del tiempo.

La dimensión metafísica del tiempo no es, como ya se ha dicho, tiempo en sentido físico, pero puede ser llamada de ese modo por la tres razones siguientes:

La primera es que se llega a su tematización a través del desocultamiento del tiempo presencial. Este último es, en el modo de su exclusión, la vía metódica que advierte como tema el tiempo puro. El abandono del límite mental permite, pues, el pensar puro del tiempo. El tiempo en sentido metafísico o puro no es ya el valor principal mínimo del antes temporal, sino el indicador de la inidentidad real del ser creado. De ahí que el tiempo puro equivalga temáticamente a la distinción real entre el ser creado y la esencia.

La segunda razón que permite hablar del sentido metafísico de la temporalidad es ésta: el tiempo puro señala el comienzo o el ser como comienzo. El ser como comienzo es la expresión metafísica pura del ser creado, a lo que Polo denomina persistencia, comienzo que no cesa ni es seguido. Propongo la denominación de ser temporal para la persistencia. Insisto en que ser temporal no significa en tal caso ser físico o material sino ser creado. Ser temporal como nombre para la criatura mienta la índole intrínseca o metafísicamente temporal del ser que se distingue de la Identidad justo en comenzar. Comenzar no quiere decir entonces tener origen en el tiempo, puesto que el tiempo mismo no es sino una cierta

dimensión del ser que comienza. Comenzar en este sentido no es tener origen en el tiempo, sino sin más tener origen, ser originado.

El ser creado es primer principio distinto de la Identidad; Dios no comienza en modo alguno. La creación es precisamente la posición del ser como comienzo. Pero el comienzo es el sentido palmario de la temporalidad considerada como dimensión de ser que se distingue de lo eterno. Comienzo incluye, como en seguida veremos, distensión o cierto desacoplamiento en el ser. Boecio define la eternidad como *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable. Por el contrario, comenzar es incompatible con la plenitud que Boecio llama simultánea. Comenzar entraña adelantar dimensiones parciales de realidad. Por ello la idea de un comienzo absoluto es un contrasentido.

La tercera razón para hablar de dimensión metafísica de la temporalidad es la siguiente. La índole del comienzo persistente es el tránsito puro del antes al después. La noción de tiempo puro depura, pues, la significación del movimiento y evita su confusión con el cambio. En el cambio se considera un supuesto o un sustrato permanente que soporta la transmutación de las formas. Esa es la idea del *hypokeímenon*. Adviértase que en el plano metafísico el sustrato sucumbe al límite mental. Sucumbir al límite quiere decir quedar supuesto, es decir, suponerse a modo de instancia *mostrenca* a la que el pensamiento no llega. Al sustrato no llega el pensar porque, precisamente y por definición es la idea misma

de lo supuesto en el cambio. Con ello la indagación metafísica queda detenida. De ahí que Polo rechace la consideración trascendental de la sustancia.

Si se abandona el límite mental, la consistencia trascendental de la sustancia es suprimida y cabe continuar la indagación de los principios. El cambio supone el sustrato, pero si se prescinde de este último, entonces pensamos el movimiento en sentido trascendental. Con la noción de movimiento trascendental se piensa el tránsito puro desde el antes al después sin paso por la consistencia del ahora.

La consistencia del ahora es, metafísicamente hablando, la extrapolación del límite del pensamiento a la realidad extramental. La extrapolación consiste en pensar que la sustancia culmina en sí misma. El pensar abdica de perseguir la realidad y deja, por así decir, que la cosa consolide como tal, que se detenga y dure inercialmente. Pero no hay tal duración inercial en la realidad metafísica de las cosas. Más bien el precipitar del ser como un poso del que ya no ha de ocuparse la metafísica porque está supuesto, es la cesión al límite mental.

En verdad una consistencia así es exclusivamente estatuto de la objetividad: el haber de A, no su ser; la mismidad de A, no su esencia real. A consiste como A o es lo mismo que A: éste es el objeto. Ahora bien: la proyección de la presencia mental de A a título de inerte duración en el tiempo invade o sustituye el dominio de la principiación metafísica. A es A y dura como A mientras sea A, esta presuposición, digo, proyecta o extrapola la presencia del objeto a su existencia extramental. Porque

A es lo mismo que A bajo la luz de la mirada de la inteligencia, es decir, en tanto que A es objeto conmesurado con la operación que lo conoce. El ser real de A no es mismidad. La duración inercial de la sustancia sucumbe al límite, es decir, confiere a lo real lo que corresponde al favor de la presencia mental. No cabe desde luego pensar objetivamente A si no se piensa como A. Pero ese es justamente el límite o la suposición que ha de abandonarse.

La duración inercial de la criatura está supuesta. Por eso, el abandono del límite incluye la eliminación del consistir del ahora, que es el valor articulante de la presencia mental. Digámoslo así: antes de haberla, antes de la iluminación en presencia, la realidad física no consiste, sino que ocurre. Lo real pasado no fue un ahora que después pasó. El futuro no es tampoco un ahora que está por venir.

Además, la suposición según la cual sólo el ahora es real confunde al pensamiento hasta el punto de sumirlo en perplejidad. La aporía de Zenón sobre el movimiento se extiende al tiempo de esa manera. Aristóteles se hace eco de ese problema en el libro IV de la Física. El pasado no es ya, el futuro aún no es. ¿Qué queda entonces? El presente. Pero ¿qué es el presente? ¿Este mismo instante? ¿Y cómo se determinará la individualidad de este instante sin que se contraiga hasta el infinitésimo? Y en tal caso, ¿hay que admitir acaso que nada es real o que el tiempo se disuelve en nada?

Polo desata la aporía en cuestión con su advertencia de que precisamente lo que no es real es el ahora. El

ahora respode a la introducción del límite mental que articula el tiempo como entero. El ya presencial es cognoscitivamente introducido en el tiempo articulándolo en presencia. La presencia es aportada por la luz del cognoscente y es superior al tiempo al que articula. La realidad física es, ciertamente, y, ciertamente es temporal, pero esa temporalidad no es la de la sucesión de los momentos evanescentes que la imaginación representa. Tampoco la realidad del tiempo es el tiempo unitario o abstracto en el cual quedan en presencia los inteligibles, según, podríamos decir, un ahora que se extiende. Este ahora extendido o tiempo entero es el límite mental que ha de abandonarse.

El descubrimiento de la índole de la realidad física es asunto de la metafísica, ciencia que expone también la conexión de los principios categoriales, de las causas predicamentales. De acuerdo con su carácter de antes real, el mundo no fue un ahora que ya pasó, sino que retrasa su realidad con relación a su perfección acabada, es decir, al cumplimiento de su orden o de su fin. O también puede decirse: la realidad esencial del mundo incluye diversidad de líneas o direcciones disminuidas de principiación, las cuales admiten trasmutación, concurrencia o intercambio en diversidad de niveles de ajuste. Pero este conjunto de consideraciones no es el asunto de esta ponencia.

El abandono del límite permite pensar el tránsito puro del antes al después, evitando que el antes consista como ahora que pasó. El tiempo así depurado es tema puro del pensar. A título de tal es indicador del ser que

comienza o ser temporal. El ser que comienza no consolida como ahora o en sí sino que se vuelca enteramente en el después. De ahí que el después se convierta con el acto de ser persistente, mientras que al antes equivalga a la esencia realmente distinta del ser.

El tránsito puro del antes al después, es decir, el tiempo puro, es el indicador de la persistencia. Como el ser creado no culmina en sí mismo, su valor metafísico se vuelca en el después, que se convierte con el acto. Dicho de otro modo: el ser creado comienza en razón de su después o en pura dirección hacia él. El ser creado no sería estatuido como comienzo si tal comenzar no se ordenara a la persistencia. El comienzo detenido es un contrasentido como lo es el comienzo absoluto. Hasta el punto de que la detención de la persistencia es, según Polo, el valor del principio de no contradicción. La contradicción en sentido real es el detenerse o cesar de la persistencia. Polo utiliza para esta última la fórmula comienzo que no cesa ni es seguido.

Si el comenzar no se detiene, su valor metafísico ha de evaluarse desde la dimensión más alta que es la de su persistencia. Pero la persistencia no es el mantenimiento inercial del impulso primero. De ninguna manera. Si se piensa así de deja que la representación imaginativa del tiempo se inmiscuya otorgando prioridad metafísica a lo que en el par antes-después tiene menor rango. El comienzo real ha de tomarse en función de la persistencia, no en el modo de la culminación o detención en sí. Por lo tanto, el después acapara la prioridad metafísica.

El comienzo del ser temporal se toma en función del persistir y éste por su parte no es duración inercial sino intensidad creciente con referencia a la Identidad. En consecuencia, el tránsito puro del antes al después, o de la potencia hacia el acto ha de ser pensarse cabalmente como derivación del antes desde el después. A esa derivación denomina Polo análisis pasivo de la persistencia. La esencia deriva pasivamente del ser u ocurre precisamente porque el ser es persistir no idéntico. La inidentidad del persistir deriva la distinción real de la esencia justo como el antes ocurrente que se corresponde con la persistencia volcada hacia el después.

4. *La anteposición esencial de la persona en el tiempo*

Pero no procede mayor demora en el sentido metafísico de la temporalidad. Era preciso referirse a lo que hemos denominado tiempo puro, puesto que nuestro asunto es el valor antropológico trascendental de su a priori. El tiempo como indicador de la persistencia es tema del pensar puro, esto es, en el abandono del límite mental. Por a priori del pensar puro del tiempo entenderemos un sentido del acto de ser de mayor rango que la persistencia. El pensar puro del tiempo pone en juego un alcance más intenso del acto que el calificado como temporal. De otro modo no cabría advertir el tiempo puro.

Por eso hablamos de a priori del pensar puro del tiempo, pero no se trata de una condición de posibilidad sino

de un acto más intenso. Digamos que la persistencia es acto según el insistir en relación con la Identidad pero, a la par, excluyente de la dimensión del alcanzarse. El ser temporal se intensifica y persiste pero no en el modo de recogerse cabe sí o en dirección hacia su propio alcanzarse. En definitiva, al mero ser temporal le está vedada la apertura interior que, en cambio, manifiesta el ser al que pertenece el pensar puro del tiempo.

En tal sentido hablamos de a priori con relación a éste último. Ha de desecharse en este contexto —insisto— la significación kantiana del a priori como condición de posibilidad. A priori significa aquí, no posibilidad o potencia sino acto superior y en sólo en tal sentido precedente, de rango sobrepujante. Pensar puramente el tiempo equivale a dejar ser al comienzo persistente. Desvelar o advertir la significación del ser temporal es solidario, por tanto, con no atentar su detención. Dejar ser la persistencia, no detenerla equivale a acompañar su vigencia respecto del Origen. La índole una superioridad activa semejante es exclusiva de la persona.

La persona humana no es temporal; en su ser o realidad más íntima está por encima del tiempo. La denominación del comienzo válida para el ser principal creado, no es pertinente para la persona. Y, sin embargo, es evidente que la persona, no siendo temporal, tiene que ver con el tiempo. La fórmula anteposición esencial de la persona consigna la manifestación de la persona humana en el tiempo. El ser personal está sobre el tiempo y tiene que ver con el tiempo en el modo de anteponerse a él. La anteposición de la persona en el

tiempo es justamente la esencia humana. El ser personal se manifiesta anteponiéndose al tiempo o pone en el tiempo su impronta a modo de expresión o manifestación esencial.

Correlativamente, esta a modo de locución manifestativa del ser personal no es el mero estar de las cosas en el tiempo. La anteposición esencial es disponer humano con relación a la realidad creada temporal, ante todo con relación al tiempo mismo. El disponer esencial es en primer término la activa articulación del tiempo en presencia. De acuerdo con el límite mental se dispone del tiempo, articulándolo entero. Cabe decir que la persona es el ser que se pone en el tiempo en tanto que pone el tiempo como una totalidad formal enteramente articulada. Tal poner no es distinto del disponer, ni tampoco de la intelección abstracta. No se trata desde luego de una conformación material o productiva, sino de la luz manifestante de la realidad temporal.

La esencia humana es, desde esta perspectiva, acto de disposición cognoscitiva con relación al tiempo. La presencia mental es introducida en el tiempo consolidando su articulación presente. El límite mental, dice Polo, es salvaguarda de la esencia humana. ¿Salvaguarda, con relación a qué? Justo con relación al tiempo. El límite guarda la esencia personal respecto del ajuste conectivo causal. La antropología de Polo saca, por así decir, a la persona del imperio de las causas físicas. La noción de causa es inapropiada, según Polo, para pensar al hombre.

5. *La descripción de la libertad trascendental*

La dimensión humana de la temporalidad es clave para el acceso a los temas que respectivamente se corresponden con la tercera y cuarta dimensiones del abandono del límite. 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 defuturiza.

Con este filosofema quiere el autor significar que el ser personal conjuga un valor del acto de ser trascendental que no se confunde y es superior al ser del mundo. Subraya a la par, con él, el alcance propio de la distincio realis en la antropología. Junto con la aludida, otras proposiciones consignan la descripción de la libertad trascendental: una de ellas es «La libertad trascendental es inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud». Una tercera, esta otra: Considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite a otro tema, salvo por conversión con los otros trascendentales. Una cuarta la siguiente: «La libertad trascendental se describe como “novum”, como el sentido más estricto de la novedad».

Advirtamos en primer término que estos filosofemas se formulan sobre la base de expresiones paradójicas. Las dos primeras descripciones contienen indudablemente una coloración semántica temporal y espacial, se toman respectivamente a modo de representación o de símbolo que ulteriormente resulta negativamente

apostrofado en su significación inmediata. El apóstrofe negativo es además insistente; se trata de fórmulas en cierto modo negativas reduplicativamente remachadas. Posesión parece tener-ya, pero no: se trata de posesión -de-futuro; y a continuación insiste: futuro-no-desfuturizado. O también: inclusión atiende a lugar que envuelve; pero se añade: atópica; algo así como localización no-localizada. Y todavía: atópica en ámbito. Un ámbito se antoja clausurado y clausurante de acuerdo con una cierta amplitud. Y sin embargo, la fórmula elimina la constricción del ámbito cuya amplitud es máxima. Máxima no porque no quepa más, sino porque no tiene medida.

Los alusiones al tiempo, en la primera de las fórmulas, y al topos en la segunda, son como un punto de partida sugerido que en seguida aleja en insistencia el confín o la linde que primero avanzó. El futuro no desfuturizable habla del rebosar de un después que se mantiene como después, esquivo a cualquier ahora acaparador en presencia. Y con todo, se dice, es un alejamiento poseído. La libertad es semejante posesión. La libertad es la posesión del futuro en su futuridad, el que no viene ni vendrá jamás a presencia, porque no es desfuturizable. Como si dijera: no hablo meramente del día de mañana, o de la utopía histórica, del futuro mejor; se trata de algo completamente distinto que lo de aquí actual o porvenir.

Y cabe añadir: eso futuro no desfuturizable se posee y a la vez no se posee. Se posee por cuanto la libertad está referida o abierta a ello. No se posee en presente ni cabe pensarlo en modo alguno como susceptible de advenir

o ser poseído en la forma del tener ya actual. Si el futuro al que alude Polo fuera simplemente aún no presente, es decir, presentable, entonces —dice también el autor— la libertad sería una pura frustración, o apuntaría en el modo de la fascinación a un espejismo ilusorio, desvanecido en la medida en que se alcanza; un horizonte que mantiene permanentemente lejos el confín al que se creyó arribar. Pero no es así, precisamente porque la libertad posee en futuro no desfuturizable, o según él, esto es, de un modo que permite poseer aquello que no es presente ni lo será. A este modo peculiar de posesión puede llamarse apertura, o también búsqueda en apertura hacia dentro.

Por su parte, el ámbito de la máxima amplitud sugiere un espacio infinitamente abierto que rebasa cualquier frontera o límite no sólo hacia fuera, sino con relación a toda medida interior que encorsete o ahogue. La inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud no es desde luego tanto un bien que la libertad disfrute ya cuanto la promesa de un destino definitivo. Evoca también un modo de juego o de danza que nunca se repite sin perderse en desamparo, y que tampoco adquiere los tonos de una agitación enloquecida, por cuanto siempre resulta albergada. Por lejos que extienda su multiforme variedad no se marcha lejos de sí porque mora, por así decir, en el hogar de un ámbito máximamente acogedor.

Una glosa sistemática de las descripciones de la libertad trascendental debería, sin embargo, comenzar por la tercera de las aludidas, porque es la que de modo

indirecto se vincula con el punto de partida de la Antropología trascendental. Directamente se significa con ella el método que alcanza a la persona como libertad y, a la par, el lugar de esta noción dentro del universo conceptual propuesto. La libertad como tema que no remite a otro tema alude indirectamente al punto de partida, distinto del comienzo. Proporciona, por tanto, la clave de la distinción entre el ser personal y el ser temporal, justo a través de las inflexiones semánticas de las nociones temporales.

A saber: el ser temporal o ser del mundo es comienzo persistente, mientras que la persona más que comenzar, está destinada. Esta descripción es solidaria con la contraposición entre punto de partida y comienzo. Como uno y otro concepto parecen referir a lo primero en la serie temporal, deberíamos examinarlos para completar esta exposición.

6. *Los valores metódico y temático de la distinción entre el ser personal y el ser temporal*

La distinción entre método y tema es, a mi modo de ver, la dualidad nocional que preside todo el despliegue de la Antropología trascendental. Es la distinción que proporciona el impulso heurístico al desarrollo. La exposición matiza una y otra vez la distribución entre valor metódico y valor temático de cada elemento nocional. En una primera lectura puede antojarse sorprendente la expresa asimilación de la persona a un método. ¿Es

la persona un método? A mi modo de ver, Polo levanta una arquitectónica filosófica de enorme solidez. Cierra en este libro la cúpula de un sistema filosófico de pensamiento —aunque el maestro rechaza para su pensamiento la calificación de sistema—. Se trata de un edificio filosófico de extraordinaria originalidad, ensamblado además con los mimbres de la tradición. A mi parecer, Polo atina a ofrecer en esta obra una articulación sumamente rigurosa, en clave propiamente intelectual —no descriptiva o experiencial—: hilvana conceptualmente intuiciones antropológicas que en otros lugares o autores son quizás sugeridas pero sin la misma enjundia lógica.

¿Es la persona un método? La persona es método como el buscar de su réplica. Si tal buscar la réplica de la que se carece, puede hacerse ejercicio filosófico, entonces es verdad que la persona se asimila a un método. Si el ser personal es además de todo lo que piensa en condición de objeto, sólo cabe alcanzar a la persona, en el plano filosófico a través de un método que sea también además, es decir, solidario con su tema, respecto del cual va a la zaga. Ademasear buscando dice gráficamente el autor. La persona ademasea metódicamente buscando su además temático, podríamos decir.

El valor metódico en este caso es el ejercicio que busca o persigue el tema. En el caso de la tercera dimensión del abandono del límite el método es solidario con el tema, es decir, la persona es además como buscar y se alcanza precisamente como además. Por valor temático de la noción descrita hay que entender la riqueza de la

realidad encontrada. Como la libertad como tema se cifra en la actividad que busca, la libertad no remite a otro tema sino que se convierte con los otros trascendentales antropológicos.

La persona es el además que busca y acompaña (método) y, solidariamente, el tema acompañado o alcanzado. La persona alcanza la actividad que ella es como búsqueda, es decir, la ejerce. Es preciso advertir esto: Polo no pretende la clausura del ser personal en un tema estudiado u objetivo, eso es sucumbir al límite mental, suponer a la persona.

En este punto se engarza la distinción metódica entre comienzo y punto de partida. Ambas expresiones connotan el principio con relación al tiempo. Pero, de acuerdo, con las consideraciones que se han hecho a lo largo de esta ponencia —a punto ya de concluir—, de acuerdo con tales consideraciones, digo, es preciso distinguir el tiempo humano y el tiempo puro o metafísico. Si tenemos en cuenta la distinción entre método y tema, es preciso asignar un valor temático distinto a la temporalidad pura o metafísica y al tiempo humano. El valor temático en cuestión se condensa, a mi parecer, en la diferencia que existe entre persistir y ser destinado o alcanzarse.

Solidariamente, el discernimiento de la índole propia de la persona —en los términos de una filosofía del tiempo—, ha de precisar el modo de la distinción real en la antropología. Ahora bien. Esta última ha sido descrita como anteposición esencial de la persona en el tiempo. ¿Cómo se distingue, pues, la anteposición esencial de la

persona respecto del tránsito puro del antes al después que caracteriza, en cambio, a la persistencia? La diferencia es, a mi modo de ver, la siguiente: el tránsito puro del antes al después equivale a la inmediata derivación del antes desde el después. El ser temporal es comienzo persistente, esto es, tránsito puro del antes al después, equivalente a su vez a derivación persistente del antes.

No es así, por contra, en el caso de la anteposición esencial de la persona. El antes de la persistencia queda definitivamente atrás respecto del ser persistente. La esencia humana en cambio no queda definitivamente atrás con relación al ser personal, puesto que éste se anticipa en el tiempo y tiene que ver con el tiempo en orden justamente a su alcanzarse. Luego la derivación de la esencia respecto del ser personal no se convierte de modo inmediato con el tránsito del antes al después. Justo ese no derivarse de modo inmediato equivale a tener que ver activamente con el tiempo. O dicho simplemente: el alcanzarse del hombre no es indiferente a su libre disposición del tiempo. El disponer del tiempo es el modo de la reconducción de la esencia que se antepone respecto del ser personal.

¿Pero cuál es el valor metódico de la distinción entre la persistencia, o el ser temporal y el ser que busca su réplica? El valor metódico ha de cifrarse en el principio del método de acuerdo con el cual, o bien, se advierte la persistencia, o bien se busca la réplica hacia dentro, esto es, en dirección al futuro no desfuturizado. El valor metódico debe asignarse al principio o, en general, al punto de partida, al ejercicio del pensar que advierte o alcanza.

El método es en cierto modo identificado con el ejercicio del pensar que advierte o alcanza.

¿Cabe comenzar en relación con la persistencia, es decir, en relación con el ser temporal? El comienzo del ejercicio del pensar tomado en identidad con el comienzo absoluto del ser es la propuesta de Hegel. Es sencillamente inviable porque pretende un comienzo absoluto. O, dicho de otro modo: el comienzo es absoluto si y sólo si el pensar es idéntico al ser. El comienzo absoluto es, como hemos dicho, una noción incongruente.

No cabe la plena coincidencia pensada, la identidad con el comienzo del ser. La no coincidencia del pensamiento con el ser es también aquello que mantiene la relativa coincidencia entre uno y otro. A saber: el límite mental. El límite es, por tanto, punto de partida. Punto de partida quiere entonces decir, el comienzo relativo de que es susceptible el pensar toda vez que es cabalmente distinto del ser. Más la distinción respecto del ser resguarda o salva a la persona de la imposible tarea de coincidir cabalmente con el comienzo. Y, por lo tanto, permite también mantener al margen la existencia extramental a favor de la búsqueda íntima del origen.

El ser personal no conjuga propiamente el sentido del comienzo. El comienzo es, según se ha dicho, sólo uno de los sentidos del principiar según el tiempo. El otro sentido del principiar según el tiempo es el que pertenece a la persona. La persona no comienza porque está destinada en el seno del Origen. Dios en tanto Origen es infinita amplitud interior. La persona no es creada meramente en atención a una vigencia persistente con

la Identidad sino de acuerdo con la propia intimidad del Origen.

El ser temporal vigente con la Identidad de Dios queda por así decir estrictamente fuera del ámbito infinito de la intimidad divina. No cabe en cambio describir a la persona según esa mera exterioridad con relación al ámbito de la máxima amplitud. Ni tampoco cabe describirla según la pura distensión que insiste dejando a la zaga. La persona dice un sentido bien distinto del ser porque una mera vigencia persistente no se dobla hacia dentro o cabe sí, ni dice relación íntima con Dios.

Concluamos. El ser temporal y la persona conjugan sentidos distintos del principiar según el orden del tiempo. La eternidad de Dios excluye en cambio de modo terminante cualquier significado que connote principio en la serie del tiempo. Comenzar se refiere propiamente al ser que hemos denominado temporal. El comienzo en sentido metafísico queda descrito como la derivación del antes con relación al persistir vigente con la Identidad. El ser distinto de la Identidad es intrínseca o metafísicamente temporal por cuanto deriva en su distenderse el adelantamiento de realidad que se llama esencia. La esencia es, pues, el sentido puro o metafísico del comienzo. El comienzo del ser temporal no es fijo o determinado sino insistentemente derivado. La persistencia equivale a la derivación insistente del adelantamiento de realidad, que siempre queda a la zaga.

En el ser personal, por el contrario, la remitencia a la intimidad del Origen acapara el valor temático que en el ser temporal se otorga al comienzo. La diferencia es

que el ser personal está destinado, de modo que su destino ha de tomarse a título de principiar con relación al orden del tiempo. Como la seriación del tiempo incluye el comienzo, es preciso admitir también para la persona una conjugación indirecta del comenzar. Se dice por tanto que la persona comienza sólo en la forma de asumir el comienzo.

El ser personal no comienza sino que desde su destinación asume el comienzo. A eso denomina Polo vida recibida, mientras que el asumir activo del comienzo corre a cargo de la persona. Pero comienzo asumido no queda definitivamente a la zaga, como en el caso de la esencia del ser temporal. Aquí enlazaría el tema de los hábitos que precisamente reconducen activamente la anteposición esencial hacia el ser de la persona de acuerdo con la serie del tiempo. Pero esa cuestión requiere otro desarrollo. Muchas gracias.

CAPÍTULO IV

EL ABANDONO DEL HOGAR Y EL ALCANCE DE LA INTIMIDAD. (SOBRE EL CARÁCTER DIFERENCIAL DE LA ANTROPOLOGÍA RESPECTO DE LA METAFÍSICA)

Juan José Padiá Bentivegna

1. *Ir tras los talones y habitar bajo techo.*
Fenomenología del alcanzar y del detectar

Tanto la metafísica (*noûs kai episteme*) como la antropología son sapienciales. No solo lo es la antropología, con sus referencias al destino y las ultimidades o con su tratamiento de los símbolos. También lo es la metafísica. Su valía —al margen las cuestiones pragmáticas o utilitarias, esto es de los asuntos y urgencias de la vida— pertenece a la intensidad con que penetra o entiende los primeros principios de la realidad, mientras que para aquella, su valer le viene del modo en que alcanza el ser personal y su posible destino. Pero no le basta a la filosofía con la sencilla o directa visión del *Noûs*. Y no basta porque tal intuición no es humana. Nuestra mente no es pasiva; ha de ejercer una actividad para cualquier conocimiento.

Los primeros principios —como cualquier otro inteligible— no llegan o se aparecen a la mente por una eficacia natural que ellos tuvieran de presentarse. Nuestra inteligencia entiende formando; en modo alguno es pasiva. Todo acto suyo es manifestación de su vitalidad. Por ello es necesario acceder a esa visión del *Nôus* mediante un ejercicio metódico, científico. «La filosofía es una ciencia: propiamente, la ciencia primordial o de los primeros principios, de lo fundamental, es la metafísica»³³.

Toda actividad intelectual puede ser calificada, en general de metódica. Con mayor exactitud, lo metódico es la operación ejercida. La abstracción, la generalización, la razón, las operaciones unificantes, los hábitos lingüísticos, los de ciencia (racional o positivas), el de los primeros principios y el de sabiduría son vías en que la luz mental alcanza la cuestión que ilumina. Según Corominas³⁴, el término «alcanzar» etimológicamente remite a *calx-cis*, «talón», y tiene el significado de ir tras los talones de alguien o de algo, perseguirlo, y por lo tanto llegar hasta algo. Alcanzar el tema, llegar a tocar, coger, la cosa de que se trate. El significado propio de alcanzar es táctil. No solo se trata de una actividad visual, a distancia. La inteligencia alcanza los temas, los forma o suscita, se hace lo mismo que ellos (*kath' autó*). Se adhiere a ellos, y eso es la unidad cognoscitiva. Conmensuración,

³³ POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 53 ord. Cit.: *Introducción*

³⁴ COROMINAS, J., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 6 volúmenes, 1980-1991. Voz: «alcanzar».

mismidad lograda entre dos términos: la actividad cognoscente y el objeto conocido.

Entre las mudanzas que han acontecido a la filosofía está haber sido practicada desde diversas líneas metódicas, con diversas operaciones o hábitos. No todos los métodos con que históricamente ha orientado el filosofar su rumbo alcanzan por igual el tema metafísico. Tampoco lo ciñen con igual fuerza. Por ello conviene valorar, señalar el mérito de las diferentes doctrinas metafísicas. El criterio de evaluación que empleó L. Polo en *El acceso al ser* fue el de ordenar las diferentes doctrinas ontológicas según las consecuencias de su enfrentamiento a la perplejidad.

La perplejidad es una situación mental de confusión, de enredo o embrollo (*plectere*) mental muy intenso, total, por el que la inteligencia quizá no ilumina, o no llega, o no se orienta, o no logra alcanzar lo que busca; o mejor descrita, que alumbra flacamente. Si el pensamiento se entiende como luz formadora de la inteligibilidad en acto, una mente perpleja corresponde a un ejercicio deficiente de la actividad intelectual para la iluminación formante. Un no alcanzar, o un no poder seguir los talones, una situación de pérdida. Pero como no hay más criterio de pensamiento que el haber pensado u obtenido alguna idea, entonces la perplejidad equivale a una confusión. Es el enredarse con ideas. El errar o estar perdido entre ellas; también el no haber acertado a formar la idea requerida. Cabalmente, oscuridad y debilidad, poco vigor metódico; por tanto perpleja, la actividad mental no es expresión de la más alta forma de vida.

La historia de la filosofía es un buen observatorio del enfrentamiento con la perplejidad. El agnosticismo kantiano es la confesión de una renuncia. El resignado atenerse a los fenómenos, y la abdicación de las pretensiones metafísicas de que nuestros objetos intelectuales puedan alcanzar especulativamente al yo, al universo o a Dios. Podría decirse, en términos generales, que la perplejidad vence al idealismo; sus intentos desembocan en rendición ante la perplejidad. Si por idealismo se entienden aquellos sistemas que investigan el modo en que la verdad puede autofundarse, la oscuridad se difunde en el propio tema a formar, a alcanzar. Ningún objeto mental es evidente por sí mismo, sino por la actividad que lo forma. La evidencia es conferida por la operación mental. Ningún tema es autoevidente, ningún inteligible lo es en acto por sí mismo. Anda, el pensamiento moderno, desconcertado entre representaciones, que son tautológicas y autorreferentes cuando se refieren al ser del universo, del yo, o de Dios³⁵. Glosando el *Teeteto* de Platón, la realidad no está despierta; pero el hombre tampoco. Quizá por ello, es por lo que Hegel exige que el saber absoluto, consumado, acabado, no sea meramente objetivo, representativo, sino objetivo-subjetivo. En cualquier caso la tesis de Polo es nítida: el intento de acceder a un principio real cognoscible desde él mismo (por ejemplo en Kant, concepto sin intuición, desde las ideas de la razón) crea confusión y produce perplejidad de modo terrible.

³⁵ Cfr.: LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

Ante el fracaso idealista, Heidegger acepta lo inevitable de la oscuridad. Lo meramente *a-la-mirada*, lo puramente especulativo, objetivo, conduce a una situación de confusión. Sólo se puede alcanzar a comprender el ser desde la propia existencia, desde las posibilidades que son abiertas en el existir humano en el mundo. Es por eso que Heidegger trata de impedir que la perplejidad acaezca súbitamente, como sucedía en el caso kantiano. Se trata de familiarizarse con ella, de advertirla, para percibir el principio real, el ser, como distinto de lo que no es ella. La facticidad del *Da-sein* es irreductible a cualquier ideación, porque en modo alguno es esencial. El ser, en su facticidad se contradistingue de cualquier sermeramente-a-los-ojos. Precisamente por ello Heidegger parte de la perplejidad, de la necesidad acuciante de comprenderse en virtud de las posibilidades que se abren en la existencia, en la facticidad. Además, la facticidad del existente tampoco es deducible de conciencia alguna. Así, el camino de la filosofía moderna, desde Descartes hasta Husserl, es truncado *ab initio* por Heidegger. Pero la comprensión es un existenciario del *ser-ahí*. La posibilidad del existente humano abre, desoculta, el ser en su temporalidad. A la postre la filosofía heideggeriana vislumbra el ser, mas no puede cumplir su des-ocultación. La comprensión es el ser del «ser relativamente a posibilidades» que ha abrir. Su pasado, que impide todas las posibilidades para el *Dasein*, lo hace fáctico; lo lanza a unas posibilidades, pero éstas no están determinadas por ese pasado. Así, la comprensión se sume en un abismo (*Abgrund*). En cuanto que el ser es un enigma —pues lo

que hay es ente, nunca ser— la oscuridad aparece, aunque de alguna manera, controlada, por el ente al que no cabe transfigurar completamente en ser, porque siempre es el ser abierto desde unas posibilidades no determinantes. El círculo de la comprensión es modal y temporal, histórico. Por ello el conocimiento del ser es para Heidegger propio de una época, y «queda en tarea de adivinación» —como señala Polo— pues nadie puede señalar qué posibilidades serán abiertas.

La filosofía aristotélica-tomista logró, hasta cierto punto, neutralizar la confusión. No es que desaparezca el estado de perplejidad, sino que la inteligencia tiene suficiente vigor para llevar sobre sí cierta oscuridad. Esto es el conocimiento por analogía. La mente es capaz de insistir en los temas a pesar de la oscuridad en que se ciernen; no queda enredada, o anda vagando de una idea a otra, sino que triunfa, quizá pírricamente, en el quehacer metafísico. Según el aquinate, el principio fundamental del ente, el *esse*, no es extrínseco al ente. Además el carácter activo del conocimiento, no meramente especulativo, puede impedir que la vaguedad sobrevenga al conocimiento. La vaguedad en el conocimiento del ser equivale a la incapacidad para descubrir su actividad. El conocimiento sería incapaz de abandonar la inmovilidad de los objetos cognoscitivos. No saliendo o trascendiendo los objetos, la inmutabilidad del ser parmenídeo se perpetúa. La doctrina aristotélica-tomista de la analogía registra una composición de fuerzas. Puede ejercerse cierta tensión analógica, que remueva la inmutabilidad de los objetos. En la tradición aristotélica se logra un

conocimiento verdadero del ser, aunque no se trate de un conocimiento pleno, sino incoativo y a distancia. En cualquier caso, parece que pesa en la tradición aristotélica, la advertencia platónica y neoplatónica de abandonar la objetividad, de ir más allá de la esencia. La cuestión medieval es cómo ir más allá de la esencia, para el conocimiento del Bien y del ser, de lo trascendental, sin tener que trascender el propio *noûs*, como postulaba Plotino. No el *eros*, como motor de la búsqueda y del alcance, sino el alcance intelectual. Esta es la cuestión que se dirime en la doctrina de la analogía, y que tiene un correlato antropológico, en la distinción entre la dimensión activa del intelecto y su remanente pasivo. Para Tomás de Aquino, no es posible un conocimiento separado de la potencia intelectual, mental. Y eso exige que sólo puede ejercerse en la tensión analógica.

Sobre estas cuestiones Leonardo Polo escribió uno de sus primeros libros que tituló precisamente *El acceso al ser*. Mediante el recurso a la perplejidad valoró exactamente eso, el alcance y nitidez de la noticia que hay del ser en doctrinas filosóficas anteriores. Si bien la perplejidad es un estado mental, una situación en el que puede verse envuelta la mente, no por ello acontecen por fuerza la oscuridad, confusión y enredos propios de la mente perpleja. No sucede así con la limitación de la mente humana. Tal limitación mental no tiene para Polo un significado peyorativo. No se da en él una descalificación del tipo platónico o kantiano de la objetividad. La descalificación platónica lleva al recurso al *eros*, a un conjunto de tendencias humanas como posibilitantes de

aquello que para el *noûs* está vetado. La descalificación moderna de la objetividad, y el estudio consiguiente del alcance de la representación, arranca a juicio de Polo, de Ockham. Para Ockham cualquier objetividad es supositiva, y a la postre nos movemos entre meros términos que refieren a sí mismos. *Nuda nomina habemus*. La mente humana es limitada, si. Muchas veces se ha notado en la historia de la filosofía. Y de ahí parte Leonardo Polo. El límite es necesario, inevitable. Es menester indispensablemente para objetivar, la asistencia del límite mental. Sin tal limitación no habría objetos mentales. La unicidad y mismidad (con la actividad que pretende alcanzar) de los objetos cognoscitivos les es conferida por el límite mental (que así es propio de la operatividad intelectual). Por ello pertenece más a nuestra inteligencia ser limitada, que la posibilidad de quedar perpleja. Además, del límite se puede disponer; en la perplejidad, por el contrario, no cabe sino errar, vagar entre las ideas sin saber a que atenerse. Por ello, es propio de la inteligencia su límite, no así la perplejidad.

El encuentro y lucha con la perplejidad no señala ni dirige la mirada filosófica con precisión hacia el límite mental. Si lo hiciera la perplejidad no sería confusión. El límite mental requiere ser detectado, porque aunque hay vivencia de la limitación (la perplejidad), sin embargo no es patente a qué se debe tal limitación. Detectar significa poner de manifiesto lo que no puede ser observado directamente. El término «detectar» procede del latino «cubrir», de donde procede nuestro vocablo, «techo». El límite es el techo, aquello que limita nuestro conocimiento

en altura, que impide trascender al ser, ir más allá de las objetividades. El límite ha de ser detectado, descubierto, porque cubre cabe sí la objetividad, es el haber en que se habita y el techo bajo el que hay pensamientos. Guareciendo las representaciones, se oculta en todas ellas, en toda objetividad. «Detectar» no es por tanto algo que se logre objetivamente, porque no cabe poner frente a sí aquello que cabe sí es presupuesto en el habitar y el pensar. El hombre se inserta en el mundo gracias a las objetividades que conoce. Habitando el mundo, en lo intramundano, no es posible detectar el límite; tan sólo es posible tener vivencias de él. Pero cómo decía Ortega y Gasset acerca de la vivencia, lo que nos pasa es que no sabemos qué nos pasa. El límite se oculta en loabierto. Tan sólo se hace notar vivencialmente cuando se pretende traspasar la objetividad. Pero esto no implica una consideración peyorativa de la limitación intelectual. Al contrario, sólo el límite permite habitar, construir y pensar. En modo alguno cabe señalar (*apodeixis*) o mostrar el límite mental como un componente noemático de nuestras representaciones.

2. *Volverse hacia lo no presente y renuncia a lo que se posee.
El abandono de la limitación en altura y el método
de la metafísica*

Habitar y pensar cuentan con el límite. Más sólo se ejercen cuando el límite se encubre. Los objetos mentales y las representaciones del mundo de la vida, los referentes

tanto de la conciencia vital como de la conciencia intelectual son el techo y las construcciones bajo los que el límite se encubre para hacerlas posibles. El límite no es un ingrediente de lo construido o elaborado en la representación mental, sino aquello sin lo que no hay objetividad. Es el haber de la misma, es el haber del habitar y del pensar. Por eso ahora se presenta una aporía que Polo expone así: «No cabría decir incluso que del fracaso idealista, de la incapacidad heideggeriana y de la avisada aceptación aristotélica, parece desprenderse la imposibilidad de este método?»³⁶.

El estado en que se hallaba la metafísica al escribir Polo *El acceso al ser* parecía mostrar la imposibilidad de fijar la atención en la actividad de ser, quedando la mente en franquicia respecto de las ideas que pudiese formar del ser. Las operaciones intelectuales eximen de ser reales a los objetos pensados. El fuego pensado no quema; esa irrealdad del objeto es introducida por la inteligencia. Pero más que de irrealdad, las notas características de las representaciones mentales son la inmovilidad e inmaterialidad. Comparado con lo físico, lo objetivo no parece sino una abstracción, y comparado con las actividades reales, lo pensado podría llamarse actual, lo presente al pensar. Lo puramente presente, por carecer de actividad suficiente que lo lance a futuro, o que hunda sus raíces en un pasado del que devenga. Es por eso que lo pensado no ha de ser real para ser intelectual. Frente a

³⁶ POLO, L., *El acceso al ser*, Universidad de Navarra, (1.ª edición), Pamplona, 1964, p. 196. En adelante se citará como *El acceso*.

Parménides, importa sostener que pensar y ser no son lo mismo. Ahora bien, las ideas no son reales; pierden la actividad que en lo real existe. Las ideas son constantes, la existencia no. Lo mental está exento. ¿Cómo podría quedar nuestra mente exenta, precisamente de la exención que ella introduce? ¿Cómo dejar de pagar el tributo de la constancia y mismidad objetivas? Este es el designio con que fue escrito el libro. La tesis primaria de *El acceso al ser* es que la advertencia del ser necesita que se detecte el límite en condiciones tales que quepa abandonarlo. La conciencia histórica presenta, en contrario del dictamen poliano, la siguiente dificultad: no se ha encontrado el modo de desprenderse del límite mental. La historia de la filosofía es incapaz de dar una guía sobre qué condiciones son necesarias para abandonar la limitación intelectual.

El ser puede conocerse mediante analogía, y entonces tenemos el juego de tensiones del que hablábamos antes. Es posible conocer el ser análogamente. En ella la atención oscila entre los analogados, bien sea distributiva o proporcionalmente, extrínseca o intrínsecamente. Tal oscilar impide la fijación mental. Lo objetivo no es la realidad extramental. Este conocimiento del ser no es advertirlo. Advertir indica que la atención se concentra, se vierte, vuelve hacia, o se fija en el ser. Volverse hacia (*ad-vertere*) el ser implica abandonar el conocimiento objetivo, no prestarle atención a lo presente, a lo que se presenta en el área consciente. En lugar de atender a lo presente, la atención es guiada por lo real extramental, que se conoce como contradistinto respecto de lo actual

mental. Advertir implica por tanto una concentración de la atención en lo que no es presente. Fijarse, hincarse o clavarse mentalmente en ello, es lo propio de la advertencia del ser. Advertir el ser, fijar la atención en él, necesita la detección del límite mental, pero no como de un paso previo. Detectar el límite es *eo ipso* concentrar la atención en el ser. No se trata de un paso previo, como de un movimiento mental en el que primero se advirtiese el límite, y después el ser. Para evitar esta dificultad Polo propuso el uso de dos vocablos diferentes: detectar y advertir. Se detecta el límite; se advierte el ser. La detección del límite puede ser confusa, oscura, desconcertada —estaríamos perplejos—, o en condiciones tales que permitan su abandono. Si la detección distingue bien el límite —no decae en la objetividad—, entonces se abandona el límite, y se advierte el ser. «Advertir el ser es detectar el límite mental en condiciones tales que quepa abandonarlo»³⁷. Detección, abandono y advertencia no forman una serie temporal. No son tres acontecimientos mentales que se den diferenciadamente. La distinción sólo se hace porque la perplejidad impide el abandono del límite. Pero si la detección es suficientemente intensa, la advertencia se logra. Lograrla sólo exige la remoción de lo presente. Si tal remoción es guiada exclusivamente por los principios reales, es el resultado de concentrar la atención exclusivamente en los caracteres reales, y no permitir que se inmiscuya carácter que corresponda a lo mental *qua talis*, entonces se abandona

³⁷ *El acceso...*, p. 198.

el límite mental según lo que Polo denomina primera dimensión de su abandono. Si, en cambio, el abandono se cumple en pugna de la actividad intelectual con la actividad real, entonces la vuelta hacia lo real desde lo pensado, encuentra o halla los sentidos causales de la naturaleza, de la *physis*. A este segundo modo de abandono del límite mental, Polo lo denomina hallazgo o encuentro de las causas que lo son entre sí. También lo denomina segunda dimensión de su método.

La pregunta atinada por tanto no sería ¿Es posible detectar el límite mental?, sino ¿se llega a abandonarlo? Abandonar el límite implica renunciar a la posesión de objeto mental. Lo que se abandona es lo que se poseía, se abandona lo que la mente tiene, ha logrado con su ejercicio. Se renuncia a aquello sobre lo que el operar intelectual tiene jurisdicción, aquello que solo lo hay bajo el poder de las *praxis* intelectuales. Pero tal abandono es renuncia a lo que se posee actualmente junto con lo que tal poseer posibilita, o a lo que se extiende. Y aquí entramos en el campo de la lógica y de la investigación científica.

Desde una situación histórica se abren posibilidades a la acción humana. Calculada la distribución espacio-temporal de los cuerpos celestes, y registrada su posición es posible formular las leyes de Kepler. Desde las antinomias kantianas es posible el despliegue del idealismo alemán. Lo hacedero era encontrar la unidad del saber humano, fragmentado por la filosofía kantiana. Desde la crítica aristotélica a la separación de las ideas es preciso renunciar a la dialéctica platónica como método

filosófico. No es el caso del abandono del límite. Paradójicamente, según Polo «el hecho de que no haya indicación en las metafísicas históricas sobre la posibilidad de la detectación y abandono del límite mental, no nos afecta, ya que una indicación tal sería inútil, por cuanto que dichas tareas no aluden para nada a un problema de posibilidad»³⁸. Abandonar el límite no es algo que se pueda hacer, algo factible. No es una posibilidad. Es simplemente la renuncia a una jurisdicción. Es más una ascesis, una liberación, un dejar ser a los principios reales, al ser extramental. No es el abandono del límite mental algo hacedero en un determinado momento, pero impensable desde las situaciones anteriores. Las acciones se configuran exclusivamente con el contenido objetivo. Como el límite mental no es ni integrante ni el elemento de las nociones, porque el límite no es «algo» cubierto, sino que lo que cubre y ampara la objetividad, el techo bajo el que únicamente la hay, el hogar de la objetividad; el límite es así *energeia*, operación mental. No depende de una situación histórica su abandono. La única condición para su abandono es la libertad, bien entendido que este abandono no queda al capricho o arbitrio de la voluntad.

El conocimiento del ser, la metafísica no requiere de antecedentes históricos. Se logra mediante un hábito intelectual, el de los primeros principios. Igual que objetivar el color rojo, o tener la idea de perro o de sol dependen únicamente de que se tenga una vista sana, o que se ejerza adecuadamente la simple comprensión natural del mundo

³⁸ *El acceso...*, p. 197.

en que habitamos. El hábito de los primeros principios es aquel acto intelectual por el que se advierte la realidad extramental. Abandonar el límite, renunciar a la posesión de objeto, concentrarse en el tema que carece de notas exclusivamente mentales (mismidad, unicidad, suposición) es ejercer este hábito cognoscitivo. De ahí la solidaridad entre advertir y detectar. Polo introduce uno de sus muchos neologismos: «detectación». No suele hablar de detección, sino que refuerza poéticamente el vocablo para sugerir actividad, *de-tectum*; para sugerir que se prescinde del *tectum*, del hogar cabe el que sólo hay objetividad; y por lo tanto, al concentrar la atención sin *tectum*, no se habita o piensa objetivamente, sino en un ámbito no limitado en altura. No se habita porque el abandono del límite es, como puso de relieve el profesor Juan García, metateorético. Más allá de lo pragmático, lo especulativo y lo teorético; pero se trata de un más allá intelectual, en el que la inteligencia vive, mas no habita.

En contra, pudiera impugnarse lo dicho porque hay operaciones cuyo ejercicio está sujeto a lo que es posible hacer desde la situación anterior. El ejercicio de determinadas operaciones intelectivas puede depender de la oportunidad histórica o de la fase cognoscitiva que haya sido ya ejercida. Así la generalización es una operación cuyo ejercicio está subordinado al momento histórico. El progreso cognoscitivo en las ciencias particulares ejemplifica la cuestión. Los cálculos algebraico, aritmético, diferencial o el infinitesimal se han extendido a conjuntos como el de los números reales o imaginarios formados por un infinito de orden superior al de los números

naturales. La generalización es obvia; las oportunidades abiertas también: desde la caracterización del conjunto de números naturales era posible formar el de los números enteros, que abría la posibilidad de una generalización ulterior en la que se obtenía el de los números reales, y así sucesivamente. El ejercicio de las operaciones negativas (se niega progresivamente que entre un entero y otro no haya infinitos números, que a la izquierda del cero no existan también infinitos números negativos, que...) es destacadamente histórico. Sin la comprensión de lo que es un anillo conmutativo, no puede intentarse la de cuerpo conmutativo, etc. Sucede lo mismo en la aplicación de ideas generales o en la interrogación. De esta manera progresan las ciencias, y cabe ejercer ulteriores preguntas filosóficas sin que haya ninguna que sea la conclusiva.

Las operaciones racionales no dependen exactamente de la historia, pero requieren para su ejercicio cierta posibilidad. No es que se opondan a las generalizadoras. El contraste con ellas es sutil. Estas operaciones se despliegan en tres fases de explicitación: conceptualización, juicio y raciocinio. El juicio estaba implícito en el concepto, pero se despliega al ejercerse; exactamente igual ocurre en la razón. Por ello, sin haber ejercido la fase anterior no es posible la ulterior. Estas operaciones también son posibilitadas en un determinado momento, no antes.

Esto no sucede con el hábito de los primeros principios. Ninguna situación histórica ha de alcanzarse previamente a su ejercicio. «No se pide a la historia de la filosofía algún antecedente de lo que más adelante se intentará, ni se entiende que los éxitos doctrinales alcanzados, o

los fracasos, prejuzguen nada»³⁹. Este hábito no se posibilita por haber alcanzado unos conocimientos previos. No está subordinado a una determinada maduración de la filosofía. La altura de los tiempos no tiene jurisdicción alguna sobre su ejercicio. Este se pone en práctica únicamente por la libertad trascendental de la persona humana, cualquiera que sea el conjunto de realidades naturales o culturales en que habite. «El hecho de que no haya indicación en las metafísicas históricas sobre la posibilidad de la detección y abandono del límite mental, no nos afecta, ya que una indicación tal sería inútil, por cuanto que dichas tareas no aluden para nada a un problema de posibilidad»⁴⁰. Frente a una posibilidad histórica de objetivar determinada idea, Polo sostiene la necesidad de que concentrando la atención en caracteres no actuales se advierte, ¿cómo si no?, la realidad extramental. La advertencia es inmediata. Las posibilidades de ideación y las factivas todas están mediadas.

3. *De lo que se dispone, a la intimidad que dispone.
El abandono de la limitación en profundidad
y el método de la antropología*

Pero la inmediatez no es como aquella que describió Hegel. El comienzo hegeliano es la soledad, la unicidad en la que no hay nada que pensar. Ese ser, es el límite

³⁹ *El acceso...*, p. 197.

⁴⁰ *Ibidem*.

mental. Pero pensándolo así, Hegel no advierte la realidad extramental. Tal detección del límite no se ejerce en condiciones que permitan su abandono. Hegel intenta describir las notas objetivas de la operación mental. Pero al hacerlo el límite vuelve a introducirse en cuantos objetos intentan ceñirlo, comprenderlo. Lo mismo sucede con la última intermediación lógica. La idea absoluta es la reunión de la objetividad completa en el sujeto que la piensa. La identidad Objeto-Sujeto. Hegel intenta idear la actividad cognoscente, objetivarla. El sujeto sería la compleción de toda la objetividad generada por el proceso dialéctico. Pero, aquí la perplejidad se multiplica por toda la objetividad con que se pretende determinar la realidad del sujeto, límite del pensamiento. También se detecta un límite, tan bien limitado que es el resultado y el fin del proceso; pero no se advierte la realidad que está fuera del pensamiento. Nada más que pensados. El sujeto se vuelca a lo que lo ha generado. La intermediación propuesta por Polo es bien distinta. Se fija la atención, se advierte el ser. Y eso en cualquier situación histórica, por toda persona.

El conocimiento del ser fue inaugurado con los primeros balbuceos de la filosofía. Más aún —según afirma I. Falgueras—, modos sapienciales no filosóficos como la magia, el mito, la técnica o el budismo inician algo nuevo en la historia de la humanidad. Frente al habitar humano comprometido con el mundo, con sus asuntos, afanes y preocupaciones, detienen el comportamiento pragmático, ante la adivinación más o menos confusa del ser, de lo estable, del fundamento. Y en cuanto nació la filosofía

se comenzaron a urdir nuevos métodos, nuevos argumentos, a solucionar aporías, a forjar sistemas, etc., todo ello para acrecentar el caudal de ideas, de pensamientos, sobre el ser. No es cosa nueva esta del tema filosófico. «La novedad es recabada meramente para el método que tratamos de exponer, pero sin entender en ningún momento que este método sea imprescindible para el conocimiento del ser.»⁴¹ Se trata de una propuesta metódica. Como propuesta, es libre. El ser se puede conocer de muchas maneras. Con métodos filosóficos, o con modos sapienciales. Precisamente por ello, porque sólo requiere de la concentración atencional y de la ascesis que renuncia a la jurisdicción de su operar, de sus *praxis*, hay símbolos de los primeros principios. El abandono del límite no es un método sólo posible a partir de... Polo insiste en «que el conocimiento del ser no depende del pasado y tampoco puede ser el invento de una época»⁴². Otra cosa, es la justificación filosófica que Leonardo Polo realiza del mismo en su presentación a la comunidad filosófica. Las operaciones filosóficas que Polo ha de realizar para mostrar la equivalencia de la operación mental con el límite son en extremo difíciles. Es casi imposible que una persona sin copiosos conocimientos filosóficos pueda seguir las páginas de *El acceso al ser*. Sin que estorben estas maniobras filosóficas, no consiste en ello la advertencia del ser. Por la contemporánea epistemología sabemos que el contexto de justificación no es el de descubrimiento.

⁴¹ *El acceso...*, p. 197.

⁴² *El acceso...*, p. 198.

Novedad metódica. No se trata de una novedad histórica. Se trata de un volverse hacia el ser, y un abandono de la objetividad y la operatividad. No se trata del logro de nuevas objetividades ni de un progreso en la ideación. No son cosas nunca vistas ni oídas. Tales serían noticias objetivas. Lo novedoso es el método. Como este depende de la libertad personal, aunque haya sido ejercido en momentos históricos anteriores, cada persona ha de abandonar personalmente el límite, tiene su propia advertencia de la realidad. El hábito de los primeros principios es con toda verdad, personal. La novedad lo es para el que entiende según este hábito. La sencilla comprensión natural del mundo o la reflexiva visión científica de él, no son conmensurables con el conocimiento que reporta éste hábito. «La advertencia es el conocimiento para el cual la presencia no es requisito, sino método»⁴³. La presencia mental es el método de la advertencia. Ella es el requisito de los mundos humanos, el natural, el científico, el de los valores espirituales, según Popper. Necesariamente hemos de objetivar. Pero la presencia no es la condición necesaria de la advertencia, sino su método. Tan sólo una detección rigurosa de las notas de la presencia mental conduce a las condiciones que permiten abandonar el límite. El abandono del límite mental es inseparable de una teoría del conocimiento humano que determine rigurosamente las características que corresponden exclusivamente a los objetos conocidos, y no a los principios reales, a las causas

⁴³ *El acceso...*, p. 197.

reales, y a las personas y su manifestación. Por eso el camino que lleva al abandono del límite mental, a la renuncia a la posesión objetiva, en condiciones tales que permiten la advertencia del ser, es metódico.

Tal conocer no puede ser operativo. A la operación es a lo que se renuncia. El abandono del límite mental es la ascética del conocimiento que se despoja de sus *praxis* y sus logros. Se conoce de modo habitual, sin que haya ideas, puesto que lo exento de realidad, inmóvil e inmutable, es la idea. El intelecto humano conoce lo real realmente. A tal novedad es a la que lleva rectamente el método propuesto por Leonardo Polo.

Lleva rectamente, con necesidad. «La advertencia se cifra en el método»⁴⁴. Advertir es uno de los modos de abandono del límite mental. La necesidad se percibe mejor en la tesis recíproca: si no se abandona el límite, no se detecta el ser. Esta necesidad es propia del carácter diferencial de la metafísica. La metafísica es un saber extraordinario. No hay otro saber de su especie. Los demás conocimientos y ciencias humanas tratan con objetos conocidos. Pero los objetos, que constituyen el mundo humano, son lo distinto rotundamente de la actividad existencial. Por ello la metafísica, según la entiende Polo, no es un saber posible desde la objetividad. «¿Qué tipo de método es el que se desecha? Justamente aquél que se liga a la cuestión de su propia posibilidad, o que sólo es método si es posible»⁴⁵. Quizá haya una vía posible,

⁴⁴ *El acceso...*, p. 198.

⁴⁵ *El acceso...*, p. 198.

practicable desde la constancia conocida a la actividad real. No se niega. Pero el método que se busca, la ciencia buscada, no está en la línea de la posibilidad desde lo que hay presente a la inteligencia. Lo diferencial de esta disciplina descansa sobre su método. En cambio los temas que se logran mediante el abandono del límite mental integran ese método. El saber metafísico es diferencial respecto de los demás porque no es objetivo. La literatura, el arte, la matemática, la teoría de sistemas, las ingenierías, la magia, la medicina, etc., son conocimientos objetivos. Por ello conforman y son partes del mundo cultural, y están a disposición de los seres humanos históricamente. No así la metafísica, no así.

Ninguna situación histórica en la que la acción humana haya suscitado un mundo cultural ofrece indicación alguna sobre cómo abandonar la limitación mental. Ni más ni menos, la limitación del conocimiento se encuentra en todas las ideas con las que se han promovido los productos. El límite se oculta en ellas. «Decimos que la ausencia de indicación entraña la necesidad del abandono del límite para la advertencia del ser, y en este sentido la justifica. La justificación estriba en la diferencia de métodos. El propósito del presente capítulo es establecer firmemente esta diferencia»⁴⁶. Aquí aparece el asunto: señalar las propiedades diferenciales de la metafísica. Para ello elige como interlocutor a Hegel. El capítulo central de *El acceso al ser* lleva como título: «El ser como identidad en Hegel». Frente al ser como actividad,

⁴⁶ *El acceso...*, p. 198.

el ser como constancia. Frente a la realidad extramental, la realidad del sujeto cognoscente. Frente al abandonar o renunciar a la posesión intencional, al haber intelectual, la Idea absoluta. No dejarse dominar por el común denominador a las disciplinas e ideas de los seres humanos, por diferente que sea la naturaleza de las mismas, sino dejar firme y demostrada lo diferencial del método metafísico es el propósito de Polo.

Es preciso concretar la dificultad que opone Hegel. «La detectación y abandono del límite no son cuestiones de posibilidad: ¿sería inútil pretenderlos en términos de presencia!»⁴⁷. Hegel detectó el límite. Ya he señalado los compases dialécticos en que trata dicha cuestión. El comienzo es el límite. Su concepción es puramente abstracta, indeterminada. El término pretende ser la determinación absolutamente concreta de dicho comienzo. Tener una idea concretísima del sujeto cognoscente. Elevar a presencia, idear perfectamente aquel sujeto del que Kant averiguó que había de acompañar necesariamente a todas las representaciones humanas, pero que sólo podía ser determinado como una X, como algo ignoto. Para Hegel, ese éter del saber puro que es el comienzo es la posibilidad del proceso dialéctico. El comienzo es el elemento del saber porque es su posibilidad. Aquí se deja ver la diferencia metódica que Polo quiere establecer con firmeza. Para Hegel, la posibilidad de idear, de lograr nuevos pensamientos, de innovar las nociones, es la misma que la del sujeto cognoscente. Tan lógica es

⁴⁷ *El acceso...*, p. 199.

la actividad racional como las ideas que con aquella se logran. Por ello Hegel concibe el límite como una frontera del saber, y hace notar que el pensamiento, a diferencia del cuerpo, puede saltarse cualquier límite sólo con notarlo. El límite es frontera (*Grenze*) porque hay una esfera de lo lógico. «La lógica es la ciencia de la pura idea, es decir de la idea en el elemento abstracto del pensar.»⁴⁸ La alienación es la ruptura de dicho elemento. La dialéctica no se ejerce en la naturaleza, si no es superponiéndose a los contenidos, no generándolos como era el caso de la lógica. Lo posible para Hegel es determinar la realidad mental, la realidad del sujeto, desde la posibilidad elemental, acceder al ser bajo el techo de la objetividad.

El abandono del límite mental prohíbe que el límite sea el elemento de la subjetividad. La mismidad, el carácter de constancia de los objetos pensados, es una propiedad exclusivamente mental. Por eso la persona, el ser cognoscente real, no puede ser alcanzado como lo mismo. Y precisamente por ello debe discernirse del conocimiento operativo. El ser humano es *además* de su conocer operativamente. El ser humano no se alcanza propiamente como autoconciencia, y por ello tampoco se define en términos de presencia. La presencia no es lo más alto, porque el ser humano es además de su conocerse. Así la búsqueda del conocimiento personal carece

⁴⁸ «Die Logik ist die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*.» Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 19.

de término, y la persona se caracteriza por su apertura ya intelectual, ya amorosa, ya libre. Y aquí es donde la fenomenología del alcanzar que hacíamos cobra significado. La etimología de alcanzar remitía a *calx-cis*, al talón, y alcanzar es tanto como seguir los talones. Por ello lo que se alcanza, pero sin lograr atraparlo, o sin poseerlo, o se alcanza en un futuro que nunca se desfuturiza, como siempre siguiéndolo, y siempre creciendo en su conocimiento, es la persona. La persona no es susceptible de conocimiento presencial, sino que a la persona se le siguen los talones, pero es además de ellos, y de todo conocimiento de ella. Por eso el alcanzar la persona, no es el alcanzar a conocer-la. En cambio el ser extramental no se alcanza, sino que se advierte. Porque el volver hacia el ser, y la renuncia a lo mental que exime de realidad, implica la distinción entre el ser y su advertencia. El volverse hacia el ser despojándose de la objetividad se encuentra con el ser. Pero el ser extramental no es la intelección que se concentra en él. En cambio la persona *es además* de su conocimiento. Y esto implica que no se halla contrapuesta a su intelección. El método que busca y alcanza la persona no es distinto del tema que busca, porque la persona busca conocerse, saber quién es. Pero tampoco es lo mismo, porque el tema se alcanza pero no se desfuturiza. Se trata de un tema solidario con su método, que se asocia, que redobla el propio ser personal, y por tanto lo que se alcanza no es el conocimiento cumplido de la persona, sino que se alcanza a co-existir con la persona. Se alcanza el ser personal existencialmente.

Así el sentido del límite mental no es el de una frontera, no es el de la unicidad de la nada lógica hegeliana. Ese es el método que Leonardo Polo rechaza. El límite lejos de ser una frontera para el saber, aquello en que se cierra cabe sí lo lógico, es para Polo la suposición del ser. «La limitación es una reducción del alcance del saber en la forma precisa de una sustitución, y no, en cambio, como recorte o frontera»⁴⁹. Se sustituye lo real por su forma exenta. El límite mental confunde el conocimiento hegeliano del ser. La realidad se confunde entre las ideas que pretenden captarla. Este modo de entender el ser por el filósofo alemán es lo que Polo se propone combatir. La frontera clausura, el ser del comienzo hegeliano es el éter del saber. Y en ese éter se desarrolla el saber absoluto, la Idea como sujeto. Pero si de la persona no cabe idea, porque se la alcanza abandonando la presencia y abriéndose al futuro no desfuturizable, entonces la persona es intimidad no totalizable, sino abierta, dialógica, que busca y ofrece. Se señala con esto que el propósito es, de modo clarísimo y preciso, opuesto al idealismo. La intención del capítulo es la de resistir a la especulación hegeliana obligándola a ceder. Por eso, décadas más tarde Polo escribirá que «por consiguiente, me exponía a caer en equívocos o a ser mal interpretado, porque, a pesar de la coincidencia terminológica, mi modo de entender la libertad es distinto de las especulaciones modernas. Como anécdota, se puede comentar que algunas personas han sostenido que dependo de

⁴⁹ *El acceso...*, p. 199.

Hegel. Sin embargo, si bien es verdad que me he ocupado de ese autor, nunca he sido hegeliano»⁵⁰.

Más. La diferencia con Hegel se agudiza. Si Hegel es un filósofo de la reflexión cognoscitiva, el único modo de detectar el límite es mostrando la imposibilidad de la reflexión: la tesis de la irreflexividad del pensamiento es central para la metodología poliana. «El límite no puede ser más que la presencia mental, es decir, ha de detectarse en orden a la irreflexividad, la redundancia directa del pensamiento»⁵¹. La operación lógica fundamental del pensamiento hegeliano es la heteroreferencia, irreferencia del objeto (da lugar a la interdependencia orgánica de todos los objetos y a su subsiguiente inclusión en el Todo), y la paralela autorreferencia o referencia a sí mismo del sujeto, por la que la objetividad aclara la realidad del sujeto, es idéntica con él. Pues bien, este es el punto en que vienen a parar todas las desavenencias entre Polo y Hegel. Los objetos no se refieren entre sí, sino que son presentados por la operación que se oculta al presentarlos. Por esta ocultación, el objeto no reflexiona hacia la actividad que lo piensa. El límite no sólo es *tectum*, el hogar bajo el que cabe la objetividad, el habitar y el pensar. El límite también lo es en profundidad. La complejión de la objetividad, la reflexión sobre la misma, la inclusión de ella en un sistema donde se advierta su lógica interna, no aclara en nada al sujeto

⁵⁰ POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 12.

⁵¹ *El acceso...*, p. 199.

que la piensa. Tampoco es aclarada la persona cuando se concentra en la advertencia del ser. El ser que rige la concentración, los caracteres exclusivamente reales que se advierten como propios de la realidad física, de la realidad fuera de la mente, son acogidos por una intimidad que los entiende y sigue a esos temas. Pero ese ser que los entiende no encuentra en ellos reconocimiento. Son prioridades, son reales. Pero la liberación en altura no es el encuentro con otra intelección, con otro ser personal. El ser que advierte es irreductible al ser extramental advertido. Uno es mental, en el otro no se encuentra rastro de lo mental, porque se lo advierte en la ascesis de los caracteres mentales.

En la objetividad presente a la mente faltan tanto la operación con la que se piensa aquello que está ante la mente, como la realidad a que apunta intencionalmente. Según Polo la operación mental suple, remedia la carencia de realidad de los objetos pensados. Al operar como suplente de la realidad extramental no se pone de manifiesto su propia función. Su ejercicio no es vicario. Ni la naturaleza ni las virtualidades reales son las mentales. No obstante sí que sustituye lo real. Una actividad suplente de la real no puede sino ocultarse. Si no lo hiciera, se discerniría de ella, como quien tiene un poder representativo. No se trata de que lo mental evoque en el entendimiento la idea de lo real. Es que no hay idea real alguna. Ninguna idea puede reflejar la actividad supletoria de su término intencional. Fuera del límite hay objetos mentales, ideas. El límite beneficia siempre al objeto. Siempre que se piensa, algo se ha pensado. Tal algo es objetivo.

De los dos miembros de la dualidad cognoscitiva: el objeto y la actividad cognoscente, esta última siempre logra su fin. La actividad cognoscente es perfecta, *praxis teleia* diría Aristóteles, siempre está en el fin. Siempre se piensa bajo su techo. Lo pensado está *en* el *Noûs*, que es su *topos*. Lo pensado redundando en él. La redundancia es objetiva. Como la actividad cognoscente no se frustra, no está encaminada a lograr un término que no tiene. Siempre que se piensa, ya se ha pensado, siempre hay redundancia de objeto. El objeto siempre se presenta; toda operación mental es un límite para el pensamiento porque solo puede lograr objetividad al ejercerse como suplente de lo real que se piensa. Tanto si lo real está fuera de la mente como si es la propia actividad mental. También al pensar lo intelectual, la actividad mental se ejerce supliendo la efectividad del propio conocer. El objeto siempre se escapa de su límite. Por eso el pensamiento redundando en ideas. Se presentan objetos conocidos y simultáneamente se oculta la operación. Si el límite no se ocultase, solo se conocería la actividad que está formando el objeto cognoscente. Nada vería el *Noûs*. El acto de conocer se frustraría, se malograría la actividad formadora. Ésta siempre se dirige a la formación o intelección de algo que no puede ser ella misma. Por eso cabe un abandono del límite en profundidad y otro abandono del límite en altura. En altura, se abandona el límite abandonando el techo, el hogar de la objetividad, la operación. En profundidad se abandona el límite desaferrándose de él, no abandonando el hogar, sino demorándose en él para explicarlo, o alcanzando el ser personal que habita cabe el límite. Al abandono del

límite demorándose en él Polo lo denomina cuarta dimensión del abandono del límite mental. Alcanzar el ser personal que habita bajo la altura del límite, Polo lo denomina tercera dimensión del abandono del límite mental.

A todo objeto intelectual le corresponde una actividad que lo forme. Ningún objeto lo es en sí mismo, independientemente de una inteligencia que lo haya formado. *Intellectus noster, intelligendo format, et formando intelligit.* Nuestra inteligencia forma la objetividad. No la alcanza en un mundo de inteligibles ya en acto, como el *Cosmos uranós* platónico. Lo inteligible antes del pensamiento solo lo es en potencia. El objeto formado y la inteligencia que lo forma son respectivos. No se da autorespectividad. Al entender no se entiende el entender, sino un objeto. Las operaciones mentales redundan en objetos mentales. Los objetos mentales no son respectivos a otras ideas. Aunque quepa componer ideas, todas las ideas son primariamente ideas por la operación que las pensó, a la que son respectivas. Su composición entre sí es un asunto secundario. Por tanto, en el aparecer de cualquier idea, la idea es respectiva a la operación que la hace aparecer, que la presentifica, pero ésta se oculta. Lo que redundante, lo que escapa al límite es el objeto. Lo único que hay. «El límite en su comparecencia no contiene ninguna indicación sobre la posibilidad de su abandono y menos todavía sobre la realización de la misma; más bien sugiere, de acuerdo con su estricta impotencia, que el abandono no cabe»⁵². Por esto cabe detectar el límite sin condiciones para abandonarlo.

⁵² *El acceso...*, p. 199.

De los dos miembros que integran el conocer, y que se corresponden necesariamente, sólo se presenta uno. El otro se oculta. Es imposible tener ideas sin que la actividad cognoscitiva requerida para lograrlas se oculte. En cambio, propone Polo, que es posible ejercer actividad intelectual no respectiva a ideas. Desde las ideas, el abandono de la actividad necesaria es imposible. Las ideas son impotentes para mostrar la actividad que requiere su formación. Como lo único que hay al pensar es la idea, podría pensarse que el abandono del límite es único. Podría ser que esto fuese lo que pensó Hegel, quien detectó el límite como la unicidad, la soledad del pensamiento vacío de objetos. Pero si la unicidad y la soledad es una característica del hogar intelectual, del *topos eidenai*, entonces el abandono de tal hogar no puede ser único. Por eso Polo habla de cuatro dimensiones del abandono: advertir y demorarse para el abandono del objeto en altura y profundidad. Alcanzar y encontrar o hallar para el abandono de la operación en profundidad o altura, respectivamente. Al abandonar la altura del límite, el techo, entonces el mundo pragmático en que habitamos y pensamos, desaparece, y nos encontramos con las prioridades del objeto. El ser que es fundamento, y las causas que fundan la verdad de nuestros objetos, del mundo en que habitamos. Al abandonar la profundidad del límite encontramos el yo que ve en las operaciones intelectuales y que quiere constituyendo los actos volitivos; pero también el abandono en profundidad alcanza la persona, la radicalidad, la profundidad que se manifiesta operativamente.

4. *Acceder al ser y abrirse a su verdad.*
Sobre la integración de los métodos

Si no cabe formar una idea de la actividad respectiva a la idea formada, no es posible abandonar el límite del pensamiento desde lo presente a la mente. Desde las ideas, el abandono es imposible. Tal abandono ha de ser un conocimiento ejercido con independencia de ideas, no respectivo a ellas. «El abandono es necesario en cuanto es método. Su valor metódico es lo que lleva a desechar la cuestión de su posibilidad»⁵³. El abandono es método. Lo que se abandona es el conocer respectivo a ideas. El abandono no es posible desde ellas. Si no es posible formar la actividad respectiva a un contenido mental que se está pensando en acto, no es posible formar el abandono de este límite como método. Entiéndase. No es que no quepa elaborar métodos cognoscitivos. Métodos y estrategias cognoscitivas se han elaborado muchos en la historia del pensamiento. La analogía es un método elaborado desde los analogados. El análisis lo es desde las ideas a analizar. La síntesis desde las ideas previas a la composición. Con regularidad nos conducimos en la vida, ya sea teórica o práctica, mediante métodos objetivos.

Desde aquí se percibe lo propio de los métodos ontológicos. «Método como camino es progreso. Lo cual significa: lo que se constituye como tal es el método: aquello a que se va está, al menos relativamente, quieto;

⁵³ *El acceso...*, p. 199.

la ganancia está en el caminar»⁵⁴. Es la mente la que va hacia el ser, la que ha de hacerse idea de él. Para ello ha de apoyarse, basarse en otras ideas, conectarlas, en una palabra discurrir lógicamente. El acceso ontológico al ser ha de ser hecho posible. La visión objetiva del ser descansa en la objetivación de aquellos entes que el ser funda. La aproximación lógica al ser puede seguir caminos muy diversos. Estos son los diferentes métodos que ha seguido la ontología. Recuérdese que Heidegger sostenía en *La pregunta por la cosa*, que «el método es la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo»⁵⁵. En cualquier caso, la diferencia metódica es posible. No en cambio que la constancia mental en que lo objetivado por ellos aparece pierda su inmutabilidad o presencia características.

Precisamente la propuesta metódica de Polo no se conforma con este modo de entender los métodos. «El método que se desecha es, precisamente, la aproximación y el encuentro constituidos como tales»⁵⁶. Los métodos objetivos tratan de encontrar una idea del ser, ajustar o formar una idea de la realidad de tal manera que esta idea case con lo que está fuera de la mente. El ajuste es necesario, y la mente tiene esa capacidad, la de ajustarse y venir a ser en cierto modo todas las cosas. Lo que

⁵⁴ *El acceso...*, p. 199.

⁵⁵ HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa*, Alfa, Buenos Aires, 1975, p. 93.

⁵⁶ *El acceso...*, p. 200.

se rechaza por tanto es que con el presente propio de lo mental se alcance lo más propio de lo real. El método poliano abandona la jurisdicción de la presencia mental. Años más tarde, Polo sostendrá que en dicho acercamiento objetivo a la verdad del ser hay cierta pretensión de dominio. No en vano, el conocimiento es el modo por excelencia de tener humanamente. «El filósofo trata de la verdad. Se da cuenta de que la verdad está ahí, y se dedica a la persecución, a la caza de verdades. Con todo, esa conducta es en cierto modo desconsiderada, pues encierra alguna dosis de voluntad de poder que la desvincula de la admiración»⁵⁷. Quizá por esto, el oído atento al ser de las cosas difiere en su metodología de los métodos científicos. El método metafísico, sostiene Polo, tiene un carácter diferencial respecto a cualquier otro método cognoscitivo humano. Como, no obstante, se han ejercido históricamente métodos objetivos para el conocimiento del ser, Polo denomina a estos, ontológicos, y reserva el vocablo «metafísica» para el conocimiento que se obtiene al rechazar o desaferrarse de la presencia mental.

Lo propio de un método ontológico es la igualación teórica con el ser. Es el método el que se iguala. Lo mismo es pensar y ser. Corre a cargo del pensar, como es lógico, la igualación, el ajustarse al ser. «En cuanto igualado con el ser, el método tiene consistencia ontológica: es idealidad. La teoría del ser es idealidad»⁵⁸. Teoría, entre los

⁵⁷ *Introducción a la filosofía*, p. 18.

⁵⁸ *El acceso...*, p. 200.

antiguos griegos, era la palabra que designaba las procesiones religiosas. Traslaticamente se usó el mismo término para designar el discurso mental y lingüístico (lógico) necesario para concatenar las diferentes ideas u objetos mentales. Esto es, una teoría es una procesión, no religiosa, tampoco de figuras, sino de nociones. La consistencia eidética indica tanto la necesidad lógica con que la mente se ajusta, como la estabilidad o inmutabilidad de que goza la idea. La mente humana se abre a la verdad del ente mediante ideas.

Acceder al ser y abrirse a su verdad son métodos distintos. El primero es el metafísico, y se logra mediante el hábito de los primeros principios. El segundo —abrirse a la verdad del ser— es ontológico. Mediante este último tipo de métodos, que son desechados por Polo, se busca encajar el ser en su idea. «Si la idea es lo que se gana en orden al ser, quiere decirse que el ser tiene consistencia ideal. En último término, la teoría como método es el proceso que paraliza el ser (lo ve como consistencia, no como existencia) porque lo sustituye por su logro»⁵⁹. La diferencia metódica aparece así como una diferencia entre trascendentales. Los métodos ontológicos buscan la verdad del ente. Apuntan a su esencia, a llegar a juntarse con la inteligibilidad del ente. El universo es inteligible en potencia. Esa inteligibilidad es la que buscan formar. Al conseguir idear su inteligibilidad, la existencia se trueca necesariamente en consistencia. No puede ser de otro modo, pues todo conocimiento intencional

⁵⁹ *El acceso...*, p. 200.

es consistente. Las ideas son inmutables, permanentes. El método propuesto por Polo señala al ser, no a su verdad. La iluminación del *noûs* de quien así conoce no ha de formar idea alguna; en su lugar, ha de coexistir intelectivamente con otro acto de ser, el del universo. Lo que se acaba de señalar envuelve que el abandono del límite sea una propuesta. No se desechan los métodos ontológicos. «No se dice que la historia carezca de valor en general, o que quepa desentenderse de ella, ni, sobre todo, que la advertencia del ser sea, como conocimiento del ser, una novedad completa que anule en toda la línea los resultados alcanzados en el pasado. Espero que no se me atribuirá semejante opinión»⁶⁰. Polo reconoce y estima el valor de los sistemas y teorías filosóficos. Simplemente, no persigue o busca formar ideas, sino abandonar la consistencia ideal.

Conocer mediante ideas es conocer consistencias, no la actividad de lo real extramental, la existencia. «La igualdad que beneficia a la idea —logro— es la suposición en general, que se adjudica al ser sustituyéndolo»⁶¹. En lugar de existencia, consistencia. Así suponen las ideas. La igualación teórica es una sustitución de lo real. No es que la idea se haga real. Las operaciones cognoscitivas —*energeia*— difieren de las actividades temporales, procesuales —*entelecheia*—, y por lo mismo difieren sus respectivas potencias —*dynamis kata logon* y *dynamis kata physin*—. La igualación teórica es un ajuste

⁶⁰ *El acceso...*, p. 197.

⁶¹ *El acceso...*, p. 201.

de lo real a lo ideal. Pero dicho ajuste es imposible sin que se supla la existencia. El suplente de la actividad extramental es la propia operación mental, esto es: el límite del pensamiento. Al buscar la principialidad lógicamente y no encontrarla, la perplejidad aparece. Como los métodos lógicos sólo alcanzan la consistencia, su limitación es precisamente su condición de posibilidad. Por eso se puede afirmar que «la perplejidad es la situación sin salida, insoluble, en la cual se marca que el límite no se ha abandonado, o que se ha intentado la metafísica por una vía teórica»⁶². Insoluble es la perplejidad por cuanto la logicidad del ente, su verdad, es necesariamente consistente. Por eso la actividad del ser, la existencia, no se advierte. El pensamiento que busca principios reales no encuentra sino consistencias ideales, sin nada que lo oriente, sin actividad a la que encaminarse, sólo el *horridum dessertum logicae*, la soledad sin ser de lo ideal.

Si antes Polo había sentado un balance sobre la perplejidad para averiguar la situación histórica del conocimiento metafísico, ahora tiene la capacidad de enjuiciar en qué grado los cuerpos doctrinales examinados permiten detectar el límite mental. La estrategia adoptada es obvia. Si la perplejidad se debe al límite, pues este suple la existencia, introduce la suposición en todos los objetos mentales, entonces sólo detectando el límite puede advertirse el ser, esto es evitar la suposición y lo suplementario del ser en la idea.

⁶² *El acceso...*, p. 201.

El pensar heideggeriano no tiene aptitud para detectar el límite. Heidegger acepta que el hombre no puede sino ponerse a la escucha del ser, dejarse hablar por él. El advenimiento histórico del ser es lo que funda la diferencia entre las épocas históricas. Bien es cierto que la estabilidad y consistencia ideales se han perdido en la *Seinsgeschichte* heideggerianas. La *ek-xistencia* en el claro (*Lichtung*) que se deja interpelar por el ser epocal, que espera su manifestación, no puede detectar el límite. La verdad del ser, el claro en el que se constituye es eidético. Si lo que se espera, el advenimiento del ser, es su verdad, la suposición está introducida en lo que se espera llegar, «al ponerse a esperar, el advenimiento como tal se ha suscitado en el modo de un *ya* irremediable e incontrolado»⁶³.

El filosofar poliano entronca con la tradición aristotélico-tomista. Pero la relación que se establece es temática, no metódica. La analogía del ser como método es un conocimiento que se apoya en objetos, para predicar *secundum quid*, de algún modo proporcional o distributivamente, respecto del principio al que se refieren los analogados. El ser se entiende de muchas maneras, pero referidas al mismo principio. La analogía es una de las clases de argumentación inductiva, epagógica. Por tanto es un método ontológico, conducido argumentativamente, y descansando sobre objetos mentales. Pero entonces «un conocimiento del ser concurrente con el límite mental no presta ningún auxilio metódico a la

⁶³ *El acceso...*, p. 201.

detectación y abandono del mismo»⁶⁴. En la predicación analógica se unen el conocimiento objetivo con cierto avistar el ser (*secundum quid*). Precisamente porque el límite se oculta como suposición del acto de ser, el límite no puede detectarse mediante argumentos de analogía. Todos ellos necesitan del límite mental para ser puestos por obra, para ser pensados, pero al ocultarse el límite, no es detectado con la analogía. Más bien al contrario. El límite se subordina a la manifestación del analogado originario. El sentido aristotélico-tomista del ser redonda en beneficio de nociones como sustancia, acto, potencia, forma, ciencia, etc. Así, parece que lo primario sería el acceso al ser. «Habría que resolver si la discutida distinción tomista entre esencia y existencia necesita, para ser establecida con entera congruencia, del abandono del límite mental»⁶⁵. No obstante parece que el tema metafísico no integra suficientemente a un método como la analogía. Examinar dicha integración es la discusión que Polo pospone. Si la integración fuera defectuosa, y el abandono del límite integrase mejor el hábito de los primeros principios en su temática entonces las nociones antes aludidas se beneficiarían de la detección del ser ganada.

El límite mental tampoco puede ser detectado con el método idealista. La conclusión poliana entonces era que la perplejidad aparece necesaria y con un vigor superior al de las fuerzas mentales en los sistemas idealistas.

⁶⁴ *El acceso...*, p. 201.

⁶⁵ *El acceso...*, p. 201.

Esto significa el fracaso de la noción de sistema, y por tanto una sentencia en contra del sentido idealista del ser. No obstante, la tesis de Polo no entraña la renuncia a los métodos idealistas, negativos. Tales métodos son propios de la ciencia, de la matemática, y también válidos para determinados desarrollos de las filosofías segundas, o incluso para una adecuada caracterización del intelecto humano.

CAPÍTULO V

LA CORRESPONDENCIA ENTRE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES Y LOS METAFÍSICOS SEGÚN L. POLO

J.F. Sellés

1. *Planteamiento*

Como es sabido, los trascendentales son las realidades más importantes, las primeras, las fundantes, aquéllas sobre las que, de un modo u otro, toda filosofía ha indagado. Si bien los prolegómenos de esta doctrina se hallan en el periodo filosófico de la Grecia clásica, la exposición más elaborada de los mismos fue debida al periodo de esplendor del medievo. Sin embargo, la filosofía moderna y contemporánea se polarizó en alguno de ellos prescindiendo de los demás. Leonardo Polo recupera el legado del s. XIII, pero somete a una acribia el elenco tomista de los trascendentales metafísicos en su libro *Antropología trascendental I*⁶⁶. Tras este tamiz considera como

⁶⁶ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental, I*, Pamplona, Eunsa, 2.^a ed., 2003, Primera Parte. Epígrafe II: *Discusión del elenco medieval de los trascendentales y la propuesta de ampliarlos*, pp. 23-88.

tales sólo cuatro, que, por orden de prioridad, son: el ser (esse), la verdad (verum), el bien (bonum) y la belleza (pulchrum), aunque este último no lo tematiza explícitamente en esa obra, ni tampoco en las demás.

Tras notar la indicación tomista de que algunas de tales perfecciones puras son relativas a otras realidades humanas (i.e. la verdad al conocer y el bien a la voluntad⁶⁷), Polo propone hacer extensible esa respectividad a todos los trascendentales metafísicos. Con esto se advierte que el ser creado dice referencia al acto de ser humano, pues éste es co-existente con aquél, mientras que aquél sólo existe, pero no coexiste; que la verdad como trascendental no dice relación a la inteligencia humana (entendida ésta como potencia), sino al acto de ser personal humano concebido como conocer; y que el bien real tampoco se corresponde con la voluntad (considerada ésta como potencia), sino con el acto de ser humano, tomado éste como amor donal.

Con todo, llevar a cabo esa respectividad es imposible sin descubrir que en la intimidad humana se dan perfecciones puras, más intensas o activas que las metafísicas, a las que Polo llama trascendentales personales. En efecto, es más ser-con o co-ser que meramente ser, porque el uno añade sobre el otro el acompañamiento. Es superior el conocer a la verdad y el amar al bien, pues sin conocer no

⁶⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1, a. 1 co. Un estudio reciente sobre este tema y autor se encuentra en AERTSEN, J. A., *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. de M. Aguerri, - I. Zorroza, Pamplona, Eunsa, 2003, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n.º 52.

cabe verdad, y tampoco bien sin amor donal⁶⁸. Cada una de esas perfecciones personales indica apertura, respectivamente a aquéllas que son metafísicas. De manera que en antropología hay que erradicar el monismo, la unicidad, pues el hombre es un ser dual, en primera instancia porque —como se indica— se dualiza o corresponde con realidades no personales; pero no sólo por eso, sino también porque se dualiza con realidades personales, y puesto que el modo de relacionarse con unas y otras no es unívoco, sino intrínsecamente dual. Como asimismo es sabido, el descubrimiento poliano de dichos trascendentales personales se concreta, en su aludida obra, en cuatro co-perfecciones que conforman la intimidad humana: la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar personales⁶⁹.

⁶⁸ La verdad depende del conocer y el bien del amar, ya que el conocer y el amar son más activos, respectivamente, que la verdad conocida y el bien querido.

⁶⁹ «A estos trascendentales (metafísicos) hay que añadir cuatro: el acto de ser co-existencial, la libertad, el intelecto —lo que en terminología clásica se llama *intellectus ut actus*—, y lo que denomino amar donal, o simplemente el carácter donal de la persona». POLO, L., *op. cit.*, 36. Cfr. también: 124, nota 128. Cfr. para el estudio de cada uno de ellos: *op. cit.*, Tercera Parte. *Los trascendentales personales*. Epígrafes I-IV, 203-255. Que sean 4 los trascendentales personales es admitido por varios estudiosos del pensamiento poliano. Así, PIÁ TARAZONA escribe: «en la persona humana se distinguen convirtiéndose como trascendentales la *co-existencia*, la *libertad*, el *intelecto personal*... y el *amar donal*». «La libertad trascendental como dependencia», *Studia Poliana*, 1 (1999), 85. la misma tesis, pero con mayor desarrollo, la expone en su obra *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001, 267 ss. También la admite J.M. POSADA: «los *trascendentales personales*, a saber, *co-existencia*, *libertad*, *inteleccción* y *amar donal*». «La libertad como ser», *Studia Poliana*, 8 (2006), 186 (cfr. también: 191, 193).

A pesar de que este descubrimiento es extraordinario, con todo, parece faltar en la antropología de Polo un ajuste completo entre los trascendentales personales y los metafísicos. En efecto, si bien en su mencionada obra los personales son cuatro y otros cuatro los metafísicos, a primera vista no se ve clara la respectividad entre todos ellos. Como se ha indicado, es palmaria la referencia entre el acto de ser humano y el ser extramental, entre el conocer personal y la verdad, y entre el amar personal y el bien. Pero no se ve tan claro qué perfección de la intimidad humana se corresponda con la belleza metafísica, y tampoco se aprecia con nitidez con qué trascendental metafísico se corresponda la libertad personal. Esta es la incógnita que mueve esta indagación. Si a lo que precede se respondiese que es precisamente la libertad personal la que se vincula con la belleza trascendental, se hubiese solucionado el problema, pero hay que preguntar si es eso así y, si no lo es, hay que dar razón de por qué no. Con esto, habrá que indagar qué otras soluciones son posibles. De modo que hay que perfilar mejor esta cuestión.

2. *Perfilando la cuestión*

Si no se allanase el precedente escollo, daría la impresión de que, por una parte, la belleza sólo fuese un trascendental metafísico, mientras que en el hombre esta perfección se daría exclusivamente a nivel de esencia, es decir, de manifestaciones humanas; no a nivel trascendental, o sea, a la altura de la intimidad o co-acto de ser personal humano.

Y, por otra parte, si la libertad personal no se correspondiera con un trascendental metafísico, parecería que ésta no podría ser un trascendental personal, sino una realidad humana de orden categorial, es decir, no perteneciente a nuestra intimidad, sino que habría que hacerla girar —como propuso la tradición filosófica griega y medieval— en torno a la inteligencia, a la voluntad, o a ambas. Pero el empeño poliano de ampliación del ámbito de lo trascendental está trazado precisamente con el fin de «recabar para la libertad el valor trascendental que le es peculiar»⁷⁰. Sin embargo, es pertinente insistir en que la respuesta a la cuestión de la correspondencia entre la libertad personal humana y lo trascendental de orden metafísico no es explícita en la antropología de Polo. Es más, hay obstáculos para admitir esta vinculación, el superior de ellos tal vez sea que el autor considera que la libertad personal es atemática⁷¹. Que la libertad sea «atemática» no indica que no sea

⁷⁰ POLO, L., *op. cit.*, 32. Defiende esta posición porque la libertad entendida como radical personal es netamente una tesis cristiana. Cfr. *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 57-67.

⁷¹ «La libertad es un tema que *no remite a otro tema*, salvo por conversión con los otros trascendentales... La libertad trascendental se distingue de los otros trascendentales personales por no remitir a un tema propio». *Ibid.*, 234; «el valor temático de la libertad ha de convertirse con los otros trascendentales personales. A la conversión del valor temático de la libertad trascendental puede llamársela *comunicación* de la actividad». *Ibid.*, 237; «La libertad es un tema sin tema», *Ibid.*, 242; «libertad trascendental —como tema sin tema—. *Ibid.*, 244. Para J.M., POSADA, la libertad carece de tema «pues en rigor la libertad es tan sólo método». *Op. cit.*, 200. Ahora

respectiva a nada o que sea aislada, espontánea o autónoma, como la entendió Kant, concepción que Polo corrige⁷², sino que sólo tiene tema porque es continuada por el conocer y amar personales. Por eso, en otros lugares, Polo dice que la libertad personal humana es respectiva, en primer término, a Dios⁷³, y en segundo, a las demás personas⁷⁴, porque tanto el conocer como el amar personales se abren a la divinidad y a las demás criaturas personales.

bien, la palabra *método* en la filosofía de Polo significa *conocimiento*. De manera que no parece del todo ajustado llamar método a la *libertad de destino* (sí a la *nativa*, si es que ésta equivale al *hábito de sabiduría*), porque la libertad no es directamente cognoscitiva.

⁷² «Para ser pura libertad tiene que ser autónoma. Esta interpretación de la libertad por parte de Kant es de la misma índole que todo esto, es moderna y se parece mucho a la fe de Lutero... Es una interpretación de la libertad insostenible... Lo malo de la interpretación de la libertad de Kant... es que al absolutizarse en su propia autonomía no puede ser intersubjetiva... La libertad al acorazarse en sí misma... se queda vacía». *Lo radical y la libertad*, ed. cit., 24-25. Y más adelante añade: «una libertad independiente no es una libertad personal... Una libertad independiente absolutamente estaría abierta a la nada». *Ibid.*, 59-60.

⁷³ «Existe un Dios personal sin el cual la libertad humana acabaría en la nada». *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 6.ª ed., 225. Y más adelante añade: «La soledad es la muerte de la libertad». *Ibid.*, 246. «(La libertad) no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sola en su arranque o en su destino, el hombre se encuentra solo». *Ibid.*, 248. Y en otro lugar escribe: «la libertad de la persona está en destinarse a Dios». *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 147.

⁷⁴ «¿Para qué la libertad? Para la intersubjetividad». *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 229.

Si cada trascendental metafísico no comporta un añadido a la realidad —pues si lo admitiera no sería trascendental—, debe aceptar un añadido que sea un respecto a alguna dimensión humana. Ahora bien, cabe preguntar que, si la verdad añade sobre el ser un respecto al conocer, y el bien otro distinto al amar, ¿a qué dimensión humana es respectiva la belleza como trascendental metafísico? Por otra parte, si la libertad es un trascendental personal distinto de lo demás, también es pertinente indagar a qué perfección pura metafísica es respectiva. Pero si es atemática, ¿cómo podrá serlo? A lo que precede se podría responder zanjando la cuestión negativamente, o sea, diciendo que ni la belleza es un trascendental metafísico distinto de los otros, sino la reunión de ellos, ni tampoco la libertad es un trascendental personal distinto de alguno de los demás, sino que o bien se reduce a alguno de ellos, o bien es la unión de los demás, como opina Falgueras⁷⁵. Se podría añadir, además, que la libertad se corresponde con la belleza. De este modo, el elenco de los trascendentales —tanto metafísicos como personales— se nos reduciría a tres en cada caso y estarían correlacionados⁷⁶.

⁷⁵ «En opinión del profesor Falgueras, la libertad trascendental no es otro radical humano (como piensa Polo) sino la unidad de sus tres radicales». MORENO, J.A., «Entender a San Agustín desde la filosofía poliana», *Studia Poliana*, 6 (2004), 82.

⁷⁶ Esta reducción puede tener la ventaja de que ese modo de ser triádico parece más adecuado para buscar la imagen y semejanza divina en la intimidad humana. Pero puede tener el inconveniente de que hay que compatibilizarlo con la constitutiva *dualidad* humana, tan ponderada por Polo.

En el volumen I de la *Antropología trascendental* Polo admite la trascendentalidad de la belleza⁷⁷, y —como se ha indicado— también la de la libertad personal. Sin embargo, Leonardo Polo sostiene actualmente esta tesis: «la libertad personal no es un trascendental distinto de la coexistencia». Según esta nueva versión de los trascendentales personales, se admitirían exclusivamente tres. También acepta en la actualidad esta otra tesis: «la belleza es la unión de los trascendentales metafísicos». A raíz de lo que precede, cabe preguntar, pues, si la belleza no es un trascendental metafísico distinto de los demás, y si la libertad personal humana se corresponde con ella. En caso de respuesta afirmativa, también cabría indagar acerca de la razón de esa correspondencia.

Por lo demás, de aceptar que la belleza es la reunión de los demás trascendentales metafísicos, hay que averiguar mediante qué instancia cognoscitiva, método, descubrimos esa unión. A la vez, si se restringen a tres los trascendentales personales, debemos comprometer al hábito de sabiduría a responder por qué éstos y no más, dado que este hábito es el método cognoscitivo humano que los alcanza. De manera que estamos ante una doble cuestión, de método y tema. En efecto, si Polo declara que los trascendentales metafísicos son los aludidos (ser, verdad, bien y belleza), todavía no se ha explicitado cuál es el nivel cognoscitivo humano que permite conocer a

⁷⁷ «Sostengo que son admisibles los llamados trascendentales relativos, es decir, la verdad, el bien y la belleza», POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 76.

cada uno de ellos. Por otra parte, si afirma que los trascendentales personales son tres, y que los alcanza el hábito de sabiduría, todavía falta dar razón de cómo los conoce como distintos, y, por tanto, de por qué son tres y no más o menos.

Por otra parte, si la belleza es la reunión de los trascendentales metafísicos, también cabe preguntar por qué no lo es también de los personales. Es decir, ¿cabe belleza como trascendental personal? Además, si se admite la tesis reunitiva de la belleza, habría que preguntar si éste trascendental no será más importante que cada uno de los demás, al menos tomados éstos por separado. Lo cual —si bien no justificaría— al menos sí haría comprensible que nuestra altura histórica sea tan esteticista, pues es claro que en nuestra cultura se prima a la belleza sobre el bien, la verdad, e incluso sobre el ser⁷⁸. Asimismo, si se considerase que la libertad es la unión de los demás trascendentales personales, habría que responder a si es equivalente a la belleza

⁷⁸ «En nuestros días, está en alza el pulcrismo, es decir, la tesis de que la belleza es lo primero; por tanto, la filosofía se entiende como filosofía del arte». *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2.^a ed., 2001, 216. En el mismo lugar anota: «Con los filósofos del *pulchrum* prefiero no discutir. Deploro ciertas formulaciones del tema que se encuentra en la postmodernidad. La belleza es entrañable para el hombre (una de las características más propias del hombre es la disposición por lo bello). No voy a discutir si la belleza es lo primero o no... Aunque no sea lo primero en términos absolutos, sino segunda respecto de los demás trascendentales, campea en todos ellos, por la cual es una clara manifestación de su conversión». *Ibid.*, 217, nota 12.

personal. De aceptar tal equivalencia, sería comprensible que en la actualidad los pensadores que atienden a la libertad la consideren superior al ser, al conocer y al amar personales.

En cualquier caso —como se puede apreciar— las cuestiones que se abren ante nuestra indagación son múltiples, y manifiestan que el problema a solucionar es innegablemente intrincado, con falta de precedentes en la tradición filosófica y de difícil solución⁷⁹. La dificultad se incrementa si no se olvida que —como también se ha advertido— en la consideración de lo trascendental estamos ante la cumbre de lo real y, en definitiva, está en juego la justificación de un tipo u otro de filosofía, según el orden de prioridad que se dé a los trascendentales: realista, racionalista, voluntarista o esteticista⁸⁰.

Según la propuesta filosófica de Polo, el primer trascendental es el ser; el segundo la verdad, el tercero el bien y el cuarto la belleza. Por eso, su planteamiento es realista. Ahora bien, como admite que el ser extramental no

⁷⁹ Alguno podría sospechar que lo que está en juego es qué filiación filosófica pesa más en el planteamiento trascendental de Leonardo Polo, a saber, o bien la agustiniana, que sigue el modelo *triádico* de las perfecciones personales; o bien la aristotélica, que —como se ha anotado— propone más bien un planteamiento de tipo *dual*. Pero esta sospecha es externa al planteamiento de Polo.

⁸⁰ Recuérdese que «la realista sostiene que el ente —o el ser— es el primer trascendental; la idealista concede primacía a la verdad; la voluntarista mantiene que el bien, o el valor, es lo primero». *Ibid.*, 73-74. A lo que se puede añadir que el esteticismo admite que la belleza es el primer trascendental.

es unívoco, sino triádico⁸¹, y que los demás trascendentales siguen al ser, habría que indagar si la verdad, el bien y la belleza son también triádicos. Por lo demás, acepta que el método cognoscitivo humano que advierte el ser es el hábito de los primeros principios, que es un hábito único. De modo que no es descabellado preguntar cuál será el método que advierta la verdad, el bien y la belleza como trascendentales metafísicos, y si tal método es uno o plural. Como se puede apreciar, dado que las cuestiones son múltiples y el espacio disponible escaso, tal vez sea pertinente formular sólo las dos que encabezan los siguientes epígrafes.

3. *Si la belleza es distinta de los demás trascendentales o la reunión de ellos y cómo se conoce*

Comparativamente con otros temas, Polo trata poco de la belleza. Considera que, sin duda, es real, y no sólo sensible⁸², sino también de orden trascendental: «la belleza es

⁸¹ «Acto de ser significa primer principio, pero habitualmente no se advierte un único primer principio, sino tres. Entre los primeros principios, el de identidad es propiamente *originario*... se distingue del primer principio de no contradicción y del primer principio de causalidad trascendental». *Ibid.*, 78.

⁸² En primera instancia, Polo sigue la tesis medieval según la cual «La belleza es *quod placet visu*. El placer tiene que ver con lo estético. Lo bello, en su forma más inmediata, es lo que agrada a la vista. También podría decirse; lo que agrada al oído. De manera que el criterio de agrado, de acuerdo con lo que se dijo antes, es un índice de perfección del objeto. No la perfección misma del objeto,

una cosa sumamente admirable; es un trascendental sumamente importante. Yo suelo definir la belleza como la capacidad de convocatoria. Cuando una realidad es capaz de reunir muchas, entonces tiene la belleza»⁸³. Vincula la belleza, sobre todo, con el trascendental verdad: «el aparecer en acontecimiento de la verdad está intrínsecamente unido a la belleza. La verdad es bella; la belleza es el esplendor mismo de la verdad»⁸⁴. Estas tesis son acordes con la metafísica medieval, pues aceptan que la belleza sea un trascendental metafísico. Pero Polo añade algo más.

En efecto, algunas veces alude a la belleza al referirse a la esencia humana⁸⁵ y escribe que «el carácter reunitivo o vinculante de la belleza del alma es neto»⁸⁶, estudio cuyo «inicio balbuciente —según declara Polo— está en la Crítica del juicio kantiana»⁸⁷. Recuerda también que para Platón el amor era el afán de engendrar en la belleza. De ser así, el amor, un trascendental personal, se correspondería con la belleza por él engendrada, siendo ésta de orden esencial⁸⁸, ya la engendrarse en la

pero sí un índice de ella». *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 1984, 271.

⁸³ «La afectividad», pro manuscrito, 15.

⁸⁴ *Quién es el hombre*, ed. cit., 251.

⁸⁵ Cfr. *Antropología*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 12.

⁸⁶ *Ibid.*, 87.

⁸⁷ *Ibid.*, 222.

⁸⁸ «¿Qué es engendrar en la belleza? ¡Cantar!, ¡cantar! Y ahí está la persona porque el canto no es sólo voluntario, ni sólo intelectual. En el canto se produce la reunión del amor y del *nous*. El canto es perfectamente intelectual, saber cantar es lo más alto». *La*

realidad física o, en especial, en la esencia humana⁸⁹. Pero para Polo la belleza también es de orden personal, por tanto, un trascendental antropológico⁹⁰. Ahora bien,

libertad, Curso de Doctorado, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, 65.

⁸⁹ «La belleza tiene que ver con la madurez humana. Un ser humano es maduro si está integrado, es decir, si sabe armonizar sus distintas acciones, sus distintos aspectos o capacidades, por lo que no se proyecta de una manera desmesurada en una sola dirección. No se hipertrofia ni se desencaja». *El significado del pudor*, Colección Algarrobo, n.º 35, Universidad de Piura, Piura (Perú) 1991, 7.

⁹⁰ Al menos eso se puede concluir de este relato autobiográfico: «Un buen paso en la comprensión de todo esto, antes entrevistado sólo por la razón, lo anduve por el camino del arte, cuando me enteré por un almontero del significado de un detalle de la Virgen del Rocío. Ya saben ustedes que la Virgen del Rocío es una talla de la que se ve muy poco, tan sólo la cara y las manos, porque viste un gran manto. En el borde del manto hay unos redondeles dorados. A estos redondeles les llaman los *resplandores*. Interrogado el almontero sobre el significado de los resplandores, contestó que eran el sol. ¿Cómo el sol? Sí, dijo, porque la Virgen es el sol. ¿Qué confusión es ésta?— No, es que la Virgen y el sol están unidos. La Virgen crea un ámbito de intimidad en que todas las cosas son tuyas porque ahí están mejor que en ninguna parte. Cuando el almontero habló de esto, entendí una cosa que buscaba desde hacía tiempo: la capacidad de convocatoria, de congregar, en el fondo ¿saben lo que es? La belleza. La belleza es la reunión, consiste en que las cosas no estén aisladas. Cuantas más cosas se unen en virtud de otra, mayor es la belleza. Y esto es el ser personal. El ser personal se caracteriza, y no es una interpretación ornamental, por su capacidad dialógica de congregar iluminando (¿quién ilumina ahí, el sol a la Virgen o la Virgen al sol? Está escrito en el *Apocalipsis* una mujer vestida de sol... El almontero, sin saberlo, glosando el *Apocalipsis*, estaba describiendo la belleza). La belleza es el último rasgo de la iniciativa con la cual se supera la fealdad

si lo es, hay que averiguar si se trata de un trascendental antropológico distinto a los tres ya indicados, o de la reunión de ellos. Hay que indagar sobre esto, porque es una cuestión de coherencia y, para Polo, la coherencia es un criterio de verdad, y, a su vez, un criterio de belleza.

Como se ha indicado, Polo admite explícitamente que la belleza es un trascendental metafísico. Por otra parte, para él, la belleza no parece que sea un trascendental metafísico distinto de los demás, porque si lo característico de la belleza es la unión, declara explícitamente que «la unidad no es un trascendental creado»⁹¹. También se ha indicado que para Polo la belleza parece un trascendental antropológico y que tiene la virtualidad de congregar. Según esto, se puede preguntar si se trata de un trascendental antropológico distinto de los otros tres o más bien de la unión entre ellos. Por lo demás, la belleza no parece ser el trascendental superior de la persona, pues para Polo el que la unidad sea siempre superior a la distinción es un prejuicio⁹², al menos, si la unidad se entiende como abarcante de las dualidades⁹³.

de los mundos obturados... Padecemos un gran déficit de belleza. La belleza no es ornamental, sino central; la belleza es nada menos que esto: la capacidad de congregar». «Hacia un mundo más humano», en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1997, 75.

⁹¹ *Antropología trascendental*, I., ed. cit., 68.

⁹² Cfr. *Ibid.*, 176.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, 179.

En cuanto al conocimiento de la belleza como trascendental metafísico, Polo dice que «la admiración une la verdad y la belleza. Cuando la verdad resplandece captamos la belleza. Admiramos y la admiración nos anima a seguir profundizando en la verdad»⁹⁴. De modo que el método cognoscitivo de la belleza externa parece tener que ver con admiración. Ahora bien, como ésta es un sentimiento, «un afecto positivo superior a los sentimientos psicossomáticos»⁹⁵, al parecer Polo acepta que la belleza metafísica se conoce a través de los afectos que son la redundancia de ciertos actos de conocer en sus respectivos niveles cognoscitivos. Según esto, también habrá que decir que la belleza de la esencia humana se conocerá por medio de los afectos positivos de la sindéresis, pues ésta es el ápice de la esencia humana y la que permite conocer las laderas de la misma. A su vez, también se podría indicar que la belleza de los trascendentales personales humanos se alcanzará por medio de los afectos positivos del hábito de sabiduría, pues este hábito es —como se ha dicho— el método cognoscitivo que alcanza los trascendentales personales. Con todo, en los escritos de Polo no hay respuesta explícita a estas cuestiones.

⁹⁴ «Los sentimientos humanos», pro manuscrito, 5.

⁹⁵ *Ibid.*

4. *Si la libertad es distinta de los trascendentales personales o la reunión de ellos y cómo se alcanza la unidad de los trascendentales*

Para Polo, la libertad es un trascendental personal⁹⁶. Según él, libertad personal indica futuro abierto. Por tanto, cabe preguntar si esta descripción denota también a la co-existencia personal. Al leer los epígrafes dedicados al estudio de la co-existencia y de la libertad personales del mencionado libro de Polo⁹⁷, se puede tener la sensación de cierta oscilación, pues junto a pasajes en los que se habla de que estos dos radicales personales no se reducen a un único trascendental, pues se declara explícitamente que son distintos⁹⁸, que la libertad continúa a la co-existencia, que el futuro que corresponde a la co-existencia no es posible sin la libertad, que la libertad se convierte hasta cierto punto con los demás

⁹⁶ «La libertad... es un trascendental del ser personal». *La libertad trascendental*, ed. cit., 151; «La libertad es una noción trascendental... La libertad es trascendental y eso significa que en su radicalidad misma es una dimensión del ser humano que es personal». *Lo radical y la libertad*, ed. cit., 9.

⁹⁷ Cfr. epígrafes I y IV, referentes a la Tercera Parte del citado volumen de la *Antropología trascendental*, vol. I.

⁹⁸ «La libertad personal es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que ésta se dualiza de inmediato o directamente. Se trata de la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponden con la intimidad como apertura interior... la coexistencia que se dualiza con la libertad...». *Ibid.*, 205. «Aunque la libertad sea el trascendental personal al que directamente se abre la co-existencia...». *Ibid.*, 230. Por tanto, co-existencia y libertad no parecen identificarse.

trascendentales, etc., hay, sin embargo, otros pasajes en los que no parece distinguirse suficientemente entre libertad personal y co-existencia, sino que ambas se consideran equivalentes⁹⁹. Por otra parte, en esos fragmentos es claro que la coexistencia y, sobre todo la libertad, se distinguen del conocer y amar personales¹⁰⁰.

Ahora bien, si se considera que la libertad y la coexistencia son equivalentes, tanto sus miembros inferiores como los superiores deberían ser equivalentes. El miembro inferior de la co-existencia es el hábito de sabiduría (el valor metódico del carácter de además), mientras que el superior es la carencia de réplica o ser en tanto que

⁹⁹ «No acabar de ser (expresión con que describe a la *co-existencia*) equivale a la primera descripción de la libertad trascendental». *Ibid.*, 235. «Según esta descripción (la de *novum* con que describe la libertad personal) se ratifica la equivalencia de la libertad con el carácter de *además* (la co-existencia)». *Ibid.*, 239. «La coexistencia es activa, y la índole de esa actividad es la libertad». *Ibid.*, 242. También vincula coexistencia y libertad en otros escritos: «El ser-con es la libertad». *La libertad trascendental*, ed. cit., 126; «En el *ser-con* está el sentido trascendental de la libertad». *Ibid.*, 147.

¹⁰⁰ «En este apartado se ha de exponer el modo en que se distingue la libertad trascendental de los demás trascendentales antropológicos». *Ibid.*, 234. Los puntos de distinción que aporta son: 1) La libertad personal carece de tema, mientras que el conocer y amar personales no carecen de él. Ahora bien, la coexistencia carece de réplica. Si esta réplica es su tema, la coexistencia es afín a la libertad. 2) La libertad como tema es dual con su método. Con todo, también lo son la co-existencia, el conocer y el amar. 3) El método de la libertad no es solidario con su tema. Sí lo es, en cambio, con el intelecto personal. 4) Por carecer de tema, la libertad se ha de convertir con los otros trascendentales personales. Ahora bien, ¿acaso no se convierte con ellos la co-existencia?

criatura (el valor temático del carácter de además)¹⁰¹. Por su parte, el miembro inferior de la libertad personal es la libertad nativa, que se abre al pasado, mientras que el superior es la libertad de destino, que se abre al futuro¹⁰².

La primera pregunta pertinente es, pues, si son equivalentes el hábito de sabiduría y la libertad nativa. Polo responde afirmativamente: «el valor metódico del carácter de además se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato»¹⁰³, a saber, el de sabiduría. Según esta equivalencia, el hábito de sabiduría será también equivalente al miembro inferior del conocer y del amar personales, como afirma Posada¹⁰⁴, y, a su vez, distinto del miembro superior de éstos¹⁰⁵. Por el contrario,

¹⁰¹ De acuerdo con esto, el hábito de sabiduría es inferior a la coexistencia: «como tema el carácter de *además* es superior a su valor metódico: *además* insiste en *además*». *Ibid.*, 197.

¹⁰² «La dualidad de la libertad estriba precisamente en la distinción entre método y tema». *Ibid.* «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». *Ibid.*, 236.

¹⁰³ *Ibid.*, 236. Del mismo parecer es J.M., POSADA: «la libertad nativa como valor metódico del carácter de *además* se corresponde con el hábito de sabiduría». *Op. cit.*, 196. Cfr. *asimismo*: 190, 198, 200 y 204.

¹⁰⁴ «El valor metódico del *además* se corresponde con el hábito de sabiduría, que, por eso, es método no sólo intelectual, sino más ampliamente, método de ser, o como ser, es decir, desde luego en tanto que libertad, pero también según el co-existir, y no sólo según el inteligir, sino *asimismo* según el amar». J.M., POSADA, *op. cit.*, 193.

¹⁰⁵ Polo distingue el hábito de sabiduría del intelecto personal, pues si bien el hábito es solidario a él, sin embargo, no se identifica.

Piá-Tarazona distingue realmente el hábito de sabiduría de los miembros inferiores de los trascendentales personales¹⁰⁶. Lo que se juega en ambas alternativas es, en el fondo, dilucidar si el hábito de sabiduría es constitutivo de la persona humana o, por el contrario, no es persona, sino un instrumento suyo (como lo es, por ejemplo, el hábito de los primeros principios). Luca Fantini, que ha estudiado con más atención este problema, defiende que el hábito sapiencial forma parte de la persona humana¹⁰⁷.

La segunda pregunta pertinente es si son equivalentes el miembro superior de la co-existencia (la ausencia de réplica o carácter creado de la persona humana) y el miembro superior de la libertad (la libertad de destino). En la mencionada obra Polo habla de conversión entre ellos¹⁰⁸. Ahora bien, si se convierten no parece que sean

Cfr. *op. cit.*, 194. Por otra parte, también mantiene que dicho hábito es distinto, por inferior, del amar donal.

¹⁰⁶ Cfr. *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2003, 296 ss. También distingue dicho hábito del miembro inferior del conocer y del amar personales. Cfr. *Ibid.*, 303 ss. Así, escribe, por ejemplo, que «la persona humana es el intelecto, y no el hábito de sabiduría». *Ibid.*, 310. Por su parte, J.A. GARCÍA también parece distinguir la libertad nativa del hábito de sabiduría: «la libertad nativa... inicia el hábito de sabiduría». «La libertad personal y sus encuentros». *Studia Poliana*, 5 (2003), 20.

¹⁰⁷ Cfr. *La conoscenza di sé in L. Polo. Un studio dell'abito della sapienza*, Roma, Università della Santa Croce, 2007.

¹⁰⁸ «La conversión de la co-existencia con el valor temático de la libertad señala la actividad: la co-existencia es activa como libertad». POLO, L., *Antropología trascendental, ed. cit.*, 244.

indiscernibles¹⁰⁹. Para Juan A. García «la libertad trascendental es, ante todo, la apertura misma de la coexistencia personal»¹¹⁰. Según esta descripción, la libertad no parece suficientemente distinta de la co-existencia. Ello indicaría que así como la co-existencia es la intimidad abierta a la réplica personal (que de momento falta, pero que no puede ser definitiva), a la libertad personal le sería también intrínseco su para, y éste referido a otras personas. En esto parece radicar la actividad de la libertad personal¹¹¹. Con todo, el autor citado indica que la libertad y la coexistencia son dos trascendentales personales distintos¹¹². Ahora bien, ya se ha indicado que Polo considera actualmente que ambos trascendentales son equivalentes, es decir, que se trata de un único trascendental¹¹³.

¹⁰⁹ S. PIÁ-TARAZONA los distingue de esta manera: la libertad de destino añade sobre la carencia de réplica, la *orientación* hacia su réplica.

¹¹⁰ *Op. cit.*, 17.

¹¹¹ Acertó Carmen Riaza antes de que Polo elaborase su antropología trascendental cuando escribió: «el dinamismo propio y constitutivo de la libertad es lo que empuja al hombre a crecer por dentro». «Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de L. Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996), 988. Y Gabriel Martí lo captó bien al escribir: «se trata de la actividad intrínseca y más alta del espíritu humano, la actividad que, en cuanto trascendental, coincide con el mismo ser del alma». «La sempiternidad en el ser como libertad», *Studia Poliana*, 7 (2005) 85.

¹¹² «La libertad trascendental se comunica a los otros trascendentales personales: a la coexistencia, al entender y al amar personales». *Ibid.*, 20.

¹¹³ El recurso a la Revelación sobrenatural tal vez pueda ayudar a dilucidar entre ambas alternativas. En efecto, al tener en cuenta

Por otra parte, Polo escribe que los trascendentales personales son intrínsecamente duales¹¹⁴, de modo que de ser equivalentes la co-existencia y la libertad, este trascendental se dualizará, por un lado, con el conocer personal, y por otro, con el amar personal, pues si sólo se dualizara con el conocer personal, no podría decirse de todos ellos que fuesen «intrínsecamente» duales. De modo que tendríamos tres dualidades entre tres trascendentales personales. Con esto habría que mantener que lo dual en el hombre no son precisamente los trascendentales personales (puesto que son tres), sino el modo de estar vinculados. Tampoco los hábitos innatos son duales, pues se trata —según Polo— de tres (sindéresis, primeros principios y sabiduría). De modo que lo dual en ellos tampoco serán ellos mismos, sino el modo de estar éstos vinculados¹¹⁵. Por otro lado, Polo advierte

el infierno, cabe preguntar si el ser personal de los condenados puede ser coexistente pero no libre. Se podría pensar que coexisten necesariamente, pues su ser personal se conserva en cierto modo. Sin embargo, es claro que no son libres. No obstante, para Polo lo que caracteriza a los condenados es la soledad (esto es, falta de coexistencia) y la pérdida de la libertad personal, lo cual equivale a decir que no son personas, es decir, que en ellos se consume la pérdida del carácter trascendental. Según esto, coexistencia y libertad no serían distintas, sino un único trascendental personal.

¹¹⁴ «Todos los trascendentales antropológicos son duales». *Ibid.*, 230.

¹¹⁵ Como la sindéresis —según Polo— es dual, habría que hablar de 5 dualidades entre los 3 hábitos innatos: ver-yo con el hábito de los primeros principios; ver-yo con el hábito de sabiduría; querer-yo con el hábito de los primeros principios; querer-yo con

que el hábito de sabiduría se dualiza con los trascendentales personales. Pero si éstos son tres, el hábito se dualizará con cada uno de ellos, es decir, se darán tres dualidades sapienciales.

De las precedentes observaciones se podría concluir que las dualidades en el hombre (al menos a nivel de acto de ser personal) son las conformadas entre el hábito de sabiduría y cada uno de los trascendentales personales y, asimismo, las dualidades entre los trascendentales. Se trataría, en suma, de seis dualidades. Pero también cabría formular otra pregunta, a saber, si verdaderamente esas dimensiones humanas se unen dualmente entre sí, o se trata más bien de que nosotros sólo podemos conocer su unión de modo dual, puesto que nuestro conocer es dual (método-tema). De admitir esta nueva sugerencia, tampoco cabría hablar de que las diversas dimensiones humanas se unan formando dualidades, sino únicamente que nosotros las conocemos así porque nuestro conocer es dual. No obstante, Polo acepta que no se trata únicamente de nuestro modo de conocer, sino de nuestra realidad trascendental.

En cuanto a que la libertad personal sea la unión de los demás trascendentales personales, lo primero que hay que decir es que no hay base textual en la obra de Polo que sirva de apoyatura explícita a esta tesis, y que, al mismo tiempo, el propio autor tampoco la admite hoy. De modo que queda pendiente buscar en qué radica la

el hábito de sabiduría; hábito de los primeros principios con el hábito de sabiduría.

unión de los trascendentales personales, si ésta equivale a la belleza personal, y si ésta se corresponde con la belleza como trascendental metafísico. Si se dice que la misma dualización constitutiva de los trascendentales personales es la que forma la unión entre ellos, y dicha unión se hace equivalente a la belleza, según esto, la belleza estaría en el plano trascendental humano sin constituir un nuevo trascendental distinto de los indicados.

Por otra parte, si se acepta que la belleza se capta por medio de los afectos positivos del espíritu que redundan en el hábito de sabiduría cuando éste se emplea en conocer los trascendentales personales, se puede preguntar si tales afectos se pueden reducir a uno o si son múltiples. Si es uno, será porque la belleza captada es reunitiva; si, por el contrario, son múltiples, no parece que la belleza cumpla la tesis de la reunión de lo trascendental humano. Polo indica que tenemos noticia afectiva del hábito de sabiduría como de una realidad sabrosa al iluminar la virtud de la amistad¹¹⁶, pero no explica qué afecto sigue a dicho hábito cuanto éste alcanza los trascendentales personales. Por otra parte, se suelen considerar como afectos del espíritu la alegría íntima, la esperanza, la confianza personal, el gozo y la paz, etc. De modo que no parece que estemos ante un único afecto positivo del espíritu, sino ante muchos. Tampoco sabemos a las claras

¹¹⁶ «La afectividad noticiosa del hábito de sabiduría, es decir, la amistad, es incitante para el conocimiento en el sentido de *sabrosa*», Nietzsche como pensador de dualidades, Pamplona, Eunsa, 2005, 229.

si éstos son diversas redundancias afectivas en el hábito de sabiduría. Además, si son plurales, todavía no sabemos si éstos se corresponden con el conocimiento de la belleza. Pero si se corresponden, tal vez se pueda indicar que los afectos del espíritu se distinguen entre sí según la mayor o menor intensidad de la belleza trascendental captada, es decir, de la unión conocida de los trascendentales personales.

Por último, si se indaga acerca de la correspondencia entre la belleza trascendental humana con la belleza como trascendental metafísico, habría que advertir que, si ambas se caracterizan por ser la unión entre los demás trascendentales de su rango, carece de sentido preguntar si la belleza como trascendental personal se corresponde con la belleza como trascendental metafísico con una nueva actividad trascendental humana del ser personal. De otro modo: son los mismos tres trascendentales personales en cuanto que unidos los que se corresponden con los tres trascendentales metafísicos en cuanto que vinculados, y es esa correspondencia de los antropológicos respecto de los metafísicos la que permite conocer a los no personales como belleza metafísica a la par que el hábito de sabiduría nos revela que la vinculación entre los trascendentales antropológicos es la belleza como trascendental personal.

Como se podrá apreciar, las cuestiones abiertas son muchas, más incluso de las que aquí se han formulado. De modo que la investigación que ellas abran será de largo recorrido. Pero, de momento, debemos cerrar la presente investigación ofreciendo algunas conclusiones.

5. *Conclusiones*

1. Los trascendentales metafísicos son: el ser, la verdad y el bien. La belleza es la unión de los tres.
2. Los trascendentales personales son: la co-existencia libre, el conocer personal y el amar donal. La belleza como trascendental personal es la unión de los tres.
3. Cada uno de los trascendentales personales se corresponde con uno de los trascendentales metafísicos: la co-existencia libre con el ser, el conocer personal con la verdad, el amar donal con el bien; la belleza de la intimidad con la belleza metafísica.

