

Y ADEMÁS.

**ESCRITOS SOBRE
LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL
DE LEONARDO POLO**

Juan A. García González

1ª edición: Delta, San Sebastián 2008. ISBN: 84-96287-13-0. D.L.: SS-726-2008
2ª edición: Bubok, Madrid 2010. Monografías del IEFLP, nº 4; *Miscelánea poliana*. ISSN: 1699-2849

SUMARIO

Presentación	3
I. <u>El universo y el saber humano</u>	5
1) La causalidad extramental	6
2) El conocimiento humano y el universo físico	14
3) Dimensiones inobjetivas del saber	28
II. <u>Subjetividad y libertad</u>	46
4) Subjetividad y anonimato (Blanchot y Levinas)	47
5) Libertad y voluntad (Duns Scotto)	66
III. <u>La libertad trascendental</u>	78
6) El hombre: un ser liberal	79
7) La persona humana como ser libre	87
8) La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental	94
IV. <u>La persona humana</u>	107
9) Cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser	108
10) La riqueza de la persona humana, y su valor añadido	118
11) Las dualidades superiores de la persona humana	130
Noticia de la biografía académica de Leonardo Polo	139
Otras obras del autor sobre el pensamiento de Leonardo Polo	141
Índice	143

PRESENTACIÓN

En 1998 publiqué un libro titulado *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*. En él incluí once trabajos míos, casi todos previamente editados, dedicados a la metafísica de Polo; a los que agregué, como apéndice, otros tres breves escritos. El libro incluía además algunas otras informaciones: un apunte bio-bibliográfico -que registraba, entre otras cosas, veintidós visitas de Polo a Málaga entre los años 1979 y 1998-, así como un elenco de obras de y sobre Polo.

El título del libro pretendía expresar la índole de la realidad extramental del universo, que es principal, causal, fundamental. Es su ser un principio que persiste como tal principio; sin cesar, pero también sin ser seguido: principio sin continuación. La continuación exige la intervención humana: el añadido del espíritu y la cultura, el cultivo de la naturaleza; sin el hombre, el universo sería imperfecto, quedaría incompleto. Hablé entonces de un realismo virtual para caracterizar esta posición metafísica, que entiendo de raíz poliana.

Pero el título tenía una segunda intención. Era un principio -aunque en verdad más un término- de mi dedicación a la metafísica poliana que no tendría continuación. Después de algún tiempo estudiándola, yo había ya quedado harto de ella; en particular por ser el universo una realidad tan inferior al espíritu humano. Deseaba que Polo diera a la luz su antropología para poder orientar mi tarea filosófica en otra dirección.

Y apareció la *Antropología trascendental* de Polo, justamente entre los años 1999 y 2003. Apareció además como obra de madurez, la cima de la filosofía de Polo¹; y aun casi de vejez, porque pienso que la edad y los achaques le impidieron redactarla acabadamente, y que la tuvo que construir -especialmente el segundo volumen- a partir de materiales previamente redactados. Con todo, la antropología poliana es muy densa y profunda, y merece un detenido estudio. Personalmente, y no sin trabajo, creo haber alcanzado una suficiente comprensión global de ella, que es la que aquí quiero trasladar al lector.

Utilizo para ello otros once escritos, previamente publicados, y que he recogido aquí de una manera estructurada y permitiéndome alguna pequeña modificación o corrección de su texto original. Al inicio de cada capítulo indico su procedencia en nota al pie: unos reproducen prólogos de libros, otros son artículos de revista, y otros aún contribuciones a congresos. Algunos están inéditos en papel, aunque se pueden encontrar en la red. Se han reunido en este libro porque entiendo que esbozan un suficiente panorama de la antropología trascendental poliana.

Si ya en *Principio sin continuación* no incluí todo lo que yo había escrito entonces sobre la metafísica de Polo, la pretensión de exhaustividad ahora es un poco inútil: porque he dedicado muchos trabajos a la filosofía y antropología de Polo. He procedido, por tanto, a una selección de los que entiendo mejores: en cuanto a su redacción y en cuanto a la imagen de la antropología poliana que transmiten. Al final del libro incluyo un listado de algunos de los estudios que he dedicado al pensamiento de Polo.

Podría haber incluido al final mi trabajo *Bibliografía de y sobre Leonardo Polo. Publicaciones e inéditos* que apareció en *Studia poliana*, Pamplona 8 (2006) 73-115. Pero esas recopilaciones bibliográficas quedan inmediatamente atrasadas; y ésa en particular, publicada hace tan sólo dos años, ya está obsoleta. No quiero repetir la experiencia; porque me consta, en concreto, que hay ya ahora mismo algún libro, tanto de como sobre Polo, en prensa. Y, sobre todo, porque para cuestiones bibliográficas y

¹ ATI, p. 11: *seguramente este libro es el vértice de mi investigación filosófica.*

documentales, como para otro tipo de informaciones, remito al sitio en la red del *Instituto de estudios filosóficos Leonardo Polo*: <http://www.leonardopolo.net>; allí mantengo al día listados de obras de y sobre Polo.

He querido titular *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo* a este conjunto de trabajos, también con una doble intención. Desde luego, para enlazar con *Principio sin continuación* (los dos primeros capítulos de este libro conectan directamente con él). Pero también porque Polo caracteriza a la persona como un ser además. Ambos extremos son solidarios; porque lo primero no es un mero capricho, o sí: eso es precisamente lo que quiero decir. Que la continuación es libre: y libremente he querido añadir al principio algo además.

Juegos de palabras al margen, publico este libro con la esperanza de que sus eventuales lectores fijen su atención y mediten en la antropología trascendental de Polo, que a mí me parece muy digna de ello.

En buena parte de las citas del libro se han utilizado estas tres abreviaturas:

AT I, II

Antropología trascendental. Eunsa, Pamplona 1999 y 2003.

CTC 1, 2, 3, 4-1 y 4-2

Curso de teoría del conocimiento. Eunsa, Pamplona 1984-1996.

N

Nietzsche, un pensador de dualidades. Eunsa, Pamplona 2005.

I. EL UNIVERSO Y EL SABER HUMANO

1) LA CAUSALIDAD EXTRAMENTAL²

El orden predicamental es el orden causal.

Voy a proponer la que llamo interpretación "epistemológica" o "intelectualista" de la causalidad. Bien entendido que entrecomillo esos términos porque entre el orden causal y el intelectual hay una separación taxativa, como el propio Polo repite insistentemente en este libro: lo intelectual no es causal; lo causal es lo físico. Pero denomino de esa manera a esta interpretación de la causalidad para extremar su sentido y hacerlo entonces más ostensible.

Mi interpretación de la causalidad quizá no es exactamente la poliana. Yo diría que sí, que lo es. Pero la expongo advirtiendo que puede no coincidir con ella; falta de coincidencia que achacaría a mi ignorancia. Y lo hago de todas las maneras porque, aunque esta exposición de la causalidad no coincidiese con la poliana, además de que yo la tengo por verdadera, no dudo de que es compatible con lo nuclear de la doctrina poliana de la causalidad, y con el conjunto de su filosofía; y además porque, en todo caso, confío en que servirá para comprender el pensamiento poliano.

a) El fin del universo es la verdad.

Esta interpretación de la causalidad parte de la idea de que el fin del universo es ser conocido por el hombre, la verdad que el hombre posee al conocer. Entiéndase esto con toda su exigencia: la realidad física ocurre para ser contemplada por el hombre; sin el hombre el universo estaría incompleto.

Planteamiento que encuentra algún respaldo en la tesis tomista según la cual el último fin del universo es la verdad: *oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus, hoc autem est veritas* (*Contra gentes* I, 1; texto, por otra parte, al que creo que se refiere Polo cuando habla de la contemplación del orden). Otros antecedentes afines a esta posición son los pensamientos de Anaxágoras acerca de la separación del *nous* y su ordenación de las cosas, sin él entremezcladas (Fragmento 12); la idea aristotélica de que el primer motor del cosmos es la *noesis noeseos noesis* (libro XII de la *Metafísica*); y, de un modo más fácilmente asequible aunque más descolocado temáticamente, la pretensión hegeliana de que la historia tiene el sentido de construir el concepto en el que la idea se reconozca enteramente, recuperándose así de su alienación (Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*).

Si el fin del universo es la verdad, inmediatamente hay que distinguir el fin poseído por el cognoscente humano, y el fin en sentido causal o el valor causal del fin; porque ya hemos dicho que *physis* y *logos* se contradistinguen.

Con todo, la operación cognoscitiva del hombre es precisamente inmanente, posesiva de fin. El fin poseído es, ante todo, el fin que la operación persigue; tal y como dice Polo en este mismo libro: la operación intelectual no tiene *peras*, sino *telos*. De acuerdo con ello habla Aristóteles de que el conocer es *praxis* y no *kinesis*; y de acuerdo con ello dice Tomás de Aquino que el conocer es inmanente, posesivo de fin, y no medial y transitivo, con un término exterior a sí mismo.

Pero, en un segundo sentido no enteramente diferente del primero, el fin que la operación posee es el fin que se contrapone al principio. La metodología poliana

² Prólogo a POLO, L.: *El orden predicamental*. Universidad de Navarra, Pamplona 2005; pp. 7-19. En mi libro *Principio sin continuación* (universidad, Málaga 1998) incluí un *Prólogo a un inédito sobre el orden predicamental* (pp. 217-20) que había redactado al transcribir las cintas de este curso poliano. Cuando finalmente se publicó elaboré un nuevo prólogo, que es el que aquí se reproduce.

arranca de la detección del límite mental y sugiere su abandono en dirección a dos instancias: la realidad –ser y esencia- del mundo, que viene a ser lo conocido al conocer; y la realidad –ser y esencia- de la persona, que viene a ser el cognoscente que al conocer conoce; la mismidad noética conocer-conocido se amplía por ambas partes. La primera y la segunda dimensión del abandono del límite, las que constituyen la física y la metafísica porque se dirigen a conocer la causalidad predicamental y trascendental, tienen una orientación hacia lo previo, hacia lo primero: desde la antecedenencia del límite mental hasta los principios predicamentales, el comienzo trascendental y el origen insondable. La metafísica es filosofía primera, también porque busca la prioridad más radical.

Pues bien, lo contrapuesto a lo previo es lo posterior, y lo contrapuesto al comienzo la continuación; vale decir, lo que se contradistingue de los principios, próximos o últimos, son los finales, los fines. Como el punto de partida de nuestro conocimiento es la abstracción de una noticia sensible que procede de inmutación externa, lo que se busca a partir de ahí son prioridades y principios. Desde la antecedenencia del límite hacia lo previo. Hay como una parcial correspondencia o mutuo requerimiento entre ambos extremos (parcial porque el hombre no conoce sólo abstrayendo; es decir, no se agota en su correspondencia con el universo, o no se corresponde sólo con él); hay como una especie de amable complementariedad entre límite y prioridades, o entre abstracción y principios. Como, por otra parte, el abstracto no es tampoco efecto de la inmutación del organismo, sino su manifestación al ser ésta iluminada por el intelecto agente, esa correspondencia mencionada se enmarca en un contexto más amplio.

Para Polo, el ser humano es *co-ser* y la antropología amplía la metafísica; pero sin negarla, es decir, *sin desdoro o descalificación* hacia ella; porque el hombre coexiste también con el universo. Por mi parte, en algún sitio me he permitido hablar (*Principio sin continuación*, Málaga 1998) de realismo virtual; porque, de acuerdo con la metafísica poliana, el universo es potencial, y su existencia el ser de lo virtual. En cambio la actualidad es para Polo mental, precisamente el límite mental. El cual es indicio de la persona, que es un ser *además*. La abstracción no es una prescisión o reducción, sino un *plus* añadido: el del conocimiento; ocurren las cosas, y además las conocemos. Al hombre compete ser segundo, añadir y continuar: actualizar las virtualidades de lo real. Al conferir la actualidad, al objetivar, el hombre tiene un mundo ante sí. Polo ha glosado muy abundante y certeramente ése estar-en-el-mundo del hombre según la intencionalidad cognoscitiva (*Curso de teoría del conocimiento*, tomo 2, lecciones 2 a 5). Muy conforme con ello, el fin se posee en el acto cognoscitivo; fuera de él, en cambio, prioridades reales, causas y principios, en cuyo ámbito encontraremos el sentido causal del fin.

b) La causalidad final.

Ciertamente, hay que encontrar el sentido causal del fin; porque, insisto, el fin como causa se distingue del fin poseído.

Ante todo, la causa final es el orden, el orden entre las causas. De aquí el título del libro de Polo, *El orden predicamental*; y de aquí también el tema de este prólogo: la causalidad. La unidad causal exige la consideración conjunta de las cuatro causas, la tetracausalidad que dice Polo; y ello pide atender a la causa final, al orden: sustancias, movimientos, naturalezas..., y el orden entre todos ellos. El universo no es sustancia separada, ni naturaleza dinámica; sino que la unidad del universo es la unidad de orden. Pero el orden es a veces, o en parte, interno; y otras veces, o en otra parte, externo. Porque el orden causal pide la ordenación entre las causas y concausalidades, su éxito al

concurrir –según número, dice Polo-, y éste es un orden intrínseco. Pero el orden causal también y sobre todo es extrínseco, porque dice a qué se ordena la concurrencia causal: a la verdad, que el hombre puede contemplar. El universo está ordenado a su conocimiento por el hombre. Pero, suele decir Polo, el orden, el fin, no se cumple por entero, porque su cumplimiento corre a cargo de otros sentidos causales; la concausalidad del fin con las demás causas es justamente el sentido en que el fin es causal.

En segundo lugar, el sentido causal del fin se concentra en el movimiento: la causa final es causa de la causa eficiente. La efectividad del cosmos, eso es lo que pide la verdad de nuestro conocimiento. El fin es poseído al conocer; y su valor causal es la eficiencia de lo físico, sin la que la verdad poseída carecería de prioridad, de fundamento. Pues bien, la consideración del valor causal del fin en términos de eficiencia nos permite una analítica de las concausalidades físicas que entiendo muy ilustrativa.

a) Ante todo, hay una forma de ser efecto físico, es decir, de ser efecto del fin, de ocurrir. Esa forma es paradigmática, un ejemplo de la causalidad del fin sobre la eficiencia; hasta el punto de que los griegos le concedieron valor ejemplar, y hablaron de causa ejemplar: es la forma circular, a la que Polo llama razón formal de efecto físico. Concedamos que lo circular formalmente es la constancia, la continuidad. La continuidad de lo efectivo, la efectividad constante, el mantenimiento de la eficiencia: ése es el efecto del fin, ésa es la exigencia de la verdad. Aristóteles dice que las transformaciones entre los elementos imitan el movimiento circular. Mediante los meteorológicos, lo sublunar consigue ser efectivo, y perdurar a pesar del cambio; o mejor gracias a él. Ser y devenir dejan ya de oponerse, como en Parménides o Platón; porque los elementos logran ser mediante procesos de permuta: el devenir como forma de ser; tiempo y ser. Eso está implícito en la noción de *unum in multis* no simultáneos, lo explícito al concebir. Buena parte de los esfuerzos de Polo (tres o cuatro años dice en este libro) se dedicaron a estudiar este sentido paradigmático de la causalidad final. Si no lo entendemos, no podemos hacernos con el significado del orden predicamental.

b) En segundo lugar, el efecto físico puede deberse no sólo a la causa final, sino a otra causa concausal con él. Para ello es menester la comunicación de la forma de efectuar a esta segunda causa. El efecto ahora será también y básicamente efecto del fin, pero en concausalidad con otra forma que ya es capaz asimismo de efectuar. Tal es la luz; y a este segundo sentido de la causalidad final conviene la noción de efecto formal; otros efectos formales, también físicos, que no se reducen a la misma forma de ser efecto físico.

c) En tercer lugar, cabe una cierta inversión del sentido causal anterior. Porque ocurren efectos físicos que se deben con más propiedad a otra causa que a la final. Pero ello no comporta que no sean también efectos de ésta, porque no ocurren ajenos o al margen del fin, sino concurriendo también en el fondo ambas causas en concausalidad. Es la vida, y su evolución mediante funciones y facultades. La vida es automoción, autodirección al fin, eficiencia intrínseca a la forma. Lo más propio de la vida es la potencia formal, coactual con sus perfectos, que son efectivos de acuerdo con aquella concausalidad mutua.

Que ocurran al menos estas tres formas de ser efecto del fin significa que el fin tiene una interna diferencia. Y así es como define Polo a la causa formal: la diferencia interna al fin, que a su vez distribuye la eficiencia. El movimiento circular y las sustancias bicausales, la luz y los cuerpos mixtos, la vida en todas sus formas..., componen la

eficiencia distribuída y la interna diferencia de lo ordenado. Si el fin del universo es ser conocido por el hombre, es evidente que eso ocurre de distinta manera en los cuerpos inorgánicos que en los vivos: porque éstos se ocupan ellos mismos de llamar nuestra atención; entre la vida y lo circular, media la peculiaridad de la luz, no ajena al conocimiento, y por ello análoga de la luz mental. Si entendemos esta analítica desde el fin, apreciaremos que no hay una sola manera de ser efecto físico. Y que no la haya implica que la que hemos llamado forma paradigmática de ser efecto físico no sólo no es ejemplar, como pensaban los griegos, sino que es mínima; porque las otras formas de ser efecto del fin comportan, dice Polo en el tomo cuarto de la teoría del conocimiento (lección 6ª, 3-B), una ampliación de la medida de la intervención de la causa final. Hay más finalidad en la vida que en los elementos.

Leonardo Polo enfocó inicialmente la concausalidad física desde la oposición entre las causas material y final, oposición que salva la eficiencia, imposible sin forma; es la sucinta exposición de *La cuestión de la esencia extramental*. Después consideró más central la diferencia interna al fin, la causa formal, que, como él lo dice, es la causa analítica en cuanto tal. Forma solidaria de la materia, más materia que forma, o más forma que materia; con las consecuencias que para la causa eficiente comportan esas diferencias. Y entonces se distinguen las sustancias elementales y sus movimientos, el ciclo del universal; luego la luz y los cuerpos mixtos; y finalmente la vida con sus funciones y facultades. Creo que es el enfoque del tomo cuarto del *Curso de teoría del conocimiento*. Pero también se puede considerar la concausalidad física desde el fin, y precisamente como causa de la causa eficiente; es lo que he intentado al sugerir esas tres clases de efectos del fin. El lugar de la obra poliana más cercano a este enfoque es el capítulo séptimo de *Nietzsche como pensador de dualidades*. Allí Polo distingue tres formas de tiempo físico (distintas de los tres tipos de tiempo humano que allí también distingue): son la anterioridad, el espacio-tiempo y la sincronía; lo circular, la luz y la vida. Sucede que el fin es causa de la causa eficiente; y la efectividad de lo físico, su plural eficiencia, es el movimiento, el proceso. O con otras palabras, el tiempo físico, fundamento de la medida (el tiempo es la medida -mental- del movimiento según el antes y el después; en este libro que presentamos Polo recoge la idea pitagórica que distingue tiempo numerante y tiempo numerado).

c) Causa y efecto.

El fin es causa de la causa eficiente; en virtud del fin hay efectos físicos. Precisamente, conviene considerar ahora la noción de efecto. Porque ordinariamente las nociones de causa y efecto están asociadas: indebidamente asociadas.

a) Algunos dicen, no sin cierta lógica, que causa y efecto son nociones relativas: porque la causa lo es sólo en la medida en que hay efecto; y el efecto es tal en dependencia de la causa. Pero nada de esto es físico: la realidad física es causal, y nada más que causal. La noción de efecto se reduce, como explica Polo en este libro, a la consideración de ciertas concausalidades al margen del fin: entonces son efectos de él. La suficiencia o separación de las bicausalidades (sustancias) o tricausalidades (naturalezas) al margen del fin es lo que designa la noción de efecto físico. Por ello no es una noción absoluta, porque ninguna concausalidad ocurre fuera del universo.

b) Otra asociación ambigua de causa y efecto aparece en una de las formulaciones habituales del llamado principio de causalidad: todo efecto tiene una causa; como si fueran dos realidades separadas, y conectadas: A pone B. Aparte de las concausalidades que no son la cuádruple, aquí decimos que el mundo humano no es

efecto de la concausalidad, sino, en todo caso, de la iluminación intelectual, y mejor aún objeto inefectivo. Y decimos inversamente que la realidad física es virtual, potencial: las causas predicamentales lo son entera y rigurosamente, carecen de efecto propio.

c) La formulación aristotélica del principio de causalidad reza que *todo lo movido es movido por otro* (*Física*, VIII, 4 *in fine*). Ese otro es el fin, porque la causa final es la causa de la eficiente, la causa primera del movimiento. Pero si ese otro se toma por el lado de la causa eficiente, tal que el movimiento es efecto del agente, y a su vez produce sus propios efectos, entonces derivamos hacia un sentido mecanicista de la causalidad, que la trivializa.

En este libro Polo formula una sugerencia al respecto muy interesante. Hume cree que la idea de causalidad procede de una asociación imaginativa formada por la costumbre de apreciar una regularidad en la secuencia temporal; si siempre *post hoc*, entonces *propter hoc*. Kant culmina esta subjetivación de la causalidad al proponer que es una categoría, un concepto, pero una forma humana y *a priori* de entender los fenómenos de acuerdo con su prioridad y posterioridad temporal, o según tal esquema imaginativo. En suma, en ambos casos se trata de que una forma de sucederse los acontecimientos da lugar a una manera humana de asumirlos, imaginativa o conceptualmente. Polo invierte este planteamiento al decir que lo que sucede es que de una manera humana de considerar las cosas, de acuerdo con su conducta y su acción productiva, pasamos a considerar de modo análogo la realidad física, incurriendo en cierto antropomorfismo. Como el hombre al actuar produce cosas que son independientes de él, entonces cree que en la naturaleza se producen efectos distintos de su causa. Pero si la concausalidad culmina con el fin, y esa concausalidad cuádruple es el universo entero, ¿cómo pensar en efectos fuera del universo? La posición del efecto como separado de la causa es físicamente imposible.

En definitiva, efecto son las concausalidades distintas de la cuádruple. Pero como de la causa final no se puede prescindir en absoluto, los efectos son intracósmicos. La causalidad, como tal, no exige efecto, más bien se distingue de él. Si recordamos el aforismo de que *quid recipitur ad modum recipientis recipitur*, entenderemos en seguida que el efecto depende más bien del receptor de la acción que de ésta misma, mientras que la acción causal lo es al margen del efecto en el receptor. Si el universo es potencial, le conviene la metáfora que emplea Jacinto Chozá: *el universo es una voz que no se oye a sí misma* (*Manual de antropología filosófica*, p. 26). Con todo, el fin guarda una diferencia interna, que explicitamos al analizar las distintas concausalidades no cuádruples, los efectos intracósmicos.

d) La causalidad trascendental.

En estas consideraciones late una consideración conjunta de la causalidad predicamental. Ella nos permitirá una formulación, más ajustada que las mencionadas, del principio de causalidad: la consideración de la causalidad como un primer principio.

Aparte de que puedan analizarse las concausalidades efectivas, *existe un universo*; es el juicio que corresponde a la concausalidad cuádruple, a la esencia extramental, tal y como lo propone Polo. Existe un universo, es decir, se da el orden: el universo está ordenado a ser conocido por el hombre. La consideración, la contemplación del orden, es algo grandioso, dice Polo también en este libro; y permite ensalzar la quinta vía tomista por encima de las demás. Porque además del orden predicamental está el orden de lo intelectual, el gobierno y providencia divinos. Ordenar es propio del sabio; y Dios no es creador como un mero poder ciego, como la explosión

de un big-bang, sino como persona que da el ser; Dios es el *ipsum intelligere subsistens*, o la *noesis noeseos noesis*.

Pero además, la consideración conjunta de la causalidad predicamental remite a la causa trascendental. Si la concausalidad cuádruple es la esencia del universo, su ser, realmente distinto de ella, es su estricta admisión, la causalidad unitariamente considerada, la causa trascendental. De acuerdo con ella se formula la sentencia, sin la cual –dice Polo también– el realismo es imposible: *esse rei, et non veritas eius, causat veritatem intellectus* (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 16, 1 ad 3); o también: *veritas fundatur in esse magis quam in quidditate* (*In I Sent.* 19, 5, 1).

El ser del universo ya no es causa predicamental, porque las causas predicamentales son sólo cuatro, y lo son *ad invicem*, son causas entre sí. Pero sí es principio, el primer principio, implícito en el juicio *existe un universo*. Al explicitarlo se lo conoce como fundamento: el fundamento de la causalidad predicamental. Pero al entender el fundamento habitualmente, según la tercera dimensión del abandono del límite, distinguimos la pluralidad de los primeros principios.

Según Polo, no hay un único primer principio: el ser como fundamento; también porque la unicidad es propiedad del límite mental. Lo que pasa es que, sin el abandono del límite, la pluralidad de primeros principios no se aprecia con nitidez: se confunden los principios, se maclan. La macla griega asocia el principio de contradicción con el de identidad, en perjuicio de la causalidad trascendental. El ente griego es idéntico consigo mismo y por eso no contradictorio (A no es no-A, porque es A); pero más bien al margen de la verdad, eterno e incausado. La macla moderna asocia la causalidad con la identidad, en perjuicio del principio de contradicción. El proceso dialéctico genera la verdad, la identidad final, pero negando la suficiencia de los momentos. En cambio, la advertencia de los primeros principios en su mutua vigencia asocia más bien la causalidad con la no contradicción, preservando el carácter originario de la identidad.

El fundamento, el ser del universo, en cuanto que distinto de su esencia es el principio de no contradicción; porque lo no contradictorio es que el ser persista. La persistencia es el primer principio de no contradicción. Pero el ser del universo, en cuanto que vinculado a su esencia, que es la concausalidad predicamental, es el primer principio de causalidad trascendental, la admisión de la esencia extramental: *esse rei causat veritatem intellectus*. ¿Cómo la causa? Analítica de las causas predicamentales, de las que la primera es el fin.

Pero decir que el ser es primer principio de causalidad trascendental no equivale a decir que la esencia sea efecto suyo, sino a admitirla como concausalidad cuádruple: existe la tetracausalidad, su ser es la causa trascendental. Entre otras cosas, porque, como ya hemos indicado, causa no significa ni implica efecto: el ser no se refiere a la esencia según ninguno de los sentidos causales predicamentales. Precisamente el ser es causa trascendental en cuanto que la causa más que al efecto remite a su anterioridad, al agente de la acción. Así, el principio de causalidad trascendental permite entender el ser del universo como causa primera.

Polo ha rechazado la noción de causa primera por espontánea y por degradarse en sus efectos (*Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 257). Eso vale si se aplica a Dios como creador del universo; pero no para el ser del universo, que es causa al margen de efecto, y por tanto ni espontánea ni degradada. En cambio Polo habla del primer principio de causalidad trascendental, es decir, de que en algún sentido la causalidad es primera.

La novedad del planteamiento poliano que permite hablar de causa trascendental es que tal principio está señalando la dependencia creatural; la cual suele formularse inversamente, diciendo que la criatura es efecto de Dios, que sería la causa

primera. Pero esto hay que invertirlo: el ser del universo es la causa primera. Porque si la causa fuera Dios y el universo su efecto, lo causal no sería la criatura material sino Dios. En cambio el principio de causalidad trascendental es la admisión de la causalidad predicamental; y permite entender que el ser del universo es la causa... , bien entendido: si la causa no remite al efecto, sino al origen incausado. Se produce así la *alteración completa del par nocional causa-efecto*: pues *lo creado es la causa, no el efecto* (Id., p. 252).

Esa inversión nocional es posible, insisto, precisando que el ser del universo es causa, principio de causalidad trascendental: a) si causa no es causa de efecto; y b) si causa es causa causada. Causa primera no es causa *de...*: ni de efecto, ni de resultado alguno. La noción de causa no exige efecto, más bien lo impide, por la sencillísima razón de que lo creado no es el efecto sino la causa. Ya hemos dicho que el universo es potencial, y hemos hablado de realismo virtual; también hemos relativizado la noción de efecto. En cambio, causa primera es causa causada, es decir, dependiente del origen incausado. Porque la identidad entre el ser extramental y la verdad es originaria, superior a todo comenzar o principiar. Y además la causa primera, al no serlo por sí misma sino en referencia a la identidad originaria, muestra que ésta es también superior al causar: es incausada, inalcanzable mediante proceso.

En suma, para que la causalidad sea primera, la causa ha de entenderse como causada y no como causa de. Lo que está en juego es si la noción de causa dice relación a lo posterior, al efecto subsiguiente, o a lo anterior, al origen incausado. Aquí está la inversión nocional del par causa-efecto, una retroreferencia de la causalidad: desde el efecto al origen; la causa no es causa de efecto, sino causa causada. El ser del universo es creado, porque la causa de la verdad remite a la identidad originaria. La creación del universo es la mutua vigencia de los primeros principios: el de no contradicción, el de causalidad y el de identidad. La causa primera será principio no contradictorio, persistente, junto con la originaria identidad divina; la causa primera y la identidad sin la cual no es causa lo primero ni primera la causa.

La analítica de la causalidad predicamental encuentra que el universo se ordena a la verdad, que el hombre posee al conocer. Este es el orden predicamental, al que Polo dedica el libro que prologamos. Pero el universo es potencial; la actualización de la verdad, su posesión y contemplación, es obra humana. La acción causal no exige el efecto, que más bien depende de su receptor.

La consideración unitaria o trascendental de la causalidad advierte que *esse rei causat veritatem intellectus*. Pero la causa trascendental sólo persistentemente causa, es decir, es no contradictoria; porque la identidad del ser con la verdad es originaria, imposible como término, resultado o fin de la acción causal, o incompatible con cualquier procedencia. Causar remite al agente más que al efecto. La causa funda, pero apelando al Origen.

La postmodernidad ha negado la metafísica, porque ha rechazado la idea de un sujeto absoluto, de una razón suficiente, de principios y de causas; nociones todas que percibía como contrarias a la libertad humana, incompatibles con el pluralismo y la finitud de nuestro saber. Ahora bien el pensamiento postmoderno rechaza a Hegel, a Kant o a Descartes; pero no conoce, no entiende correctamente la filosofía clásica. Porque el realismo virtual, de causas y principios, de la metafísica poliana, que continúa la distinción aristotélica entre *physis* y *logos*, es el soporte más adecuado para una antropología trascendental; que separa al hombre del ser material, y lo ubica en el mundo, pero también en la sociedad y en la historia. Es la metafísica que puede corresponderse con la actual actitud que denominamos hermenéutica; más aún, es la metafísica que, por distinguir el ente en cuanto verdadero del ente extramental, exige

corresponderse con un intelecto separado, con una esencia humana salvaguardada en su estatuto diferencial, y con una libertad trascendental.

2) EL CONOCIMIENTO HUMANO Y EL UNIVERSO FÍSICO³

Polo utiliza una suerte de retruécano que puede servir para introducirnos al tema del conocimiento humano del universo físico, a saber: el hombre puede conocer el universo físico, si y sólo si su conocimiento no tiene como único tema el universo físico.

En detalle, por este simple motivo: que esa singular operación de la inteligencia humana que es la razón, con la que conocemos el universo físico, es imposible sin adquirir hábitos cognoscitivos que refuercen la potencia intelectual; pero estos hábitos son la manifestación de las operaciones, es decir, el conocimiento de los propios actos cognoscitivos; y los actos cognoscitivos no son físicos.

De manera que, para empezar, hay que ubicar el conocimiento del universo físico dentro del conjunto del saber humano.

1. La filosofía y el saber humano.

Polo piensa que *los temas últimos de la sabiduría humana son dos: el fundamento del mundo y el destino⁴ humano*. El hombre siempre se ha ocupado de esos dos temas; pero, antes de la filosofía, sólo de una manera práctica. Las modalidades prácticas del saber anteriores a la filosofía que registra Polo son: *la más antigua, la magia; después viene el mito, y luego la técnica, que es el antecedente estricto de la filosofía. La filosofía surge por diferenciación, puesto que se establece como la modalidad sapiencial teórica.*

Hasta aquí me parece que Polo mantiene una opinión que, en cuanto a sus términos generales, es comúnmente admitida por lo que hace a los orígenes históricos de la filosofía. Pero le añade dos consideraciones importantes.

- La primera es una analítica de la actividad teórica del hombre, que distingue la operación incoativa (la abstracción, según su denominación clásica), de las proscutivas, que son dos: la generalización o negación, y la razón, cuyo centro es la afirmación; hay incluso una cuarta operación mental para unificar las dos proscutivas, que es una operación exclusivamente lógica: la matemática.

Por consiguiente, el comienzo de la filosofía no sólo implica la intervención de la actividad teórica humana, sino el progresivo despliegue de su plural dinámica. A mostrarlo ha dedicado Polo las páginas finales del segundo tomo del *Curso de teoría del conocimiento⁵*; en las que sostiene que *el estudio de los filósofos presocráticos proporciona la comprobación de la propuesta según la cual el pensar empieza en términos de conciencia y abstracción; y la generalización y la razón vienen después⁶.*

Llamo la atención sobre la novedad añadida por la interpretación poliana. La actividad teórica del hombre, que diferencia a la filosofía como forma de saber, no aparece en la historia de golpe; sino de una manera gradual, que llega a su madurez, epistemológicamente considerada, en el período ateniense.

³ Prólogo a POLO, L.: *El conocimiento del universo físico*. Eunsa, Pamplona 2008.

⁴ Resumen en este párrafo ideas, y repito expresiones literales, de POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Eunsa, Pamplona 2006⁴ [en adelante CTC2]; pp. 236-8.

⁵ Las que forman el último epígrafe del libro, y de la decimotercera lección, que se titula *El problema de la prosecución de la operatividad intelectual hasta Aristóteles*. CTC2, pp. 236-55.

⁶ CTC2, p. 236.

- Pero, además y sobre todo, Polo ha señalado dimensiones extrateóricas del saber humano; porque la filosofía no se detiene en el pensamiento griego. Ellas ensanchan la distinción de su doble temática, fundamento y destino; que en otro caso tienden a confundirse.

a) Si la pluralidad de operaciones intelectuales constituye la actividad teórica del hombre, los actos intelectuales extrateóricos son los hábitos cognoscitivos, tanto adquiridos –que posibilitan el conocimiento de lo infrateórico- como, muy especialmente, los nativos, que son propiamente metateóricos.

Al estudio de éstos últimos dedica Polo la *Antropología trascendental*, por razón de que la sabiduría humana es el hábito nativo superior, que alcanza el ser de la persona humana. Por tanto es aquél hábito con el que el intelecto personal llega a saber sobre sí, o alcanza su propia transparencia en la solidaridad de su dimensión metódica con su dimensión temática.

Pero como esa solidaridad puede disociarse, en último término porque el intelecto personal y el hábito de sabiduría no se identifican, la sabiduría humana puede extenderse a otros temas no solidarios con ella; así nacen de la sabiduría los otros hábitos nativos de la persona: el de los primeros principios, con el que conocemos en su radicalidad la realidad extramental, y el de la sindéresis, con el que se conoce el yo en que se manifiesta cada persona⁷.

Con los hábitos adquiridos al razonar y con el nativo de los primeros principios que sucede al agotamiento de la razón, el saber humano se ocupa adecuadamente del fundamento del mundo; con la sindéresis y el hábito de sabiduría, el saber humano alcanza orientación acerca del destino personal. Pero así, la sabiduría humana se eleva por encima de la actividad teórica del hombre; a la que, por este motivo y en primera instancia, se denomina sólo filo-sofía.

La específica metodología poliana, el abandono del límite mental, es –a este respecto- una exposición del conocimiento habitual del hombre; y sus cuatro dimensiones enlazan con las cuatro vertientes del conocimiento habitual mencionadas (una adquirida y tres nativas). En esta medida, el método propuesto por Polo es una ampliación de la filosofía hacia formas extrateóricas del saber.

b) Pero el abandono del límite mental es además una exhibición de la libertad personal, que se adscribe al saber ratificando su dimensión metódica, y extendiéndola *en búsqueda de temas*⁸.

Por eso la sabiduría metateórica a que aspira bien podría denominarse *eleuterosophía*; sin que dicha palabra designe nada misterioso o esotérico, que la aleje de la filosofía. Tampoco apelamos al ideal hegeliano, o husserliano, de transformar la filosofía –el amor a la sabiduría- en saber logrado, en ciencia estricta. Se trata tan sólo de añadir a la dimensión temática del saber su dimensión metódica, que es la libertad.

Al hacerlo, descubrimos un segundo motivo de la denominación filo-sofía: pues, desde la libertad personal, la filosofía primera se reduce a *uno de los modos de la sabiduría, no la sabiduría misma* [o a una modalidad sapiencial inferior a la sabiduría en cuanto que tal]. *Esta última distinción se contiene también implícitamente en la palabra filosofía, y posee un mayor alcance que el registrado en los tópicos tradicionales*⁹; la libertad trascendental es, precisamente, ese mayor alcance.

⁷ Cfr., sobre lo dicho en este párrafo, POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I. Eunsa, Pamplona 1999 [en adelante ATI]; p.237.

⁸ POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. II. Eunsa, Pamplona 2003 [en adelante ATII]; p. 224.

⁹ POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*. Univ, Piura, Piura [Perú] 1985; apéndice, p. 411 [los corchetes son modificaciones introducidas en ese fragmento, también incluido en ATII, pp. 273-4].

La correspondencia temática de las distintas dimensiones del método poliano conduce a la distinción real de esencia y ser, tanto en el universo como en la persona humana. La concausalidad completa es la esencia del universo, cuyo ser creado se advierte al distinguir los primeros principios sin maclarlos entre sí. Por su parte, el yo es el ápice de la esencia humana; cuyo ser creado (con sus propios trascendentales, entre los que se cuenta la libertad) se alcanza, según lo expresa Polo, como ser además.

c) Estas observaciones apuntan a la dualidad temática (ensanchada con la distinción metódico-temática) del saber humano: el fundamento y el destino.

En cuanto al fundamento, si Polo entiende que *el mito determina el fundamento como pasado*, mientras que *en la filosofía el fundamento asiste en presente*¹⁰; no es difícil sospechar que en sus más altas formas metalógicas, y por cuanto la libertad se extiende hasta él, el saber humano ha de abrir su temática al futuro: ya que la libertad personal es *la posesión del futuro que no lo desfuturiza*¹¹. Por eso, no cabe formulación objetiva –actual, presente- de los primeros principios. Y así, de acuerdo con su conocimiento habitual, el principio de no contradicción es la persistencia, el después de la analítica esencial; y la identidad es, por originaria –por ingenerable-, insondable (e inabarcable).

La ampliación del saber, a las alturas metalógicas que su libertad comporta, repercute aún más en orden al destino humano. Ante todo, distinguiéndolo del fundamento; pues *no cabe esperar que el conocimiento del fundamento sea el alcanzamiento del destino humano*¹². Al distinguirse del fundamento, se amplía el ámbito de búsqueda del destino personal, por descubrir la intimidad, la libertad y las más profundas dimensiones del espíritu; impidiendo, en todo caso, cualquier anticipación suya que tornara presente el futuro. La persona humana *no es, sino que más bien será*¹³.

El amor a la sabiduría (filosofía) es deseo de saber, esperanza de acto; y el acto pleno la *noesis noeseos*, según Aristóteles: la actualidad no intermitente, siempre actual, eterna. Pero la libertad respecto del saber, el saber libre (liberado de sí, metalógico), puede orientarse a una sabiduría mayor: la del Verbo divino, que es a una, en identidad, saber y persona.

d) En cambio, el saber del hombre –tomado en toda su amplitud- no es idéntico con la persona humana, sino que la tiene a ella por sujeto; por eso, estas altas formas metateóricas de saber se atribuyen al intelecto personal, un trascendental antropológico.

En cambio, el sujeto de la actividad teórica, por ejercerse ésta mediante la pluralidad de operaciones y de los hábitos adquiridos con ellas, es la inteligencia, la potencia intelectual; que es uno de los dos miembros en que se desdobra el yo, el ápice de la esencia humana (ver-yo y querer-yo).

Al conocimiento ligado a la inteligencia como potencia esencial podemos denominarlo, no importa que vagamente, ciencia. Sin mayores precisiones la ciencia, ya para Platón en el *Teeteto*, es la obra propia de la inteligencia humana.

Según Polo, el intelecto personal es un trascendental propio de la persona, es decir, se convierte con el ser personal; en cambio, la inteligencia es una potencia de la esencia humana, que necesita del cuerpo –de la fantasía- para empezar a actuar, abstrayendo. Éste es el lugar de las ciencias.

¹⁰ CTC2, pp. 238-9.

¹¹ ATI, p. 230.

¹² POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, o. c., p. 411.

¹³ ATI, p. 210.

El conocimiento del universo físico, aun siendo extralógico –pues encuentra lo infralógico- remite específicamente a la razón, y a los hábitos adquiridos por la inteligencia que la posibilitan; y ello porque también nace de la experiencia sensible, de la información captada del exterior a través de las facultades del organismo. Su objetivo es devolver los abstractos a su realidad extramental.

Por tanto, descendemos: desde la altura del saber humano, hasta la proximidad de la experiencia de nuestro mundo, y de las ciencias con que lo entendemos y aumentamos nuestro conocimiento acerca de él. Aun incorporado, el intelecto personal dispone del poder de encontrar: el creciente poder de la inteligencia a partir de la información que el organismo suministra.

2. La ciencia y su fundamentación.

De acuerdo con la analítica poliana de operaciones intelectuales, sugiero la siguiente clasificación de las ciencias:

- la operación incoativa de la inteligencia se corresponde aproximadamente con la experiencia humana, por cuanto ésta requiere la atención intelectual para ser asimilada; como solemos decir, de la experiencia nace la ciencia;
- con la generalización se corresponde todo el desarrollo del conocimiento humano que globalmente llamamos las ciencias empíricas o positivas; cuya demarcación obedece, por lo general, a criterios culturales o sociológicos;
- la razón se corresponde con la física filosófica, cuyo nombre más adecuado me parece ser el de cosmología; cuando se abandona el límite mental en esta operación se logra el conocimiento racional de la realidad extramental, es decir, el conocimiento del universo físico, al que cabe denominar onto-logía;
- y finalmente, con la operación estrictamente lógica, que unifica nuestras objetivaciones racionales y las ideas generales, se corresponden las matemáticas.

Desde este marco general procede hacer las siguientes observaciones:

a) Polo muestra su discrepancia con la teoría de Maritain, de origen aristotélico, que distingue las ciencias especulativas por su grado de abstracción; y según la cual la física sería la ciencia inferior (1º grado de abstracción, que considera al ente como móvil), después vendría la matemática (2º grado de abstracción, que considera al ente según su cantidad), y finalmente la metafísica, y acaso también la lógica (3º grado de abstracción, positiva: el ente en cuanto ente; o bien negativa: el ente en cuanto inteligible).

Porque, según Polo, si hay una operación incoativa y otras prosectivas, entonces estará vinculada con la abstracción la primera, no las siguientes. Para ascender desde la operación incoativa a las otras, la inteligencia requiere su perfeccionamiento con hábitos; y los hábitos adquiridos no son abstractivos porque consisten en el conocimiento de la operación intelectual ejercida, y ésta no es sensible; proceden de una iluminación también, pero de una que no ilumina imágenes sensibles, sino actos intelectuales.

Con todo, opino que sí hay un paralelismo –que Polo reconoce parcialmente- entre la distinción poliana de operaciones intelectuales y la teoría de la abstracción tomista, al menos tal y como la expone García López¹⁴. El abstracto inicial se asemeja a la abstracción del intelecto agente; la prosecución operativa a la del intelecto paciente,

¹⁴ Cfr. *Estudios de metafísica tomista*. Eunsa, Pamplona 1976; pp. 15-30.

que sigue a la simple aprehensión: en concreto, la generalización a la abstracción total, y la razón a la formal.

b) Si comparamos la clasificación de las ciencias poliana con la tradicional jerarquía de las ciencias especulativas (que, como digo, sitúa por debajo la física, después la matemática, y finalmente la metafísica; excepto para Kant, que invierte el orden entre física y matemáticas, por considerar que éstas no tienen un fundamento racional, sino sensible —el espacio y el tiempo: geometría y aritmética—), habría que señalar lo siguiente.

Ante todo, que la metafísica es elevada por Polo al nivel del hábito de los primeros principios. Es decir, que está por encima de la razón humana, a cuyo agotamiento sucede; pues a su término la razón siempre guarda un implícito. El fundamento, *como explícito de la última operación racional, es la guarda definitiva de lo implícito*¹⁵. La razón explícita en pugna; pero los primeros principios son superiores a la razón humana, y por eso con ellos no cabe pugnar para explicitarlos.

Y después, que la matemática es en cierto modo superior gnoseológicamente a la física, si de ésta se toma su consolidación objetiva; pero es inferior a ella, si la física se toma en cuanto operación explicitante. Al explicitar se encuentra la realidad infralógica; pero sólo desde la iluminación de la operación ejercida, y en pugna con ella. De aquí la superioridad de la explicitación sobre la matemática, y sobre toda otra dimensión lógica del conocimiento.

Finalmente, Polo suele hablar de las ciencias medias, o de las ciencias en la medida en que echan mano de la matemática. Si la matemática es la ciencia superior dentro del ámbito lógico, la matematización de las ciencias indicará un progreso, que por otro lado la historia moderna y contemporánea parece verificar¹⁶.

c) La razón humana tiene, en efecto, una doble dimensión: en cuanto que explicita los principios reales, y en cuanto consolida en objetos lógicos esa explicitación.

Polo atiende al posible conocimiento lógico de la realidad física, para concluir su índole humana, que eleva a su altura lo físico, y su aspectualidad objetiva; con ella se corresponde la denominación de cosa, cuya validez para designar lo extramental (como realidad conocida sólo intencionalmente) Polo aclara también. Pero el auténtico valor epistemológico de la razón no está en su dimensión lógica, sino en su dimensión explicitante.

A ella corresponde el conocimiento del universo físico, la onto-logía. A la otra, a la consolidación de los objetos lógicos de la razón, pertenece más bien la cosmología; proclive a una que Polo llama metafísica prematura: pues, cuando las consolidaciones objetivas de la razón *no versan sobre las ideas generales y se extrapolan, aparece lo que suelo llamar metafísica prematura*¹⁷.

Porque, con una toma de posición que diríamos muy moderna, Polo cree que el sentido propio de la objetivación racional es aclarar las ideas generales¹⁸, es decir, posibilitar la matematización de nuestro conocimiento acerca del mundo; en cambio, la explicitación racional permite el conocimiento del universo físico.

De acuerdo con ello, el planteamiento propuesto [por Polo] resuelve la metafísica prematura, es decir la extrapolación de las compensaciones racionales, en una

¹⁵ CTC42, p. 386.

¹⁶ Heidegger ha señalado que la diferencia básica entre la ciencia antigua y moderna, más que su proximidad con la experiencia, es la matemática. Cfr. *La pregunta por la cosa* (trad. Alfa Argentina, Buenos Aires 1975), en particular cuando Heidegger investiga *el fondo histórico sobre el que descansa la Crítica de la razón pura de Kant*.

¹⁷ CTC41, p. 371.

¹⁸ Cfr. CTC41, p. 57 ss.

*comprensión congruente de lo matemático (reconociendo, a la vez, que la metafísica prematura es una tendencia inevitable en un filósofo realista si rehúsa abandonar el límite mental*¹⁹; es decir, si no reconoce la dimensión explicitante de la razón).

Interesa, en todo caso, distinguir ambas trayectorias: una –la vía lógica- avanza desde la experiencia para incrementar nuestro conocimiento, de acuerdo con el progreso de las operaciones intelectuales; otra –la explicitación racional- retrocede desde la experiencia a sus prioridades extramentales. La poliana distinción de dos líneas propositivas a partir de la abstracción tiene este sentido: discernir lo físico y extramental de lo lógico y mental; una cosa es lo que el hombre puede pensar a partir de la experiencia, y otra la realidad que la antecede y sobre la que aquélla se basa.

d) La dimensión explicitante de la razón equivale al abandono del límite mental en su segunda dimensión; la cual requiere del conocimiento de las operaciones ejercidas, pues sin detectar el límite mal podrá abandonarse; dicho conocimiento son los hábitos adquiridos.

Con todo, *la manifestación habitual* [de la operación] *no equivale a detectar la presencia mental como límite, pero ilumina la liberación de la conmensuración* [de la operación] *con el objeto (...)* y así *permite la extensión de la libertad de acuerdo con la cual el límite se detecta y se abandona*²⁰.

e) Para toda la tradición, y también para Polo, la razón humana consta de tres fases que son el concepto, el juicio y el raciocinio, que Polo denomina fundamentación.

El abstracto guarda implícitos sus principios reales, o en el abstracto están implicados realmente sus principios; porque la información la recibe el hombre a través de su organismo, que es físicamente inmutado desde el exterior. La razón aspira a devolver el abstracto a su realidad extramental.

Pero lo hace de un modo peculiar, o siguiendo una dirección que no es lineal. Porque los explícitos de la primera fase de la razón –el concepto- no emiten información; en consecuencia no son sensibles, y por tanto no están directamente implícitos en los abstractos (se abstrae de la sensibilidad). No son sensibles, pero sí concebibles.

En el apéndice de este libro Polo rechaza la griega asociación de lo físico con lo sensible (hay más realidad física que la que el organismo humano es capaz de sentir), en parte también porque la física matemática de hoy se configura bien al margen de la sensibilidad; pero, sobre todo, por la razón antedicha. El concepto es una fase cognoscitiva con valor propio, no sólo por conversión a la fantasía.

Con todo, la explicitación conceptual es imprescindible para explicitar con la segunda fase de la razón –el juicio- los implícitos que el abstracto guarda; los cuales, puesto que explican lo abstracto, sí han de haber enviado información captada por el hombre: bien por su sensibilidad, o por los aparatos que construimos para mejorar nuestra observación.

Finalmente, la tercera operación racional explícita, con ciertas limitaciones, el fundamento. El adecuado conocimiento del fundamento, en cambio, compete al hábito de los primeros principios (pues el fundamento no se adscribe exclusivamente a un solo primer principio).

Con estos preliminares, estamos en condiciones ya de considerar en qué sentido el conocimiento del universo físico que el hombre logra con su razón es fundamento de su pensamiento: la fundamentación de la ciencia. Lo es, en la medida en que la realidad funda nuestro conocimiento intelectual. El ejercicio de la razón explicita

¹⁹ CTC42, p. 217.

²⁰ ATII, p. 69, nt 85.

los principios reales en los que se basa el entero conocimiento de la inteligencia humana; pues, como estamos diciendo, la inteligencia depende en su inicio de la información que el organismo suministra. Es entonces el universo el que actúa sobre el hombre, y así empieza el despliegue de nuestro conocimiento, que encuentra en la realidad extramental de las causas su base y justificación.

Pero la fundamentación de la ciencia tiene el sentido de asegurar su validez, asentándola en los principios predicamentales; para, una vez fundada, dejarla desplegarse con cierta autonomía en orden a mejorar nuestra experiencia y conocimiento del mundo. El conocimiento del universo físico, no compite, por tanto, con la ciencia, ni la substituye; ni es su misión integrar o unificar el conocimiento científico, aunque sin duda permita orientarse acerca de él. Sólo urge su ejercicio cuando, por uno u otro motivo, el hombre se desorienta ante los descubrimientos científicos; entonces, procede encontrar su fundamentación; para, una vez asegurado nuestro conocimiento, incrementar nuestras experiencias y relanzar su avance.

El lenguaje humano no es un fenómeno mágico ni misterioso. Sabemos que se basa en la respiración, en la vibración de las cuerdas vocales de la glotis al expirar el aire, y en la conformación de su salida que conseguimos con partes del aparato fonador como la lengua, los dientes y labios, etc. Cuando se pierde o deteriora funcionalmente el habla, es oportuno acudir al logopeda. Pero su tarea poco tiene que ver con el discurso; porque una cosa es la emisión de voces o su significado, y otra lo que hemos de decir si queremos decir algo. El lenguaje tiene explicación: una base física, y unos significados adscritos a las voces; pero otra cosa es el contenido de lo que decimos, en qué momento y a quién.

Pues de una manera análoga, la fundamentación del conocimiento asegura la base de nuestra ciencia; un tanto al margen de qué es lo que sepamos sobre el mundo. Una vez sentada la base de nuestro conocimiento, entonces lo conveniente es ejercerlo: incorporar nuevas experiencias, pensar mejores correlaciones entre ellas –como aquéllas tablas de presencias, ausencias y grados que preconizaba Bacon-, y contar y calcular, a fin de conocer mejor nuestro mundo. Sólo cuando perdemos pie, cuando lo que pensamos o averiguamos nos desconcierta, entonces se acude a la onto-logía, y se repone la actividad filosófica buscando fundamentación.

Tal parece ser lo que ocurrió cuando la fundamentación griega de los conocimientos humanos, en torno a aquella astronomía geocéntrica, se vino abajo en el renacimiento. Hoy quizá hemos logrado otra ordenación de nuestros conocimientos más que basada en el espacio, estructurada sobre el tiempo. Cosmogénesis a partir del big-bang, formación de los astros, del sol y de la tierra; aparición y evolución de la vida hasta los primates, a las que se añaden la prehistoria e historia humanas. Pero la teoría de la ciencia atravesó una crisis de fundamentos en el siglo veinte, quizás aún no resuelta; a la que puede orientar la doctrina poliana sobre el universo físico.

De manera que aquella secuencia ideada por Comte según la cual el conocimiento humano evolucionaba de su fase teológica a la metafísica para finalmente alcanzar su estadio positivo en las ciencias, es globalmente falsa; como la propuesta de dejar a la ciencia caminar ya a su antojo, libre de problemáticas metafísicas. Más bien sucede que cuando la información que obtenemos del universo no la sabemos integrar, ni desplegar, entonces acudimos a la filosofía, a la física filosófica u onto-logía; en cambio, cuando adquirimos nuevas experiencias o ideamos nuevas teorías que resultan inmediatamente satisfactorias, entonces nos olvidamos de la cosmología, de la filosofía toda; se producen así *intervalos entre la visión filosófica del universo y su reposición*,

intervalos en los que se ha intentado entender el universo con elementos inferiores a los filosóficos²¹.

3. El universo físico.

En correspondencia con el expuesto sentido gnoseológico de la fundamentación de la ciencia, que permite la autonomía de ésta en su desarrollo, quiero distinguir ahora dos perspectivas en la doctrina poliana acerca del universo físico. Una acoge la información de que el hombre dispone, otra la devuelve a su estatuto extramental; una cosa es poseer abstractos, formalmente determinados, y otra encontrar su realidad principal; pero son dos extremos diversos. En paralelo, la causa formal física tiene un doble juego: en tanto que análisis esencial del acto de ser, y en cuanto que concausal con la causa final.

- Por una parte la causa formal es directamente analítica del ser, de la persistencia extramental, y ello sin óbice a su concausalidad, ante todo con la eficiencia: a la variable conservación de la diferencia efectiva entre materia y fin que le corresponde. Por analítica del ser, *la flexibilidad de la causa formal permite una matizada distinción del espectáculo del mundo*²².

Si toda *la pluralidad causal es analítica respecto del acto de ser no contradictorio*, la causa formal tiene un papel privilegiado, de acuerdo con el adagio clásico *forma dat esse*. Por ello, la causa formal es muy especialmente *la analítica en cuanto que tal, es decir, el modo de la donación del ser de acuerdo con una diferencia interna*²³. La causa formal, en suma, es *el análisis de la persistencia precisamente considerado*²⁴.

Pero su valor causal, su realidad efectiva, remite a las demás causas; y en particular a la final, cuya diferencia interna constituye.

De manera que hay que distinguir la dependencia que la causa formal tiene respecto del acto de ser, como causa analítica, de su dependencia respecto de la causa final, en concausalidad con las otras causas²⁵.

Ello repercute en la singular noción poliana de nota física; que a su vez incide en la diferencia entre el movimiento circular, que explica los elementos físicos, y la propagación de la luz, que posibilita las sustancias naturales y vivas. Son los grandes niveles en que Polo divide el universo físico.

Las notas físicas son causas formales mínimas: *el sentido más pobre y primitivo de la causa formal, porque no dependen sólo de la persistencia, sino de la causa final*²⁶. Permiten la ordenación de los elementos físicos, al desgranarse efectivamente y plasmarse en la materia. E integran, desde ellos, los compuestos y vivos; cuyas formas, en cambio, *excluyen la dependencia de la causa final, y por eso confinan las notas en la causa material*²⁷.

En suma, las notas físicas *no se constituyen por ser la diferencia interna de causas formales*, sino por su dependencia del fin. De ahí que, *en cuanto que constituídas*

²¹ POLO, L.: *Introducción a la filosofía*. Eunsa, Pamplona 1995; p. 110.

²² POLO, L.: *La cuestión de la esencia extramental*. "Anuario filosófico" 4 (1971) 308. En este artículo Polo presenta una visión esquemática y primeriza de la coimplicación causal.

²³ CTC41, p. 409.

²⁴ CTC42, p. 379.

²⁵ Cfr. CTC42, p. 226, nt 76.

²⁶ CTC42, p. 379.

²⁷ CTC42, p. 380.

*por notas, las causas formales pueden ser distintas de las que ocurren, porque cualesquiera que sean son capaces de cumplir el orden*²⁸.

De manera que al conocer el universo físico explicitamos el orden y su cumplimiento; pero la forma de cumplirlo, las diferentes formas de hacerlo, exigen una analítica directa del ser. La razón humana no es deductiva, ni lo físico necesario; sólo a la causa final corresponde la necesidad física.

- Con todo, el grueso de la doctrina poliana sobre el universo físico tiende a esclarecer el estatuto físico de la información. A este respecto, dicha doctrina se caracteriza por su complejidad, expresión de la dificultad de entender lo que no es lógico. Resulta, por consiguiente, muy difícil resumirla en unos breves párrafos.

Pero el mismo Polo establece en el universo físico tres niveles de concausalidad, que ayudan a formarse una visión global del mismo. Glosando nociones clásicas, que a veces se entienden como equivalentes, Polo distingue sustancia, naturaleza y esencia.

La sustancia es, ante todo, el compuesto hilemórfico, por tanto una bicausalidad; la eficiencia entonces le resultará extrínseca. Primero sustancias, y después movimientos continuos que las generan transformando unas en otras; finalmente, el movimiento discontinuo, como causa de esos otros movimientos. Encuentra Polo aquí el estatuto físico de la forma circular. Son los explícitos conceptuales y su implícito manifiesto: el conocimiento de los elementos físicos. Como éstos son sustancias sin accidentes, son tales –taleidades los llama Polo-, no cuántos, ni cuáles. Su unidad es la universalidad: *unum in multis* no simultáneos.

La naturaleza, en cambio, es principio interno de movimiento, luego pide eficiencia intrínseca. Hablamos, por tanto, de tricausalidades: las de los seres compuestos -mixtos- y las de los vivientes. Las sustancias tricausales son potenciales como los universales; pero su réplica son los accidentes, no los muchos del uno universal y sus transformaciones. Porque ya no son meras sustancias elementales, ajustadamente hilemórficas, sino categorías: *multi in uno*, dirá Polo para contrastar con el universal. La ordenación al fin en ellas ya no es extrínseca; pues la forma circular mira ahora al fin, o se vuelve hacia él: concausa con él, o no es un mero efecto suyo, y se propaga. Ello permite la composición formal. Desarrolla entonces Polo una física de la luz²⁹ como condición para que ocurran sustancias categoriales. La explicitación de dichas sustancias corresponde al juicio; su unidad, la analogía.

Finalmente, la esencia es la consideración conjunta de las cuatro causas. La perfección de las naturalezas físicas es su ordenación al fin, su integración en el universo. La unidad del universo es el orden. Las sustancias elementales y sus movimientos, así como las categoriales y sus naturalezas (todo ello concausalidades parciales), son efectos intracósmicos: el universo físico es la concausalidad cuádruple completa.

El universo en su conjunto es suficiente, acabado, perfecto como para ser. La esencia se contradistingue del acto de ser. El ser no corresponde a las sustancias y naturalezas por separado, sino al universo entero; las causas son sólo principios predicamentales, el ser en cambio es el principio primero. Por eso su explicitación, insuficiente sin el hábito de los primeros principios, sigue al hábito judicativo. La proposición *ocurre un universo*, designa la esencia extramental; su ser no se termina de conocer con la razón, porque es superior a ella. Los principios predicamentales están coordinados con las operaciones intelectuales; pero el primer principio no remite a la inteligencia humana, sino a una pluralidad en la que todos ellos son primeros principios

²⁸ CTC42, p. 234, nt 86.

²⁹ Es propio de la luz la propagación, la comunicación formal.

entre sí. Porque no hay exclusivamente un primer principio, sino varios. La índole creada del universo no se advierte sin distinguirlos: el ser del universo es principio de no contradicción y de causalidad trascendental, pero el principio de identidad es originario.

En suma, he querido esbozar, brevemente, estas correlaciones aproximadas:

- sustancia-bicausalidad-universalidad-circunferencia-concepto,
- naturaleza-tricausalidad-analogía-luz-juicio
- y esencia-tetra causalidad-orden-universo-fundamento.

De la doctrina poliana del universo físico me parece muy sobresaliente su recuperación del sentido físico de la forma circular y de la luz, esos dos grandes niveles apuntados que vienen a corresponderse con el concepto y el juicio.

Porque la circunferencia ya fue definida formalmente por Heráclito; y su juego en la cosmología antigua, en el modo de órbitas y ciclos, es muy patente. En pensadores modernos hay también algún aprovechamiento de la forma circular (en-*ciclos-paideia*, denomina Hegel a la exposición de su saber absoluto), pero no en estrictos términos físicos; desde la revolución copernicana la forma circular perdió su vigencia en la explicación de lo físico. Recuperar para el universo físico el movimiento circular es un mérito poliano; muy trabajoso, y al mismo tiempo clave.

Polo confiesa haber dedicado *tres o cuatro años a pensar si se podía conservar la noción de movimiento circular aristotélica*. Y lo cierto es que las lecciones tercera y cuarta del tomo cuarto de su *Curso de teoría del conocimiento* constituyen una profunda rectificación de esa noción. Rectificación que permite a Polo conectar circunferencia y luz; o pasar de la analogía implícita, a la explícita en la propagación y comunicación formal. De modo que todo el avance desde los explícitos conceptuales hasta el juicio procede de la investigación poliana acerca de la forma circular.

Por su parte, la comprensión de la luz como capaz de efectos formales aparece también en el pensamiento griego, quizá desde la *República* de Platón; y hay importantes desarrollos medievales, como el de Grosseteste y el de algunos pensadores árabes, que proponen una metafísica de la luz para entender la unidad de lo real. Hegel también hablaba de la luz como idealidad material; pero aquí, y en general, la luz se utiliza más en gnoseología que en física. Utilizarla como medio para comprender la composición formal de los seres naturales y vivos, la conexión de sustancia y accidentes, es mérito poliano.

Pues aún más meritorio entiendo que es conectar ambos cuerpos doctrinales, y proponer que la luz es la circunferencia no como mero efecto del fin, sino como concausa con él. La analogía como unidad implícita de los universales equívocos; que, al serles comunicada, se explicita y da lugar a las categorías. Esta conexión no tiene, que yo sepa, precedentes históricos.

Y viene a sentar una doble potencialidad en el universo físico. La forma circular es potencia que ordena los universales causando los movimientos continuos, como la luz es potencia que ordena las categorías -las sustancias tricausales- en su réplica en las naturalezas; por eso distingue Polo el estatuto primario de la luz, como pura propagación, de sus estatutos secundarios: la luz estante en las sustancias categoriales y la emitida en las naturalezas. Con la diferencia respecto de la forma circular de que ésta es efecto del fin, mediadora para ordenar las taleidades, pura posibilidad formal; mientras que la luz física en su estatuto primario es una forma que se comunica y propaga; forma que no sólo depende del fin, sino del ser. En consecuencia, las sustancias naturales y los vivientes tampoco dependen exclusivamente del fin, sino que concausan con él.

En otra ocasión he dicho que la tesis que sustenta la doctrina poliana del universo físico es que el fin del universo es ser conocido por el hombre³⁰. La cuestión ahora es cómo es ello posible. El movimiento circular como forma efecto del fin, y la luz como forma que además concausa con él, son la respuesta básica a esa cuestión. Una cosa es el fin, poseído por la operación cognoscitiva, y otra el orden hacia el fin, su valor causal. Para la ordenación de las causas físicas, al fin o entre sí, se requieren esas formas: la circunferencia y la luz.

El movimiento circular es efecto del fin; y Polo ha indicado que *en física de causas el llamado big-bang se reduce al movimiento circular*³¹. La propagación de la luz *amplía la medida de la intervención de la causa final*, y dota de una *deriva creciente* a su diferenciación interna, al cumplimiento formal del orden³². Propagación y deriva creciente de la finalidad me parecen una formulación concausal de la moderna teoría de la evolución, una mejor comprensión del curso temporal del universo y la vida.

Finalmente, la segunda dimensión del abandono del límite mental que la razón humana consigue al explicitar, permite la reducción de las categorías a las causas, que Aristóteles había sugerido al apuntar que hay que terminar por entender la sustancia como causa³³. Así reúne Polo, es otro mérito de su doctrina sobre el universo físico, los dos cuerpos doctrinales que la tradición nos había legado como ontología predicamental: la etiología y la tabla categorial. Los conceptos son universales, diría prepredicamentales; y explican la materia primera del universo, pues no de otro modo que materialmente puede principiar aquello que no emite información. Y las categorías que, reducidas a causas, admite Polo son cuatro: la sustancia como potencia de causa; y los tres accidentes que conforman su ordenación en la naturaleza: la cantidad como causa material, la cualidad como causa formal, y la relación como causa eficiente. La inhesión de las categorías impide entenderlas como géneros supremos comunicables. Precisamente la luz, entendida como propagación, es la explicitación de la analogía física, la comunicación formal; sin ésta no cabría la recepción de la especie impresa en la que el conocimiento se asienta. La ordenación de la sustancia en su naturaleza explica, además, el individuo físico, de otra forma que como caso particular de un género común.

4. El hombre y el cosmos.

La compatibilidad entre el hombre y el cosmos es tanta como profunda, y se muestra en distintos niveles.

El primero es la operación intelectual, descrita por Aristóteles como la simultaneidad del presente con su perfecto³⁴: se piensa y se ha pensado ya; la operación intelectual es acto perfecto, operación inmanente y no movimiento transitivo; porque se conmensura con su objeto de entrada, sin proceso constituyente. El conjunto de objetos que tiene el hombre ante sí es el mundo en el que está. El hombre es un ser que no está en el mundo sólo físicamente ubicado, sino presenciándolo según su operación intelectual.

El segundo nivel es la coordinación entre los principios predicamentales y las operaciones cognoscitivas. Para ejercer la razón, el hombre ha de manifestar su propio ejercicio cognoscitivo, y contrastarlo con sus implícitos para hacer explícitas las causas reales. El conocimiento del universo está, pues, coordinado con el conocimiento habitual de la inteligencia, que es su crecimiento esencial. La esencia humana es acorde con la

³⁰ Cfr. *La causalidad extramental*, prólogo a POLO, L.: *El orden predicamental*, o. c., p. 7.

³¹ CTC42, p. 379.

³² Cfr. CTC42, p. 357.

³³ Cfr. *Metafísica* VII, 17; 1041 b 8.

³⁴ Cfr. *Metafísica* IX, 7; 1048 b 18-37.

esencia del universo. Este acuerdo invalida el naturalismo: pues sin adquirir hábitos, sin perfeccionar su naturaleza elevándola a esencia de un ser personal, el hombre no descubre lo que el universo es. Sin saber de sí, manifestando su ejercicio intelectual, el hombre se encuentra perdido en el mundo, entre la diversidad de sus conocimientos. De esa falta de personalización procede el naturalismo.

El nivel más alto de compatibilidad corresponde al hábito de los primeros principios, que sucede al agotamiento de la razón. Porque entre la esencia humana y el ser extramental no hay acuerdo, ni pugna posible, por ser éste superior a aquélla. Pero, en cambio, el ser del universo no es superior a la persona, y por eso se conoce con un hábito nativo suyo: el de los primeros principios. Dicho hábito *equivale a la coexistencia de la persona humana con el ser como principio*³⁵. El encuentro de los primeros principios es existencial; y superior a la potencia intelectual, pues corresponde al intelecto personal. En términos antropológicos, más que gnoseológicos, Polo lo adscribe a la generosidad de la persona; porque con ese hábito se olvida de sí, y da –presta su atención– sin demandar aceptación.

De manera que el hombre coexiste con el ser extramental, su esencia es acorde con la esencia física, y finalmente obtiene la verdad del universo con su operación intelectual. Pero todo ello no agota la compatibilidad entre el universo y el hombre. Porque los trascendentales metafísicos, junto al ser y la verdad, incluyen el bien; y porque además de la inteligencia está la voluntad humana.

Ello dirige nuestra atención a la técnica, un especial tipo de coexistencia práctica del hombre con el cosmos. Porque los objetos de nuestro mundo no son sólo naturales, sino que hay otros culturales; y porque el hombre además de teoría ejerce otras acciones. El hombre es un ser que está en el mundo, pero también un ser que está en la historia.

La técnica, en efecto, depende de la ciencia, de nuestro conocimiento del mundo, como la acción práctica depende del saber; el intenso desarrollo reciente de la tecnología ha acentuado esa dependencia.

Pero hay que completar este punto de vista, porque la técnica es algo más que la ciencia; ya que el objeto pensado es arreal, está exento de realidad física, mientras que el producto técnico no. Si el conocimiento humano eleva lo físico a lógico, la técnica lo eleva aún más hasta tornarlo humano; pues la acción productiva continúa la naturaleza con el artificio: algo extramental, pero enteramente humano (lo lógico aún tiene un fundamento extramental, que lo artificial en cuanto que tal no). Lo técnico no es físico, sino estrictamente humano.

Apuntaré algunas indicaciones para tematizar específicamente lo técnico:

a) El objeto técnico no es la presenciarización de una anterioridad real; sino la invención de una posibilidad factiva, la proyección al futuro de un pasado recibido, heredado, de suyo no adscrito a la realidad. Son dos modos de tener algo delante, *obiectum*, heterogéneos; y que, en mi opinión, Heidegger confunde al ontologizar la historia con la noción de *Ereignis*. Pero la historia está desfundada³⁶; a diferencia de lo extramental, que es fundamental.

b) De suyo, la técnica remite a la voluntad y acción humanas, y a la situación del hombre, más incluso que al conocimiento; porque, aunque derivado de él, no es éste sino aquéllas las que realmente la explican. El desarrollo tecnológico muestra nuestros intereses, y nuestra situación histórica, aún más que nuestro conocimiento; porque el

³⁵ CTC42, p. 423.

³⁶ *El fundamento no tiene valor trascendental respecto de la historia misma, la cual es una situación dependiente de la libertad*: POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, o. c., p. 408.

hombre –que no actúa sin saber hacerlo- no obra, humanamente, sin querer hacerlo; ni, históricamente, sin poder hacerlo.

c) Según su conocimiento el hombre está en el mundo, ante él. Pero según su acción práctica el hombre está en la historia; y éste segundo estar es superior al primero en muchos sentidos, y de otra clase. La historia tiene una repercusión, por modesta o bien culminar que se entienda, cosmológica. Pero, sobre todo, la historia añade al mundo una intrínseca limitación a la convivencia común de todo el género humano, puesto que estriba en la diferencia de generaciones.

Salvada la supremacía de la coexistencia humana con la realidad extramental que compete al hábito de los primeros principios, si en el orden de la esencia humana la voluntad es superior a la inteligencia, entonces la compatibilidad del hombre y el universo alcanza su expresión esencial más elevada en la acción práctica y la técnica.

La técnica continúa, perfecciona la esencia del universo. Por cuanto la técnica humana no está absuelta de la ética, el hombre es el *perfeccionador perfectible*, como dice Polo³⁷. *La coexistencia con el ser del universo material estriba en el hábito de los primeros principios, el cual es superior a la esencia del hombre (...). En cambio, en orden a la esencia del universo, el hombre según su propia esencia se describe como el perfeccionador que se perfecciona: es el ámbito de la praxis técnico-productiva*³⁸.

La sobredimensión actual de la técnica, aunque acaso parcialmente alejada de su orientación ética, encierra en cambio un indicio positivo: la indisimulable superioridad cosmológica de la acción práctica humana. En atención a esta superioridad de la acción práctica del hombre, como modo de su relación con el universo, cabe sugerir que *el alma [humana] es la esencialización del acto de ser del universo, es decir, de la persistencia; por eso, a través de la acción se perfecciona la esencia física*³⁹.

Ésta es una profunda idea de Polo, cuya exposición comenzó siendo sólo indicativa, introductoria e imprecisa; pues empezó afirmando lo siguiente⁴⁰: *¿qué entiendo por esencialización del acto de ser extramental? Pues (...) su intelección con el hábito de los primeros principios.* Pero eso hay que ampliarlo; porque a continuación Polo añade: *la esencialización del acto de ser es su conocimiento, es decir, es su correspondencia en el hombre. Lo que hay de correspondiente en el hombre al acto de ser del universo, siendo el hombre un acto de ser personal, es una esencialización del acto de ser del universo.* Pero, entonces, la correspondencia humana con el acto de ser del universo no tiene por qué ser sólo cognoscitiva; y así, en la *Antropología trascendental* Polo propone claramente, y justifica razonadamente, una correspondencia más ajustada: no es el hábito intelectual innato, sino una repercusión suya en la esencia humana, la acción voluntaria, la que esencializa el ser del universo; *como el acto de ser del universo no es capaz de corresponder, quererlo significa esencializarlo*⁴¹.

Y ésta es la explicación de ello que ofrece Polo: *he descrito la persistencia como comienzo que ni cesa ni es seguido, el acto cuyo indicio temporal es el después. Ese acto no es subsistente, y por eso puede ser esencializado (...) como comienzo que por proceder sigue como constituir en corriente. El indicio temporal es neto y permite esta precisión. Querer-yo no se distingue de un antes, sino de otro acto que es ver-yo*⁴². Esencializar el ser del universo compete a la acción voluntaria, porque sólo cabe

³⁷ *El conocimiento del universo físico*, c. I, 2.

³⁸ ATI, p. 207.

³⁹ ATII, p. 229.

⁴⁰ *El conocimiento del universo físico*, c. III, 5.

⁴¹ ATII, p. 137, nt 75.

⁴² ATII, p. 229.

esencializar la persistencia si la actividad libre no sufre menoscabo; y, en cambio, los actos intelectuales esenciales no la esencializan porque son prioridades fijas⁴³, actos no constituídos por el yo.

El sentido humano de la técnica, si su acción práctica está en la cima de la correspondencia entre el hombre y el cosmos, tiene una justificación antropológica precisa: el hombre necesita completar en su esencia la estructura donal de su amar personal. Esta justificación resalta la dignidad de la acción práctica del hombre, del dominio humano del cosmos, dejando al margen la prepotencia del voluntarismo, y mitigando la arbitraria hegemonía de un actuar humano espontáneo y despótico. La acción humana sobre el universo no es autónoma, porque demanda la aceptación de su autor, que ha de juzgar sobre la historia.

Hecha esta precisión, hay que observar el sentido ascendente que la noción de esencialización del ser sugiere. De acuerdo con ella, *el alma de Cristo sería la esencialización de la persona humana⁴⁴*; porque, como la persona de Cristo no es humana, sino divina, *para que ello no comporte una disminución de su humanidad, sugiero la noción de esencialización del ser⁴⁵*. Y después, si el hombre esencializa el ser fundamental, y Cristo el ser personal humano, como *en Dios ser y esencia son idénticos, podría describirse esta identidad, a título indicativo, como esencialización absoluta y sin resquicios del ser⁴⁶*. Se formula así una jerarquización de lo real que traduce la sentencia paulina: *todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo y Cristo de Dios⁴⁷*.

⁴³ ATII, p. 236.

⁴⁴ ATII, nt 293.

⁴⁵ ATII, p. 299.

⁴⁶ POLO, L.: *Ética e historia*, inédito.

⁴⁷ I Corintios 3, 22-3.

3) DIMENSIONES INOBJETIVAS DEL SABER⁴⁸

Parece ser que Kant puso límites al conocimiento teórico del hombre para abrir un hueco a la fe; de resultas, la metafísica perdió su estatuto científico. Sin embargo, la culminación de esa actitud crítica ha terminado por imponer la objetividad del saber, científico, cuestionando el alcance epistemológico –más bien subjetivo- no sólo de la metafísica, sino también de la fe; como ha ocurrido en el cientificismo y positivismo contemporáneos.

Para escapar de ese objetivismo la filosofía en el siglo veinte ha acudido –al menos- al saber práctico, de experiencia, y a la hermenéutica; al mismo tiempo la ciencia convive –estamos ya en la postmodernidad- con creencias de todo tipo.

Sin embargo, perdura el peso de la objetividad científica. Las otras formas de saber –particularmente la metafísica, por no decir la entera filosofía, y la creencia religiosa- se asocian con relatos meramente literarios –fantásticos-, o se consideran en situación problemática: como de irracionalidad. Y tienen que acudir para justificarse a singulares expedientes teóricos, o a extraños recursos metodológicos: cuales son la intuición, el misticismo, el voluntarismo o fideísmo, etc.

Tal es, efectivamente, nuestra situación, como se pudo comprobar, a mi parecer, en la *Metaphysics for the third millenium conference* celebrada en Roma en el año 2000⁴⁹.

1. *Conocimiento objetivo y habitual: el abandono del límite mental.*

Aunque su sentido principal no se encuentre en esta problemática, lo cierto es que Leonardo Polo ha propuesto un nuevo método para la filosofía, al que llama abandono del límite mental, con una epistemología del saber humano que desborda el objetivismo científico. Porque precisamente el límite mental, del que arranca esa metodología, es la conmensuración de la operación intelectual con su objeto, es decir, la objetividad misma. El límite es la presencia mental, la presencia de objetos ante la mente humana.

En su extenso *Curso de teoría del conocimiento*, Polo analizó los distintos tipos de objetividades sensibles e intelectuales –no sólo la objetividad científica- que el hombre obtiene, correspondientes con las distintas operaciones que ejercen las facultades sensibles y la inteligencia, así como su unificación lógica. Pero también apuntó allí la posible trascendencia cognoscitiva sobre el plano de la objetividad; en particular los hábitos intelectuales adquiridos, y su distinción con el hábito innato del *intellectus*.

Resumidamente, Polo describe la limitación de nuestro conocimiento objetivo de una doble manera⁵⁰:

- a) La primera: señalando que la fórmula del juicio de identidad, A es A, supone A. Esta suposición significa que el pensar exime a lo pensado de su existencia real, la da por supuesta; por eso el objeto es sólo intencional. La intencionalidad es una ganancia cognoscitiva (pues alcanzamos la verdad con ella), pero limitada en orden a conocer la realidad extramental, que es el fundamento de la verdad conocida.

⁴⁸ Comunicación al congreso internacional *Belief and metaphysics*. University of Nottingham, Granada 16.IX.2006. Publicada en dos partes en *Límite*, Arica [Chile] 15 (2007) 101-18, y 16 (2007) 5-23.

⁴⁹ La escuela Idente de Roma (Italia) y la universidad técnica particular de Loja (Ecuador) editaron en Ecuador, el año 2001, sus dos volúmenes de actas.

⁵⁰ Cfr. *Nietzsche como pensador de dualidades*. Eunsa, Pamplona 2005 (citaremos N); pp. 214-5.

b) La segunda: mostrando con la expresión *el yo pensado no piensa* la incomparecencia del yo en el pensamiento; el objeto pensado se descubre limitado también para el conocimiento de la propia existencia cognoscente. Por bien que se consiga pensar cada uno a sí mismo, la persona es distinta de ése pensamiento suyo; en el hombre el ser y el pensar no se identifican. A la persona corresponde siempre *ser además...* ante todo, de su pensamiento: *cogito y además sum*⁵¹.

En esta doble formulación –hacia el ser fundamental y hacia el ser personal- se apunta ya que el abandono del límite mental es una metodología plural. Concretamente Polo propone cuatro dimensiones del abandono del límite: ordenadas las dos primeras al conocimiento del ser y la esencia de la realidad extramental, del fundamento del mundo; y las otras dos al ser y la esencia del cognoscente, de ése ser personal que hemos denominado como *ser además*, y que está plenamente abierto al futuro. La filosofía, globalmente, es el conocimiento del fundamento del mundo y del destino humano. Polo vincula, ciertamente y sin ambages, su nueva metodología con la averiguación tomista que distingue realmente el ser y la esencia en las criaturas⁵². Sin embargo, me permito opinar que con lo que más tiene que ver su nueva metodología filosófica es con la libertad humana, como más adelante veremos.

La primera exposición poliana del límite mental y las dimensiones de su abandono –a mediados de los años sesenta⁵³- pasó más bien desapercibida, o fue incomprendida. Era demasiado inicial, abrupta y poco vinculada con la tradición filosófica. Polo buscó entonces en el pensamiento clásico algunos puntos de apoyo para su propuesta y maduró su pensamiento, lo que modificó el programa de publicaciones previsto⁵⁴. Con el curso de los años, la filosofía poliana se ha formulado mejor; y ha sido más conocida, estudiada y entendida.

Dentro de este proceso de maduración del pensamiento poliano, y como tarde a partir de 1982⁵⁵, Polo asoció el límite mental con la operación intelectual y su abandono con el conocimiento habitual; entendiéndolo que los hábitos cognoscitivos (bastante desatendidos en el pensamiento moderno) comportan una repotenciación de la inteligencia, un crecimiento de su capacidad que permite el incremento cognoscitivo más allá de la objetividad. Al menos en 1988⁵⁶ Polo entendía ya, además, que los hábitos son la iluminación de las operaciones (el intelecto agente no sólo ilumina las imágenes sensibles, sino también la operación intelectual ejercida). Límite y abandono se vienen a corresponder, pues, con las operaciones cognoscitivas y los hábitos intelectuales, que son inobjetivos. Así lo entendieron los seguidores de Polo, como Santiago Collado⁵⁷.

Pero, desde la terminación del *Curso de teoría del conocimiento* en 1996 hasta la redacción final de su *Antropología trascendental* que concluye en 2003, Polo avanza en su investigación y distingue mejor los hábitos operativos, adquiridos, de los hábitos innatos, personales. Aquéllos refuerzan la potencia intelectual, éstos en cambio inciden en el llamado intelecto agente; que Polo entiende mejor como un trascendental de la

⁵¹ POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; p. 199.

⁵² La cuádruple temática del abandono del límite -dice- es una nueva exposición de la distinción real de *essentia* y *esse*, el principal antecedente del planteamiento propuesto: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 179.

⁵³ Está, sobre todo, en *El acceso al ser*. Univ. Navarra, Pamplona 1964 y *El ser I: la existencia extramental*. Univ. Navarra, Pamplona 1966; pero también en *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid 1963.

⁵⁴ El contenido del tomo II de *El ser* se recogió en el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* citado; y los tomos III y IV se han publicado como *Antropología trascendental I y II* (Eunsa, Pamplona 1999-2003: citaremos ATI y ATII). Cfr. respecto de esta mudanza en el proyecto editorial el prólogo de ATI, pp. 16-7.

⁵⁵ Cfr. POLO, L.: *Lo intelectual y lo inteligible*. *Anuario filosófico*, Pamplona 15-2 (1982) 103-132.

⁵⁶ Cfr. POLO, L.: *El orden predicamental (1988)*. Universidad de Navarra, Pamplona 2005; pp. 43 ss.

⁵⁷ Que realizó un buen estudio al respecto: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*. Eunsa, Pamplona 2000.

persona, que se convierte con su ser: el intelecto personal⁵⁸. Si los hábitos adquiridos están ligados con la operación de que proceden –o a la que iluminan-, los hábitos personales son una pluralidad diversificada y jerarquizada por su temática propia. Todo ello permite ajustar mejor las dimensiones del abandono del límite mental, pero a su vez eleva y complica su estatuto epistemológico. El conocimiento inobjetivo incluye una riqueza y complejidad mayor que la esperada.

Sólo la segunda dimensión del abandono del límite mental se corresponde, y no enteramente, con los hábitos adquiridos; y tampoco con todos, sino con los que permiten el progreso de la razón a partir de la abstracción: mediante concepto, juicio y raciocinio. Mientras que la primera dimensión del abandono remite al hábito de los primeros principios, la tercera al hábito de sabiduría y la cuarta al hábito de la sindéresis: los tres hábitos innatos –personales- que Polo recupera de la tradición. Señalando además, en razón de su temática, su ordenación: los hábitos adquiridos son englobados por la sindéresis; la cual, en esta vida, es inferior al hábito de los principios⁵⁹; siendo el hábito superior es el de sabiduría.

Límite mental y hábitos noéticos, sí. Pero, más que adquiridos, personales; que ya no se refieren a la potencia intelectual, sino al coexistir de la persona: pues iluminan, con la luz del intelecto personal y en la medida de lo posible, las distintas temáticas a que aquélla se abre: los seres con quienes –de uno u otro modo- coexiste.

Ello comporta una mayor dosis de libertad. Los hábitos adquiridos manifiestan la operación, lo que la libera de su anexión al objeto, incrementando así la intelección de éste; y potencian la facultad, lo que la libera de su anexión a la operación ejercida, incrementando su capacidad para ejercer nuevas operaciones. El crecimiento es cierta liberación del punto de partida; la potencia se perfecciona hasta cierto punto con sus hábitos. Mediante los hábitos adquiridos la libertad llega a la naturaleza, a la que esencializa: disponiéndola como esencia de una persona. Pero los hábitos personales designan la coexistencia del intelecto personal con otros seres. Dicha coexistencia es completamente libre; puesto que no arranca de un punto de partida determinado, como es la potencia intelectual, sino del mismo ser personal, por lo que sólo se limita por los temas que encuentra o alcanza.

Como la antropología de Polo es bastante reciente, todavía no se ha terminado de asimilar, ni se ha estudiado lo suficiente. Pues ya no se trata de profundizar en la metafísica, en la gnoseología, penetrando en el ser del espíritu para apreciar su superioridad sobre lo material, como se hacía en el *Curso de teoría del conocimiento*. Sino que ahora hay que descender desde la libertad trascendental del intelecto personal hasta la operación ejercida por la inteligencia, y en la que detectamos el límite mental; *es conveniente investigar el camino de vuelta: otear desde arriba llegando hasta el darse cuenta*⁶⁰. La antropología trascendental es una ampliación que hay que llevar efectivamente a cabo. En cierto modo por eso, esta profundización en la antropología del abandono del límite, ha pillado un tanto por sorpresa a los discípulos de Polo.

2. Abandono del límite mental: inteligencia y libertad.

⁵⁸ Cfr. ATI, pp., 212-6.

⁵⁹ *La superioridad del hábito de los principios sobre la sindéresis no es invencible* (ATII, nt. 118, p. 83); porque la esencia humana puede aproximarse o regresar a la persona (cfr. ATII, nt. 31, pp. 114-5). De acuerdo con ello, Polo sugiere que el hábito de los primeros principios no permanece "post mortem" salvo en correspondencia con lo que la vieja teología llama limbo (ATII, nt. 31, p. 115).

⁶⁰ ATII, p. 242.

Uno de ellos, Salvador Piá -en su libro *El hombre como ser dual*⁶¹-, ha discutido la asociación poliana del abandono del límite con los hábitos, principalmente innatos, personales.

Según Piá habría que distinguir el abandono del límite mental respecto de los hábitos innatos -sobre poco más o menos- porque el abandono es un ejercicio consciente, que acometen libremente sólo algunos -si aprenden a hacerlo o si saben en qué consiste- y en algunas ocasiones. Mientras que los hábitos innatos parecen no ser conscientes: pues se estima que son estables; y que todas las personas los tienen siempre, y más o menos por igual. En cierto modo, todos coexistimos entre nosotros, con el universo y con Dios; pero el conocimiento expreso que de ello tiene cada uno es diferente: ¿o acaso sólo los hombres que abandonan el límite mental coexisten?⁶². O, dicho de otro modo: del abandono del límite mental el hombre se da cuenta, porque se ejerce mediante la inteligencia, es decir, en el nivel de la esencia humana y no siempre; mientras que los hábitos innatos son conocimientos metalógicos, trascendentales, que competen al intelecto personal y no se activan sólo de manera ocasional.

Dejando al margen la segunda y la cuarta dimensión del abandono del límite mental, que encuentran la esencia extramental y la humana, y por tanto tienen peculiaridades específicas; podemos evaluar lo que dice Piá atendiendo a las otras dos dimensiones del abandono. Sobre la primera dimensión del abandono afirma que es como un añadido al hábito de los principios; ya que comporta el *darse cuenta de la advertencia de los primeros principios* (precisando que *la expresión darse cuenta no se equipara a la de conciencia intelectual*, sino que designa *cualquier dimensión cognoscitiva esencial*). Por tanto, Piá distingue dos actos cognoscitivos: *darse cuenta y advertir. El primero equivale al abandono del límite y el segundo al hábito de los primeros principios*⁶³. Paralelamente, la tercera dimensión del abandono del límite mental comporta esa misma dualidad: el hábito y el darse cuenta. Porque permitiría *darse cuenta del carácter de además* de la persona, que corresponde temáticamente al hábito de sabiduría. Éste es un conocimiento innato, aquél otro se lograría, abandonando el límite, mediante ciertos *barruntos* que el conocimiento esencial alberga, como redundancias o repercusiones del hábito innato en él⁶⁴.

⁶¹ PIA, S.: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 2001. Hay que señalar que el segundo volumen de la *Antropología trascendental* de Polo vio la luz en 2003; por lo que Salvador Piá no lo conocía al escribir su libro. Como indica en la página 464, utilizó un manuscrito previo a la redacción definitiva, fechado el 25.VI.2000.

En este libro Salvador Piá propone el método dual *como un modo de prolongar y amplificar el abandono del límite en antropología* (p. 178). A mi entender, se pierde así el carácter heurístico de las dualidades antropológicas, y la jerarquía con que se articulan; la dualidad es principalmente metódico-temática, y no sólo método. Al generalizar, en cambio, la idea de dualidad, más que prolongar el método poliano se lo extiende; y se encuentran nuevos casos, cuyo valor gnoseológico es más que dudoso.

La quinta y sexta dimensión del abandono del límite que propone (nt. 573, p. 351) para conocer la esencia de los demás hombres (hábito intersubjetivo) y para conocer el acto de ser del prójimo (hábito interpersonal) son, en mi opinión, improcedentes por completo:

- Lo que Polo llama *querer-yo*, el miembro superior de la sindéresis, basta para justificar la co-esencialidad intersubjetiva; es decir, la sociedad, la manifestación común de los seres humanos. Porque Polo dice que *la luz constituyente* de la sindéresis *mira al bien trascendental*, que es común, *y por tanto es intersubjetiva* (ATII, nt. 256, p. 216); por ello *querer-yo significa nos* (id, p. 214) *y el amor tiene un significado intersubjetivo* (id., p. 128).

- Por su parte, el ser personal tiene en su creador su destino exclusivo, en el que no intervienen los demás (la intimidad personal es silenciosa y, además de manifestarse, busca; justamente, *la persona es silenciosa porque busca*: id., p. 128). El acto de ser, también el personal, remite el ente creado a Dios sin mediación ni interferencias de otros seres; *todas las criaturas son dependientes de Dios, y a la vez no dependientes entre sí en su ser. Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 141.

⁶² *El hombre como ser dual*, o. c., p. 232.

⁶³ *El hombre como ser dual*, o. c., p. 237.

⁶⁴ Cfr. *El hombre como ser dual*, o. c., pp. 324-5.

No es una cuestión baladí ni de especialistas, o una disputa bizantina, el atribuir el abandono del límite mental a la inteligencia, o a la esencia humana (que es lo que, en definitiva, afirma Piá: *sostengo la siguiente tesis: el abandono del límite mental es un método intelectual de la esencia humana*⁶⁵); en lugar de asimilarlo a los hábitos llamados innatos, propios del intelecto personal, que está más bien en el orden del ser.

Con todo, no todos los hábitos personales están en el orden del ser; propiamente sólo el hábito de sabiduría se corresponde temáticamente con el ser personal y con la libertad trascendental; el de los principios extiende la libertad personal a temas más altos que ella, y la sindéresis a temas inferiores a ella, dando lugar así a la esencia de la persona humana.

Lo que está en juego, bien mirada la cuestión, no es el alcance de la inteligencia con un particular método, y su reduplicación respecto de los hábitos personales para solventar el problema del darse cuenta o de la conciencia; sino el sentido de la libertad trascendental, de acuerdo con el que se distinguen los hábitos personales del modo antedicho. Y esta cuestión afecta nuclearmente al método propuesto por Leonardo Polo; pues el límite mental *no es* tanto un límite *de la inteligencia*⁶⁶, cuanto -en cierto modo- un *límite de la libertad*⁶⁷; por eso, su detección y abandono son rigurosamente libres, le competen a ella.

Veamos, pues, la comparación de la inteligencia con el intelecto personal en términos de libertad. Polo había distinguido en su *Curso de teoría del conocimiento*, y de acuerdo con las averiguaciones de la filosofía clásica, tres estados del intelecto: el intelecto en potencia -la inteligencia-, el intelecto en hábito -el *intellectus principiorum*- y el intelecto agente, al que llamamos intelecto personal⁶⁸. Si a ellos se añade la temática específica que Polo asigna al intelecto agente, al considerarlo como intelecto personal - el tema que busca-, apreciaremos que se corresponden, creo, con estos modos de activarse la libertad:

- 1) El intelecto personal pertenece a la intimidad de la persona, que es trascendentalmente libre: es su apertura interior. Cuando el *ser además* de la persona mantiene en solidaridad su dualidad metódico-temática alcanza la transparencia de su intimidad, que es el propio intelecto personal; como digo, luz transparente más que iluminante. La libertad tiene, por tanto, un valor temático que ratifica su alcance metódico.
- 2) Pero como el ser además no se reconoce en su propia transparencia, entonces se busca; es decir, busca hacia dentro la réplica de que carece, o se orienta hacia el reconocimiento que demanda. En la búsqueda, el *ser además* conserva una dimensión temática, aun privado de su dimensión metódica. La libertad personal, libertad de destinación, anima con la esperanza esa búsqueda, que se dirige enteramente al futuro⁶⁹. Por cuanto la intimidad personal se orienta hacia su plenitud futura, cabe decir que el ser humano es más bien un proyecto: *no es, sino que será*⁷⁰.
- 3) Pero cuando el *ser además* de la persona mantiene su dimensión metódica sin solidaridad con su dimensión temática, la libertad se extiende hacia fuera, omite la búsqueda y encuentra otros temas: el ser extramental, la verdad y el bien. En orden a la libertad se distinguen así:

⁶⁵ *El hombre como ser dual*, o. c., p. 233.

⁶⁶ ATII, p. 66.

⁶⁷ ATII, p. 54.

⁶⁸ Cfr. CTC, IV-2; p. 423.

⁶⁹ Polo define la libertad trascendental de la persona como *la posesión del futuro que no lo desfuturiza*. ATI, p. 230; y también como estricta novedad y como atopicidad incluida en la máxima amplitud.

⁷⁰ ATI, p. 210.

- el ser extramental se encuentra renunciando a ver, concentrando la atención para advertir; porque el tema es superior al método, a la libertad nativa de la persona;

- la verdad y el bien, en cambio, se encuentran mirando y vigilando; porque son temas inferiores al método que los encuentra, es decir, a la libertad personal que se extiende hasta ellos.

La luz vertida hacia fuera ya no es transparente, sino iluminante.

En suma, el intelecto personal se alcanza y se busca, o bien se extiende hacia fuera para advertir lo superior o mirar lo inferior: ésta última es la intelección esencial. Una cosa es alcanzarse, otra buscar, otra advertir y otra ver. Ver la verdad es lo que corresponde al yo, a la persona olvidada de sí y vuelta hacia abajo, a su esencia; a ella pertenece la potencia intelectual. La inteligencia, por tanto, no es lo superior, sino casi lo inferior; no un trascendental personal, sino la potencia inferior de la esencia humana, el miembro más bajo de la sindéresis. No la que abandona el límite mental, sino precisamente la que lo explica.

Porque ver corresponde al yo, como un hábito nativo de la persona: la sindéresis, extensión de su libertad. El ver del yo (*ver-yo*, dice Polo) no es visto, sino que procede de la persona por omisión de la búsqueda, por olvido de sí; es decir, no corresponde a la potencia intelectual, sino a la sindéresis. En cambio, el ver del yo se extiende hasta la potencia, a la que activa suscitando las operaciones y hábitos de que es capaz. La dualidad entre el ver del yo y la potencia intelectual, inicialmente pasiva, explica el límite mental⁷¹. La presencia mental del objeto se explica por la dualidad entre la inteligencia y el ver del yo, porque éste suscita la operación activando la potencia mediante la iluminación de la imagen sensible antecedente. A su vez, la iluminación de la operación ejercida permite los hábitos adquiridos; y su conservación la experiencia intelectual.

Pero la presencia mental está al inicio, y grava todo el crecimiento de la potencia. La libertad posible a una naturaleza como la humana, dotada de inteligencia, es limitada por la presencia: se circunscribe a los hábitos adquiridos y la experiencia intelectual. Porque la presencia mental está oculta en la operación, y se manifiesta de algún modo con los hábitos adquiridos; pero sólo se abandona con los personales (y con la explicitación racional, de la que luego hablaremos). Sin actos cognoscitivos superiores a los que la inteligencia puede ejercer, no se podría abandonar el límite mental.

El abandono del límite es libre. Más: un incremento de libertad, que además de extenderse a una naturaleza lógica, perfeccionándola con hábitos, tiene dimensiones metalógicas. Porque la persona no sólo dispone de una naturaleza intelectual; sino que coexiste intelectualmente con otros seres, y en particular con Dios: el intelecto personal aspira a una plenitud trascendente.

El ver del yo engloba todo el conocimiento esencial: la potencia, y las operaciones y hábitos que ejerce; los objetos que conoce con aquéllas (también las imágenes de que proceden) y la experiencia que adquiere con éstos. Pero la plenitud intelectual ni radica en el ver del yo, ni le compete a la potencia, sino que corresponde al intelecto personal⁷². El máximo del inteligir –en esta vida– no consiste en permitir la visión, ni en ver, ni siquiera en verlo todo, sino en buscar. Buscamos a Dios, pero a Dios nunca le vio nadie⁷³.

⁷¹ La explicación del límite mental estriba en la dualidad *ver-yo* y *visividad* [la potencia intelectual]: *ver-yo* suscita la presencia mental como *visividad* ejercida: ATII, p. 68.

⁷² La saturación de la inteligencia ha de reservarse a la vida "*post-mortem*" (ATII, nt. 106, p. 79). Paralelamente, dice Polo, *la muerte se debe al límite*: CTC, III. Eunsa, Pamplona 1988; p. 433.

⁷³ En la vida futura *la persona mirará cara a cara el tema que busca* (ATII, p. 216), pero el *conocimiento facial de Dios* exige *la elevación del lumen gloriae* (ATI, p. 226, nt. 42).

3. *Discusión con Salvador Piá.*

Por todo esto, no concuerdo con la posición de Salvador Piá: que rebaja el abandono del límite mental al ámbito de la esencia humana, del *ver-yo*; en función de una requisitoria de conciencia, del darse cuenta de su ejercicio.

Y creo que la posición de Piá es también rechazada por Polo⁷⁴, que afirma que *el abandono del límite no es un acto distinto que verse sobre los temas de los hábitos innatos, ya que entenderlo así daría lugar a un proceso al infinito*⁷⁵. En cambio, *el abandono del límite enlaza con los hábitos innatos sin dificultad*⁷⁶.

Con todo, el abandono del límite tampoco se identifica con los hábitos, porque *es intermitente y ellos no*. Pero ésta es otra cuestión, que se resuelve si *se tiene en cuenta que el abandono se formula lingüísticamente*; porque entonces *es preciso admitir que el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite mental es algo así como un resumen, concisión o abreviación de los hábitos innatos*⁷⁷; es decir, una formulación lingüística de su temática, conocida habitualmente. Ciertamente, *el lenguaje es muy importante para el abandono del límite mental, pues lo logrado con este método debe poder expresarse*⁷⁸.

Pues bien, *el lenguaje consta de dos elementos: uno material –la voz- y otro formal –el darse cuenta del significado de la voz-. Darse cuenta significa conciencia, y ser consciente de las voces es entender las palabras*⁷⁹. Aquí aparece, finalmente –pero en un sentido muy distinto-, *el darse cuenta* al que apelaba Salvador Piá. El abandono del límite no compete a la inteligencia, pero la formulación lingüística que comporta está, obviamente, en el nivel de la conciencia.

Y es que, en efecto, Polo atiende en el tomo segundo de su *Antropología trascendental* a la objeción de Piá que discutimos:

- pues recoge expresamente su idea del *darse cuenta: como señala Salvador Piá, el darse cuenta se ha de dar, pues sin él la vida corriente no sería posible*⁸⁰;
- y distingue, en ese *darse cuenta*, un sentido temático –percatarse- y otro metódico-temático: reparar⁸¹;
- además aprecia en el *darse cuenta* cierta redundancia –en la que reconoce ha reparado Piá⁸²- de los conocimientos superiores en los inferiores (cuando menos, dice ahí, de la *sindéresis*, del *ver-yo*, en el ejercicio de la potencia intelectual);
- e incluso afirma haberse ocupado de estos temas (los conocimientos superiores de la esencia humana: los símbolos y el valor cognoscitivo de la experiencia intelectual y moral⁸³) *para resolver la cuestión del darse cuenta imprescindible en la vida ordinaria*⁸⁴.

Precisamente, éste es el punto a destacar. No tiene razón Salvador Piá en su objeción. El abandono del límite no compete a la inteligencia, sino a la libertad personal

⁷⁴ En el párrafo –que incluye dos notas al pie- que pasa de la p. 224 a la p. 225 de la ATII, Polo discute dos alegatos acerca del método, que creo afectan a la discusión de que tratamos.

⁷⁵ ATII, p. 300.

⁷⁶ ATII, p. 224.

⁷⁷ ATII, p. 300.

⁷⁸ ATII, p. 35.

⁷⁹ ATII, p. 34.

⁸⁰ ATII, p. 223.

⁸¹ Cfr. ATII, p. 242.

⁸² Cfr. ATII, nt. 251, p. 215.

⁸³ *En estos tres ámbitos culmina el conocimiento que ejerce la esencia humana*. N, p. 209.

⁸⁴ ATII, nt. 130, p. 89.

(que llega también a investir la inteligencia); por ello se asocia con los hábitos personales –sólo la segunda dimensión, y no enteramente, con los adquiridos-; es decir, *se lleva a cabo en forma de hábito: libremente*⁸⁵.

Pero Polo ha reconducido su objeción: le ha encontrado un sentido positivo, a fin de ampliar los conocimientos superiores de la esencia humana, los asequibles con la inteligencia; y que son posibles precisamente por cierta redundancia o repercusión de los hábitos personales en ella. Es la temática de los símbolos ideales, las nociones claras (o claridades) de la experiencia intelectual y el conocimiento por connaturalidad, particularmente afectiva: las noticias, afectos noticiosos, de la experiencia moral. A este conjunto de conocimientos inobjetivos llamaremos genéricamente conocimiento simbólico: son los conocimientos superiores de la esencia humana. En lugar de rebajar el abandono del límite al ámbito de la esencia humana, o de la inteligencia, Polo ha elevado los conocimientos esenciales del hombre hasta aproximarlos en lo posible a su método: *los símbolos pertenecen a la línea metódica que llamo abandono del límite mental*⁸⁶.

Este tema del conocimiento simbólico es nuevo en la producción literaria de Polo; y sobre él incluso manifiesta la esperanza de que *alguno de sus discípulos complete la investigación que aquí se inicia, o la oriente en otra dirección*⁸⁷; aunque ha sido él mismo quien la ha prolongado en su libro sobre Nietzsche⁸⁸. Quizá su novedad explica algunas imprecisiones o ambigüedades que me parece encontrar en la exposición poliana de esta doctrina⁸⁹; advirtiendo desde luego que tales inexactitudes pueden muy bien deberse a mi insuficiente comprensión de ella.

El abandono del límite mental es libre, deriva de la libertad trascendental de la persona; por eso se asocia principalmente con los hábitos personales, en particular y por orden descendente: la tercera dimensión del abandono, la primera y la cuarta; es decir, el hábito de sabiduría, el de los principios y la sindéresis (el *ver-yo*). Pero, con todo, la libertad también inviste la dotación natural del hombre: la inteligencia, como potencia que es, también es de algún modo libre; hay por tanto hábitos adquiridos: los que permiten la segunda dimensión del abandono del límite mental. Con las dos primeras dimensiones de ese abandono se justifica el conocimiento metafísico.

Pero es que además, hay símbolos, claridades fruto de la experiencia intelectual y afectos noticiosos procedentes de la experiencia moral. El conocimiento simbólico puede

⁸⁵ ATII, p. 273.

⁸⁶ N, p. 214.

⁸⁷ ATII, nt. 262, p. 218.

⁸⁸ N, c. VI, pp. 207-232.

⁸⁹ Señalaré dos de ellas:

- una es la distinta enumeración de los símbolos y claridades que aparece dentro de ATII y en N, y que haré notar más adelante;

- la otra es que en el *Curso de teoría del conocimiento* se habla del hábito como *la operación ejercida iluminada por el intelecto agente* (CTC-IV-2, p. 141), mientras que en ATII:

1º) con fundadas razones, la iluminación del fantasma se atribuye a la sindéresis, en lugar de al intelecto agente: *la iluminación de los fantasmas se atribuye al intelecto agente. Pero si el intelecto agente se asimila a la luz transparente, la cual es superior a las luces iluminantes, es más ajustado sostener que la iluminación de los fantasmas corresponde a la sindéresis, es decir, una luz iluminante*: (ATII, nt. 38, p. 22); lo que movería a pensar que es también la sindéresis la que ilumina la operación ejercida, por la enunciada razón de ser una luz iluminante.

Y 2º) afirma reiteradamente que las ideas simbólicas *son las operaciones iluminadas por los hábitos adquiridos* (p. ej. ATII, p. 218); cuando, un poco más arriba en la misma página, dice que hay que apelar a *la iluminación de las operaciones por la experiencia intelectual*; y el epígrafe anterior dice en su título que *las ideas son los temas iluminados por la experiencia intelectual*. Esto último se explica porque la experiencia intelectual ilumina a ambos: operación y tema.

Pero en definitiva, ¿qué ilumina la operación: el intelecto agente, la sindéresis, el hábito adquirido o la experiencia intelectual? Entiendo que la sindéresis engloba todo, y que su iluminación es gradual e intensificante: empieza con la imagen sensible antecedente, y se continúa con la operación y con el hábito, hasta suscitar la experiencia intelectual, que -en unos u otros casos- puede ser mayor o menor.

dispensar al metafísico del abandono del límite mental⁹⁰. Es una ampliación del conocimiento esencial -del permitido por la potencia intelectual- que deriva de los hábitos superiores; una expansión del *ver-yo* procedente -en último término- del intelecto personal: esto es el conocimiento simbólico, los conocimientos superiores de la inteligencia. Y es un tema especialmente relevante si tratamos de examinar los conocimientos inobjetivos del hombre: puesto que éstos ya no se reducen al abandono del límite, sino que incluyen los símbolos, claridades y noticias como precedentes suyos.

Si Polo había evolucionado desde los hábitos adquiridos a los personales, ahora desciende desde éstos para ampliar el sentido de aquéllos; esta vuelta -la hemos llamado redundancia- justifica el conocimiento simbólico, los conocimientos superiores de la esencia humana.

4. El conocimiento simbólico.

Ante todo, procede explicar esta ampliación del conocimiento esencial del hombre que llamamos conocimiento simbólico. Recogeré el siguiente texto de Leonardo Polo:

*la manifestación de la presencia mental es gradual: el primer grado la manifiesta como ver detenido, el segundo como verbo, y el tercero detectándola en condiciones tales que cabe abandonarla*⁹¹.

Si la presencia es el límite mental, primero se detecta: porque la operación intelectual se aprecia como un ver detenido; después -como en un paso intermedio- se verbaliza: porque el hábito adquirido no sólo ilumina la operación, sino que al hacerlo permite un progreso en el conocimiento del objeto que lo torna símbolo ideal; y, finalmente, se abandona, según alguna de las cuatro dimensiones, al cumplirse las condiciones requeridas para ello (que equivalen a la metalógica de la libertad⁹²). De manera que los símbolos ideales son una doctrina surgida a partir del conocimiento habitual de las operaciones, y establece un punto medio entre el conocimiento limitado, en presencia, y el abandono del límite mental.

Inicialmente, los hábitos adquiridos habían servido a Polo para formular la segunda dimensión del abandono del límite mental; porque, en algunos casos -en el de los hábitos que permiten la prosecución racional desde la abstracción- al iluminar la operación se la separa de su objeto; al menos en cierta medida⁹³: en la medida en que se la considera en su sola prioridad respecto de él⁹⁴. Ello permite la pugna de la presencia mental -la operación- con las prioridades reales, que son las cuatro causas: manifestarlas como implícitos y explicitarlas. La explicitación en pugna es un encuentro, pero no un ver⁹⁵; y tampoco coincide exactamente con el hábito, aunque requiere de él para manifestar la operación; es la segunda dimensión del abandono del límite mental.

De resultas, la razón tiene una doble dimensión: como operación explicitante -si se abandona el límite-, y en la medida en que consolida objetivamente sus explicitaciones -es decir, en la medida en que con ella, y con sus hábitos, la potencia obtiene nuevas objetivaciones-. Pero la explicitación racional acaba con la tercera operación de la razón, el raciocinio o fundamentación, de la que se dice que guarda definitivamente implícito el ser como principio: se explicitan las causas, no los primeros principios. La razón apela a

⁹⁰ Tanto las claridades de la experiencia intelectual como los símbolos descargan al metafísico de la tarea de abandonar el límite mental: ATII, p. 85.

⁹¹ ATII, p. 89.

⁹² Cabe detectar el límite *sin que se cumplan las condiciones precisas para abandonarlo, a las que acabo de denominar metalógica de la libertad*: ATII, p. 240.

⁹³ Pues *no cabe operación sin objeto*: ATII, p. 65.

⁹⁴ *La explicitación de las causas requiere la desposesión de objeto. Reducida a su estricta aprioridad, la presencia mental pugna con los principios físicos*: ATII, nt. 76, p. 66.

⁹⁵ Cfr. ATII, nt. 60, p. 62.

un conocimiento superior a los hábitos adquiridos: el hábito de los principios, como ya lo dijimos.

Pero ahora a Polo se le ocurre que puede iluminarse también la operación manteniéndola vinculada con su objeto, y que incluso esto resulta más lógico: porque la operación se corresponde con él. En tal caso, *el tema sobre el que versa un acto cognoscitivo en tanto que conocido por otro [por el hábito], es superior al que posee al margen de dicha iluminación; por tanto el conocimiento simbólico es una continuación del tema conocido con la operación inicial*⁹⁶. Entonces, cuando se conoce la operación *de acuerdo con la conmensuración, no se explicitan las causas, sino que se accede a la esencia humana*⁹⁷, cuyos conocimientos superiores así se logran. El hábito adquirido incrementa, simbólicamente, el conocimiento de los objetos. Son ahora verbos⁹⁸, que intensifican su sentido apuntando más alto, acompañando hacia ello, simbolizándolo.

Prolongando este planteamiento, es decir, si el conocimiento habitual de la operación incrementa simbólicamente el conocimiento de su objeto, a Polo se le ocurre que el conocimiento de los hábitos cognoscitivos, y de las virtudes morales, que reportan respectivamente la experiencia intelectual y moral, también conllevará beneficios cognoscitivos: son las claridades y las noticias. Símbolos, claridades y noticias: éstos son los conocimientos superiores de la esencia humana.

Se trata, en suma, de reiterar la dualidad metódico-temática propia del conocimiento: la operación conoce el objeto, el hábito la operación (lo que, además de permitir la explicitación de causas, amplía simbólicamente el conocimiento del objeto) y la experiencia el hábito (intelectual o moral, con el incremento cognoscitivo correspondiente); a su vez todo ello queda englobado por el ver del yo (el *querer-yo* constituye las noticias de la experiencia moral), que es el ápice de la esencia procedente de la persona cuando mira hacia abajo, por omisión de la búsqueda.

Los símbolos se descifran, porque una cosa son los hábitos adquiridos, que dotan de un mayor sentido –simbólico– a los objetos ya conocidos, y otra los hábitos personales (y los racionales) que incrementan netamente el conocimiento, yendo más allá de los objetos, descifrando los símbolos. Los símbolos se encaminan hacia el abandono del límite mental, pero éste queda aún por realizarse: es el desciframiento de los símbolos. La sindéresis –la cuarta dimensión del abandono, y porque engloba la segunda– descifra casi todos los símbolos, porque son de índole esencial: remiten a la esencia extramental y a la de la persona. El hábito de los principios descifra los que simbolizan actos de ser extramentales. No hay símbolo de la persona: porque el carácter de además, por su índole dual metódico-temática, es lo más alejado de cualquier idea, incluso simbólica, que es sólo temática⁹⁹.

Las claridades manifiestan o tematizan de algún modo los símbolos, los acotan y engloban, evitando en particular que los no descifrados por la sindéresis *queden más o menos en el aire*¹⁰⁰.

Y las noticias, por su índole afectiva y por remitir al querer del yo, no manifiestan los temas, sino que señalan hacia los hábitos con que los conocemos. Como con esos hábitos se corresponde el abandono del límite, las noticias *aportan las condiciones para*

⁹⁶ N, p. 214.

⁹⁷ ATII, nt. 76, p. 66.

⁹⁸ El símbolo, el objeto iluminado por el hábito cuando manifiesta la operación sin desvincularla del objeto, *no es un ver, sino un verbo*: ATII, p. 88. Las ideas simbólicas *son un veré: las ideas no se acaban de ver*. ATII, nt. 265, p. 218.

⁹⁹ Simbolizar significa acompañar; pero el ser además exige desaferrarse del límite, para alcanzar la transparencia, la solidaridad metódico-temática; ninguna idea, por ser algo sólo temático, puede acompañar en esa dirección. En todo caso, *el intelecto personal es imagen del intelecto divino*; y el carácter de además, el adverbio que se asimila al Verbo de Dios (cfr. N, p. 211, nt. 9).

¹⁰⁰ N, p. 226.

*abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores*¹⁰¹. Incluso *cabría decir que abandonar el límite mental significa hábitos innatos que redundan en noticias; o bien, que las noticias se abandonan en tanto que se repara en ellas; y reparar en noticias no es innato*¹⁰².

Ni las claridades ni las noticias se descifran, pero no carecen de valor cognoscitivo, aunque sean inobjetivas. Además, las noticias no muestran los hábitos personales, sino que más bien los ocultan. Ocultar no es ignorar, sino un modo especial de conocer: se conoce, afectivamente o por connaturalidad, en tanto que oculto; porque el hábito se reserva o guarda¹⁰³. Más allá todavía de los símbolos y de la experiencia intelectual, el carácter noticioso de los afectos, por cuanto oculta aquello a lo que apunta, desborda por entero el alcance de la objetividad cognoscitiva; velar no es presenciar. Las noticias afectivas procedentes de la experiencia moral son, por ello, el nivel más alto de los conocimientos inobjetivos en el plano esencial.

5. Analítica de los símbolos, claridades y noticias.

Digamos ya cuáles son los símbolos ideales que Polo admite, y cuáles las claridades, las noticias y su correspondencia. En paralelo con la analítica de operaciones intelectuales que estableció en su *Curso de teoría del conocimiento*, las ideas a las que Polo concede carácter simbólico son cuatro: *cuatro verbos en trance de levantar el vuelo*¹⁰⁴, porque apuntan más allá de ellos:

- el primero es la conciencia, el símbolo correspondiente a la abstracción de la circunferencia (el abstracto de la imagen más formal, por estar separada del espacio y del tiempo); y que simboliza la esencia humana, cuyo miembro inferior, el *ver-yo*, a su vez lo descifra: es la cuarta dimensión del abandono del límite mental. El descubrimiento de la conciencia es sumamente directo, y no reflexivo; no debe demorarse porque, dada la superioridad del querer sobre el conocer, la importancia de la conciencia moral demanda que no falte la conciencia intelectual, aunque sea concomitante¹⁰⁵. Por esta centralidad suya, los demás símbolos son *vicarios*, toman el relevo de la conciencia¹⁰⁶.
- después está la distinción real¹⁰⁷, un símbolo complejo correspondiente al progreso de la razón desde la abstracción, mediante el concepto y el juicio, hasta el conocimiento de la esencia extramental en su concausalidad completa.
Este símbolo, sobre todo en el *Nietzsche*, se desglosa en tres:
- la *physis*, correspondiente a las demás operaciones abstractivas que no son la conciencia (pues abstraen de imágenes que incluyen el espacio y tienen intenciones temporales –propias de la memoria y la cogitativa-).
- el ente y su continuación, correspondientes a las dos primeras operaciones racionales que siguen a la abstracción: el concepto y el juicio. El símbolo del concepto es el ente¹⁰⁸; el del juicio, la continuación del ente: la concausalidad entera.

¹⁰¹ ATII, p. 222.

¹⁰² ATII, nt. 280, p. 225

¹⁰³ Cfr. N, p. 228.

¹⁰⁴ ATII, p. 232.

¹⁰⁵ *Una intelección privada de conciencia habitual sería demasiado inferior al segundo miembro de la sindéresis —querer-yo—*: ATII, p. 89.

¹⁰⁶ Cfr. N, p. 220.

¹⁰⁷ ATII, p. 232.

¹⁰⁸ Cfr. N, p. 221. En cambio, en ATII, p. 220, se remite la idea de ente al juicio, y al concepto se asigna la idea de verdad. Explicaremos a continuación la cuestión de la verdad. Pero la idea correspondiente con la operación

En la *Antropología trascendental*, Polo habló de la verdad como símbolo, y la refirió al concepto¹⁰⁹. De esta ambigüedad creo que da razón en el *Nietzsche*, cuando explica que *la physis es el conocimiento de que la verdad no falta ni siquiera en la realidad física, pero más bien la verdad de la realidad externa reside en la concausalidad entera*¹¹⁰. De manera que la *physis*, el ente y su continuación en la concausalidad, simbolizarían la verdad de la esencia. Por eso Polo reduce los tres símbolos a uno solo: la distinción real de esencia y ser¹¹¹; pues sin esta distinción la esencia no sería verdadera.

El desciframiento de este símbolo múltiple es la explicitación racional, la segunda dimensión del abandono del límite mental, que es englobada también por la sindéresis.

- en tercer lugar, los axiomas lógicos, símbolos de la irrenunciable prioridad del ser, correspondientes con la tercera operación racional: la fundamentación o raciocinio.
- y finalmente la deidad, símbolo que se corresponde con la operación generalizante, reflexión o negación, y que muestra la suficiencia y separación del pensar, su idealidad.

Estos dos últimos símbolos, los axiomas lógicos y la deidad, por simbolizar actos de ser -el ser del universo y el ser divino-, son descifrados por el hábito de los principios.

El hábito adquirido correspondiente con la tercera operación racional, el que torna simbólicos los axiomas lógicos, es algo problemático; porque la prosecución racional parece que termina sin hábitos, con la operación de fundar: *se ejerce una última operación racional*¹¹². Si más arriba dijimos que la razón guardaba definitivamente implícitos los principios, ahora hay que recordar que eso se explica porque la prioridad de la operación racional es inferior a la de los primeros principios¹¹³; por tanto, no se puede iluminar la operación de fundar despojándola de su objeto para manifestar lo implícito. Por esta razón Polo pensaba que para ir más allá de la operación de fundar era preciso el hábito intelectual de los primeros principios¹¹⁴. Pero acaso sí se puede iluminar la última operación racional a una con su objeto; porque no es una perfección inconducente, sino bien importante, si así se explica el valor simbólico de los axiomas lógicos, que es el símbolo natural de Dios. Es una precisión que debemos a Juan Fernando Sellés¹¹⁵.

Los hábitos iluminan las operaciones, que entonces dejan de ser un *conocimiento detenido, limitado*, para ser un *conocimiento insistente, mantenido en su tema*¹¹⁶. A su vez, la experiencia intelectual ilumina los hábitos, los conserva, intensificando su iluminación hasta alcanzar las claridades, nociones claras, que engloban y acotan los símbolos. *La experiencia intelectual es irreductible, y sólo se puede expresar a otras personas lingüísticamente*¹¹⁷ -recalco otra vez aquí la importancia del lenguaje-.

de juzgar es, sin duda, el ente; y me atrevo a sugerir que su simbolismo conecta con su carácter analógico, la analogía del ente: implícita en el hábito conceptual y explícita en el juicio (cfr. CTC-IV-2, pp. 225 ss).

¹⁰⁹ Cfr. ATII, p. 220.

¹¹⁰ N, p. 220-1.

¹¹¹ En ATII, p. 85 Polo afirma expresamente que *las ideas de physis, verdad y ente simbolizan la verdad de la distinción real de la esencia con el ser*.

¹¹² CTC-IV-2, p. 385.

¹¹³ *La presencia mental no pugna con prioridades reales superiores a ella*: CTC-IV-2, p. 385. Como venimos diciendo, la temática del hábito de los principios es superior a la libertad que la advierte.

¹¹⁴ Cfr. CTC-IV-2, p. 385-6.

¹¹⁵ Cfr. *Los actos racionales que permiten conocer la realidad física*. Estudio introductorio a POLO, L.: *El conocimiento racional de la realidad*. Univ. Navarra, Pamplona 2004; p. 42.

¹¹⁶ N, p. 232.

¹¹⁷ ATII, nt. 261, p. 218.

Como hay cuatro símbolos, serán también cuatro las claridades que la experiencia intelectual reporta: *la inmaterialidad, la perennidad, la necesidad y la eternidad, que se corresponden con los cuatro símbolos*¹¹⁸:

- la inmortalidad con que aclaramos el valor simbólico de la conciencia. Y además, como la conciencia concomitante acompaña las demás operaciones, un derivado de su claridad, al que Polo llama *yoidad*, entra diversamente en juego en los demás símbolos¹¹⁹; a los que seguramente por eso se llamó vicarios.
- la perennidad que aclara el sentido simbólico de la distinción real, o de la verdad de la esencia extramental. Polo habla alguna vez¹²⁰ de la perennidad como la claridad correspondiente a la idea de axioma lógico. Ello se debe a que la iluminación de la *sindéresis es mantenida* a través de *la prosecución racional* (abstracción, concepto, juicio y raciocinio), *hasta la claridad final de los axiomas*¹²¹; por tanto, la perennidad se aproxima a la necesidad, y se justifica en ella.
- la necesidad que aclara el sentido simbólico de los axiomas lógicos.
- y la eternidad¹²², que es la claridad correspondiente a la idea de deidad (*el símbolo más cercano a su claridad correspondiente*¹²³).

Como la experiencia intelectual mantiene la iluminación habitual y la intensifica, así también la *sindéresis* podrá iluminar las virtudes morales, y generar experiencia moral; a ella pertenecen las noticias afectivas.

Pero son sólo tres los afectos noticiosos de la experiencia moral:

- la amistad como noticia del hábito de sabiduría¹²⁴, y que apunta a Dios¹²⁵; se corresponde con la idea de deidad y con la claridad de la eternidad.
- la justicia, que notifica el hábito de los principios, y apunta al ser; se corresponde *con la idea de axioma y con la claridad de la perennidad*¹²⁶. Pero más bien se debería corresponder con la claridad de la necesidad, aunque perenne y necesario van en la misma línea¹²⁷. Ya hemos dicho que la prosecución racional se continúa desde la abstracción hasta la fundamentación; pero sólo entonces cede el paso al hábito de los principios. La esencia extramental ocurre y no es justo ningunearla; pero es inferior a la esencia humana, y no superior como los actos de ser; y además la experiencia moral notifica los hábitos innatos, no los adquiridos.
- y finalmente la prudencia, que es noticia del hábito de la *sindéresis*, y apunta al bien; se corresponde con la idea de conciencia, y con la claridad de la inmaterialidad.

¹¹⁸ ATII, p. 233.

¹¹⁹ El distinto juego de la *yoidad* en los tres símbolos a los que acompaña está en ATII, pp. 232-3.

¹²⁰ ATII, p. 85.

¹²¹ ATII, p. 217.

¹²² En ATII, p. 217 Polo habla también de la *idealidad*, como noción clara correspondiente a la experiencia intelectual de la generalización. Ya he dicho que hay alguna inexactitud en su exposición del conocimiento simbólico; pero la idealidad se corresponde bien con la deidad, y con la suficiencia y separación del pensar (*la presencia es simultaneidad no total, la eternidad simultaneidad total*: N, p. 226).

¹²³ ATII, p. 232.

¹²⁴ La vinculación de las virtudes con los hábitos de los que notifican, así como los símbolos y claridades correspondientes: en ATII, p. 222.

¹²⁵ La correspondencia entre los afectos y aquello trascendente a lo que apuntan; en N, p. 231.

¹²⁶ ATII, p. 222.

¹²⁷ Entre perennidad y necesidad hay cierta ambigüedad en la exposición poliana de los conocimientos superiores de la esencia humana. Otra relativa al tema es atribuir a *la experiencia intelectual* el saber *que los axiomas no están maclados* (N, p. 226); y en cambio afirmar que *la claridad de la necesidad es la macla de los primeros principios ideados como axiomas lógicos* (ATII, p. 223). Entiendo que el desmaclaje de los principios se logra con el abandono del límite.

Son sólo tres noticias afectivas, porque sólo hay tres hábitos nativos. En cambio, la sabiduría humana –en particular- es especialmente fecunda en el orden moral, y en el afectivo. Por eso, quizás hay que añadir la noticia de Dios como luz, amor, bondad y belleza¹²⁸; de acuerdo con las cuales Dios es más que sólo la deidad. Y quizá por eso hay también noticia del alma humana, y de su conformidad con la idea divina de ella; tal experiencia produce cierto arrobamiento, y expresa, en la aceptación de la muerte, la docilidad de la libertad humana al designio de su creador¹²⁹. Aunque no hay símbolo de la persona humana, ésta *es en cierto modo susceptible de conocimiento por noticia: en cuanto que lo es el hábito de sabiduría, que está estrechamente unido a ella*¹³⁰.

Por su parte, los afectos ligados con las tres virtudes que notifican hábitos son¹³¹:

- el grato sabor de la amistad (*la noticia del hábito de sabiduría es sabrosa*¹³²), que puede tornarse agrio en la acidia;
- la serenidad de la justicia, que puede turbarse mudando en *la falsa tranquilidad del agnóstico*¹³³;
- y la suavidad de la prudencia, principalmente perturbada por el sentimiento de culpa¹³⁴; aunque también puede ser enturbiada por *otros afectos negativos del espíritu como el hastío, la envidia, el desprecio y el descontento hacia la propia esencia, etc.*¹³⁵.

Este exhaustivo tratamiento poliano de los conocimientos inobjetivos del hombre en el plano esencial permite indirectamente referirse a la epistemología de la creencia religiosa –tan atacada por el objetivismo científico-; y un tema que nos toca muy de cerca en este congreso¹³⁶.

El tema de la fe religiosa es completamente trascendente a la intelección humana, por eso se llama misterio y se expresa en símbolos. Pero el tema de la fe no es el símbolo, sino aquello a lo que el símbolo remite. Por otro lado, los símbolos se expresan lingüísticamente –de nuevo el lenguaje-, y por eso se dice que *fides ex auditu*.

En consecuencia, según Polo, *la noción de símbolo juega un papel central en la fe cristiana*. En la fe se distinguen el símbolo de la fe, y la realidad a que el símbolo se refiere. La fe es, por tanto, *un conocimiento simbólico de una realidad a la que en definitiva corresponde ser conocida directamente, sin ninguna mediación. Ese modo de conocer la realidad divina es la visión facial*. Así pues, la fe es *un anticipo oscuro de la visión*¹³⁷.

De manera que entonces hay que distinguir en primer lugar un símbolo natural de Dios, cuyo desciframiento es el hábito de los principios; después un conocimiento sapiencial de Dios, orientación antropológica más que saber metafísico, y noticia oscura de la luz y amor divinos; y finalmente el símbolo revelado de Dios, cuyo desciframiento es la visión facial.

La revelación, tanto como la visión facial, requieren una elevación de la persona. El cristianismo, por tanto, no es una mera religión, sino la revelación con elevación.

¹²⁸ Esta noticia no procede de la iluminación de virtudes, sino de una *redundancia en el querer-yo del dar personal que busca aceptación*: ATII, p. 225.

¹²⁹ Cfr. ATII, p. 227.

¹³⁰ N, p. 225.

¹³¹ Están mencionados en ATII, p. 226.

¹³² ATII, p. 223.

¹³³ N, p. 230.

¹³⁴ Cfr. ATII, p. 226.

¹³⁵ N, p. 231.

¹³⁶ *Belief and metaphysics*: organizado por la university of Nottingham, y celebrado en el instituto de filosofía Edith Stein de Granada del 15 al 18 de septiembre de 2006.

¹³⁷ N, p. 210.

6. Metalógica de la libertad.

Finalmente, el tratamiento poliano de los conocimientos inobjetivos del hombre permite también establecer con alguna precisión la epistemología del nuevo método que Leonardo Polo propone a la filosofía: el abandono del límite mental. El término *epistemología* es aquí obviamente insuficiente, por lo que creo mejor hablar del sentido noético que tiene dicho nuevo método.

El conocimiento simbólico aproxima ya la nueva metodología poliana al ámbito de problemas comunes de la filosofía, que con frecuencia ha discutido la limitación del conocimiento objetivo y se ha cuestionado la validez y alcance de las metáforas, símbolos y analogías. Eso agrada a Polo, que nunca ha apreciado la originalidad de su planteamiento como un valor filosófico¹³⁸. Y al tiempo, le permite descargar la atención sobre el sentido noético de su propio método filosófico: *la consideración del conocimiento simbólico evita también encarnizarse en una pregunta sobre la índole del método propuesto [el abandono del límite mental], pues esta actitud interrogativa lleva casi inevitablemente a una solución reflexiva que, como he dicho muchas veces, no considero pertinente*¹³⁹. Con todo, debe poderse averiguar el sentido noético del abandono del límite mental; como he sugerido, su sentido está en la libertad.

Polo ha dicho que no basta detectar el límite mental –la insuficiencia del conocimiento objetivo se ha notado con frecuencia–, sino que hay que detectarlo en condiciones tales que permitan su abandono. Dichas condiciones –nos ha salido más arriba– son aportadas por la experiencia moral, que notifica acerca de los hábitos personales; pero consisten formalmente en su dependencia de la libertad¹⁴⁰. A esto ha llamado Polo metalógica de la libertad¹⁴¹; y su contenido lo ha redactado sucintamente distinguiendo cuatro fases de la libertad, una de ellas pretemática en esta vida: *la secuencia don, aceptar, dar, buscar es la propia de la libertad trascendental*¹⁴².

No es el momento de desarrollar esta secuencia, que expresa la poliana metalógica de la libertad. Pero sí, al menos, de apelar a la libertad para no dejar en el ámbito de la irracionalidad el campo temático de los conocimientos inobjetivos. Metalógica de la libertad, una libertad más allá del *logos* humano –su desbordamiento hacia lo inobjetivo–, si por libertad se entiende espontaneidad arbitraria, comporta renunciar a un sentido humano –cuerdo– para el conocimiento inobjetivo; algo de esto y mucho subjetivismo se da, como dijimos, al apelar para la metafísica o la creencia religiosa al misticismo, voluntarismo o fideísmo.

Pero la libertad no es arbitrariedad ni espontaneidad subjetiva, sino principalmente método. Método solidario con su tema, o no; método que encuentra temas inferiores o superiores a sí mismo; y método capaz de alcanzar, o incluso de deponerse para buscar; pero en casi todos los casos método. La libertad personal sólo depone su carácter metódico ante el tema que busca el intelecto personal; y aun entonces anima la búsqueda con la esperanza. Pero la libertad humana, omitida la búsqueda, es enteramente metódica, es decir, está siempre abierta a temas. La libertad no es un tema –como tema sólo consiste en la ratificación de su valor metódico–, pero no cabe libertad

¹³⁸ *La originalidad no es un valor filosófico: Presente y futuro del hombre*, o. c., nt. 9, p. 198.

¹³⁹ N, p. 216. *No es conveniente una investigación excesiva sobre la índole del método del abandono del límite, pues ello no pasa de ser un planteamiento reflexivo, incompatible con él*: N, nt. 29, p. 227. Aquí mismo hemos acusado de reflexivo al método dual de Salvador Piá: una generalización de la idea de dualidad.

¹⁴⁰ El límite *cab*e detectarlo sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, que son su depender de la libertad: ATII, p. 239.

¹⁴¹ *Propuesta de una metalógica de la libertad*: ATII, pp. 238-42.

¹⁴² ATII, p. 238.

sin temas: *la libertad es atemática, pero no ciega*¹⁴³. En esto se diferencia de la arbitrariedad y de la espontaneidad, ajenas a todo sentido noético: en que el tema da sentido a la libertad humana.

La libertad como trascendental de la persona humana es dual, como la persona misma, que es coexistente. Hay una dualidad en la libertad entre su valor metódico -al que Polo llama libertad nativa- y su sentido temático, escuetamente reducido a ratificar su valor metódico, o comunicado a los otros trascendentales personales en la búsqueda: es la que Polo denomina libertad de destinación.

Desde el punto de vista temático, pues, la libertad trascendental ratifica escuetamente su sentido metódico; o bien se comunica al intelecto personal trocado en búsqueda, pues la esperanza la anima.

Pero desde el punto de vista metódico la libertad: o se alcanza -en solidaridad con su tema-, o bien se extiende hacia fuera, tanto hacia temas inferiores a ella como hacia los superiores; así se encuentra el ser extramental -cuyo origen es Dios, algo superior al hombre-, y la verdad y el bien -que son trascendentales ontológicos inferiores y relativos a él-.

En resumen, la libertad es actividad que busca o encuentra, que anima la búsqueda de réplica o el encuentro de los temas; y los temas que encuentra o son solidarios con ella, o bien superiores o inferiores a sí misma.

La justificación de lo dicho está en que entre el sentido metódico de la libertad y su sentido temático no sólo hay solidaridad, sino también cierta separación; en definitiva, porque *el hábito de sabiduría, considerado estrictamente, está separado de los trascendentales personales, que son su temática propia*. Esa separación permite considerar aisladamente los miembros que conforman la dualidad de la libertad; y apreciar entonces que su sentido metódico no es *precario prescindiendo de que alcance su tema*. Precisamente en esa medida *la libertad nativa da lugar a los dos hábitos innatos inferiores*¹⁴⁴: el de los principios y el de la sindéresis.

Desde este punto de vista, como actividad de la libertad, la afinidad entre el abandono del límite mental y la tomista distinción real de esencia y ser en las criaturas es secundaria. Lo central es la índole creada de la libertad humana, que depone su carácter metódico para animar la búsqueda intelectual de réplica¹⁴⁵, o bien se ejerce metódicamente encontrando temas: solidarios con ella o exteriores; y entre éstos algunos superiores o inferiores a sí misma. Que esta temática la podamos ordenar adecuadamente de acuerdo con el criterio tomista que distingue creador y criaturas es algo muy bueno, pero -ya se ve- añadido.

Lo principal es que *no conformarse con el acto que es su tema es lo característico de la libertad trascendental; por eso, la suficiencia del acto se exhibe en la libre búsqueda de temas*¹⁴⁶. La libertad trascendental, aun prescindiendo de su dimensión temática, mantiene una dimensión metódica. De acuerdo con ella, la libertad es método en busca de temas, a los que alcanza o encuentra; y así equivale estrictamente al abandono del límite mental: *por no ser necesario sino libre, el abandono del límite mental es un método en búsqueda de temas*¹⁴⁷.

El abandono del límite mental, por tanto, equivale al sentido metódico de la libertad personal, en cuanto que independiente de la potencia intelectual (hasta cierto

¹⁴³ ATII, p. 87. La libertad arbitraria equivale al *fracaso temático: la libertad vertebró los temas, pero sin ellos es un esqueleto muerto* (ATII, p. 17). Polo relaciona ahí este empobrecimiento de la libertad con la tragedia final de la persona, que es su aislamiento definitivo.

¹⁴⁴ ATI, p. 237.

¹⁴⁵ Expreso con el término *deponer* la supresión del valor metódico de la libertad en orden al tema del intelecto personal, de acuerdo con la cual éste *no es una dimensión del método* del abandono del límite; cfr. ATI, p. 212.

¹⁴⁶ ATII, p. 239.

¹⁴⁷ ATII, p. 224.

punto, la posición inversa a la de Salvador Piá, que ubicaba el abandono del límite en la inteligencia). La inteligencia empieza desde la presencia mental, desde el límite que caracteriza sus operaciones; pero la libertad no sucumbe al límite, porque no depende de la potencia intelectual; sino que tiene un sentido metódico en busca de temas que incluso implementa el conocimiento que la inteligencia permite. Los conocimientos inobjetivos del hombre más que corresponderse con su inteligencia, lo hacen con su libertad.

Insisto en que la tesis de que el abandono del límite mental equivale al valor metódico de la libertad en cuanto que independiente de la inteligencia, no se puede comprender si por libertad se entiende la espontaneidad subjetiva de la voluntad, o la mera capacidad de elegir (arbitrariamente o con motivos), o el dominio que la potencia adquiere sobre sus actos en virtud de los hábitos. No: la libertad no se circunscribe a ningún nivel de la esencia humana, aunque llegue a conferirse a ella; sino que se inserta en la persona, como un trascendental de su ser. Entonces, tiene un sentido dual, metódico y temático; y así se alcanza, se comunica a la búsqueda de réplica, o se extiende al encuentro de temas.

Y advierto también que el abandono del límite mental equivale al valor metódico de la libertad en cuanto que independiente de la potencia intelectual, pero no en cuanto que independiente de la potencia volitiva. No hay límite ni abandono en el orden de la voluntad; porque no hay voluntad agente, ni actos voluntarios superiores a la potencia volitiva; como sí hay intelecto personal y hábitos innatos. La voluntad humana se ordena al fin, y se satura con la fruición del bien trascendental; el amor constituye el don que a la persona humana le es posible otorgar. Pero la correspondencia que demanda el amor no depende de la voluntad propia, sino –en todo caso- de la ajena; la voluntad más que un límite tiene aquí un tope irrebalsable. Por eso, la esperanza de aceptación compete al amar personal, que no es un acto voluntario, sino un trascendental personal.

La libertad adviene a la voluntad y la incrementa con virtudes, pero a lo más que llega con ella es a constituir las noticias de la experiencia moral. Aunque la voluntad es espiritual, se parece en esto a las facultades orgánicas, en las que su operar se limita a mejorarlas afectándolas, dando lugar a los afectos. Hay, pues afectos espirituales, y no sólo sensibles, que son los consignados más arriba. Los afectos del espíritu proceden de la libertad nativa cuando llega hasta la voluntad y la reviste.

Por último, y desde el punto de vista de la extensión de la libertad, la distinción entre hábitos adquiridos o innatos es también secundaria, pues no pivota sobre la libertad sino sobre la potencia intelectual; la apelación a la inteligencia entiendo, pues, que es derivada. La diferencia relevante, en cambio, es la que distingue dimensiones del abandono del límite mental, es decir, de la actividad de la libertad que alcanza y encuentra temas, esto es, de su sentido metódico.

El abandono del límite mental lo ejerce la libertad contando con él o sin él. La libertad personal cuenta con el límite para encontrar por debajo la esencia extramental, o englobándolo hacia arriba en la esencia humana; son la segunda y la cuarta dimensión del abandono. Y si la libertad no cuenta con el límite, prescinde de él: renunciando a él, o bien desprendiéndose de él. Si renuncia al límite advierte el ser; y si se desprende de él alcanza el tema solidario consigo misma -la propia existencia personal- ratificando así temáticamente su propio valor metódico. Así se distinguen la primera y la tercera dimensión del abandono.

En todo caso, el abandono del límite mental es el valor metódico de la libertad trascendental; que alcanza sólo su sentido temático como ratificación de su propio valor metódico. Pero el completo sentido temático de la libertad, la libertad de destinación, no

es una dimensión del abandono del límite¹⁴⁸, pues el valor metódico de la libertad se depone en la búsqueda del tema del intelecto personal.

¹⁴⁸ Que *el abandono del límite mental no de más de sí* (ATI, p. 195) no autoriza a ampliarlo con otro método, como quiere hacer Piá (cfr. *El hombre como ser dual*, o. c., p. 163). Lo agotado no es un método entre otros, sino el valor metódico de la libertad personal. Sólo una luz superior a la humana —el *lumen gloriae*— puede conducir el intelecto personal hacia su tema; la libertad depone su valor metódico para ser traspasada por esa luz.

II. SUBJETIVIDAD Y LIBERTAD

4) SUBJETIVIDAD Y ANONIMATO (BLANCHOT Y LEVINAS)¹⁴⁹

Plantearé como punto de conexión entre Blanchot y Levinas la denuncia del anonimato. La noción de *il-y-a* que éste toma de aquél expresa en el ámbito metafísico la soledad y el vacío del ser en que la persona se anega.

En este trabajo vamos a proponer, por una parte, una interpretación explicativa de las raíces históricas que han posibilitado la vivencia problemática del anonimato en el siglo veinte; y, en una segunda parte, vamos a examinar la propuesta de solución levinasiana, intentando distinguir sus virtualidades e insuficiencias.

A. DEL SUJETO AL ANONIMATO.

1. *Idea de la subjetividad.*

La idea de subjetividad no es clásica. En la antigüedad y a lo largo de la filosofía medieval la antropología es una parte de la metafísica, y constituye un estudio objetivo del hombre: una singular especie de animal que –en particular- habla, piensa y vive en sociedad. El hombre es un ente intramundano más; eso sí: muy peculiar y dotado de altas capacidades. El hombre -como ser natural- no es mera sustancia, sino hipóstasis personal: *sustancia individual de naturaleza racional*¹⁵⁰.

Sólo las *Confesiones* de san Agustín esbozan una antropología, un conocimiento del ser humano, forjada en primera persona, desde la experiencia interior que cada hombre tiene de sí. De acuerdo con ella, el hombre más que un ente intracósmico es en sí mismo un pequeño microcosmos -como propondrá más tarde la filosofía renacentista-: esto es, tiene el mundo en su interior; e incluso distingue, separa y hasta enfrenta su interioridad personal con la realidad exterior. Porque, a fin de cuentas, el hombre es el sujeto de su propia vida, y puede llegar a concebirse como independiente y autónomo para ejecutarla; esto es lo que cree la antropología moderna.

La metafísica clásica, por tanto, considera al hombre desde un punto de vista temático, objetivo; mientras que la antropología moderna, en cambio, se formula en primera persona, y por eso se dice subjetivista. Y es que sucede que el hombre es tanto el tema de la antropología, como quien la ejerce y alcanza a comprenderse con ella; el hombre no es sólo tema sino además agente de la antropología. Esta dualidad constituye, por tanto, un añadido metódico a la dimensión temática del saber antropológico, del que no requieren los otros saberes. Este añadido, la ampliación metódica de la antropología, es –a mi parecer- el proyecto preciso de la filosofía moderna.

Dicha ampliación se incoa con la asimilación filosófica de la interioridad humana bajo el concepto de subjetividad. Ello ocurre en la baja edad media, cuando Duns Scotto y Ockham invierten la consideración de lo operativo en el hombre: anteponiendo la voluntad a la inteligencia, y entendiendo como activa a aquélla y como pasiva a ésta; al revés de como lo propusieron los griegos¹⁵¹.

Abren de ese modo el ámbito de la interioridad que caracteriza la subjetividad humana, y que entienden permite flexionar individualmente la acción a partir de una naturaleza común para todos los humanos (dicha flexión, en el pensamiento antiguo, se

¹⁴⁹ Ponencia en el Colloque international *Un siècle avec Levinas: Levinas-Blanchot, penser la difference*. UNESCO, París 16.IX.2006: *Journée mondiale de la philosophie*.

¹⁵⁰ BOECIO : *De duabus naturis*, c. III; PL 64, 1343.

¹⁵¹ Cfr. al respecto POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; c. II.

asignaba a los hábitos más que a la interioridad subjetiva). En la interioridad y singular realización individual de la subjetividad se vierte, según el pensamiento moderno, la propia personalidad.

El pensamiento antiguo era más bien intelectualista, porque para él lo activo del hombre era su inteligencia: la actividad humana más digna, y en la que el hombre encuentra su fin; mientras que la voluntad era pasiva porque básicamente, incertidumbres de la decisión al margen, venía a seguir los dictados del pensamiento, como instrumento suyo para que el hombre se dirija hacia su plenitud. La inteligencia es lo activo y principal en el hombre, porque el ser humano está inserto en la naturaleza, de donde le viene básicamente la información; y su voluntad sólo es el medio de ejercer su natural actividad respondiendo a ella y en orden a su fin. Entre inteligencia y voluntad se da como una suerte de circuito que instala al hombre en el cosmos: en último término, el hombre pertenece al universo, que es más amplio que él y lo engloba.

Pero el ordenado universo antiguo se vino abajo, en parte con la incipiente nueva física de la denominada *via modernorum*; y el hombre empezó a sentirse desorientado en los espacios infinitos, y entre fuerzas mecánicas y procesos inerciales¹⁵². Se replegó entonces sobre sí mismo, en su subjetividad; y buscó en Dios -un Dios demasiado ajeno al mundo- su único punto de referencia.

Y así Ockham, siguiendo la estela de Duns Scotto, invierte los términos de la comprensión clásica del hombre. Para estos filósofos tardomedievales lo activo en el hombre es la voluntad, porque lo prioritario en el hombre es el amor; especialmente el amor a Dios, que es un ser infinito y trascendente al universo. En Duns Scotto y en Ockham se formula con toda su fuerza -y con su especial referente teológico- este voluntarismo que es la base de la moderna subjetividad. La voluntad es el principal motor del dinamismo del hombre, y la capacidad más sobresaliente y elevada del ser humano.

Pero ésta es una voluntad rigurosamente arbitraria -ya que está desconectada del inteligir-; al tiempo que instintiva -natural más que libre-: por cuanto en definitiva es espontánea en su desencadenarse (Scotto hablaba de la *perseitas* de la voluntad: el querer que se activa por sí mismo). La fuerza del querer pasa a entenderse entonces como las demás fuerzas físicas se entendían en la época: como impulso ciego; y en sí mismo desorientado, aunque -por su infinitud- se lo asimile con Dios como con su meta final.

El descubrimiento tardomedieval de la subjetividad, que se plasma en este voluntarismo que invierte la consideración de lo operativo en el hombre, conduce a abrir un hueco propio en la realidad a la interioridad del hombre, a su singularidad individual; y a desplegar a partir de él su conducta autónoma. Si el yo es individual y aislado, entonces sus pensamientos serán sólo subjetivos, interiores más que immanentes, desligados de lo real, ficciones con mejor o peor fortuna, hipótesis que habrá que verificar. Y si el yo es individual y aislado, no sólo pensará sino que deseará y amará, querrá y elegirá, privadamente: en su interioridad; singularmente también, pues cada hombre tiene sus propios intereses, particulares y subjetivos. Luego entonces individualismo antropológico; y no sólo el individualismo ontológico que atribuimos al nominalismo cuando critica los universales.

Pero entender así la subjetividad tiene consecuencias filosóficas muy importantes. Por constituir el aislamiento de la individualidad humana en su interioridad subjetiva, afecta ante todo a la correspondencia del hombre con lo real:

¹⁵² Sobre el impacto antropológico del progreso en el saber físico acabada la edad media, cfr. CIMADEVILLA, C.: *Universo antiguo y mundo moderno*. Rialp, Madrid 1964; y también KOYRE, A.: *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, Madrid 1979.

- Desde luego, de la voluntad con el bien, que ya no preside su activación: la espontaneidad volitiva impide la apertura completa del querer humano (hacia el bien ajeno y común), y degenera en mero interés particular, propio. Pero, lo que es más grave, la espontaneidad es incompatible con la donación de la persona, porque no es manifestación de su efusividad; por eso reduce la libertad y se traduce más bien en pulsión natural necesitante.
- Y también afecta a la conexión del pensar con el ser; porque ahora ya no son una sola cosa *-lo mismo*, que dijera Parménides- sino dos mutuamente externas, que hay que articular. Pensar y ser son dos cosas distintas porque el pensar es una actividad interior, que se produce en el seno de la conciencia, mientras que el ser es real precisamente por exterior a nuestra subjetividad. Los conceptos pasarán a ser entonces meros nombres para entendernos en común; porque las especulaciones del pensamiento son meramente subjetivas, individuales, sin otro alcance veritativo que el hipotético.

Que la hipótesis precise verificación tiende a verter el conocimiento intelectual sobre la experiencia sensible, como lo señala la crítica de la razón kantiana. Ello impide la *separación* del conocimiento intelectual respecto de la sensibilidad, para que prosiga por sí mismo; o la analogía, para ir más allá de lo empírico. La nueva antropología deprime así la metafísica: es una insuficiencia notable.

Además, si lo activo en el hombre es la voluntad, la inteligencia entonces será pasiva y estará al servicio del querer. Esta posición -mucho más virulenta que la concesión habermasiana de intereses directivos del conocimiento- conduce a un voluntarismo epistemológico según el cual la voluntad puede gobernar el quehacer intelectual. Por eso, dice Ockham, *la causa de que se forme una proposición verdadera más bien que una falsa, una afirmativa u otra negativa, es la voluntad*¹⁵³.

Avanzando en esta línea, la voluntad podrá, como así sucederá en Descartes, suspender la afirmación judicativa y mover a la duda; o podrá también, como ocurrirá claramente en Nietzsche, rechazar: negarse a aceptar. Se abren las puertas del subjetivismo moderno y relativismo contemporáneo: la sustitución de la verdad objetiva por la certeza subjetiva, como ha indicado Heidegger. El famoso giro copernicano de Kant, que prioriza el pensar anteponiendo el sujeto a la realidad del objeto, está posibilitado por esta fisura, previamente abierta en el nominalismo, entre el pensar y el ser.

Finalmente, al poner como prioritaria la voluntad humana, y al entenderla como pura y arbitraria espontaneidad, se ensancha indefinidamente el poder operativo del hombre, que desborda la dinámica tendencial de cualquier otro ser natural. Lo humano es el actuar libre, el poder de hacer; y desde él: lo artificial, lo técnico, el progreso. Con ello, es el hombre mismo el que se construirá su propio mundo, absuelto o a espaldas de la realidad. El problema ecológico constituirá una acusación tardía.

Al descubrir su propia interioridad, el hombre se ha separado de lo real y entregado al dinamismo espontáneo de su voluntad; si al final nos encontramos con el individualismo y la soledad, con una técnica automática que arrastra al hombre por encima de lo que la naturaleza permite, ¿podremos extrañarnos de ello?. Por lo demás, las consecuencias de esta comprensión de la subjetividad humana surgida en el nominalismo (voluntarismo, y escisión epistemológica entre pensar y ser), aún no han

¹⁵³ OCKHAM, G.: *In II Sent.* 2, 25.

terminado de superarse. La vivencia del anonimato en el siglo veinte es, tal vez, un indicio de ello.

La integración correcta de la intimidad personal en la temática filosófica apunta, sin duda, a la distinción y compatibilidad de antropología y metafísica; o a la ampliación de ésta con aquélla de la que antes hablamos. Distinción y ampliación en atención a la libertad humana; en virtud de la cual la persona -como ser- se distingue del ser extramental. Pero, al tiempo, se requiere también compatibilidad: porque la libertad no se opone al ser, ni exige negarlo; tampoco ocupa su puesto doblándose con él. La moderna antropología subjetivista no es una correcta ampliación de la metafísica.

La subjetividad del hombre tiene algo de peculiar, su intimidad espiritual, a lo que apuntan los pensadores tardomedievales y que la filosofía clásica no termina de registrar con suficiencia. La libertad que caracteriza la intimidad personal es trascendental, radical: se convierte con el ser de la persona; y está ciertamente por tematizar. La noción de ente, aun elevada como hipóstasis personal –una sustancia que sustenta perfecciones puras-, no parece ser capaz de dar cuenta de esa radical libertad de la persona. Para el pensamiento clásico, la libertad es sólo una propiedad de la voluntad cuando elige según la razón, o –a lo sumo- cierto autodomínio que se obtiene con la virtud; mas ésta es una libertad de corto alcance, y subordinada a la conducta del hombre, y a su dotación operativa natural. Pero tras la naturaleza está la persona, un ser en sí mismo libre¹⁵⁴. Con todo, la noción de subjetividad es también seguramente insuficiente. El enfrentamiento de la espontaneidad individual con la realidad extramental es problemático (individualismo, soledad, anonimato...); mejor hubiera sido señalar la superioridad de la libertad personal, la posibilidad de su extensión hacia fuera -sobre la naturaleza humana y aquello a lo que se abre-, y al tiempo su destino trascendente. Habrá que precisar.

2. Crisis de la idea de sujeto.

La noción de sujeto desde sus albores nominalistas no ha seguido en la filosofía moderna un curso uniforme y rectilíneo. Los dilemas entre racionalismo y empirismo por un lado, y entre idealismo y voluntarismo por otro, así como las oscilaciones acerca de la índole y valor de la conciencia, o la discusión sobre la prioridad de la acción práctica frente al conocimiento teórico, son indicativos de vacilación.

Colomer entiende, con todo, que ha habido como tres grandes etapas en la consolidación de la moderna noción de subjetividad: el sujeto psicológico cartesiano, el sujeto trascendental kantiano y el sujeto absoluto hegeliano¹⁵⁵. A través de ellas, crece la idea de la subjetividad y se extiende la magnitud de su poder, hasta alcanzar un valor casi exclusivo y absoluto. Parece haberse realizado el cometido que Hegel asignó a la historia: la transformación de la sustancia en sujeto.

Pero, si atendemos a la filosofía del siglo veinte, habremos de mitigar las ínfulas de la subjetividad moderna, o agregar un cuarto paso a la secuencia enunciada de su desarrollo. Porque en ese siglo predomina la idea de un sujeto finito, sujeto-en-el-mundo, propia de la fenomenología y la hermenéutica:

- Por una parte, la fenomenología vincula la *noesis* con el *noema*, renunciando así a la pretensión de identidad, de absoluto, del idealismo hegeliano. La conciencia no es conciencia de sí, sino conciencia de objetos. El hombre, entonces, no está

¹⁵⁴ La libertad es indistinguible del ser de la realidad humana. El hombre no es primero, para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre. SARTRE, J. P.: *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 1993; p. 60.

¹⁵⁵ Cfr. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona 1986; v. I, p. 19.

encerrado en sí mismo, sino abierto hacia fuera: es un ser que está-en-el-mundo; y eso quiere decir un ser finito, no autosuficiente.

- Por otro lado, tenemos –por referirnos a un ejemplo significativo de pensamiento hermenéutico- la crítica de Ricoeur¹⁵⁶ al *cogito* cartesiano para proponer en su lugar un *sí mismo* temporal, *ipse* que no *idem*, susceptible de sola atestación: puesto que no se conoce por evidencia inmediata, sino mediante una vía larga y de forma narrativa. La subjetividad humana que así se descubre no es absoluta, dueña de sí, idéntica consigo y transparente para sí misma; sino que es corpórea, temporal, dialógica, finita, mudable, algo inescrutable. Por su misma finitud, la subjetividad humana es el adecuado soporte de la actitud hermenéutica, y la requiere.

Con todo, incluso mitigada su autarquía con esta inserción en el mundo, el sujeto moderno es ciertamente solipsista, está demasiado aislado. El hombre ha conseguido considerarse a sí mismo como alguien individualizado, separado de la realidad exterior; con una interioridad desiderativa y valorativa exclusivamente suya, y así sujeto autónomo de su propia conducta. El ideal al que se destina es su autorrealización.

Pero el precio de esta concepción es, cuando menos, el individualismo y la soledad. Si la convivencia humana es el agregado de *muchos solos y juntos*, es fácil decir que *el infierno son los otros*¹⁵⁷; pero, seguramente, es lo contrario: infernal es la soledad y el aislamiento.

El sujeto moderno, como dijo Adorno, está encerrado en sí mismo, adolece de un cierto *carácter monadológico*. Tanto la noción cartesiana del *cogito*, como la conciencia trascendental kantiana o el *ego* trascendental husserliano, son realidades átomas: puramente individuales, incorpóreas, inmortales; solitarias e impersonales. No responden, en verdad, a lo que es el hombre real; ante todo, un ser corporal –mortal- y también social.

El quicio de la discusión desatada al respecto en el siglo veinte es, quizá, la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Allí se expone la noción de *apresentación analógica*: el tránsito del yo a los otros -la apertura de la intersubjetividad-, con la mediación del cuerpo en tanto que propio: de la carne o cuerpo vivido. Tres términos para esta analogía: del yo al tú, por la semejanza de ser ambos corporales. De modificar la idea del yo -el *ego* trascendental- se ha ocupado Ricoeur, como ya he dicho; del cuerpo-sujeto frente al cuerpo objetivado, Marcel o Merleau-Ponty; del otro y su irrupción en la propia subjetividad, muy señaladamente Levinas.

Las rectificaciones de la filosofía del siglo veinte al solipsismo de la fenomenología buscando un sujeto incorporado, que instale al hombre en-el-mundo y lo abra a los demás, tal vez resulten oportunas; pero son insuficientes, e indicativas de un problemático estado de la cuestión. Quizá por ello se han producido también en ese siglo, en las líneas más radicales o irracionistas de su filosofía, críticas rotundas a la subjetividad, hasta la disolución de la moderna noción de sujeto.

Señalaría algunas corrientes entre esas críticas al yo, a la subjetividad moderna, que han tenido lugar en este siglo pasado:

- por una parte está Nietzsche y su continuación con el llamado pensamiento débil. El primado de la subjetividad se diluye en antecedentes orgánicos, en la multiplicidad de factores concurrentes y por la infravaloración de la conciencia; inmerso en la vida, el sujeto se debilita. Pero quedan el voluntarismo y la espontaneidad –la

¹⁵⁶ Cfr. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid 1996.

¹⁵⁷ SARTRE, J. P.: *A puerta cerrada*. Alianza, Madrid 1989; p. 135.

voluntad de poder-; y también la importancia del hacer, pues en la obra se plasma el agente. Pero si el yo se adscribe por completo a su querer actual, tiende a desaparecer tras él.

- por otra parte está el psicoanálisis, reforzado por lo mejor del postestructuralismo. Foucault (el crítico por excelencia de la moderna noción de sujeto, y de la racionalidad con que ésta se constituye¹⁵⁸) pretende con sus arqueologías profundizar en ciertos condicionamientos que explican, y al tiempo inhiben, la subjetividad. El yo se ha vinculado con su poder, pero el poder lo puede a su vez modelar. Estructuras de todo tipo manipulan –construyen y destruyen- la subjetividad del yo.
- también influyen en esta crítica a la noción de subjetividad el proyecto postfenomenológico de deconstrucción y la que llamamos filosofía de la diferencia. Al sumergirnos por lo oscuro, lo marginal, lo diferente, lo anterracional o antirracional, la centralidad y estabilidad del sujeto quiebran; evitado el logocentrismo, comparecen dimensiones de lo humano hasta hoy más bien desconsideradas, pero que contribuyen a su constitución. En cierto modo, el mundo de la ciencia se ha contrapuesto al de la vida precisamente por haberse dejado atrás –o al margen- el yo real.
- pero hay además en el siglo veinte una reacción desubjetivadora, mejor que antisubjetiva, formulada de una manera más formalmente teórica. Intención desubjetivadora que se ha procurado tanto desde un punto de vista ontológico, como es el caso de Heidegger (en esa desubjetivación creo que consiste la mudanza que sufrió –del primer al segundo Heidegger- tras leer el pensamiento de Nietzsche y su doctrina de la voluntad de poder); o bien desde un punto de vista ético, cual es el caso de Levinas (ya que entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* media, en mi opinión, el cambio que existe entre una consideración de la subjetividad humana –si bien constituida desde y para lo otro- y una expresa renuncia a la subjetividad humana, que ha de ser sustituida por el otro: ética mejor que antropología).

La situación descrita con estos apuntes es ciertamente compleja y plural; pero al tiempo constituye toda una denuncia de la idea moderna de subjetividad: parece su fragmentación y anulación. Intentando integrar las distintas dimensiones que dicha denuncia abarca, propondré la tesis de Leonardo Polo: la antropología moderna ha incurrido en el defecto de constituirse simétricamente respecto de la metafísica clásica¹⁵⁹.

La noción de sujeto es el fruto de hacer una antropología simétrica con la metafísica antigua; es decir, reiterando para el ámbito interior de la persona humana las nociones de principio, causa, fundamento, categorías, proceso, etc. que estableció el pensamiento antiguo para entender el universo físico. Una antropología simétrica con la metafísica es la que intenta la comprensión del hombre con los mismos conceptos, o con parejos recursos teóricos, que aquéllos que la metafísica forjó para entender la realidad, pero desplazándolos desde el ser extramental a la intimidad personal. Y así se habla de sustancia pensante, de categorías del pensamiento, de la razón como principio suficiente, de la voluntad como fundamento sin fundamento, de inmanencia frente a trascendencia, etc. Un error, por cierto, que Ortega ya había detectado también a su manera: *el error de Descartes y de los caballeros del espíritu* –dice aludiendo a la filosofía moderna- ha

¹⁵⁸ Cfr. por ejemplo *Hermenéutica del sujeto*. La piqueta, Madrid 1994.

¹⁵⁹ Cfr. ATI; pp. 90-102. También: *Presente y futuro del hombre*, o.c., pp. 172 y 194.

*sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar sin más a la nueva realidad que aspiraban estatuir ("la pensée", el "geist") la doctrina vetusta sobre el ser*¹⁶⁰.

La persona es libre: esto es lo que atribuimos a su intimidad radical; pero la libertad trascendental de la persona no es causal, no es un principio, no es de orden fundamental. Ni *causa sui* (Spinoza), ni causa *nouménica* de la conducta (Kant), ni principio o fundamento de ninguna especie (ni siquiera el fundamento sin fundamento, *abgrund*, del que habla Heidegger).

Cuando el sujeto busca su autorrealización, al modo como la *physis* origina y hace surgir o brotar los entes, se entiende a sí mismo en simetría con los principios, con el fundamento: aspira a ponerse a sí mismo, como el ser pone los entes. Pero fundar es un pobre cometido para la libertad. Al pretenderse de ese modo, la libertad se oculta, no encuentra su sentido; no porque lo pierda de vista, sino más bien porque no lo ejerce: está desorientada respecto de sí.

El sinsentido de la libertad como una indeterminación (nada) que al ejercerse se determina (ser), por lo que en su propio acto se contradice (el colapso de la libertad), ha sido glosado por Sartre; al elegir, el hombre *aniquila* su pasado de indeterminación: de ahí que la conciencia de la libertad sea la *angustia*¹⁶¹. Pero la simetría de la libertad respecto del fundamento no es exactamente su colapso; pues en éste late la misma pretensión de sí que en aquélla. La denuncia sartriana de contradicción interna en la libertad remite a su imposible realización íntegra. Esa identidad terminal y completa del ser libre a que el hombre aspira es el ideal moderno de la autorrealización, justamente procedente de la denunciada simetrización con el fundamento metafísico: una penosa tarea para la libertad, y no sólo algo frustrante como dice Sartre. Porque el destino de la libertad humana es otro ámbito distinto que el del fundamento del mundo; la libertad alcanza otro sentido del ser.

Frente a esta posición moderna la indicación levinasiana es clara: la intencionalidad cognoscitiva –la *mismidad*– no es la única fuente de sentido. El ser, la verdad o la razón, deben dejar paso a la alteridad intersubjetiva como fuente original de sentido; la metafísica debe ceder el puesto a la ética como filosofía primera. La libertad personal es distinta del ser, y debe entenderse *de otro modo que el ser*. La libertad no es principio ni fundamento, sino apertura personal: donación, búsqueda y encuentro; en otro caso, su sentido desaparece.

Una experiencia sintomática del ocultamiento de la libertad –por simetría– en el ideal de la subjetividad; es decir, de la omisión de su auténtico sentido, es la vivencia problemática del anonimato en el pensamiento del siglo veinte. La expondré sucintamente.

El ideal de la autorrealización en que se consolida el subjetivismo moderno se vierte en la estructura dual sujeto-objeto. El aislamiento de la subjetividad de que arranca, conduce a entender bajo la correspondencia sujeto-objeto (yo/no-yo, según Fichte) la conexión del hombre con lo externo, con todo lo demás e incluso con su propia plenitud. Por esto con la filosofía subjetivista del idealismo se corresponde en paralelo inverso el objetivismo cientificista y positivista.

Pues bien, en la dualidad sujeto-objetualista puede primar la conciencia subjetiva, desventurada si no se reconoce en el objeto como señaló Hegel; o puede primar su correlato objetivo, como en la nietzscheana metafísica del artista, que se cobra por entero en su obra. Ahora bien, ni la conciencia desgraciada ni la obra de arte manifiestan exactamente la vivencia del anonimato. La debilidad del sujeto sometido a la inspiración creativa, su latencia en servicio de la obra, no es el vacío yermo del anonimato. El sujeto desaparece en su realización externa, pero –a cambio– la obra es creativa, no anónima;

¹⁶⁰ *Historia como sistema*. Revista de occidente, Madrid 1958; p. 27.

¹⁶¹ Cfr. NIETO CANOVAS, C.: *Sartre (1905-1980)*. Del Orto, Madrid 1999; pp. 26-27.

porque la creación parece personal, como recabarán muchos para el arte y la poesía (acaso también Blanchot¹⁶²). Por su parte, la desventura de la conciencia o el colapso de la libertad, suponen asimismo también un sujeto que los padezca.

En cambio el anonimato es una vivencia más fuerte, porque el yo desaparece en ella. En el anonimato, la existencia queda desasistida del yo: la persona no comparece. Una existencia impersonal, mecánica o sometida a su propio curso, que más que arrastrar aniquila al yo: ésta es la vivencia del anonimato. Ni desgarramiento de la conciencia, ni creación artística, ambas experiencias de cierta flexión en la conexión sujeto-objeto; sino pura objetividad desprendida del sujeto, y en la que éste no tiene cabida. Eso es el anonimato: la desaparición del yo, la incomparecencia de la persona.

¹⁶² Aunque aquí discutiremos esta posición, sin embargo es la que sostiene André Dalmas: *el escritor, arrastrado fuera de sí, salva cuanto puede sus relaciones consigo mismo y el mundo: un modo de defenderse del retorno hacia lo anónimo. Entrevista con Levinas (La quinzaine littéraire 15, 1971).*

B. ROSTRO Y ANONIMATO: LA PERSONA.

3. El problema del anonimato.

La vivencia estricta del anonimato fue tematizada por Kierkegaard¹⁶³. Él la atribuyó a la fase estética de la vida, en la que el hombre vive en la superficie de su sensibilidad, sin raíces; es decir, sin que el yo asista y apoye su propia manifestación en la conducta externa. Los pseudónimos con que firma algunas de las obras en las que describe la vida estética expresan simbólicamente la inautenticidad de esta vida superficial.

El esteticismo conduce al aburrimiento; y el intento de esquivarlo con la diversión (con la variación caleidoscópica de Dionisos) a la angustia y la desesperación. Ni si quiera la muerte –el suicidio– es entonces un remedio suficiente; porque la desesperación es más fuerte que la muerte: el hombre puede quitarse la vida, pero no puede quitarse de encima su existencia desesperada. Vivencias personales, en las que no vamos a entrar, marcaron desde muy joven el corazón de Kierkegaard.

Por lo demás, el recurso a la seriedad de la vida ética, profesión y matrimonio –en el que coincide con Hegel–, no garantiza la esperanza de plenitud humana: siempre es posible el fracaso. Sólo el Omnipotente (reaparece el Dios nominalista) puede asegurar el éxito final. En la existencia religiosa el hombre alcanza su propia identidad: yo soy yo, sólo ante Dios, desnudo ante la iniciativa divina.

Con otra perspectiva, también Heidegger¹⁶⁴ descubre en la razón como principio suficiente y en el subsiguiente primado de la técnica una estancia del hombre en el mundo que es impersonal, anónima: *es gibt, man*. De acuerdo con la que llama diferencia ontológica, al volcarse el hombre sobre el ente olvidándose del ser, se produce una forma de existencia inauténtica, que la libertad personal no puede hacer suya. Para alcanzar esta libertad el hombre ha de elevarse a la verdad y, desde ella, organizar el tiempo con sus propios proyectos temporales. Rodeado de tantas posibilidades que están ya dadas, anónimamente dadas, quizá sólo la muerte –la posibilidad de la imposibilidad– espabile al hombre para que acometa el protagonismo de su propio vivir. Quizá ni siquiera eso; y una existencia creativa, poética, personal, sea un don que el destino tiene reservado para que acontezca en un imprevisto momento futuro.

El destino del hombre no es el ente sino el ser; de su eventual acontecimiento depende la existencia humana. El primado del ente se corresponde con la preeminencia del presente –propia de la teoría–, mientras que la vida auténtica –que es más bien práctica– se corresponde entonces con el ser en su sentido verbal, con el tiempo en su curso; y con los proyectos y posibilidades que en éste se abren. Pero, después de todo, si el futuro es arbitrario (el nominalismo sigue detrás) escapa a nuestro poder; si el futuro es eventual, mero acontecer histórico, ¿puede la libertad encontrar su sentido?, ¿con qué proyecto o creación, con qué cometido o tarea?. Serenidad, sí: pero, ¿ante qué?.

Desde luego es patente que el siglo veinte –el siglo de la tecnología, de la economía de mercado y de la democracia institucional (aunque todavía no el de la información)–, ha sumido al hombre en una situación anónima y de desorientación; si bien muy distinta de la que movió a la crisis nominalista. Ésta se debió, en definitiva, al derrumbamiento del cosmos antiguo, que forzó al hombre a replegarse sobre sí y a proyectarse sobre Dios. En cambio ahora, el hombre conoce bastante bien el universo, pero se ve inmerso en un mundo técnico que le resulta amenazador; se siente una pieza de un engranaje que no controla; y tampoco se acuerda de Dios. Además la experiencia

¹⁶³ Cfr. sobre este autor POLO, L.: *Kierkegaard, crítico de Hegel*. En: *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona 1999; c. II, pp. 101-174.

¹⁶⁴ Cfr. sobre este autor VATTIMO, G.: *Introduzione a Heidegger*. Laterza, Bari 1985; c. I.

de las guerras mundiales y de los totalitarismos en la primera mitad de siglo provocaron cierto desánimo y desconfianza en la propia capacidad de diagnosticar y resolver la situación (críticas a la razón, a la modernidad, anuncios del final de los grandes relatos – historia, metafísica, Dios-, etc.). El hombre no está ya perdido en los espacios siderales, sino entre sus propias obras: la técnica le arrastra; está perdido en sí mismo: no sabe quién es, ignora el sentido de su libertad.

No es extraño que en el siglo veinte aparezca, como reacción a estas vivencias, el movimiento filosófico que denominamos personalismo: de Buber a Mounier, y epígonos; una llamada de atención contra esta experiencia del anonimato, de la inautenticidad e impersonalidad del vivir contemporáneo. El arranque de ese movimiento es la distinción entre cosa y persona de Buber; en *Yo y tú*, de 1923, distingue tajantemente dos tipos de vinculación del hombre: la conexión yo-ello (sujeto-objeto), para tratar con las cosas en el contexto del espacio y del tiempo; y la relación personal yo-tú (de reciprocidad), que media entre las personas y es la base del diálogo. Esta segunda conexión es la rigurosamente propia del hombre: intersubjetividad frente al solipsismo del sujeto, incluso del sujeto-en-el-mundo. El hombre no sólo es el sujeto de acciones sobre cosas, sino de relaciones con personas; en éstas, el anonimato no es posible. La autorrealización individual no es el único ideal, la libertad puede reorientarse en torno a los demás. Levinas fecundará esta nueva orientación.

La cuestión, con todo, es de radicalidad: ¿basta la apelación a los demás?, ¿no nos descargamos así de responsabilidad?, ¿acaso lo que no puede el sujeto lo podemos entre todos, pero –en todo caso- sin renunciar a ello? Bien está la llamada a la responsabilidad común; pero proyectar en la comunidad el destino personal es problemático. Sociología en lugar de metafísica; mas la correcta ampliación de la antropología no termina de aparecer.

Porque si la sociedad constituye al individuo, abrimos las puertas al colectivismo y desaparece la intimidad y libertad de la persona. Y si la sociedad es una manifestación suya, cabe también una reserva de la persona y la ejecución de diversos roles extrínsecos a su iniciativa. Skinner, y su idea del posible troquelado de conductas, encuentra en el desempeño mecanizado de los roles algo que está más allá de la libertad y dignidad de la persona. Por su parte, Kierkegaard ya entrevió en los roles sociales una forma de esconderse en un mecanismo impersonal renunciando a ser alguien: el no querer ser nadie (un segundo grado en la conciencia de desesperación).

Levinas, prevenido por la dialéctica hegeliana –que sume lo otro en lo mismo-, cuando glosa la obra de Blanchot *La locura del día*, de 1973, comenta también la posibilidad de una *relación con el otro* subordinada a la *consolidación de sí mismo*, como un *recurso* del sujeto; y entiende que entonces la trascendencia sobre lo subjetivo es insuficiente, falazmente altruista y *opresiva*¹⁶⁵. No basta con la intersubjetividad para abandonar la subjetividad, o para orientarla adecuadamente.

En el fondo, no es bastante distinguir cosa y persona; porque la persona es alguien además de sus obras, pero también alguien además de sus relaciones con los demás. El ser humano, para Leonardo Polo, es siempre un *ser además*¹⁶⁶; pero el ser *además* no es el sujeto: lo distingue de él el sentido de la libertad, aún pendiente de averiguar.

4. El espacio literario de Blanchot y el anonimato lingüístico.

Una singular denuncia de la neutralización del sujeto en el *hay* anónimo e impersonal de nuestra época la constituye la doctrina de Blanchot sobre el espacio

¹⁶⁵ Cfr. *Sobre Mauricio Blanchot*. Trotta, Valladolid 2000; pp. 89-94.

¹⁶⁶ Cfr. ATI, pp. 190-200.

literario y el anonimato del lenguaje¹⁶⁷. La literatura, para este crítico, no es primariamente una arte creativa del sujeto, que se plasma objetivamente en la obra literaria; sino un ámbito neutro de transformación –juego de palabras-, pura exterioridad respecto del sujeto: es el argumento de *El espacio literario* (de 1955).

Ya Heráclito hablaba del idiota como quien se desconecta del *logos* común de los humanos. También Hegel se opuso ferozmente a la particularidad del pensamiento: pues en el pensar rige una lógica en sí y para sí, autónoma respecto del sujeto individual; una lógica autofundada a la que también aspirará Husserl. Pues ahora se trata de aplicar esa suficiencia interna, esa autonomía, al lenguaje del hombre –*logos es legein*-, y a su expresión en la literatura; símbolo por lo demás de toda obra y producción humana (y, en este sentido, antídoto del anhelo creador de Nietzsche).

Si el lenguaje es autónomo, entonces habla por sí solo, nadie habla en él: *die sprache spricht*, que llegó a decir Heidegger (aunque si nadie habla, en el silencio, entonces parece que nada se dice). Pero, a diferencia de Heidegger, para Blanchot en el lenguaje no acontece la verdad del ser, sino *el error del ser: el ser como lugar de errancia inhabitable*¹⁶⁸. La literatura no es el desvelamiento del ser ante la libertad humana; sino que conduce al hombre a un descubrimiento que no es verdad, a una irrealidad neutra y anónima, a un espacio en el que se despliega la fantasía, la imagen y la fabulación.

El espacio literario es quizás fantasmático, irreal; como un término medio entre el ser de la vida auténtica y el no ser de la nada absoluta. La ficción literaria es algo neutro, intermedio, constituido por *esa ausencia de las cosas que son las palabras. Eso neutro no es alguien, ni siquiera algo; no es más que un tercero, tercio excluido, que, propiamente hablando, ni siquiera es*¹⁶⁹. Ahí, en el espacio literario, *ser equivale a hablar, pero a un hablar privado de todo interlocutor; hablar impersonal, sin tú, sin interpelación, sin vocativo*¹⁷⁰: es el anonimato lingüístico.

Palabras en las que las cosas se ausentan; y palabras que velan a los interlocutores. Sólo palabras en su propio ámbito separado: el espacio literario no es el de los hombres, sino un espacio alógeno. Porque si la palabra, el lenguaje, tiene una consistencia propia, un juego autónomo, entonces no depende del sujeto; y, en cuanto que independiente, configura su propio ámbito: exterioridad del espacio literario.

¿Qué le corresponde al autor frente a él? Aislarse y negarse. Para Blanchot escribir es afirmar la soledad, y desde ella desaparecer para sumirse en la fascinación, en el éxtasis de la imagen; la imagen más que simbolizar algo, lleva al autor fuera de sí¹⁷¹. No se trata sólo, por tanto, de que en la actividad artística el artista posea *la conciencia de no ser el autor de sus obras*¹⁷²; porque la inspiración o el genio son, en el fondo, apelaciones a la autoría, ahora cuestionada¹⁷³.

Se trata, precisamente, de problematizar la índole personal de la creatividad artística: lo que afecta a la persona, a la creación y a la obra; son implícitos del carácter

¹⁶⁷ La interpretación de Blanchot que aquí ofrecemos está mediada por Levinas (*Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, Montpellier 1975). Levinas escribe estos cuatro textos sobre Blanchot los años 1956, 1966, 1971 y 1975; por tanto, en atención a la obra crítica de Blanchot. La obra de ficción (novelas y relatos), así como la obra fragmentaria posterior (*Le pas au-déla*, de 1973; *L'écriture du desastre*, de 1980; *La communauté inavouable*, de 1983), quedan algo al margen.

¹⁶⁸ LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 35.

¹⁶⁹ Así acaba Levinas, refiriéndose a Blanchot, su entrevista con Dalmas (*La quinzaine littéraire* 15, 1971).

¹⁷⁰ LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 35.

¹⁷¹ Cfr. LECHTE, J.: *Maurice Blanchot*. En: *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Cátedra, Madrid 1996; p. 265.

¹⁷² Así comienza *La sierva y su amo*, glosa de Levinas a *La espera, el olvido* de Blanchot. LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 49.

¹⁷³ *El silencio de Blanchot sobre aspectos biográficos constituye una parte importante de su proyecto literario*. LECHTE, J.: *Maurice Blanchot*, o. c., p. 263.

autoreferencial del lenguaje que sostiene Blanchot: *autoreferencialidad que es el movimiento anónimo de la escritura, el cual dispersa la consistencia metafísica de sujeto, autor y lector*¹⁷⁴. De acuerdo con la autorreferencia del lenguaje, para Blanchot, *toda obra literaria o artística es anónima*¹⁷⁵.

Se suelen denominar como elementos confusos e indeterminados a ciertos rasgos de la escritura de Blanchot (singularmente presentes a partir de *La sentencia de muerte*, de 1948) cuales la indefinición de fechas, nombres y lugares, que muestran un relato que el narrador se niega continuamente a asumir; Blanchot simboliza con ellos el rechazo de la autoría.

Para aproximarnos a un análisis del anonimato lingüístico, de la impersonalidad del espacio literario, distinguiré dos extremos y su conexión; como se trata del lenguaje mismo, los extremos a conectar son el decir y lo dicho:

- en cuanto al primer miembro, el decir -que remite la obra al autor-, Blanchot se esfuerza por destacar la génesis interna de la obra, la cual sustrae a ésta del dominio del autor, o lo mitiga y desplaza; así se diluye el decir. Es el tema de *La espera, el olvido* (de 1962).

Pues hay una espera, una diacronía, entre el ejemplar arquetípico y su realización que jamás se puede colmar. La obra nunca es lo que de suyo era. Se abre entonces el campo de la reiteración y repetición, hasta reducir la palabra a mero rumor y murmullo. Rememorando a Saussure, diríamos que el habla es el eco de la lengua.

Pero, al fin y a la postre, *todo permanece inalterado*¹⁷⁶. La espera es vana: nada extraordinario se produce en ella; *diacronía sin protensión ni retención*, dirá Levinas¹⁷⁷: tiempo sin organizar según Husserl. ¿Dónde está el autor en esta *anamnesis* invertida?

Porque además, mirada la espera al revés, hay también un olvido para poder decir lo dicho, forzosa selección de la memoria. Pero hay después otro olvido en la misma génesis de la obra, pues el ejemplar siempre queda de algún modo en el pasado, preterido. Y un final y más importante olvido previo al producirse mismo del decir: el dejar atrás, en el pasado incomparecido, al hablante. El olvido primordial es el olvido de sí: *con qué melancolía, pero también con qué serena certidumbre, sentía que ya nunca podría decir yo*¹⁷⁸.

En comparación con la aludida metafísica del artista nietzscheana, ya lo habíamos sugerido, hay que señalar que cuando la obra absorbe por entero al autor, éste tiende a desaparecer en ella. Esta desaparición se consume en el espacio literario de Blanchot: es el anonimato de la obra poética.

- por cuanto al segundo miembro, lo dicho en sí mismo -que integra el contenido de la obra-, Blanchot es un maestro en la figura retórica del oxímoron, de la contraposición: para desvencijar la trama de la escritura y llevarla más allá de la lógica; el lenguaje es al mismo tiempo afirmativo y negativo. Es lo correspondiente con la irrealidad del espacio literario y el vacío óptico de las palabras, con la fantasía y la fascinación. *La palabra de la poesía deviene en Blanchot palabra que se contradice*¹⁷⁹. Contradicción e irracionalidad que significan el desobramiento: la

¹⁷⁴ GREGORIO AVILÉS, J.: *Disrupciones en el discurso filosófico: el espacio literario*. *Anthropos*, Barcelona 192-3 (2001) 78-83; resumen.

¹⁷⁵ LECHTE, J.: *Maurice Blanchot*, o. c., p. 264.

¹⁷⁶ BLANCHOT, M.: *L'attente, l'oubli*. Gallimard, París 1962; p. 29.

¹⁷⁷ *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 57.

¹⁷⁸ BLANCHOT, M.: *L'attente, l'oubli*, o. c., p. 34.

¹⁷⁹ LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 58.

anulación o vaciamiento de la obra misma. Porque lo dicho en toda obra es un decir que está siempre por decirse; en esa situación hay que decirlo y desdecirse, contradecirse, continuamente.

Se habla entonces de pérdida del sentido, o de diseminación del discurso; pero en realidad es una denuncia de la abstracta totalidad del lenguaje, de su separada suficiencia, de su imposible trascendencia. En el juego de las palabras, *la literatura entera se aplica a tachar su significación, tachando las tachaduras y las tachaduras de las tachaduras; con la retroactividad interminable del que borra sus huellas y las huellas que deja la borradura de las huellas*¹⁸⁰. Y es que, fuera del decir, lo dicho no dice nada.

Volviendo de nuevo a Nietzsche, el lugar paralelo es el juego de Dionisos: la continua transformación que devora toda determinación. El eterno retorno del instante actual, que niega la suficiencia de todo momento presente.

- finalmente, en cuanto a la conexión de ambos términos, su mutua articulación en la obra literaria; es decir, en cuanto al decir que dice lo dicho, Blanchot me parece que enuncia la irreductibilidad del uno al otro. Se plantea así la crítica definitiva a la nietzscheana metafísica del artista: en ninguna obra el agente se encuentra a sí mismo; por esta razón la obra –igual la lógica que la literatura, que cualquier otra creación humana- es autónoma, anónima.

Aunque Levinas, como Heidegger, parece encontrar en la poesía cierto indicio de personalidad (le concede el poder de trascender¹⁸¹, y hasta se pregunta si *¿la poesía no es de suyo la salida?*¹⁸²), Blanchot lleva razón. Ciertamente, la creación artística es una notable manifestación de la persona; pero no puede identificarse con ella: la persona se reserva siempre. La completa creatividad de la *poiesis* la adscribiría por entero al sujeto, e impediría la consideración autónoma, separada, de la obra. Si ésta es posible, el autor se oculta.

Por eso, en último término, para Blanchot la palabra es signo, señal más que significado. El lenguaje lo que nos confía *es la voz, y no lo que dice*¹⁸³: voces que el poeta escucha *desde el manantial eterno del afuera*, gustará de comentar Levinas¹⁸⁴. *La poesía llama al decir propiamente dicho*¹⁸⁵, al que –sin embargo- es incapaz de expresar; por eso el constante desdecir y contradecir: porque nada dicho expresa el decirlo. Decir y dicho son irreductibles.

La hermenéutica tiene, claro, una función; que, en parte, remite la obra a la intención del autor, o a la perspectiva del lector. Pero tiene también un límite: porque las palabras dicen lo que dicen, y ocultan su ser dichas en su significado. La palabra humana, y eso lo sabe Levinas, no es el verbo divino, la identidad de ser y obrar.

Para salir del anonimato buscamos la personalización de la conducta, quizá mediante proyectos creativos. El vivir poiético escapa del *il-y-a* amenazador y atenzante; la creatividad es expresión de la persona. Tal vez; pero esta apelación a la pragmática vital, personal, para huir del dominio de la teoría impersonal –lógica o literatura-, tiene ese límite detectado por Blanchot: la suficiencia y autonomía de la obra. La cuestión que dicho límite plantea es: ¿hay verdadera creatividad subjetiva, o más bien

¹⁸⁰ LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 70.

¹⁸¹ *La palabra poesía designa para nosotros la ruptura de la inmanencia a la que el lenguaje está condenado.*

LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 58, nt 3.

¹⁸² LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 52.

¹⁸³ BLANCHOT, M.: *L'attente, l'oubli*, o. c., p. 11.

¹⁸⁴ *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 34.

¹⁸⁵ LEVINAS, E.: *Sobre Mauricio Blanchot*, o. c., p. 76.

lo que hay es fascinación enajenante?, ¿es realmente personal la poesía, la obra de arte, o en el éxtasis sale uno de sí mismo y desaparece?. Respecto de esta cuestión, en la que late el problema mismo de la subjetividad y el anonimato, la propuesta de Levinas es innovadora.

5. Salida del anonimato: el rostro y el altruismo ético de Levinas.

La filosofía levinasiana¹⁸⁶ es una contestación al subjetivismo moderno neta y contundente. Consiste en la afirmación de la alteridad; es decir, en la concesión de prioridad a lo exterior al sujeto, lo otro que él. Su indicio, la muerte: que siempre es extrínseca, viene de fuera (*toda muerte es un asesinato*, dirá Levinas¹⁸⁷); y, sin embargo, todo hombre es mortal.

Pero la alteridad no acaba con el hombre, sino que más bien con ella el hombre empieza. La alteridad con la que el hombre puede entrar en relación, y que lo engendra, es la alteridad sexual; de los progenitores procede la genealogía: génesis de los humanos en su misma pluralidad. Éste es el asiento real de la intersubjetividad y no la apercepción análoga de la fenomenología.

La alteridad configura al hombre, no sólo en su multiplicidad según la reproducción, sino también en su individualidad según la misma constitución corporal: percepción y deseo, nutrición y salud, que muestran el intercambio con el medio; y también según la inserción social: el comercio y la economía, la colectividad y la ciudad, que exhiben el intercambio con los demás. Si la subjetividad moderna es actividad que busca ponerse a sí misma, realizarse, poder; en cambio, la alteridad constituye al yo como un sujeto pasivo, impotente, desvalido: sometido a lo externo y ajeno.

La alteridad se muestra expresamente en el rostro del otro, y exige (contra Buber) la asimetría de la relación intersubjetiva: no yo y tú, sino simplemente tú. Porque el rostro tiene su propia exigencia: no matarás. Y, más allá del rostro, la alteridad impone una responsabilidad primordial, anárquica, no derivada de principios internos: el altruismo. El yo cede su valor nominal, su posición autónoma, al acusativo: heme aquí. Tengo una responsabilidad sobre los demás objetiva, impuesta, ligada al otro, al mandato; no derivada de mi acción libre, ni de mi subjetividad.

Finalmente, de acuerdo con el altruismo debido a los otros, sustituido el yo por ellos –o de otro modo que ser-, el hombre da testimonio de Dios y le glorifica. El testimonio es la forma lingüística en que el decir prima sobre lo dicho, o en que la evidencia –como criterio de sentido- cede el paso a la dignidad del hablante. Persona y no razón; comunicación más allá del *logos*. Dando testimonio, el hombre se abre a Dios glorificándole, sin rebajarlo al nivel de su pensamiento. Dios fuera del pensar y allende el ser de la subjetividad.

Desde la muerte extraña al yo hasta la gloria de Dios en la generosa dedicación al prójimo, hay una radicalización de la intención de alteridad en el pensamiento de Levinas: el tránsito de la antropología a la ética. Hay en ello no sólo una crítica a la moderna noción de subjetividad, sino además una reivindicación del yo frente a la impersonalidad del objetivismo y a la inautenticidad del existir que aquella noción conlleva finalmente. Porque ante la presencia del otro, el yo no puede esconderse: *todos somos responsables ante todos, de todo y de todos, y yo más que todos*, de acuerdo con la sentencia de Dostoievsky que Levinas cita con frecuencia¹⁸⁸. No creatividad artística, exaltación del sujeto en su obra en la que a fin de cuentas desaparece; sino responsabilidad moral, de la que el yo no puede escapar.

¹⁸⁶ He escrito sobre ella *Introducción a la filosofía de Levinas*. Univ. Navarra, Pamplona 2001.

¹⁸⁷ Cfr. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 1994.

¹⁸⁸ Por ejemplo, *Ética e infinito*. Visor, Madrid 1991; pp. 95-6.

Señalaré en esta posición filosófica de Levinas algunos considerandos que vale la pena rescatar, en vistas a precisar el alcance de la propuesta levinasiana:

- El primero de ellos es la dualidad entre lo mismo y lo otro, que ocupa el primer capítulo de *Totalidad e infinito* (de 1961). Ambos designan, según la tradición, las intencionalidades características de la inteligencia y de la voluntad, en su estricta diferencia. Lo mismo rige el pensar, la razón, el ser: es el dominio de la metafísica; lo otro rige la voluntad, la justicia, el bien: pide el primado de la ética. El voluntarismo levinasiano no estriba en la espontaneidad o arbitrariedad del querer, sino en su intención de alteridad. La relevancia de esta dualidad apunta al yo. El pensar acontece al margen del yo: el *yo pienso* no tiene sentido existencial. Descartes se equivocaba al asignar el *sum* al *cogito* (de paralogismo le acusó Kant); en cambio Blanchot invierte la sentencia: *pienso, luego no existo*, dice en *Tomás el oscuro* (de 1941). Frente al anonimato del *logos*, Hume apelaba al orgullo, al sentimiento, para que compareciera el yo. Puede acudir también a la creatividad, quizás. Pero Levinas acude a la voluntad: *yo quiero* no se constituye sin el yo, o a sus espaldas. El querer es algo muy cercano a la persona, más próximo a ella que el pensar, y que el hacer.

De acuerdo con esta observación, la apertura de la intersubjetividad se acomete mal en el plano noético –la presentación analógica–; el otro, incluso cuando se presenta ante mí, permanece siempre fuera y más allá de mí¹⁸⁹. En cambio, la intersubjetividad no es problemática en el plano volitivo: el querer apela al otro, pues se abre a él y a ser correspondido por él. La iniciativa ajena, además, no sólo puede encontrarse al final, sino que a veces –con mucha frecuencia– es antecedente.

La comunidad de los humanos se produce en el ámbito de la alteridad, no en el de la mismidad del pensamiento. El *logos* común es anónimo, impersonal; en cambio el amor y el deseo alguien los suscita en mí, o a alguien se refieren. El pensamiento, el habla, es posible sin interlocutor, aunque carezca de sentido sin él; en cambio, el amor es imposible para uno mismo sin otro, pues requiere correspondencia.

- El segundo rasgo relevante del pensamiento levinasiano es el carácter especial, único, del fenómeno del rostro; el rostro es un fenómeno al tiempo que un enigma. Es, desde luego, la mostración del otro; y una manifestación singular, porque se expresa: habla. No oculta un *noúmeno*, o una realidad en sí tras él: porque él mismo nos dice quién es. Pero al tiempo es un enigma, expresión de la persona en que ésta se reserva; porque es posible el fingimiento hipócrita, la cara de póker, la máscara y el antifaz.

De acuerdo con la original realidad del rostro, se evita el anonimato; pues la persona da la cara, no se esconde ni oculta. El rostro es presencia: palabra, y también mirada; semblante que exige una forma de conducirse ante él: *los buenos días antes que el cogito*, dirá Levinas¹⁹⁰.

La justicia estriba aquí: en dar al otro lo suyo. Se nos ha encomendado, responsabilidad original, lo ajeno más que lo propio; o en la encomienda de lo ajeno radica lo propio: es la sustitución del ser por el bien; en ella aparecen las personas –los otros– por encima de las cosas. El rostro es así simbólico: símbolo de

¹⁸⁹ Su conocimiento es, pues, conocimiento del desconocido; así tituló Blanchot (*Connaissance de l'inconnu*) un texto dedicado a Levinas que incluye en *La conversación infinita*, de 1969.

¹⁹⁰ *La ética*. En: VV. AA.: *El sujeto europeo*. Pablo Iglesias, Madrid 1991; p. 7.

un yo, de un yo ajeno; e incluso más: es la realidad de su presencia, de la presencia de otros además de mí mismo.

- El tercer factor a tener en cuenta en la posición filosófica de Levinas es la innovación de sentido que la ética reporta. No sólo ser, sino *de otro modo que ser*. El ser pide la constitución de la subjetividad, su autorrealización; pero más allá del ser está el bien, que trasciende la subjetividad y la abre a la intersubjetividad. El pensar piensa el ser y lo dice; pero el decir está por encima de lo dicho: es comunicación al margen del mensaje, o testimonio del infinito más allá de lo aprehensible.

Por cuanto entre lo mismo y lo otro hay estricta alternativa, el nuevo sentido ético reemplaza al viejo sentido del ser. Podemos prescindir de la razón y de su lógica, y abrirnos así a los demás; en otro caso, les haremos violencia. El monopolio de la metafísica, el primado exclusivo de la razón, la autonomía de la técnica, el progreso y la civilización, tienen como fruto la injusticia. En la injusticia, lo aniquilado es el hombre mismo; lo injusto es el homicidio, la guerra.

Si el sentido fundamental del ser, desplegado como subjetividad y racionalidad, nos ha conducido a una forma inauténtica de existencia, sólo cabe confiar en una recuperación ética de la persona para encontrar un sentido humano a su vivir: *Humanismo del otro hombre* (de 1972).

La filosofía levinasiana constituye una llamada de atención muy digna de consideración. Frente al sujeto moderno, que funda autónomamente su propia realidad, procede sugerir otro sentido para la libertad: el estar sujeto a los otros; casi una sustitución completa en la actitud.

Pero cabe también formular algunas preguntas: ¿escapa el rostro al anonimato, definitivamente y por completo?, ¿no es el rostro una manifestación también limitada, fenómeno y enigma, de la persona?. Por su parte, el querer, ciertamente, reclama al yo; lo contrario es imposible, y además irresponsable. Pero el yo que se asocia al querer, recordemos a Nietzsche, ¿es la persona?; ¿acaso no hemos escuchado a Blanchot?. ¿No es el querer, como el entender y el hacer, una manifestación de la persona, que al tiempo la preserva?. Por su parte, la responsabilidad objetiva que demanda Levinas deriva del mandato divino¹⁹¹, al que el hombre sólo puede someterse: habrá entonces justicia, o quizás altruismo y generosidad; pero no correspondencia, amor. En la obediencia y acatamiento de la ley el peso del judaísmo se hace notar. Altruismo, sí: pero, ¿sólo justicia, o también amor y amistad?; ¿no es más radical la coexistencia interpersonal que la ley?. Son indicios de que aquí hay un problema por resolver.

Coexistencia interpersonal –altruismo o reciprocidad–, reserva de la persona detrás del rostro, diferencia con su yo volente, son tópicos que apuntan a distinguir entre la manifestación o expresión de la persona y el quién que cada uno es en su intimidad; o, por decirlo con imágenes, entre el rostro y el nombre. Quizá podamos añadir algo a la meditación levinasiana.

6. Rostro y nombre: manifestación e intimidad de la persona.

Para continuar nuestra reflexión llevando quizás a Levinas un poco más allá de sí mismo, voy a formular dos indicaciones:

- La primera apunta al fondo de esta discusión sobre la subjetividad y el anonimato que estamos sosteniendo: se trata del voluntarismo adscrito a la idea de subjetividad

¹⁹¹ Cfr. *Libertad y mandato. Revue de metaphysique et de morale* 58-3 (1953) 264-72. Publicado como libro en Fata Morgana, Cognac 1994.

desde el nominalismo. Espontaneidad, arbitrariedad, alteridad... son dimensiones del voluntarismo subyacente. Pero el voluntarismo deja pendiente la cuestión de la libertad. La ampliación de la metafísica hacia la antropología, ese nuevo sentido del ser que buscamos distinto del fundar óntico, remite a la libertad personal. Pero libertad y voluntad no se identifican, ni aquélla se reduce a ser una característica de ésta. Más bien ocurre al revés: la libertad es radical, personal, trascendental; y puede extenderse al querer, como también al pensar o hacer humanos. El voluntarismo no es un defecto sólo por contraposición al intelectualismo: Nietzsche *versus* Sócrates; sino que el voluntarismo sobre todo adolece de un defecto de radicalidad personal, de libertad, patente en la noción de espontaneidad. La libertad es primordial para la persona, y debe llegar a investir su voluntad.

- La segunda observación atiende al despliegue temporal de la filosofía levinasiana: desde *El tiempo y el otro* (de 1947) a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (de 1974) e incluso a *Fuera del sujeto* (de 1987), hay una intensificación en la intención de alteridad de su filosofía; la que hemos llamado evolución desde la antropología a la ética. Esta radicalización en la intención de alteridad sugiere temáticamente la idea de un posible crecimiento de la voluntad, una idea que no ha sido contemplada por los pensadores voluntaristas a los que nos hemos referido.

La contraposición entre lo mismo y lo otro es una alternativa de Levinas a Nietzsche (para quien la voluntad no quiere lo otro, sino que se quiere a sí misma, se curva sobre sí misma; y antes quiere la nada que no querer, como lo dice al final de la *Genealogía de la moral*). Pero tal vez no baste con esa contraposición, es decir, con dirigir la voluntad hacia lo otro; porque además es posible señalar una intensificación en la intención de alteridad, necesaria para exhibir en el querer la libertad personal.

La unión de ambas consideraciones permite precisamente retraer la voluntad humana al seno de la libertad personal, o abrir ésta y verterla en aquélla. Pues la libertad de un dinamismo natural –como es el querer– radica precisamente en la liberación de su punto de partida; esto es: en el crecimiento, en el incremento de la propia capacidad. Al evitar el fijismo del punto de partida, la misma noción de principio, de fundamento, decae, siendo desplazada por la apertura al futuro propia de la libertad; y así la metafísica se amplía con la antropología. Si el ser humano es un *ser además*, su dimensión operativa tiene que estar abierta al crecimiento; lo contrario sería incoherente.

La voluntad humana se dirige al bien, al fin; pero hay cosas buenas, otras muy buenas, como las personas –que, al decir de Kant, son fines en sí mismas–, y además alguna óptima, como la plenitud del destino humano. El querer humano puede crecer para dirigirse a bienes superiores y quererlos mejor. En esta línea de consideraciones, cabe señalar la siguiente jerarquía: intereses propios, bien ajeno y el supremo bien común. No son términos antitéticos: porque no son del mismo rango, como para elegir entre ellos; señalan más bien la línea de crecimiento de la voluntad, de acuerdo con la cual se libera de su punto de arranque y se abre al futuro. Si este crecimiento es posible, el hombre transita de un inicial egoísmo natural a un final altruismo personal. Más que términos de una alternativa, son entonces extremos de un proceso posible¹⁹².

Y aún más allá de los fines que la voluntad pretende, está el destino de la libertad humana. Lo propio de la voluntad es querer lo que se estima como bueno, intentarlo como un fin propio y lograrlo si se puede; en cambio, el ámbito propio de la libertad es la

¹⁹² Sobre este crecimiento, cfr. POLO, L.: *La libertad posible. Nuestro tiempo*, Pamplona 234 (1973) 54-70.

coexistencia interpersonal, que exige la reciprocidad del par dar-aceptar. La libertad personal es un don que se acepta; y que a su vez da, esperando aceptación¹⁹³. Donación que busca aceptación, y encuentra dones que aportar a su vez; éste es el sentido de la libertad, el que permite orientación en la actual situación histórica; un sentido no simétrico respecto del sentido del ser, y bien distinto del principiar y de la fundamentación causal. Si la voluntad es capaz de querer al otro, la libertad espera la correspondencia ajena. Ambas conectan cuando la intención de alteridad se incrementa y la voluntad se libera de su inicio. Entonces se tornan posibles el amor y la amistad, que siempre son recíprocos, y no sólo la justicia o el cumplimiento del mandato. La caridad cristiana frente a la obediencia a la ley del judaísmo levinasiano.

Comparar la voluntad con la libertad es una señalada manera de distinguir la persona –el ser libre– de cualquiera de sus manifestaciones, como el querer. El *logos* es común a todos los humanos, y por eso en el pensamiento el yo desaparece; el racionalismo y la ilustración suponen un sujeto impersonal. Buscamos entonces escapar del anonimato, acudiendo a la creatividad del hacer práctico, a la *poiesis*. Con todo, la literatura, como toda obra humana, tiene una suficiencia propia, es en parte autónoma; es el mensaje de Blanchot. Mejor es aún, por tanto, descubrir con Levinas la intención de alteridad del querer; porque éste no se puede conjugar sin el yo: de la responsabilidad ética nadie puede escapar. Pero, ¿qué hay de la libertad?.

El rostro simboliza a un yo, que aparece como un tú externo para la subjetividad moderna. Pero aún hay que señalar que la persona se reserva siempre; esa reserva es la intimidad personal, lo que hemos llamado carácter de *además* del ser personal. La libertad íntima de la persona es silenciosa: se guarda para su destino y no se manifiesta por entero ni al mundo ni a los demás. Entre la persona y su manifestación media, no ya la diferencia entre la persona individual y su común naturaleza, sino más bien la tomista distinción real entre el ser personal y la esencia humana en que se muestra. Se corresponde, pues, con la índole creada del hombre. La intimidad personal tiene un destino trascendente.

Por esta razón el rostro, expresión corporal de la persona, no equivale al nombre que nos identifica. Se aprecia en que está sometido al tiempo, al envejecimiento; y también a una variable configuración: el maquillaje, el peinado, la barba o bigote y demás. El rostro no se distingue tanto de la máscara; porque el término *persona* procede precisamente de la máscara con la que los actores amplificaban su voz en el teatro (*personare*). El rostro y la palabra, la conducta y el yo entero, como cualquier máscara, reservan a la persona, son sólo manifestaciones suyas: adecuadas, fingidas o caricaturescas. El rostro humano no es la faz divina.

La identificación de la persona cuyo rostro se muestra es, en cambio, un tema complejo. Conforme con el crecimiento del querer indicado –y en último término conforme con la coexistencia interpersonal, el ámbito propio de la libertad–, pueden sugerirse también fases en el proceso de identificación: la autoconciencia propia (tanto si se entiende en términos teóricos, prácticos, o más bien en forma narrativa), el reconocimiento ajeno¹⁹⁴ y el juicio divino. Por encima de la autoconciencia, bien está el abrirse a los demás, o el que los demás nos abran los ojos; digna es la buena fama pero no basta: porque existe Dios. Autoestima y reconocimiento ajeno; pero renunciar al juicio divino, a su reconocimiento y aceptación, es ignorar la índole creatural de la persona humana, además de ser algo triste y desconfiado: empobrecedor.

¹⁹³ Polo propone una concreta metalógica de la libertad humana, que distingue cuatro fases en ella: *don-aceptar-dar-buscar*; cfr. ATII; pp. 238-42.

¹⁹⁴ La última obra de Ricoeur (*Caminos del reconocimiento*. Trotta, Madrid 2005) propone interesantes reflexiones sobre la mutualidad del reconocimiento donal, que engloba la tríada dar-recibir-devolver. Leonardo Polo reconduce esa tríada a la reciprocidad del par dar-aceptar, como hemos sugerido.

Nos atribuimos un nombre y nos llaman por él. Pero la Biblia dice que *al que venciere le daré una guija blanca, y en ella escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe*¹⁹⁵. Esa piedrecita era una invitación a los vencedores de los juegos para los banquetes públicos. Levinas sustituye el nominativo por el acusativo; pero quizás aquí lo oportuno sea apelar al vocativo: la invitación se corresponde con el carácter adverbial del *ser además*. Muy en contra del proyecto de autorrealización subjetiva está la constatación de que la plenitud del hombre no depende de él solo; más bien la soledad se opone a ella y la impide.

¹⁹⁵ Apocalipsis 2, 17.

5) LIBERTAD O VOLUNTAD (DUNS SCOTTO)¹⁹⁶

1. Scotto en la obra de Polo.

a) Marco general:

En mi opinión, la filosofía de Scotto no tiene una excesiva presencia en la obra de Polo; y, sin embargo, tampoco es un autor que quepa considerar como lateral a la misma.

- No es marginal por cuanto Polo ve en Scotto, no en Descartes ni siquiera en el nominalismo, al *fundador de la edad moderna*¹⁹⁷ en filosofía. En ello va implícito un elogio y una crítica. Un elogio porque la filosofía de Polo, al detectar y abandonar el límite mental, conduce a una ampliación de la metafísica con la antropología trascendental; y eso es también, tal y como lo entiende Polo, lo que en el fondo intenta la filosofía moderna a partir de Scotto. Pero sucede que la filosofía moderna ha fallado en ese intento; según Polo, por formular una antropología simétrica con la metafísica: es decir, por comprender la libertad en términos de fundamentación, como un principio.

Eso vale ya para algunos pensadores tardomedievales, como Scotto y Ockham: *el gran problema que plantea Duns Scotto es éste: ¿qué es prius la verdad como entendida o la intelección de la verdad?. En Ockham también tenemos lo mismo: ¿qué es prius la bondad o la voluntad?; ¿es la voluntad lo realmente trascendental, de tal manera que el bien depende radicalmente de la voluntad? En Ockham hay ya una inversión, una simetrización bastante clara, que es su voluntarismo*¹⁹⁸.

Sólo que me atrevo a pensar que en el caso de Scotto¹⁹⁹ Polo aprecia más el intento positivo que el resultado negativo: *aunque su filosofía no me parece correcta, sin embargo entiendo su actitud, que nos avisa y nos enseña*²⁰⁰. Sin llegar a concederle la razón, pues en Scotto ve Polo cierto apocamiento ante Aristóteles: un escepticismo que recorta el alcance de la actividad intelectual (*escepticismo larvado*²⁰¹), y un voluntarismo inaceptable; cuando se trata de cargar las tintas, Polo prefiere hacerlo más que aludiendo a Scotto, refiriéndose a Ockham o al nominalismo. Concretamente, la arbitrariedad de la voluntad Polo se la atribuye a Ockham, no a Scotto; *pero el que siembra vientos cosecha tempestades*²⁰². En suma, *aunque Scotto merece admiración, su construcción filosófica y su solución no me son simpáticas*²⁰³.

Se me ocurre que lo ejemplar de la vida de Scotto (su defensa del papado y de la inmaculada concepción de la virgen María) frente a la actitud rebelde de Ockham (cuya *filosofía está terminada antes de cumplir los treinta años, porque luego se dedicó a otra actividad de tipo político-eclesiástico bastante desagradable*²⁰⁴), puede explicar esta actitud poliana. Juan Duns Scotto fue beatificado el 20.III.1993.

¹⁹⁶ Texto publicado en *Studia poliana*, Pamplona 9 (2007) 47-65.

¹⁹⁷ *Scotto fundador de la edad moderna*, así se titula un epígrafe de POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; p. 60. Y también ahí: *detrás de Descartes, está Scotto*.

¹⁹⁸ POLO, L.: *Planteamiento de la antropología trascendental*. *Miscelánea poliana*, revista en internet del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo 4 (2005) 16.

¹⁹⁹ *Doctor subtilis le llaman* (POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 49), *un pensador rapidísimo*: *id.*, p. 46.

²⁰⁰ POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 46.

²⁰¹ POLO, L.: ATI; p. 87.

²⁰² POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 56.

²⁰³ POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 53.

²⁰⁴ POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 43.

En último término, el voluntarismo frustra el proyecto de ampliación antropológica que Scotto y los modernos han intentado, y conduce a una visión pesimista del hombre: *lo que se incuba en Scotto y se concreta de manera definitiva en Ockham es el pesimismo antropológico*²⁰⁵.

- Con tener esta señalada importancia temática, la presencia de Scotto en la obra poliana no es muy notable: porque Polo no ha consagrado a este autor ningún libro, sino que lo más extenso que ha dedicado a él es el capítulo segundo de *Presente y futuro del hombre* titulado *El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la edad media*²⁰⁶, que está centrado en Duns Scotto; y el artículo *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*, publicado en *Miscelánea poliana*²⁰⁷. Junto con estos dos textos hay un epígrafe de la *Antropología trascendental I*²⁰⁸ que se titula *Discusión de la tesis escotista sobre la insuficiencia de la metafísica*.

Y además un buen número de referencias a Scotto –he llegado a localizar unas cincuenta– diseminadas por la obra de Polo: no tan grande como para considerar a Scotto un autor de referencia en la filosofía poliana; pero no tan pequeño como para pensar que las alusiones a su pensamiento son meramente esporádicas, procedentes de un lejano conocimiento del autor. Diría más bien que son referencias ciertamente asiduas: que apuntan al proyecto elogiado anteriormente, y a algunas de las limitaciones de su realización.

Relacionaré las más importantes a continuación, procurando presentar al mismo tiempo los principales motivos de la filosofía escotista según la interpretación poliana.

b) Subjetivismo:

Si lo central de la filosofía escotista es el intento frustrado de ampliación antropológica, lo nuclear de su pensamiento es el brote del subjetivismo moderno. Dicho brote hunde sus raíces en una coyuntura histórica: la recepción de Aristóteles en el siglo XIII. Polo atribuye a Scotto, en el capítulo de *Presente y futuro del hombre* antes citado, un enfrentamiento con Aristóteles: por ver en él a un filósofo pagano.

No es inmotivada esta actitud, pues la recepción de Aristóteles en la baja edad media por parte de los pensadores cristianos –generalmente agustinianos– fue muy difícil²⁰⁹. El pensamiento aristotélico fue condenado en París y Toulouse cinco veces durante el siglo XIII (1210, 1215, 1231, 1245 y 1263). El averroísmo latino a que condujo, principalmente entre 1260 y 1265 por obra de Siger de Bravante (1235-1282), fue condenado expresamente el 10.XII.1270. E incluso el tomismo, que se consideró en algunos puntos próximo al averroísmo, fue condenado por el obispo Esteban Tempier en París el 7.III.1277; condena reproducida en Oxford por el dominico Roberto Kilwardi el 18.III.1277, y ratificada por Juan Peckham, su sucesor en la sede arzobispal de Canterbury, el 29.X.1284 y el 30.IV.1286. Por su parte, los franciscanos vetaron el tomismo en 1279; y en 1282 lo autorizaron sólo acompañado del famoso *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare (1278); los dominicos respondieron sobre 1283 con otros *Correctoria corruptionis*. Santo Tomás fue canonizado el 18.VII.1323, y las

²⁰⁵ POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 60.

²⁰⁶ O. c., pp. 40-61.

²⁰⁷ IEFLEP 9 (2006) 23-31. Teniendo en cuenta que no es un artículo redactado expresamente por Polo, sino preparado por un discípulo suyo –Juan José Padiel Benticuaga– a partir de unas conversaciones grabadas al maestro el 8.XI.1993.

²⁰⁸ Cfr., o. c., pp. 86-8.

²⁰⁹ Cfr., sobre este punto, VANNI-ROVIGHI, S.: *La filosofía patristica y medieval*. En: FABRO, C.: *Historia de la filosofía*. Rialp, Madrid 1965; v. I, pp. 195-426; especialmente el final del c. III.

condenas parisinas levantadas en 1325; es, pues, casi un siglo de difícil asimilación del aristotelismo.

En esta coyuntura histórica, Scotto procede a un arreglo de la filosofía aristotélica, a un intento de paliar sus insuficiencias, que articularemos en una triple consideración:

a) Ante todo Scotto revisa el tema de Dios, de nuestro conocimiento de Dios. Dios desborda el alcance de nuestra razón porque es infinito, algo más que el acto puro o la *noesis noeseos* aristotélicos.

Sin embargo, y aunque no podamos conocer bien a Dios, podemos y debemos amarle. Y así se aprecia que este enaltecimiento escotista de Dios comporta, al menos, estas dos consecuencias:

b) la primera, un debilitamiento del alcance del pensamiento, para abrir un hueco a la fe.

Llamo la atención sobre el parecido de esta posición de Scotto con la actitud crítica de Kant al separar razón pura y razón práctica. También para Scotto la inmortalidad humana es cuestión de fe: *credita est per fidem, et non per rationem naturalem*²¹⁰.

Paralelamente, una *pars destruens* que limite el conocimiento y acabe con la metafísica, y una *pars construens* que de entrada a la voluntad y a la vida, es también el propósito y la actitud de Nietzsche. El tema de fondo, ya lo hemos dicho: la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental.

Según Scotto –a diferencia de Tomás de Aquino– filosofía y teología, razón y fe, ya no se integran unitariamente por vía de subordinación, sino que hay que aislar la teología de la filosofía: *Scotto tendrá que establecer la separación entre la filosofía y la teología*²¹¹. Pero, observa Polo, esta actitud abre las puertas a una *teología en régimen afectivo*²¹².

c) Y en segundo lugar una reconsideración del planteamiento aristotélico acerca de la voluntad: primero, para podérsela atribuir a Dios, que es amor; y en segundo lugar, para primar su papel en la vida humana, cuya culminación estriba en el amor a Dios. Según Scotto, el amor es el constitutivo de la beatitud humana²¹³.

Además, si la voluntad es lo primario, se vincula inmediatamente con el poder: creador si hablamos de Dios, o transformador de la naturaleza mediante el dominio técnico en el caso humano.

Considerando los tres factores conjuntamente, vemos la génesis del subjetivismo moderno. Con el debilitamiento de la inteligencia (especulación en vez de teoría, dirá Polo), con el fortalecimiento de la voluntad (espontaneidad no derivada de la intelección, como veremos) y con la sobrevaloración de la acción práctica, se produce la que Polo llama inversión en la consideración de lo operativo en el hombre. Con ella se abre el ámbito de la interioridad humana, a la que ya se entiende ahora como subjetividad individual: que ha de plasmar sus peculiaridades en el exterior. De aquí arranca el subjetivismo de la modernidad, y el subsiguiente ideal de la autorrealización. Pero todo ello deriva de haber alejado a Dios del hombre radicalizando su trascendencia. El pesimismo antropológico, dirá Polo, es consecuencia de la acidia: de que nuestro saber acerca de Dios deja de ser goloso, para tornarse agraz²¹⁴.

Examinemos ahora cada uno de los tres factores enunciados.

²¹⁰ *Ordin.* IV, 43, 2, 23.

²¹¹ GONZALEZ ALVAREZ, A.: *Manual de historia de la filosofía*. Gredos, Madrid 1981; p. 290.

²¹² POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 60.

²¹³ Cfr. POLO, L.: *La libertad trascendental*. Univ. Navarra, Pamplona 2005; p. 99.

²¹⁴ Cfr. POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 59.

c) *El infinito*:

En el artículo de *Miscelánea poliana* mencionado más arriba Polo plantea el tema de los trascendentales; y cuestiona la ordenación que se establece entre ellos en el realismo, idealismo y voluntarismo, según a qué trascendental se concede prioridad: el ser, la verdad o el bien.

Pues bien, Scotto aspira a ir más allá de la consideración de Dios como principio primero propia del realismo. Por encima del conocimiento filosófico de Dios como principio está el conocimiento teológico: de Dios como ser omnipotente y como ser infinito. *Duns Scotto sustituye la noción de principio trascendental en un primer momento por la de omnipotencia, y en un segundo por la noción de infinito*²¹⁵. Además, la doctrina escotista sobre el conocimiento de Dios, *tanto metafísico como teológico, es propia del homo viator*²¹⁶, diferente del conocimiento de Dios como es en sí mismo visto bajo el *lumen gloriae*. Es una compleja y matizada postura epistemológica; sintomática de un cierto agnosticismo, o cuando menos del escepticismo indicado.

Parece ser que Scotto distinguía tres formas de conocimiento de Dios²¹⁷:

- desde la razón se le conoce como primer principio de todo;
- bajo la luz de la fe, como ser completamente omnipotente. Pues que la causa primera sea omnipotente es doctrina filosófica, pero que pueda intervenir contra o al margen de las causas segundas es un saber propio de la teología²¹⁸;
- y en la futura visión cara a cara se le conocerá tal y como es, un ser infinito: apto para un disfrute inagotable, que ocupe toda la eternidad.

La sugerencia poliana en este punto –aguda y original, entiendo– es que el voluntarismo escotista deriva de su idea de la infinitud divina (*sigo creyendo que la clave de Duns Scotto es el infinito*²¹⁹): *perfectissime conceptus, in quo -quasi in quadam descriptione- perfectissime cognoscimus Deum, est conceptus entis infiniti*²²⁰.

Porque la infinitud es incompatible con una actividad previa o constitutiva de ella, cual es el entender; o sea, es a la postre incomprendible. El infinito impide la *noesis noeseos* porque *el conocimiento de la infinitud no es la infinitud misma*²²¹. Y aquí está en su raíz el escepticismo de Scotto.

Pero, en cambio, la infinitud conviene con una actividad derivada de ella, una productividad espontánea o una actividad abstractamente libre: es la omnipotencia divina. *Se habla de actividad abstractamente libre en tanto que no compromete a la esencia divina, que permanece incólume*²²².

Así entendido, Scotto se puede considerar integrado en una tradición de pensadores (Platón, Plotino, Avicena, Eckhart, Leibniz, Hegel) que arrancan de cierta unidad supraideal (con la que se corresponde el aislamiento escotista de la esencia: *essentia tantum*, al margen de su ser *in re seu in intellectu*); y desde ella modalizan la

²¹⁵ POLO, L.: *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*, o. c., p. 27.

²¹⁶ POLO, L.: ATI, p. 87.

²¹⁷ En el prólogo a la *Ordinatio* III, III, 206 Scotto distingue la *theologia: sive Dei, sive beatorum sive nostra*.

²¹⁸ Cfr. *Ordin.* I, II, I, II, 119. También COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía, v. II: de san Agustín a Scotto*. Ariel, Barcelona 1978; p. 505.

²¹⁹ POLO, L.: *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*, o. c., p. 28.

²²⁰ DUNS SCOTTO: *Ordin.* I, 3, 1, 1.

²²¹ POLO, L.: CTC4-2; p. 131.

²²² POLO, L.: ATI, nt. 86, p. 87.

metafísica, distinguiendo la posibilidad indeterminada –el poder- (*la equivalencia de lo posible y lo pensable es escotista*²²³) y su realización determinada: la existencia contingente o necesaria. Según Polo, desde esa unidad supraintelectual y suprarreal sólo cabe una metafísica descendente, degradacionista o del debilitamiento (Avicena, Scotto, etc.²²⁴).

El voluntarismo es consecuencia, entonces, del esencialismo; es decir, de la ignorancia del acto de ser. Lo cual es particularmente grave en teología, puesto que para Tomás de Aquino Dios es el *ipsum esse subsistens*. En cambio, se puede apreciar lo contrario en Scotto.

En algunos lugares Polo glosa la doctrina tomista sobre la ciencia del *Comentario al libro sobre la Trinidad de Boecio*, en donde el aquinate distingue entre el conocimiento de principios que son sólo principios –los principios físicos-, y el conocimiento de principios que además tienen una esencia propia; o que no consisten sólo en ser principios, como las sustancias inmateriales: Dios, el alma, los ángeles y hasta los astros. *Tomás de Aquino apunta que teológicamente se podría iniciar el conocimiento esencial de esas realidades*²²⁵; pero no da un paso más.

Scotto dice lo mismo, pero sí lo da: por un lado está el *Tratado acerca del primer principio: la obra De primo principio es auténtica; es un resumen de una parte de su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (conocido también como Opus oxoniense u Ordinatio)*²²⁶; pero es un tratado metafísico. Y por otro lado está la teología, el conocimiento de Dios con ayuda de la fe: *teológicamente se conoce la esencia de Dios; y Dios como esencia, dice Scotto, es la infinitud*²²⁷. Pero como, según Scotto, el filósofo sólo conoce principios, el conocimiento esencial de Dios se reserva a la teología: *el filósofo sólo conoce a Dios como primer principio, el teólogo como infinito*²²⁸. Y esto, dice Polo, es *teologismo craso*²²⁹.

En cambio, Polo resuelve la cuestión del conocimiento de principios y de esencias con la ampliación de la metafísica hacia la antropología trascendental: con ella, *el hombre es capaz de conocer su esencia espiritual, y no sólo por revelación*²³⁰.

Por otro lado, según el enfoque de Scotto –que pivota sobre la infinitud como esencia de Dios-, *las personas divinas son llamadas productos*²³¹: *pluralitas divinarum personarum declaratur ex productione*²³². Lo cual es congruente con su voluntarismo, pues viene a ser como la espontaneidad del infinito hacia adentro; pero no es adecuado: porque la noción de producción supone una instancia precedente, anterior a las personas divinas. En cambio, observa Polo, la identidad es originaria, y su intimidad tripersonal también; Dios es, ante todo, Padre: no puede, por tanto, *derivar como producto de la infinitud esencial*²³³.

En Scotto hay, pues, una prioridad de *la esencia sobre la persona*; o sea, de la esencia sobre el ser: aquí se produce *la inauguración de aquella línea por la que se formula la noción de ens perfectissimus*²³⁴, y la peculiar flexión escotista en la formulación del argumento ontológico (que transita del máximo pensable anselmiano al

²²³ POLO, L.: CTC3; p. 108.

²²⁴ Cfr. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Univ. Navarra, Pamplona 1993; pp. 50-1.

²²⁵ POLO, L.: CTC4-1; p. 36.

²²⁶ POLO, L.: ATI, p. 86.

²²⁷ POLO, L.: *La libertad trascendental*, o. c., p. 23.

²²⁸ POLO, L.: ATI, p. 86.

²²⁹ CTC4-2, p. 131.

²³⁰ CTC4-2, p. 131.

²³¹ POLO, L.: ATI, p. 86. Según Copleston la metafísica escotista trata de la esencia de Dios, mientras que la teología de las personas divinas: cfr. o. c., p. 496.

²³² *Ordin.* I, II, III, 201.

²³³ POLO, L.: ATI, p. 86.

²³⁴ POLO, L.: *El logos predicamental*. Univ. Navarra, Pamplona 2006; p. 55.

máximo posible, enfoque que luego recogerá Leibniz): *simpliciter primum, potest esse a se, ergo est a se*²³⁵.

Infinito, omniperfecto, son nociones que *pueden valer desde el punto de vista de la esencia, pero de ahí al esse divino no cabe pasar*²³⁶. De manera que la infinitud divina, que es clave en el pensamiento de Scotto y en toda la filosofía moderna subsiguiente, se corresponde con el esencialismo que omite la consideración del acto de ser.

d) Debilitamiento de la inteligencia:

Esta posición acerca de nuestro conocimiento de Dios conlleva, según Scotto, que el objeto propio del entendimiento humano no son las *quidditates* abstractas de la sensibilidad sino el ente en general –el *ens commune*–, y entendido unívocamente: *Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato*²³⁷. Por eso dice Polo que *la natura communis o la infinitud según las entiende Duns Scotto se aproximan a la generalidad del ser*, entendida por Hegel como *elemento de la lógica*; y se distinguen de la noción tomista de ente trascendental, *plena de contenido aunque sea implícitamente*²³⁸.

El objeto propio de la inteligencia humana es, pues, el ser en general y no sólo las *quidditates* abstractas de la sensibilidad. Éstas nos permitirían el conocimiento de los principios, pero si nos limitáramos a ellas –como hace el aquinate– la única ciencia posible sería la física²³⁹; mientras que Scotto quiere asegurar el conocimiento teológico de Dios. A cambio, el conocimiento de los principios no es enteramente adecuado, y –en consecuencia– *Scotto sostiene que el conocimiento del ente es puramente formal*²⁴⁰; en otro caso, si fuera posible un conocimiento exhaustivo de lo real, no cabría la revelación o habría que admitir la doble verdad del averroísmo latino.

Por este formalismo, Polo entiende como característico de la gnoseología escotista el carácter especulativo –especular– de la teoría, y la atribución de un *esse diminutum*, noción que parece proceder de Enrique de Gante²⁴¹, a los objetos pensados²⁴². También hay una desvaloración del conocimiento habitual, en Scotto reducido a mera *memoria intelectual*²⁴³; porque *Scotto es demasiado objetivista*²⁴⁴.

Como el conocimiento intelectual sólo es representativo, a la realidad como tal la que llega es la voluntad, o bien la intuición intelectual. Scotto admite ya, antes que Ockham, la intuición intelectual²⁴⁵: *la forma pura de conocimiento. Pero la intuición es más bien un acto voluntario*²⁴⁶.

*Cuando la arbitrariedad de la voluntad recae sobre el ser, anula su valor lógico y lo reduce a insignificancia empírica*²⁴⁷. Por eso Polo encuentra un parecido entre la alienación de la idea hegeliana y *el paso de la natura communis de Scotto al singular de Ockham*²⁴⁸; o, cabría decir, entre el espacio y el tiempo newtonianos y la famosa

²³⁵ *Ordin.* II, 146, 213. Cfr. también *De primo principio* c. IV, 9.

²³⁶ POLO, L.: *El logos predicamental*, o. c., p. 55.

²³⁷ *Ordin.* III, 39, 26.

²³⁸ Cfr. POLO, L.: *Nominalismo, idealismo, realismo*. Eunsa, Pamplona 1997; p. 86.

²³⁹ Cfr. POLO, L.: *El orden predicamental*. Univ. Navarra, Pamplona 2005; p. 25.

²⁴⁰ POLO, L.: CTC3, p. 308.

²⁴¹ Cfr. COPLESTON, o. c., p. 489.

²⁴² Cfr. POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., pp. 51-2.

²⁴³ POLO, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, o. c., p. 10.

²⁴⁴ POLO, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, o. c., p. 58.

²⁴⁵ Cfr. POLO, L.: CTC1; p. 39. Doctrina muy bien expuesta por SARANYANA, J. I.: *Historia de la filosofía medieval*. Eunsa, Pamplona 1985; p. 264.

²⁴⁶ POLO, L.: CTC1, p. 86.

²⁴⁷ POLO, L.: *Nominalismo, idealismo, realismo*, o. c., p. 98.

²⁴⁸ *Nominalismo, idealismo, realismo*, o. c., p. 98.

haecceitas escotista -término que no aparece en la *Ordinatio*, aunque sí en las *Reportata parisiensia* y en las *Quaestiones in libros Metaphysicorum*²⁴⁹-. Por eso Duns Scotto propuso que la distinción simplemente lógica es insoluble en la distinción real²⁵⁰.

En último término, con la mudanza epistemológica propuesta por Scotto, la inteligencia humana ni siquiera alcanza adecuadamente los principios –de nuevo el escepticismo-, sino que reduce la realidad a objetos en sí²⁵¹.

En suma, volvemos a enlazar con lo que dijimos al examinar la teología escotista: Scotto cree que es más importante la quidditas que el esse²⁵²; pues, en definitiva, la inteligencia no abandona su propia idealidad, sólo la voluntad conecta con la realidad.

e) Voluntarismo y espontaneidad:

Y éste es el otro gran tópico escotista al que Polo se refiere asiduamente: su voluntarismo, que marcará posteriormente todo el desenvolvimiento de la filosofía moderna. Esta inversión que pone a la voluntad por encima del entendimiento empieza a formularse en Buenaventura, y adquiere fuerza en Duns Scotto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a los filósofos modernos²⁵³.

Al respecto se distinguen tres etapas en la escuela franciscana: la antigua o fundacional (Alejandro de Hales, 1170-1245), la media o de primera generación (san Buenaventura -1221-1274- y contemporáneos, como los mencionados Juan Peckham y Guillermo de la Mare entre otros) y la nueva o segunda generación (Duns Scotto y seguidores).

Mediante éstos, Scotto es suficientemente importante e influyente: pues de escotistas están llenos los siglos XV y XVI²⁵⁴. Después, el voluntarismo de Scotto pasa a los filósofos modernos: a Descartes, a Kant, y sigue en ese gran movimiento filosófico que es el idealismo alemán²⁵⁵. Llegando incluso a la filosofía contemporánea, por ejemplo a Freud: el modelo con que piensa Freud viene de Scotto²⁵⁶; ahora hablaremos algo más de la presencia del voluntarismo escotista en el pensamiento moderno.

Pero antes señalaré que consiste en el tránsito de *la voluntas ut natura a la natura ut voluntas*²⁵⁷: de la capacidad de querer y desear considerada como potencia natural del hombre, a entender todo dinamismo natural en términos potenciales, desiderativos y autónomamente activos.

Con este voluntarismo acontece la que Polo llama simetrización de la ampliación trascendental intentada y posible. Dicha simetrización, como veremos en la segunda parte de este trabajo, atenta contra la libertad trascendental de la persona: *si la libertad es el primer trascendental, su simetrización con el ser da lugar a un cambio: sólo como potencia puede la libertad adquirir caracteres fundamentales (de esta manera se entiende mejor por qué los modernos ponen la potencia como anterior al acto, e infinita). Pero desde la libertad como potencia infinita, la verdad y el bien no pueden ser más que su desarrollo (...). La total determinación de la libertad en términos de verdad es el idealismo, y la libertad autodeterminándose en términos de bien –o de valor- es el voluntarismo. En suma, la libertad como primera, simetrizándose, hace imposible la*

²⁴⁹ Cfr. COPLESTON, o. c., p. 495.

²⁵⁰ POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona 1999²; p. 46.

²⁵¹ POLO, L.: CTC4-2, p. 132.

²⁵² POLO, L.: *El yo*. Univ. Navarra, Pamplona 2004; p. 116.

²⁵³ POLO, L.: *La voluntad y sus actos I*. Univ. Navarra, Pamplona 1998; p. 8.

²⁵⁴ POLO, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, o. c., p. 58.

²⁵⁵ POLO, L.: *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión editorial, Madrid 1996; p. 147

²⁵⁶ POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 61.

²⁵⁷ POLO, L.: CTC1, p. 68.

*trascendencia del ser; porque el ser sólo es primero como acto, y el acto excluye la indeterminación: no tiene sentido su autodeterminación*²⁵⁸.

El voluntarismo, por tanto, infinitiza la potencia volitiva –la indetermina-, que así se antepone e independiza del acto que la precede, el acto de ser persona. Y además la muda de potencia pasiva en potencia activa, e incluso en algo más que potencia activa: en pura espontaneidad.

La voluntad para Scotto es potencia activa, enteramente indeterminada, espontánea, a fin de no ser arrastrada por la intelección. Entonces, no sólo es potencia activa, sino espontáneamente activa, puesto que se dispara por sí misma: es la *perseitas* escotista. *La perseitas de la voluntad es el carácter de su propia actividad, que no espera al conocimiento para ponerse en marcha: es su puro desencadenamiento*²⁵⁹.

*Según Duns Scotto la voluntad actúa de suyo, no es una potencia pasiva, sino más que una potencia activa: la voluntad es per se, actúa por sí misma*²⁶⁰. Al no ser potencia pasiva, es decir, por no depender de la intelección, ese desencadenarse de suyo significa también *que la voluntad es ciega*²⁶¹: *quare voluntas voluit hoc, nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas*²⁶².

La espontaneidad volitiva, según Scotto, tiene como destino final a Dios. Pero se podría observar que, privada de un conocimiento adecuado de él, la dirección hacia Dios de nuestra espontaneidad desiderativa es un supuesto escotista, recogido a su modo por otros planteamientos modernos como el de Rousseau (el hombre es bueno por naturaleza); pero un supuesto cuestionable. También cabría pensar que nuestra espontaneidad es insuficiente sin cierto control racional (Kant), o que es completamente egoísta si no la ordena la institución social (el *homo homini lupus* y el *Leviatán* de Hobbes). Y, sobre todo, cabría también pensar que está de entrada corrompida, y que sin el auxilio divino es incapaz de dirigirse a su plenitud (Lutero). La noción de espontaneidad –la *perseitas* escotista- provoca y está en el fondo de toda esta problemática, que tiene otras múltiples derivaciones a las que no podemos atender.

Una de ellas, aunque sólo sea por mencionarla, es su correlato físico en la noción de ímpetu²⁶³, de impulso o de fuerza impelente –carente de finalidad-; que es el antecedente teórico del principio de inercia (formulado inicialmente por Francisco de Marchia en 1320) y del mecanicismo de la física moderna. Dicha noción tiene algún precursor anterior (Juan Filopón entre los siglos V-VI), pero se forja propiamente en los siglos XIII y XIV; y fue propuesta expresamente por primera vez por Pedro Juan Olivio (1248-1298), jefe de los franciscanos espiritualistas que tanto tuvieron que ver con Ockham. Tiempo antes, Roberto Grosseteste (1175-1235) había promovido los estudios de física y matemáticas en Oxford. De ese impulso y orientación intelectuales surgió el conocido Colegio Merton de Oxford, muy importante en la génesis del nominalismo en el s. XIV. El *doctor noster* de los mertonenses fue Thomas Bradwardine (1245-1349), cuyo voluntarismo fue también notable: *non est ulla ratio nec ulla lex necessaria in Deo prius eius voluntate*²⁶⁴. El teorema del *Merton College* (que calcula la aceleración de un móvil en base a la velocidad media) fue formulado por el colegial Guillermo de Heytesbury en 1335. El más conocido defensor de la teoría del ímpetu fue Juan Buridán (el del famoso asno que, sin embargo, *no se encuentra en ninguna de sus obras*²⁶⁵), muerto hacia 1360.

²⁵⁸ POLO, L.: *Libertas transcendentalis. Anuario filosófico*, Pamplona 26-3 (1993) 708.

²⁵⁹ POLO, L.: CTC1, p. 72.

²⁶⁰ POLO, L.: *La voluntad y sus actos I*, o. c., p. 38.

²⁶¹ POLO, L.: *La libertad transcendental*, o. c., p. 23.

²⁶² *Ordin.* I, 8, 5, 24.

²⁶³ Cfr. sobre este tema SARANYANA, J. I., o. c., § 89.

²⁶⁴ L. 1, c. 9.

²⁶⁵ Cfr. FRAILE, G.: *Historia de la filosofía*, v. II: *Judaísmo, cristianismo e islam y la filosofía*. BAC, Madrid 1960; p. 1161.

2. Espontaneidad de la voluntad y libertad.

Dejando esto al margen, pasemos a la segunda parte del trabajo; o sea, a discutir el fondo del enfrentamiento entre Polo y Scotto. Ya he adelantado que el punto fuerte de la lectura poliana de Scotto es considerarlo como un intento frustrado de ampliación antropológica; intento y frustración que desde Scotto lastran todo el pensamiento moderno.

De acuerdo con esto, Polo se sitúa enfrente de Scotto; y con la intención de rectificar la deriva voluntarista de la modernidad. Frente a la voluntad Polo apela a la libertad; la espontaneidad escotista, como el dinamicismo moderno, atentan contra la libertad de la persona, oscurecen su sentido y casi la anulan. Quizás una muestra del defecto escotista en la comprensión de la libertad sea su identificación con la necesidad en Dios²⁶⁶.

a) Voluntarismo y esencialismo

Sucede además que según Gilson el motivo principal de la filosofía escotista es el rechazo del necesitarismo árabe: *el resorte secreto de la doctrina de Scotto es su decisión de negar que el mundo emane del entendimiento divino como la consecuencia emana de un principio*²⁶⁷. Contrariamente, Scotto piensa que nada es necesario en la naturaleza creada: *ni en el orden físico ni en el moral, ni el orden lógico ni en el ontológico, sino que todo está regido por la voluntad libérrima de Dios*²⁶⁸: *voluntas sua est prima regula*²⁶⁹.

Si Polo consideraba que el voluntarismo de Scotto procedía de su idea del infinito divino (es decir, en último término, del esencialismo escotista), Gilson entiende que el voluntarismo de la espontaneidad subjetiva es el recurso de Scotto para oponerse al determinismo averroísta: que no sólo es físico o lógico, sino también moral como consecuencia de su afirmación de la unicidad del intelecto²⁷⁰. Ambas interpretaciones son compatibles.

Porque si para evitar el determinismo potenciamos la voluntad (indeterminándola y separándola de la intelección; o sea, tornándola principio activo y espontáneo), como la voluntad no es más que una potencia de la naturaleza humana, no salimos del orden esencial; es decir, no alcanzamos el ámbito del ser personal, que se distingue realmente de su esencia. Por tanto el voluntarismo escotista no sólo es defectuoso por oposición al intelectualismo, sino por esencialista; es decir, por escasa profundidad en la consideración del hombre: obviamente, así no se alcanza la ampliación trascendental.

Desde luego, la voluntad –según Polo– es potencia pasiva, que necesita de la intelección para ser activada. Pero lo peor del voluntarismo escotista, insisto, no es la desconsideración de este hecho; sino que derivadamente recorta el nivel de la antropología: que queda en el plano de la potencia, de la esencia, y no alcanza el ser personal.

Digo derivadamente, porque en el orden intelectual hay actos superiores a la potencia esencial, como los hábitos innatos y el propio intelecto agente, que facilitan el

²⁶⁶ Cfr. COPLESTON, o. c., p. 509.

²⁶⁷ *La filosofía en la edad media*. Gredos, Madrid 1976; p. 562.

²⁶⁸ Cfr. FRAILE, G.: *Historia de la filosofía*, o. c., p. 1103.

²⁶⁹ DUNS SCOTTO: *Ordin.* I, 46, I, 6.

²⁷⁰ Cfr. FRAILE, G.: *Historia de la filosofía*, o. c., p. 1065.

acceso a lo trascendental; mientras que en el orden volitivo no los hay. Por esta razón, aunque la voluntad requiera al yo (pues no es ella, sino el yo quien quiere), sin embargo desde la voluntad es más difícil acceder al ser personal: porque el yo y la persona se distinguen realmente.

Con todo, más allá de la volición del bien lo que queda es la correspondencia ajena, la cual obviamente no es un acto de la propia voluntad. Y, ciertamente, la persona puede esperar la aceptación de su amor. El amar es así personal, como donación y aceptación recíprocas; y se distingue del amor del bien, que es sólo esencial.

b) Libertad y acción

En Scotto se produce la simetrización de la antropología respecto de la metafísica; simetría que frustra la ampliación trascendental. Dicha simetrización consiste en la consideración de la libertad como un principio, o en términos fundamentales -que son los propios de la metafísica-. Porque si la libertad se reduce a la espontaneidad de la voluntad, puesto que ésta es un principio operativo, nos limitamos a comprender la libertad como un principio o en el ámbito de los principios operativos; es decir, sólo la entendemos en orden a la acción. Pero cabe pensar que el hombre es libre también cuando no actúa, cuando no es principio espontáneo de su conducta; es decir, cabe pensar que la libertad es una propiedad del ser personal, y no sólo ni principalmente de su conducta. Al asociar la libertad a la voluntad, la reducimos: minimizamos su alcance por adscribirla a la acción; y así la dotamos de un sentido principal, fundamental, que no le corresponde, por lo que simetrizamos y frustramos la ampliación antropológica.

De la misma manera que el intelecto y el amar, además de potencias de la esencia humana -principios operativos-, son perfecciones puras que corresponden al ser personal, trascendentales antropológicos dirá Polo; pues de la misma manera la libertad, además de comparecer de uno u otro modo en la acción, pertenece al ser de la persona: es un trascendental personal.

Cierto que la libertad se descubrió en el pensamiento griego asociada con la acción, concretamente en la elección; precisamente contra el determinismo árabe interviene decididamente Scotto. Pienso que además, en la filosofía medieval, se descubre otra dimensión de la libertad ubicada más que en el acto de elegir en los hábitos, que permiten un cierto dominio sobre la acción: el alcance de la libertad se amplía hacia adentro. Y en el pensamiento moderno se reclama además la libertad en la ejecución externa de las acciones, para poder hacer lo que uno quiere: es una ampliación de la libertad hacia afuera.

Todo ello quiere decir que la libertad se extiende también a la naturaleza del hombre, pues la persona dispone de ella: hay ciertamente libertad en la conducta, desde los principios operativos a la ejecución de las acciones. Pero si no descubrimos la libertad trascendental, la que radica en la persona, no acertaremos a entender bien ésta su extensión a la conducta; tal es el caso, en efecto, de la noción de espontaneidad en el voluntarismo escotista y moderno.

Precisamente yo considero que la herejía luterana a la que antes aludí tiene una excusa razonable en la sobrevaloración de la acción que comporta ese voluntarismo. Pero en lugar de contraponer las obras a la fe (tachando de corrupta a la naturaleza, que es el principio de la acción), lo ajustado es distinguir la acción del ser, que desde luego por creado nos remite a Dios. Para -sin invalidar aquélla- profundizar en el sentido de éste; y a la postre de la libertad humana, que tiene su alcance trascendental más allá de la conducta. La libertad trascendental ni es incompatible con la acción, puesto que se

extiende hasta ella, ni –aunque nos remita a Dios- es una doctrina de fe, puesto que se corresponde y se alcanza con el abandono del límite mental²⁷¹.

Repito y resumo. La simetría está aquí: como del ser brotan los entes, de las sustancias y naturalezas sus movimientos, o de las potencias los actos, así del hombre surgen sus acciones; y si este surgir es libre, será espontáneo: la voluntad se activará por sí misma. Pero la libertad es un trascendental del ser personal: previo al despliegue de sus acciones, y que no tiene el sentido de fundarlas o principiarlas. La libertad es un nuevo sentido del ser –del ser personal²⁷²- más allá de la causalidad.

c) La libertad humana

En paralelo con la distinción real tomista de esencia y ser Polo distingue en el hombre una libertad nativa y otra de destinación; o un sentido metódico y otro temático de la libertad. Éste último es trascendental, y se convierte con el ser personal; pero ya el señalar que la libertad nativa de la persona se extiende hacia fuera con un valor metódico es una inicial respuesta al voluntarismo escotista.

Porque afirmar que la libertad humana vertida hacia fuera tiene valor metódico quiere decir que encuentra temas, tanto inferiores como superiores a sí misma, y con los que la libertad se vincula. Y esos temas dotan de sentido a la libertad, que ya no puede entenderse como espontánea o arbitraria. La libertad esencial del hombre es puro método, o *método de cabo a rabo*²⁷³; y sin los temas que vertebra se reduce a un esqueleto muerto²⁷⁴.

Los temas están a disposición de la libertad; pero, como decimos, además de una libertad de disposición hay en el hombre una libertad de destinación: completa apertura al futuro, esperanza que anima la búsqueda del reconocimiento y aceptación que el intelecto y amar personales demandan. Ésta es la cumbre de la libertad, cuyas laderas son sus dimensiones esenciales: la libertad pragmática y la libertad moral, que conectan con la acción humana. Pero sin la orientación hacia el futuro, ese ámbito de máxima amplitud en que la libertad se incluye atópicamente como novedad irreductible, la libertad esencial carecería de sentido. El hombre dispone al destinarse, o para ello.

La libertad, por tanto, tiene el sentido de una apertura de la persona, que dispone y se destina porque coexiste; principalmente con Dios, y también con el universo y con los demás. Tiene el sentido de la búsqueda y el encuentro de temas; de la donación generosa y la aceptación recíproca; de la manifestación de una intimidad silenciosa.

Bien distinto del sentido principal o fundamental propio de la causalidad, o de la emergencia de las acciones respecto de un punto de partida. Incluso en el seno de los principios, de la naturaleza humana a la que también llega la libertad, ésta se entiende precisamente como cierta liberación del punto de partida, de la fijación determinada del

²⁷¹ Ignacio Falgueras dice que *el abandono del límite se sitúa en la esencia del hombre, y que tiene noticia de su índole y proceder como fruto de un don proveniente de la fe revelada (La congruencia y el abandono del límite. Studia poliana Pamplona 8 (2006) pp. 254 y 257)*. Estoy en desacuerdo con ambos extremos; pero aquí conviene, ante todo, rechazar el segundo. El abandono del límite es un método intelectual filosófico, no teológico. Es Scotto quien reserva para la teología una temática a la que no sabe llegar con la razón. Además, el abandono del límite es libre, es decir, depende de la libertad trascendental de la persona; la cual no siempre cuenta con el límite para abandonarlo. Con él encuentra la esencia extramental, que es inferior a la humana, o se demora en ésta, cuya salvaguarda es el límite; pero sin él advierte y alcanza temas superiores a la esencia humana.

²⁷² La libertad trascendental de la persona humana es descrita por Polo de tres maneras: como *novedad irreductible*, como *posesión del futuro no desfuturizable* y como *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*: cfr. ATI, pp. 229-245.

²⁷³ ATII; p. 25.

²⁷⁴ La libertad arbitraria equivale al *fracaso temático: la libertad vertebra los temas, pero sin ellos es un esqueleto muerto*: ATII, p. 17.

punto de arranque: los hábitos son repotenciaciones de las capacidades que modifican su mismo carácter principal. Con ellos, en la naturaleza se puede manifestar la persona: por aquí nos orientamos sobre el sentido de la libertad operativa.

d) Dios y el hombre

Rectificado el voluntarismo escotista con la libertad trascendental de la persona, atendamos ahora a otro extremo del pensamiento escotista: el conocimiento de Dios posible al hombre.

Dios, para Polo, es la identidad real, identidad incomparable con, o irreductible a, la mismidad –identidad formal- del límite mental humano²⁷⁵. La identidad real es originaria, imposible como resultado de ningún proceder; y se descubre, por tanto, como un primer principio. Pero, por lo dicho acerca del límite mental, el Origen –dice Polo- es insondable.

Por otro lado, la identidad real no está privada de intimidad; es decir, es también espiritual. Dios es Padre, y sólo él tiene en el Hijo la réplica del ser espiritual que el hombre busca cuando espiritual se sabe. Pero la intimidad del Origen, también por lo dicho acerca del límite, es inabarcable.

Insondable e inabarcable se distinguen del infinito escotista, diría, en que son adjetivos y no sustantivos. De Dios sabemos que es la identidad, realidad originaria con una intimidad plena; pero su conocimiento es inagotable: es decir, insondable e inabarcable. En cambio la noción de infinito no es adjetiva respecto de una noción precisa de Dios, sino sustantivo que designa una realidad inaprehensible; con la que se corresponde más una teología negativa que un saber positivo. Por eso Polo habla de acidia, de escepticismo y de renuncia al conocimiento de Dios (reservado para la fe por Scotto).

Desde la libertad trascendental, en cambio, el hombre se abre a su coexistencia intelectual con Dios, y en un sentido enteramente antropológico, personal, pues se ha ampliado el ámbito trascendental más allá de la metafísica y los principios:

La idea de infinitud es insuficiente para la coexistencia personal (Duns Scotto se queda corto) pues no expresa bien que la coexistencia es sin término. Tampoco la inmortalidad del alma decide la cuestión. Es al revés: la inmortalidad del alma se debe a la coexistencia, que trasciende la infinitud o sucumbe a la desgracia pura que para la coexistencia es el monismo. Persona y bien absoluto; persona y verdad plena; persona y ser, son expresiones de esa desgracia en tanto que bien, verdad y ser son trascendentales metafísicos, no antropológicos, si detrás de ellos, la identidad originaria no fuera persona -Deus Pater-, pues entonces el coexistir quedaría sólo²⁷⁶.

²⁷⁵ Sobre la incomparabilidad de límite y Origen cfr. POLO, L.: *El ser I: la existencia extramental*. Univ. Navarra, Pamplona 1966; pp. 333 ss.

²⁷⁶ POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 116.

III. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

6) EL HOMBRE, UN SER LIBERAL²⁷⁷

La persona es libre en tanto que es capaz de dar sin perder o aniquilarse; precisamente por ser en intimidad, la persona es también en liberalidad. Por ello mismo, la persona interviene, aporta, añade. La liberalidad es, de este modo, la libertad como suscitación de lo nuevo. (POLO, L.: *Las organizaciones primarias y las empresas*, nº 100, p. 19).

1. Procedencia y contenido del texto.

El interés de Leonardo Polo por la empresa no es sólo circunstancial. Coyuntural pudo ser su intervención en las I *Jornadas de estudios sobre economía y sociedad* organizadas, los días 11-13 de febrero de 1981, por el Banco de Bilbao en Madrid, y con la que se corresponde el texto que aquí presentamos. Leonardo Polo leyó allí una comunicación con el título de esta obra en singular: *Las organizaciones primarias y la empresa*, que fue publicada en el volumen colectivo de actas de esas jornadas²⁷⁸.

Trabajaba yo entonces como mecanógrafo, siendo en buena medida don Leonardo mi mejor cliente. Y en esta ocasión Polo me entregó ciento ochenta y una páginas ya mecanografiadas, en las que había seleccionado algunos párrafos que debía yo copiar para preparar el texto de aquella comunicación. El texto final, el publicado en las actas de las jornadas, ya fue bastante largo (cuarenta y siete páginas); pero mayor era aún el total de ciento ochenta y una páginas del que se extrajo.

Ignoro, por otro lado, -y don Leonardo tampoco lo recuerda ya con precisión- si el texto fue enteramente redactado al efecto por Polo; o si, más bien, tomó, adaptándolas, páginas escritas tiempo atrás. En cuanto a la segunda parte de la obra, me inclino a pensar esto segundo e incluso me atrevo a conjeturar que, con algún desarrollo posterior, recoge estudios redactados por Polo en torno a la primera redacción de su *Antropología trascendental* fechada en 1972 y aún inédita. Pienso esto tanto porque las páginas estaban ya mecanografiadas, como porque hay algunos anexos y añadidos a esa primera redacción que convienen temáticamente con la segunda parte de esta obra; conveniencia que caracteriza también otros escritos de la época: concretamente, la conferencia inédita *El sentido cristiano de la libertad* (1968) está incluida, en su noventa por ciento, en esta segunda parte del libro (aproximadamente se corresponde con los capítulos I y II). En cambio, la primera parte de esta obra tal vez fue redactada por entero para la ocasión, porque esboza una reflexión sobre la historia moderna y contemporánea bastante ajena al resto de la producción literaria de Polo.

Sea de ello lo que fuere, presentamos ahora la versión inicial, la completa, de aquel trabajo de don Leonardo Polo.

En el archivo de la obra poliana que se conserva en la universidad de Navarra hay tres versiones del texto que aquí presentamos:

- De la primera, que es la completa, doy fe: porque la entregué yo mismo; es el texto que don Leonardo me encargó mecanografiar, con las indicaciones y correcciones oportunas escritas de su puño y letra.
- La segunda es la abreviada: la redacción final, tal y como fue publicada en las actas de las jornadas. Para abreviar el texto Polo, además de reducir mucho su tamaño suprimiendo páginas y párrafos, tuvo que modificar en algunos puntos la división

²⁷⁷ Prólogo a POLO, L.: *Las organizaciones primarias y las empresas*. Universidad de Navarra, Pamplona 2007; v. I, pp. 7-19.

²⁷⁸ VV. AA.: *El balance social de la empresa y las instituciones financieras*. Banco de Bilbao, Madrid 1982; pp. 89-136.

del escrito en capítulos, epígrafes y apartados. De este extremo han surgido algunas dificultades a la hora de preparar el índice de esta obra; porque no ha sido sencillo armonizar los dos existentes, y ha habido que añadir títulos a algunas divisiones.

- Y además hay una tercera versión del texto; que se explica porque don Leonardo, tomando como base la primera redacción -la larga o completa-, quiso corregirla, quizá pensando en su posible publicación. Hizo algunas modificaciones puntuales, que han sido introducidas en el texto que presentamos, y añadió nuevos títulos a las divisiones; lo que agrava la dificultad de confeccionar el índice de esta obra.

Diré, pues, que la mayor parte de los títulos y todas las divisiones del índice proceden del propio don Leonardo; en cambio los títulos de algunas divisiones menores los he puesto yo: en cuyo caso no aparecen en su lugar del texto, sino anticipadamente a modo de sumario de un capítulo o división anterior.

La obra está compuesta por dos partes.

La primera es un esbozo de filosofía de la historia, en el que Polo examina -a través de sus hechos e instituciones más señalados- el tema de las organizaciones primarias (las del espacio y el tiempo humanos) en su devenir desde el fin de la Edad Media hasta nuestros días: feudalismo (capítulo I), Antiguo Régimen (capítulo II), siglo XIX (capítulo III) y siglo XX (capítulo IV).

La segunda es un esbozo de antropología versado en particular sobre el tiempo humano y su organización (capítulo III).

Polo sugiere (capítulo I) que hay tres ámbitos para la libertad humana: el espacio, la intimidad y la destinación. A ellos añade (capítulo III, D) el tiempo como un ámbito propio más. Espacio y tiempo son ámbitos más bien exteriores, la intimidad y la destinación son interiores a la persona.

Cuando la persona se abre hacia fuera encuentra el ser, la verdad y el bien; al perseguir éste último desde su saber, el hombre perfecciona el universo, pero no al margen de otras personas: acción productiva y sociabilidad. Para actuar, el hombre traslada ideas a la conducta -lo que necesita una imaginación desarrollada: capaz de representarse la regularidad del espacio y del tiempo-, y al término su obra queda socialmente disponible. Desarrollándose a la par entre ambas referencias, el hombre mismo (como agente) se perfecciona: es, así lo define Polo, el perfeccionador perfectible (c. III, D, d).

El problema (c. II) es que la técnica y la sociedad dependen de la persona y, sin embargo, esa dependencia a veces se oculta o se omite. Como además nacemos en un momento de la historia, tenemos que integrar el pasado para continuarlo²⁷⁹; en otro caso, su dependencia de la persona desaparecería, pues los que dieron lugar a él ya han muerto.

En suma, hay que recuperar la prioridad de la persona respecto de su manifestación esencial (que incluye todos esos fenómenos: la técnica, la sociedad, la historia, etc.). Ése es el cometido de la organización temporal. Como dependiente de la persona, la sociedad apela a su generosidad, a su iniciativa, a su actividad; y en este sentido la empresa es una institución que puede cobrar una notable relevancia. En la conclusión (capítulo IV) Polo formula indicaciones concretas (derecho al crédito, prioridad de la oferta sobre la demanda, ampliación de la noción de beneficio para incluir el salario y los impuestos, etc.) cuyo alcance no me corresponde a mí juzgar.

Polo propone dos modelos para las organizaciones primarias: el modelo reticular para la organización del espacio, y el crecimiento -hay varios tipos de crecimiento- como modelo de organización del tiempo. Para examinar la organización del tiempo humano,

²⁷⁹ Esta misma obra comienza con un estudio histórico, antes de proponer una doctrina antropológica para avanzar.

Polo procede a un minucioso examen de la filosofía husserliana (de sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*). De cualquier manera, la organización –en red- del espacio comporta gasto de tiempo –se destaca entonces la importancia del ahorro²⁸⁰–; y si nos obsesionamos con ella, desorganizamos el propio tiempo: lo perdemos de forma lamentable.

Éste es el diagnóstico que Polo extrae del repaso histórico que realiza en la primera parte de la obra: primacía del problema territorial, prevalencia de la organización del espacio sobre la del tiempo; efectivamente, falta de fines, falta de ética²⁸¹, pérdida y desorganización del tiempo: por emplearnos exclusivamente en la producción y su organización.

Si la propuesta de Polo es primar la organización del tiempo sobre la del espacio, o sea, invertir lo acontecido en la historia reciente, creo que de ello hay una razón importante. Es que la estancia del hombre en el mundo es distinta, e inferior, al situarse del hombre en la historia. El hombre no está principalmente en el mundo integrado en él como el resto de los seres intramundanos, sino que está ante el mundo presenciándolo; ello le permite organizar el espacio desde sus objetivaciones cognoscitivas. Pero el hombre no está principalmente ante la historia presenciándola, o haciéndose presente el pasado, sino que está inserto en la historia haciéndola: asumiendo el pasado heredado y proyectándolo hacia un futuro. En suma, la organización del espacio enlaza con el conocimiento, mientras que la del tiempo con la acción, con la voluntad; la historia –al menos hasta cierto punto- la hace el hombre, mientras que el mundo está ahí ya dado: nuestra intervención práctica en él es histórica. También esto es relevante para entender la preferencia de Polo por el emprender humano.

2. Fundamentos teóricos.

Pero si es más bien coyuntural la conferencia que se corresponde con esta obra, ya no es tan coyuntural la dedicación de Polo al instituto *Empresa y humanismo* de la universidad de Navarra: por el hecho de que duró una década, desde que participó en su fundación en 1986; y por los cuadernos que publicó²⁸² con ése, entonces llamado, *Seminario permanente*.

Y lo que no es en absoluto circunstancial es la comprensión del hombre como un ser liberal que propone la antropología poliana. Ella explica el interés de Polo por la empresa.

Naturalmente, la afirmación de que el hombre es un ser liberal no es una propuesta ideológica o política. En este mismo libro Polo ataca en algunos puntos la ideología liberal, el capitalismo, el consumismo y la neoderecha; y en cambio defiende, entre otras cosas, la necesidad de la asociación y la socialización de la decisión. Y, por otro lado, es claro que la iniciativa personal que defiende Polo desborda el dilema entre iniciativa privada y administración pública; ante todo porque ésta es también personal, pues depende de las personas de los gestores. No se trata, entonces, de una ideología política, sino de una doctrina antropológica: *la liberalidad es la libertad como suscitación de lo nuevo*. El hombre es un ser liberal, aportante, activo, emprendedor; de aquí surge el interés de Polo por la empresa.

²⁸⁰ Sobre estas cuestiones puede leerse también: *Modalidades del tiempo humano: arreglo, progreso y crecimiento*. POLO, L.: *La persona humana y su crecimiento*, c. V. Eunsa, Pamplona 1996; pp. 95-111.

²⁸¹ La ética es entendida por Polo como la articulación (el aprovechamiento) del tiempo humano, una vieja idea de Séneca (cfr. *Ética: una versión moderna de los temas clásicos*. AEDOS, Madrid 1996).

²⁸² Son el nº 2: *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa* (Pamplona, 1987), el nº 11: *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad* (Pamplona, 1989), y el nº 32: *Hacia un mundo más humano* (Pamplona, 1990).

Y eso hemos dicho: que la dependencia de la esencia humana (técnica, sociedad, historia, etc.) respecto de la persona apela a la liberalidad del ser personal, y exige de éste la organización de su tiempo.

La antropología poliana sostiene el carácter liberal y emprendedor del hombre apoyada especialmente –a mi parecer- en dos pilares básicos: dos trascendentales personales que son el amar y la libertad.

a) *Amar y amor.*

Polo distingue el amar del amor. El amar es un trascendental personal, que radica en la intimidad de la persona; en cambio el amor es manifestación externa, operativa y social.

El amar personal se inscribe en la reciprocidad del par dar-aceptar. El propio ser personal es un don recibido, que el hombre acepta; y el aceptarlo es a su vez un dar que espera aceptación. La persona humana es creada, y acepta su ser dando -lo que puede- y esperando la aceptación divina.

El amor en cambio es el respaldo del hombre al bien. El hombre quiere el bien, lo intenta, lo persigue y, a veces, hasta lo consigue. Si el ser es bueno, es deseable; pero también es mejorable, pues cabe añadirle el bien operado. En todo caso, el bien demanda nuestra asistencia, porque él solo no se produce; y por eso el primer imperativo moral es precisamente éste: *haz el bien*. Eso quiere decir: actúa, intervén, emprende.

En este punto es importante aunque sea esbozar –porque requerirían alguna posterior profundización- tres ideas más de la antropología de Polo:

- La voluntad humana es pura potencia pasiva, relación trascendental, entera apertura al bien. Como la voluntad no quiere por sí misma (sería una voluntad anónima), el hombre debe activarla, lo que apela al propio yo: siempre soy yo –cada hombre- el que quiero; querer y yo están intrínsecamente vinculados. La activación de la voluntad es su iluminación noética; sin ella no hay verdadera voluntad. Esa iluminación noética Polo la asigna al hábito innato de la sindéresis.
- Con su acción voluntaria el hombre esencializa el ser del universo. Lo que para la realidad material es ser -persistir, comenzar, causar-, para la criatura espiritual es de orden esencial. En último término, el ser del universo es un don; y el don de la persona humana es de orden esencial. Con la ejecución de sus acciones, la esencia humana complementa al ser extramental, continúa la naturaleza y perfecciona el universo; así el hombre da algo al creador. No es más que un signo de un reemplazo posible²⁸³.
- La voluntad humana se caracteriza por su alteridad intencional: su intención es de otro; y además es capaz de crecer. La conjunción de ambos factores permite un especial incremento del querer muy oportuno para la persona. No se trata sólo de querer más bien y quererlo mejor (el bien propio, el ajeno y el bien común); sino que además es menester querer más otro, querer más lo otro: querer otro querer. En este crecimiento del querer se incardina la voluntad de correspondencia en el amor, imprescindible para que el amor se inserte en el amar personal buscando la aceptación. Por cuanto la voluntad permite este crecimiento, propiamente no culmina con la fruición del bien conseguido, sino que anhela la reciprocidad.

²⁸³ Dicho reemplazo se justifica en que, *como el acto de ser del universo no es capaz de corresponder, quererlo significa esencializarlo* (POLO, L.: ATII, nt. 75, p. 137); pero en esta vida la generosidad humana sólo tiene *una recompensa vicaria, que será sustituida por una recompensa mayor* (Id., p. 241). Dios es un ser personal, que acepta los dones humanos y corresponde a ellos.

Pues bien, como el amar personal humano es creado –incapaz, estrictamente hablando, de darse- necesita acudir al amor para tener algo que dar. Sin amor al bien, el amar personal quedaría vacío, se frustraría. Mas no es así. Como el hombre tiene un ser donal, le corresponde iniciativa en su esencia: es liberal, aportante, emprendedor. La pereza es un vicio muy contrario a la persona.

b) La libertad humana.

La libertad trascendental es definida por Polo como la posesión del futuro no desfuturizable²⁸⁴. La intimidad personal está abierta al futuro, permanentemente y de un modo inagotable; en ello radica el sentido personal, íntimo, de la libertad.

Pero la libertad se extiende hacia fuera, y en particular se confiere a las capacidades operativas del hombre: la inteligencia y la voluntad son también libres. Ahora bien, ¿cómo lo son? Lo son en la medida en que se liberan de su propio punto de partida; es decir, en la medida en que, como potencias que son, se incrementan. Este crecimiento se adscribe a los hábitos operativos. La libertad adviene a nuestras potencias mediante los hábitos. Y a la inversa, una naturaleza perfeccionada por hábitos (tradicionalmente considerados como una segunda naturaleza) se eleva para constituir la esencia de un ser personal, porque permite la manifestación de la intimidad de una persona.

Libertad personal y libertad esencial; es decir: referencia al futuro y crecimiento habitual. La libertad dispone de temas, pero estos temas son incrementables. Aquí se asienta la índole que podríamos llamar proyectiva de la esencia humana, la correspondiente con un ser abierto permanentemente al futuro.

Proyectar, crecer, abrirse al futuro expresan el segundo soporte del carácter liberal y emprendedor del hombre -la libertad-, que es una muestra de la dadivosidad que caracteriza de suyo a la persona.

3. Lugar de esta obra en el pensamiento poliano: el capital y el tema de los hábitos.

Me atrevería a decir que a comienzos de los años 1970 (en 1972 está fechada la redacción inédita de su *Antropología trascendental*) Polo ha formulado ya acabadamente los grades trazos de su pensamiento, de aquellas ideas iniciales que alumbró a mediados de los años cincuenta.

Entonces, en la década de los setenta, Polo intenta comprobar sus planteamientos, enriquecerlos y hacerlos accesibles (sus obras de los años sesenta no fueron del todo entendidas) buscando un refrendo externo de los mismos. Es conocido su intenso estudio de Hegel a fines de los sesenta, o los estudios de mecánica y del psicoanálisis del curso de psicología de 1976 –también inédito-; aquí –en este libro- tenemos una pequeña interpretación de la historia moderna y contemporánea, una aproximación a temas empresariales, nociones de cibernética y puntos de una teoría del capital (que Polo ha estudiado también por atender al pensamiento de Marx).

Sin embargo, mi opinión es que el despliegue de la filosofía poliana no se benefició enteramente de esta estrategia, o no encontró suficiente fecundidad en ella; sino que más bien se debió a una progresiva maduración interna de sus propios hallazgos que apuntaré a continuación.

²⁸⁴ También como *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*, y como *novum*, estricta novedad: lo único absolutamente nuevo en la historia (cfr. ATI; pp. 230 ss).

Tras la década de los setenta, los años ochenta son aquéllos en los que Polo asocia el límite mental con la praxis cognoscitiva aristotélica, y el abandono del límite mental con los hábitos noéticos del estagirita²⁸⁵. Por eso, el modelo de organización temporal expuesto en este libro es el crecimiento habitual.

Y por eso llama tanto la atención de Polo el capital; otra razón más para simpatizar con la empresa. El capital es la clase de dinero que genera dinero; es decir, que refuerza su punto de partida. Si el hábito adquirido es una potenciación de la facultad (en la vida del espíritu el punto de partida no es fijo, sino incrementable), entonces hay una cierta afinidad entre el hábito adquirido y el capital. Esa afinidad es precisamente la organización del tiempo; pues, al modificar el punto de partida, nuevos tiempos se abren. La organización del tiempo no es mera planificación lineal; ya que, al mudar el punto de partida, el horizonte de actuación cambia, y permite la novedad imprevista. Un buen modelo para formular el abandono del límite mental.

Pero a los años ochenta siguieron los noventa. Y en ellos Polo ascendió de la consideración de los hábitos adquiridos –operativos– a la de los hábitos innatos, entitativos o personales; y a la ordenación entre ellos, y a la completa superioridad del hábito de sabiduría. Ello le permite formular mejor su antropología trascendental, y publicarla (1999-2003). El abandono del límite mental excede los hábitos adquiridos.

Entre medias, Polo profundiza en el sentido de los hábitos adquiridos. Sólo en un momento dado²⁸⁶ entiende que son la iluminación de las operaciones, descubriendo así su sentido noético; antes, y en este libro, sólo se comprenden en un sentido óntico, como refuerzo de la facultad; en ello se aprecia su vecindad con el capital. Pero, por lo dicho, el parecido es sólo parcial. Por eso el tema del capital no es central en la filosofía de Polo; y no vuelve a aparecer significativamente en obras posteriores. El abandono del límite, más que a los hábitos adquiridos, remite a los innatos y, en última instancia, a la libertad.

4. El crecimiento y la persona: los demás y Dios.

A parte de eso, hay un problema que plantear. Se podría llegar a pensar que los hábitos operativos no desfuturizan el futuro; o que toda la libertad humana se vierte en la organización temporal. Pero el futuro no desfuturizable corresponde a la libertad trascendental, personal, tema del hábito innato de sabiduría; por tanto, tal futuro no se alcanza de suyo operativamente, ni con el refuerzo de los hábitos adquiridos, porque operaciones y hábitos son de orden esencial. La organización temporal que los hábitos consiguen se abre al futuro, sí, pero no enteramente. Porque el futuro de la persona es trascendente.

Quizás, entonces, la libertad trascendental no organice el tiempo, sino que más bien lo abra desde el futuro; y permita así su organización esencial. La libertad nativa se extiende a la esencia humana; pero la libertad de destinación es personal. Por eso aquí hablamos de completa apertura al futuro –libertad trascendental–, y de proyectos de la libertad; para constituirlos y ampliarlos se precisa de hábitos operativos –libertad esencial–.

²⁸⁵ Siempre he cifrado en *Lo intelectual y lo inteligible* (*Anuario filosófico*, Pamplona, 1982, 103-32) el lugar en que Polo enuncia esta posición.

²⁸⁶ Aunque haya alguna alusión anterior, este punto está expresamente expuesto en *El orden predicamental* (1988). Universidad de Navarra, Pamplona 2005. En el prólogo a la edición de dicha obra me refiero a la década 1984-1996 que Polo tarda en publicar completa su *Teoría del conocimiento* (p. 18). La comprensión de los hábitos adquiridos y la segunda dimensión del abandono del límite mental, que en aquella aparecen, guardan estrecha relación.

Para resolver este problema me referiré a una de las ideas, seguramente, más elevadas de Polo, según la cual la esencia del hombre retorna a la persona²⁸⁷; regreso, imposible a la criatura material, de acuerdo con el cual cambia el orden de los hábitos innatos, tal que (permaneciendo siempre superior el de sabiduría) el hábito de la sindéresis, asimilándose a este último, se alza sobre el de los primeros principios hasta reemplazarlo.

Sucede que la persona se distingue realmente de su esencia, pero no de una manera rígida²⁸⁸; porque esa rigidez impediría la integración de la esencia con el ser, es decir, la personalización del don –su unión con el amar donal–: la voluntad humana no sólo admite la extensión de la libertad nativa, sino que la persona alcanza su mayor libertad en su destinación.

Si la liberalidad de la persona se basaba en dos trascendentales personales distintos, el amar y la libertad, cabría plantear –para enfocar la cuestión– la siguiente pregunta: ¿qué es más personal: la libertad o la voluntad, esto es, el amor con que completamos el amar personal?. Porque la voluntad apela al yo de cada quien, y sin él no se activa; pero esto es de orden esencial. Y además es capaz de libertad, de personalización, si crece mediante la adquisición de sus hábitos propios. Para que la voluntad aumente en libertad²⁸⁹ necesita el refuerzo habitual: por este orden, los hábitos productivos, la prudencia, la justicia y la amistad; todos ellos guiados desde la sindéresis. Los hábitos, como dice Polo en este libro, son una organización del tiempo en vistas al futuro, y a la par una extensión de la libertad personal. Como con ellos se repotencia el punto de partida, el futuro nos sorprende con novedades insospechadas; pero la novedad mayor –ya lo hemos apuntado– es la persona.

La tesis poliana es que voluntad esencial y libertad personal pueden llegar a ser solidarios: al menos si la intención de alteridad propia de la voluntad –que finalmente se dirige a la correspondencia ajena– es respetada, potenciada y hasta trascendida por su libre crecimiento desde la simple volición del bien.

De suyo la libertad corresponde inmediatamente al ser personal, mientras que la voluntad es una capacidad esencial del hombre. Pero en atención a los dos puntos señalados (intención de otro y crecimiento) cabe sospechar una posible solidaridad final entre ambas. Dicha solidaridad, empero, comporta el altruismo: que, más que una alternativa al egoísmo, es entonces la personalización destinal de la tendencia volitiva.

El altruismo se explica así. La apertura al futuro de la persona permite un singular crecimiento del querer: la ordenación de su amor a la correspondencia y aceptación ajenas. Más allá del bien como trascendental metafísico se encuentra el amor como mutua donación personal. Si efectivamente se encuentra, la voluntad es liberada de su inclinación a los propios bienes y dirigida hacia el bien ajeno y el bien común; y aún más: es incrementada en su intención de otro buscando la correspondencia ajena. Así se integra con el amar personal; y se alcanza la destinación al otro: máxima expresión de la libertad y de la liberalidad propias de la persona.

De modo que la aventura de la libertad, por dirigirse al futuro, es arriesgada, pero –aún más– sorprendentemente fecunda. Y, si se obtiene la correspondencia, el riesgo es incomparable con la novedad encontrada.

El emprender humano, ni espontáneo ni necesitado, tiene, pues, resultados verdaderamente admirables. Si al sabio compete la contemplación del orden, más complace admirar el que san Agustín llamó orden del amor. La esencia humana,

²⁸⁷ Cfr. ATII, nt. 31 de p. 114, nt. 52 de p. 127 y pp. 240-1. Como ahora diremos, la distinción real (de esencia y ser) en antropología no es rígida.

²⁸⁸ Cfr., sobre esta idea, ATII, nt. 150, p. 173. La distinción real de esencia y ser aplicada al hombre pero flexiblemente, sin rigidez, entiendo que es una alta aportación de la antropología de Polo.

²⁸⁹ Sobre este crecimiento, cfr. POLO, L.: *La libertad posible*. "Nuestro tiempo" Pamplona 234 (1973) 54-70.

empresadora, está dispuesta para la persona, liberal; y para la comunión con las demás personas. Dios es el bien común de todas las personas; y al tiempo es amor, respaldo personal del bien. A la postre, lo que buscamos es su aprobación.

Para terminar, mi agradecimiento expreso al instituto *Empresa y humanismo*, que ha acogido esta obra de Polo para su publicación. Y una advertencia al lector: aunque los dos cuadernos que la recogen se correspondan con dos partes bien diferenciadas de esta obra de Polo, es conveniente la lectura sucesiva de ambas; porque el sentido del examen histórico que se realiza en la primera parte, se entiende al observar el desarrollo de las cuestiones antropológicas de la segunda.

7) LA PERSONA HUMANA COMO SER LIBRE²⁹⁰

1. Ser y ser persona

a) Sustancia e intelecto:

Un criterio aristotélico de realidad, que entiendo heredado de Platón, es el de la separación: es real, suficiente para existir, lo separado. Pero Aristóteles –dividiendo la separación platónica- encuentra dos tipos de realidades, o dos modos diferentes de estar separado.

- 1) Una es la separación sustancial: la sustancia es el primer analogado del ente *en su sentido principal*, el ente *exterior y separado*²⁹¹. Lo realmente real ya no es la idea, como en Platón, separada del mundo sensible; sino la sustancia individual, que existe en sí, separada de las demás sustancias.
- 2) Y otra segunda separación es la del intelecto, el cual se distingue de todo cuanto puede conocer, es inmixto y viene de fuera²⁹². Lo separado no es ya un mundo ideal sino la inteligencia humana, o al menos su parte activa.

Extremando un tanto esta separación, Aristóteles llega a hablar de la existencia de inteligencias separadas; las cuales si acaso tienen que ver causalmente con el movimiento de las sustancias físicas. El primer motor inmóvil es una inteligencia que se piensa a sí misma.

La diferencia más clara entre ambos tipos de separación es ésta: que la sustancia se separa para diferenciarse de lo demás y constituirse como una realidad individual (*indivisa a se et divisa ab alio*); mientras que el intelecto se separa para poder conocerlo todo, para hacerse con todo. Por eso, según la sustancia el alma humana es única e individual; y según el intelecto en cambio *es, en cierto modo, todas las cosas*²⁹³.

Como se puede apreciar ya, entre ambos tipos de separación, la sustancial y la intelectual, hay con todo cierta relación²⁹⁴; como la que expresa la clásica definición de persona que nos legó Boecio: *sustancia individual de naturaleza racional*²⁹⁵.

b) Sustancia y sujeto:

²⁹⁰ Comunicación al VI Congreso internacional de antropología filosófica de la Sociedad hispánica de antropología filosófica, Sevilla 12.IX.2006. Publicada en *Themata*, Sevilla 39 (2007) 223-8.

Expongo aquí algunas ideas de Polo sobre la libertad humana, que se encuentran en su *Antropología trascendental*, 2 vv. Eunsa, Pamplona 1999-2003. Mi exposición y las ideas polianas pueden no coincidir exactamente. Esto, además de inevitable por mi mediación, no es inconveniente; especialmente tratándose de la libertad. Porque la libertad se corresponde en la intelección con un cierto valor simbólico de las ideas y noticioso de la experiencia práctica; ambos lejanos de la exactitud.

²⁹¹ ARISTÓTELES: *Metafísica* VI, 4, 1027 b 31-2; XI, 8, 1065 a 23-4.

²⁹² Cfr. ARISTÓTELES: *De anima* III, V, 430 a.

²⁹³ Id. 431 b.

²⁹⁴ Incluso, a veces, alguna confusión entre las dos separaciones; como la que generó la tradición árabe del aristotelismo medieval: la angelología a que dio lugar, cabe pensar que procede, y hasta cierto punto con base textual en el estagirita, de una atribución del carácter sustancial a las inteligencias separadas. Cfr. GARCÍA MARQUÉS, A.: *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona 1989; pp. 85 ss.

²⁹⁵ Cfr. *De duabus naturis*, c. III; PL 64, 1343.

La filosofía moderna enfoca la cuestión en cierto modo de otra manera. El pensamiento moderno nace del descubrimiento de la subjetividad; y, en consecuencia, distingue sustancia y sujeto, y hasta formula la pretensión de transformar la sustancia en sujeto. Dicha transformación está supuesta, creo yo, en la noción leibniana de mónada: pues toda mónada expresa por sus relaciones el entero universo, y tiene percepción y apetición²⁹⁶. Y tal transformación deja de suponerse para ser el cometido expreso del tiempo humano, según Hegel²⁹⁷.

La distinción entre sustancia y sujeto está paradigmáticamente expuesta en una de las consideraciones kantianas sobre la índole paralógica de la idea de alma²⁹⁸. La acusación kantiana de paralogismo está dirigida específicamente contra Descartes, pues éste atribuye carácter sustancial, de cosa real, a la subjetividad pensante: el yo pensante, el *cogito*, es *res cogitans*, uno de los tres tipos de sustancias que admitió. Para pensar así, opina Kant, hay que emplear la categoría de sustancia al margen de la lógica: pues la lógica pide la aplicación de las categorías a los fenómenos, a los objetos de la experiencia, y no su versión reflexiva sobre el yo pienso. Al *yo pienso en general*, que Kant inequívocamente admite también, no le corresponde la noción de sustancia, pero sí en cambio la de conciencia trascendental, porque es la unidad de la apercepción. Quien piensa es un yo: conciencia, subjetividad, unidad de representaciones, algo racional; pero no algo empírico: una realidad física, sustancia, *res cogitans*.

c) Sustancia y relación:

En el pensamiento contemporáneo, señaladamente en el personalismo dialógico, y de una forma temáticamente análoga, se ha sentido la necesidad de resaltar la categoría de relación para comprender al hombre. Ser persona, parece que sí, es constituirse como una hipóstasis, como un supuesto individual; pero, sobre todo, es establecer relaciones, abrirse al exterior, y –en particular– a las demás personas²⁹⁹. El hombre no se constituye como tal encerrándose sobre sí mismo para subsistir; sino que se abre al mundo y a los demás, se relaciona con ellos: sale fuera de sí mismo. Y entonces, como lo primero para la persona es la relación, se habla del yo y su circunstancia, del hombre como ser que está-en-el-mundo, del binomio yo-tú o del yo-otro, y demás consideraciones de este tipo.

Sustancia e intelecto, sustancia y subjetividad o sustancia y relación son distintos expedientes teóricos que apuntan a lo mismo: a señalar la índole diferencial del ser personal.

El dictamen de Polo al respecto es claro: el ser personal es distinto del extramental³⁰⁰. Éste último es el sentido primero del ser: justamente el ser como lo primero, es decir, como principio, como fundamento o como causa; la metafísica se ocupa de él desarrollando esas nociones y otras afines como las de sustancia, movimiento, naturaleza, esencia, etc. El ser personal, en cambio, es rigurosamente un

²⁹⁶ Cfr. *Monadología* § 56, y §§ 14-5.

²⁹⁷ Cfr. el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.

²⁹⁸ Cfr. *Crítica de la razón pura* A 342-405, B 400-432.

²⁹⁹ Buber (*Yo y tú*) distingue tajantemente dos tipos de vinculación del hombre: la conexión yo-ello (sujeto-objeto), para tratar con las cosas en el contexto del espacio y del tiempo; y la relación personal yo-tú (de reciprocidad), que media entre las personas y es la base del diálogo. Ésta última es la específicamente humana.

³⁰⁰ Cfr. "Tres tesis básicas sobre la antropología trascendental". *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; pp. 164 ss.

ser además, un ser segundo, añadido al primero; corresponde, por tanto, a la persona co-ser; más que un ente, la persona es un coexistente.

La antropología, entonces, debe distinguirse de la metafísica, añadirse a ella, y no considerarse como una mera parte suya. La antropología, casi reducida a psicología, era una parte de la metafísica clásica. Todavía en Wolff, la metafísica especial se dividía en cosmología, psicología y teología; la temática correspondiente con las tres ideas trascendentales de la razón según Kant.

En el pensamiento moderno y contemporáneo se aspira a una antropología más diferencial y autónoma, distinta de la metafísica; pero con una insuficiencia –según Polo– que consiste en plantearse de un modo simétrico para con la metafísica³⁰¹: intentando la comprensión del hombre con los conceptos que la metafísica forjó para entender la realidad, pero desplazándolos desde el ser extramental a la subjetividad e interioridad personales. Y así se ha llegado a hablar no ya de sustancia pensante, sino de categorías del pensamiento, de la razón como principio suficiente, de la voluntad como fundamento sin fundamento, de inmanencia frente a trascendencia, etc. Un error, por cierto, que ya señaló en su momento Ortega³⁰².

2. La libertad y la índole dual del hombre

a) La libertad como apertura:

Según Polo, si el ser extramental es fundamento, el sentido principal y causal del ser, al coexistente personal corresponde con todo rigor la libertad: la persona es libre en su ser; o, como ser, es un ser libre. La libertad es, por tanto, la característica nuclear, la índole misma, del ser personal, de su coexistir.

La libertad entonces no es sólo una propiedad de la voluntad, capaz de elegir guiada por la razón, ni el dominio de sí que alcanza el hombre virtuoso, ni la ausencia de impedimentos para la espontaneidad desiderativa y productiva del hombre. Elección, señorío y poder efectivo son muestras de la libertad humana, pero no alcanzan su profundo significado. Menos aún es la libertad causa nouménica de la conducta –el hombre como *causa sui*–, kantiana noción de antiguo origen, palmariamente simétrica respecto de la realidad extramental de las causas y los efectos. La libertad, más bien, se corresponde con la persona misma; es una característica, o una perfección de su ser personal, un trascendental suyo.

Para mostrar la libertad en el ser, o como ser de la persona humana, la voy a describir así: la libertad es la actividad que abre a la persona, la que da lugar a la apertura que la persona exige. Precisamente aquella apertura que distinguía la separación aristotélica del intelecto respecto de la de la sustancia; o la que añaden a ésta las relaciones, según la perspectiva contemporánea; o bien esa apertura interior que parece requerir la idea misma de subjetividad forjada en el pensamiento moderno.

La libertad es, como digo, la apertura activa de la persona, la apertura de su ser; y así, algo intrínseco al hombre y no sólo una propiedad de su conducta. La realidad extramental, el ser, es cerrado: actividad o dinamismo que sólo aspira al mantenimiento, a durar en el tiempo, o a la propia constitución sostenida en la interacción recíproca. Pero la persona es un ser abierto, ante todo interiormente; y que, por su apertura interior, más que inmersa en el ser lo tiene delante: es alguien que está-en-el-mundo,

³⁰¹ Cfr. ATI; pp. 90-102.

³⁰² *El error de Descartes y de los caballeros del espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar sin más a la nueva realidad que aspiraban estatuir –la pensée, el geist– la doctrina vetusta sobre el ser (Historia como sistema. Revista de occidente, Madrid 1958; p. 27).*

ante el mundo. Más que existir, coexiste: con las cosas, con las demás personas y con Dios; la persona se abre también a ellos.

b) El hombre como ser dual:

Para examinar con alguna profundidad la apertura de la persona humana, acudiré a la propuesta poliana de entender al hombre como ser dual: un ser de dualidades. Empobrece la comprensión del ser personal el monismo para el que siempre prima la unidad. Y tal es precisamente el defecto metodológico en el que ha incurrido la antropología al comprender a la persona en esos hitos de su historia que hemos mencionado.

Transformar la sustancia en sujeto es sustituir una cosa por la otra; pero para quedarse sólo con una de ellas. Me parece que también el entender a la persona primando sus relaciones concede subrepticamente un monismo sustancial subyacente. Frente a unidad, en cambio, frente a la oscilación entre realidad y pensamiento, la persona humana exige dualidad³⁰³; sin dualidad ¿qué apertura es posible?. La alternativa es, pues, entender a la persona humana como ser dual; que además engloba una pluralidad de dualidades jerarquizadas entre sí³⁰⁴.

La dualidad radical en que estriba la persona humana, por extraño que parezca, es la dualidad metódico-temática. La persona como tema, y la persona como método que sabe de ese tema: la persona como ser que sabe de sí mismo. El saber de sí de la persona³⁰⁵ no es algo sobrevenido accidentalmente a un supuesto preexistente, la conciencia añadida a una sustancia, sino una dualidad que el saber entrafía de suyo entre su método y su tema: la novedad del inteligir como método que se añade al tema, exigida por éste cuando es el de la persona.

Pero sucede que el hombre sabe de sí mismo muchas cosas y de muchas maneras. Entre todas ellas la persona se conoce también a sí misma de un peculiar modo, que la tradición atribuyó al hábito de sabiduría: cuando conoce su ser intelectual, es decir, cuando el intelecto personal proyecta luz en su propia luz y alcanza así su

³⁰³ Con todo, hay que distinguir dualidad de dualismo. Dualismo es, más bien, la reiteración del monismo: un doble monismo. La dualidad evita el dualismo si se comprende, en particular, su jerarquía ascendente –que da lugar a una pluralidad interconexa de dualidades–; y, por consiguiente, las redundancias de las dualidades superiores sobre las inferiores. Son ambas circunstancias las que flexibilizan el sentido en que se corresponden los miembros de una dualidad evitando su fijación, que la convertiría en un doble monismo.

Por su sentido ascendente, el miembro superior de una dualidad *no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad* (POLO, L.: ATI; p. 167).

Por su sentido descendente, *en cuanto que el miembro superior es dual con otro superior a él, su dualidad con el miembro inferior se incrementa y, por consiguiente, repercute en él* (Id., p. 170).

³⁰⁴ Someramente, me permito sugerir que las dualidades humanas se jerarquizan así: la dualidad más inmediata es aquella cuyos miembros son el cuerpo y el alma; ambos forman la naturaleza del hombre, que se dualiza inmediatamente con la cultura; naturaleza y cultura a su vez se integran en la esencia humana, la cual se dualiza con el ser personal.

³⁰⁵ La noción de autocomprensión de Ricoeur (Cfr. "Autocomprensión e historia". En AVILA-CALVO: *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Anthropos, Barcelona 1991; pp. 9-42), que entiendo como cierta modificación de la noción hegeliana de autoconciencia, se refiere de algún modo al conocimiento que el hombre tiene de sí mismo; pero en un nivel no estrictamente personal, sino operativo y esencial, porque es temporal y narrativa. Diagnóstico al que creo que también se somete la visión que Taylor sugiere de los hombres como *animales que se autointerpretan* ("Self-interpreting animals", en *Human agency and language*, v. I: "Philosophical papers". University Press, Cambridge 1985; pp. 45-76). De una u otra forma, reaparece en el fondo la definición aristotélica del hombre como animal con *logos*, o la ya mencionada que de la persona dio Boecio.

Otra manera, parcialmente diferente, de ver la dualidad metódico-temática del saber sobre sí que caracteriza a la persona humana tendría en cuenta la sugerencia de García Bacca, que entiende la antropología contemporánea desde la distinción del hombre como tema y como problema (Cfr. *Antropología filosófica contemporánea*. Anthropos, Barcelona 1987; por ejemplo, pp. 45 y 188).

propia transparencia interior. Se expresa con esta noción de transparencia la estrecha solidaridad entre la dimensión metódica y la temática de ese peculiar saber sobre sí que la persona humana puede alcanzar.

La persona, como ser que sabe de sí, es –insisto– dual: método y tema solidarios, y que se autorrefuerzan activamente. Un tema que se metodiza, y un método que se tematiza; en un proceso no al infinito, sino intensificante: la actividad interior de un ser dual. Pues esta actividad que abre interiormente a la persona en dualidad es su libertad íntima, la que Polo denomina libertad trascendental.

3. Analítica y sentido de la libertad humana

Ser persona, decíamos, es *ser además*, acompañar al ser, coexistir. Pues el *además* y el co- de la existencia personal radican, ante todo, en la apertura interior que establece esa dualidad metódico-temática de que hablamos: el saber sobre sí de la persona. La libertad –añadíamos– es la índole activa de esa coexistencia, la actividad justamente que la abre dualizándola, fecundando la correspondencia solidaria entre método y tema.

En primer lugar, por tanto, apertura interior: subjetividad, interioridad; mejor aún: intimidad. La apertura interior viene dada por la misma dualidad metódico-temática que caracteriza al ser personal. La propia intimidad es el añadido, el *plus*, que cada quién aporta al ser. Además, esta apertura interior en que estriba la libertad personal permite –o se corresponde con– una referencia al futuro permanente, inagotable³⁰⁶. De acuerdo con ella, el hombre es un proyecto, siempre inacabado. Todo otro proyectar humano operable en la práctica deriva de esta apertura al futuro que es la libertad personal.

a) La libertad en la intimidad personal:

Como la persona es dual, dualidad metódico-temática, también la libertad tiene una dimensión metódica y otra temática en solidaridad, pues en otro caso su novedoso estatuto metódico-noético sería precario, no se asentaría en una dimensión temático-real. Precisamente, la libertad como tema ratifica su valor metódico, certifica su propia novedad como intimidad personal del coexistente, de ése ser al que así abre por dentro.

La libertad abre interiormente, dualiza en método y tema, la coexistencia personal. Por tanto, temáticamente equivale a ratificar el método en que consiste, pero no constituye ni añade un tema propio. Pensar lo contrario conduce a entender la libertad como mera autonomía, y al equívoco ideal de la autorrealización.

Como la libertad, al dualizar interiormente a la persona, se refiere permanentemente al futuro, da pie a pensar que ése es su tema. Y también: como en la práctica proyectamos tareas que podemos finalizar por nosotros mismos, y aspiramos a metas que con frecuencia logramos realizar, trasladamos ese modelo explicativo al ámbito de la intimidad personal, y podemos pensar que la libertad personal pierde su dualidad metódico-temática y logra alcanzar su identidad final en la propia autorrealización.

Pero la libertad trascendental es actividad, como tal dualizante del coexistir; y su valor temático no es terminal, su identidad final, sino que equivale a la reiteración de su valor metódico; en otro caso se paralizaría, se cerraría. Para evitar su detención tiene que continuarse en la búsqueda de la plenitud personal a la que ella no llega. La libertad abre a la persona, pero no la plenifica; se refiere al futuro, pero éste no está en sus manos.

³⁰⁶ Polo formula la libertad trascendental como la *posesión del futuro que no lo desfuturiza*, ATI, p. 230.

También porque acontece además que la solidaridad metódico-temática de la libertad personal permite en cambio cierta escisión, en la que su índole dual se patentiza todavía más; pues la libertad se mantiene, y aún medra, sin esa solidaridad.

b) Comunicación de la libertad:

Principalmente, aún privada de su valor metódico, la libertad conserva una cierta dimensión temática, pues –como digo- se comunica a la búsqueda del propio destino personal. El hombre aspira libremente a la plenitud, sin poseerla actualmente: buscándola; esto sí es lo correlativo con su inagotable referencia al futuro. Así se incoa la apertura hacia adentro de la persona, la cima de la libertad: el lugar más propio para ubicar la coexistencia del hombre con Dios.

c) Extensión de la libertad:

En otra dirección, privada de la solidaridad con su tema propio, la libertad conserva aún su valor metódico y encuentra otros temas; así se extiende: es la apertura de la persona hacia fuera. El hombre se abre hacia el ser, hacia la verdad y hacia el bien; es decir, hacia las cosas, el mundo y las demás personas. Hay por tanto generosidad en la persona; y además de una libertad teórica, otra práctica: para organizar el espacio y tiempo del mundo humano; y también una libertad moral, que rige en las relaciones intersubjetivas. Todas ellas son extensiones, laderas, de la libertad personal.

De acuerdo con lo dicho, según el ejercicio que la índole dual de su libertad permite, la persona humana:

- o bien se busca, es decir, busca su plenitud final (el propio destino depositado en su reconocimiento y aceptación por otro);
- o bien se alcanza (alcanza su propia transparencia interior);
- o bien se olvida de sí y se ocupa de lo externo: porque encuentra la realidad y, mirando fuera, descubre la verdad de las cosas o la de su propio querer, cuando estima algo como bueno y lo persigue.

Alcanzar, buscar y encontrar, olvidándose de sí o comprometiéndose en la acción, son formas de la aceptación humana del don divino de la libertad; aceptación que es a su vez donación pendiente de aceptación. La libre donación del propio ser personal que busca la aceptación divina se extiende, pues, a la acción y aprovecha el bien operado como modesto don que ofrecer a su creador; así acepta el hombre su propia realidad creada, y hasta la dota de una integridad que la eleva muy por encima de la realidad extramental.

Pero cuando esta libre aceptación y esta extensión donal de la libertad, que integra la conducta con la persona, se reducen a conceder una extraña causalidad al sujeto (que principia la acción eficientemente según un uso activo de sus capacidades asociado con una orden racional), me parece que, bajo una afirmación de la principalidad subjetiva, se produce una desconsideración del ser personal rayana en lo ofensivo; como lo es, análogamente, reducir el grito de socorro de una persona necesitada de ayuda a la emisión de un sonido, o sea de una vibración física, curiosamente proferida por una voluntad espiritual: explicación genética de la palabra, al margen de su sentido interpersonal (en esta ocasión, la petición de auxilio)³⁰⁷. La

³⁰⁷ Que el ser y el conocer, que la ontología toda, no es la única fuente de sentido, porque el rostro humano tiene un sentido ético en propio, es tesis de Levinas. Pero mientras la ética levinasiana quiere sustituir a la

libertad humana no es causal sino donal; no un singular y misterioso tipo de principiación, sino apertura activa de la persona que acepta y da: busca, encuentra, dispone... ; en suma, se mueve en el mundo, entre las personas y ante Dios.

La libertad es el ser del hombre; pero tal vez más que al ser haya que referir la libertad al bien, pues es muy bueno que existan criaturas libres. Quizá para la metafísica tenga cabida el bien en sí, válido al margen del hombre: puesto que si el hombre lo ejecuta o no, libremente o no, es algo que no afecta al ser; el cual, en cierto modo –o hasta cierto punto– es bueno considerado en sí mismo³⁰⁸. Pero para el hombre sin libertad no hay bien posible; ni valores en sí –de esos que valen por sí mismos–; ni –muy especialmente– cabe el amor, como unión y correspondencia entre personas. Porque además sucede que la libertad es ella misma muy buena, como cada persona lo es; luego será mejor aún la vida en común, la coexistencia entre personas: el ámbito propio de la libertad.

A la postre, las personas –y Dios como persona que es– coexisten. Y en la reciprocidad de su obrar, del intercambio donal entre ellas –dar y aceptar³⁰⁹–, el hombre se juega su ser; así en la tierra como en el cielo. La libertad humana muestra entonces su sentido existencial: precisamente, la actividad de ser persona, el acto de ser personal.

metafísica como filosofía primera, la antropología trascendental de Polo se añade a la metafísica, con la que es compatible.

³⁰⁸ O quizás no, diría Levinas ante fenómenos como el nazismo.

³⁰⁹ Ricoeur ha examinado con algún detenimiento la diferencia entre *la tríada dar-recibir-devolver*, que tiene el sentido de un reconocimiento agradecido, y la reciprocidad del intercambio meramente económico. De acuerdo con lo que llama *mutualidad* del reconocimiento donal, sugiere sustituir *la obligación de devolver* por la *respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial* (*Caminos del reconocimiento*. Trotta, Madrid 2005; p. 248). Polo entiende la citada tríada como reciprocidad de la dualidad dar-aceptar; porque la ricoeuriana devolución demanda a su vez aceptación.

8) LA METALÓGICA DE LA LIBERTAD Y EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL³¹⁰

El objetivo de este trabajo es exponer y glosar, en torno al abandono del límite mental, la que Polo llama *metalógica de la libertad*; metalógica que articula los hábitos cognoscitivos innatos a la persona humana, o hábitos personales. *La denominación de hábito innato no es completamente acertada*. Polo la usa *para recalcar que su sede no es la potencia, sino el intelecto personal. Pero en cuanto que proceden de la persona son, más bien, natos*³¹¹. Por tanto, llamamos innatos, o nativos, a los hábitos cognoscitivos superiores: a los personales, ésta es su denominación más propia; o también a los entitativos, por contradistinción con los operativos, que son los adquiridos por la potencia intelectual al ejercerse.

La metalógica de la libertad es un cuerpo de doctrina que ocupa el último apartado (número siete) de la segunda parte (dedicada al *querer-yo*) del segundo volumen de la *Antropología trascendental*³¹²; con él finaliza un nuclear epígrafe del libro (el seriado con la letra jota) titulado *la fecundidad temática de la sindéresis*.

1. La altura de la metalógica

Me atrevo a sugerir que esa metalógica es uno de los puntos álgidos de la filosofía poliana: tanto por la importancia del tema -el ser de la persona es un ser libre-, como por su papel medular en lo específico de esa filosofía, que es el límite mental y su abandono; y también porque el beneficio final de la metodología poliana es un novedoso desarrollo del conocimiento habitual de la persona. Señalando además que Polo propone su metodología filosófica como una obra expansiva de la libertad; pues *en la cuarta dimensión de su abandono el límite mental se detecta como límite de la libertad*³¹³, pero *el método propuesto es un crecimiento de la libertad en la detección del límite que permite abandonarlo*³¹⁴. A su vez, como la libertad ingresa en la naturaleza mediante los hábitos operativos, y se adscribe al ser en los entitativos o personales, el método poliano enlaza directamente con el conocimiento habitual: *el abandono del límite enlaza con los hábitos innatos sin dificultad*³¹⁵.

Contra esta sugerencia cabría aducir como objeción que la tercera dimensión del abandono del límite mental es la superior, pues *abandona el límite mental de la manera más estricta y, por eso, es la dimensión del abandono que encierra más dificultades*³¹⁶. Mientras que la metalógica de la libertad se expone en el volumen segundo de la *Antropología trascendental*, que se ocupa de la cuarta dimensión del abandono; la cual no es la más estricta, sino tan sólo *la manera más directa de abandonarlo*³¹⁷; pues lo explica y engloba sin prescindir de él.

Esto es cierto: la tercera es *la dimensión más elevada*³¹⁸ del abandono del límite, hasta el punto de que en ella *se nota que el abandono del límite mental no da más de sí*³¹⁹.

³¹⁰ Texto publicado en *Studia poliana*, Pamplona 10 (2008) 7-25.

³¹¹ POLO, L.: ATII; p. 82, nt 114.

³¹² ATII, pp. 238-42.

³¹³ ATII, p. 54.

³¹⁴ ATII, p. 239.

³¹⁵ ATII, p. 224.

³¹⁶ POLO, L.: ATI; p. 193, nt 56.

³¹⁷ ATII, p. 63, nt 63.

³¹⁸ ATI, p. 212.

³¹⁹ ATI, p. 195.

En cambio, la cuarta dimensión del abandono es inferior; y además aparenta cierta aporía: se abandona el límite demorándose en él, y por eso se describe como un *quedar creciente en el límite mental*³²⁰.

Para desvanecer la aporía hay que darse cuenta de que permanecer en el límite es compatible con abandonarlo, por cuanto *el ver-yo suscita en cascada; y esa cascada es descendente hasta la inteligencia, y ascendente en cuanto que suscita actos*³²¹. De acuerdo con este descenso y ascenso desde al ápice de la esencia humana, al menos desde el miembro inferior de su dualidad, a la facultad intelectual, el ver-yo engloba y explica el límite mental; y en esa medida, va más allá de él, y así lo abandona, aunque sin perderlo. Por su parte los hábitos intelectuales adquiridos, también englobados por el ver-yo, manifiestan la operación y permiten así la pugna en que estriba la segunda dimensión del abandono.

Pues de una manera análoga, hay también un ascenso y descenso entre la cuarta y la tercera dimensión del abandono del límite mental; subida y bajada en las que se incluyen también las otras dos dimensiones del abandono.

El ascenso está indicado por Polo: *el don que tiene por hontanar la iniciativa creadora es la fase premoviente de la libertad trascendental, es decir, la actividad interior del acto de aceptar que busca la libertad divina. Éste es el camino, el método, que sube, la inagotable explosión que he llamado carácter de además, la pura transparencia lanzada hacia la trascendente intimidad de la máxima amplitud*³²².

Y también está indicado por Polo el descenso: *llama la atención que la filosofía tradicional es un camino de ida que no vuelve. Es conveniente investigar el camino de vuelta. Estimo que el camino de ida es la búsqueda personal, la cual (...) es superior al método propuesto. El camino de vuelta desde el intelecto personal es otear desde arriba llegando hasta el darse cuenta*³²³.

Porque, en definitiva, si cuando el abandono del límite llega a su *vértice* se agota y *no da más de sí*; en cambio desde *la cima –por su doble valor metódico y temático–* desciende, y *vuelve a abrir los diversos campos temáticos: los re-itera*³²⁴.

Y en este ascenso y descenso está la solución a la objeción planteada. La tercera dimensión del abandono del límite mental es la más alta, sin duda; pero desde ella se vuelve a las otras dimensiones con una nueva óptica y mayor luz. Este subir y bajar es la metalógica de la libertad. Y así, cabe sostener que, aunque Polo la exponga al tratar de la cuarta dimensión del abandono del límite, es uno de los puntos álgidos de su filosofía; pues, como digo, formula esa ida y vuelta, que finalmente muestra *la hegemonía de la tercera dimensión sobre las otras tres*³²⁵.

2. La pluralidad de dimensiones del método

Llamo la atención al respecto sobre un tópico recurrente en la *Antropología trascendental* poliana: las frecuentes comparaciones y distinciones entre unas dimensiones del abandono del límite mental y otras³²⁶.

El mismo planteamiento de temas como el orden entre los hábitos innatos³²⁷, la extensión de la libertad nativa -o la no precariedad de su valor metódico aun sin

³²⁰ ATII, p. 64.

³²¹ ATII, p. 20.

³²² ATII, p. 234.

³²³ ATII, pp. 241-2.

³²⁴ ATI, p. 11.

³²⁵ ATII, p. 299.

³²⁶ Cfr. por ejemplo: ATI p. 111, pp. 115-125, pp. 179-189; ATII pp. 60-1, p.86, p. 211 y pp. 233-42.

³²⁷ Cfr. ATI, pp. 182 ss.

solidaridad con su temática³²⁸-, la plural procedencia de la esencia humana respecto de la persona (como manifestación, disposición, iluminación y aportación³²⁹) o la diferencia en la consideración del cuerpo humano según la segunda o la cuarta dimensión del abandono del límite mental³³⁰, es claramente indicativo de ello.

Pero esta interrelación entre las dimensiones del abandono del límite, ¿cómo es posible?, ¿con qué dimensión del abandono se conoce?

a) *Metafísica y antropología:*

Porque, temáticamente hablando, hay algunas conexiones entre las dimensiones del abandono del límite mental que resultan más o menos claras e inmediatas.

1) Así, por ejemplo, la primera dimensión del abandono sucede a la segunda en su agotamiento; toda la tradición está de acuerdo en que los primeros principios sustentan la entera fundamentación racional. Porque, según Polo, como la explicitación racional siempre guarda un implícito (el conocimiento del ser como primer principio exclusivo impide profundizar en la creación), su adecuado conocimiento exige el hábito de los primeros principios.

Pero como, por otro lado, la segunda dimensión del abandono del límite mental comporta una pugna entre la operación racional y los principios reales (de acuerdo también con la tradición, que distingue y separa *logos* y *physis*), no sólo se vincula con la primera dimensión al agotarse, sino también con la cuarta al ejercerse; puesto que el conocimiento racional de lo real se consigue con una operación de la inteligencia y con unos hábitos adquiridos que la refuerzan. Los temas explícitos remiten a los primeros principios; pero la explicitación ocurre en pugna con la operación racional. Y ella, así como los hábitos que la iluminan, remiten al yo, son englobados por ver-yo.

Y justamente desde el yo, el contraste con la primera dimensión del abandono del límite mental es más neto: tanto por que el yo es lo que propiamente se distingue de la realidad extramental, a la que por eso se llama así; como también porque –como consecuencia de esa distinción, requerida obviamente para la intención de otro- el yo es dual: ver-yo y querer-yo. Éste último es el miembro superior de la dualidad propia de la sindéresis.

En suma, la segunda dimensión del abandono del límite mental conecta con la primera (pues son las dos dimensiones que se abren a lo extramental): sí, pero muy especialmente a través de la cuarta.

2) Por otro lado, la cuarta dimensión del abandono del límite mental ha de conectar con la tercera, puesto que la esencia humana procede de la persona y la manifiesta.

Pero, para ello, es preciso que la persona omita la búsqueda hacia dentro de su réplica: se olvide generosamente de sí y se abra hacia fuera; en otro caso, resultaría imposible su manifestación.

De manera que, ante todo, la tercera dimensión del abandono del límite mental se ha de distinguir también de la primera; y que sin esta distinción no podríamos enlazarla con la cuarta.

Entonces, la tercera y la cuarta dimensión del abandono se conectan sí (pues ambas tienen una temática antropológica): pero muy especialmente a través de la primera.

³²⁸ Cfr. ATI, pp. 234-8.

³²⁹ Cfr. ATII, pp. 11-25.

³³⁰ Cfr. ATII, pp. 277-98.

Son, como digo, remisiones temáticas muy inmediatas y evidentes, que distinguen la metafísica y la antropología; y que plantean la cuestión a que me dirijo: ¿cómo son posibles estas vinculaciones entre las distintas dimensiones del abandono del límite mental? Pues estas conexiones temáticas parecen exigir una vinculación metódica que las establezca.

b) *Conocimiento esencial y personal:*

Y, con un enfoque más bien metódico, hay también alguna conexión entre las dimensiones del abandono del límite mental muy clara y patente.

Concretamente, la segunda dimensión del abandono del límite hemos dicho que conecta con la cuarta, puesto que es imposible sin hábitos, sin la iluminación de las operaciones. Ambas dimensiones abandonan, pues, el límite mental iluminándolo; o, por decirlo de otro modo, contando con él: bien pugnando desde él con las causas, o bien englobándolo en el ver-yo. Si la operación se ilumina en su estricta aprioridad, se la desposee de objeto y pugna con los principios físicos; así se ejerce la explicitación racional, con la que se corresponde la segunda dimensión del abandono del límite. En cambio, cuando la operación se ilumina conmensurada con su objeto, se la engloba dentro del ver-yo; y así se accede a la esencia humana según la cuarta dimensión del abandono³³¹.

Paralelamente, se corresponden también la primera dimensión del abandono con la tercera; porque ambas dimensiones abandonan el límite por completo, o sin contar con él, sin iluminarlo (pues son superiores al yo: lo que comporta que acceden a su temática sin verla).

Pero se distinguen entre sí porque la primera dimensión prescinde del límite, pues sólo ilumina temas extramentales; mientras que la tercera toma el límite como punto de partida del que se desaferra: ya que es el acto de ser persona, de quien procede el ver-yo, a quien alcanza.

Así se distinguen metódicamente las dimensiones inferiores –segunda y cuarta- y superiores –primera y tercera- del abandono del límite mental, según si cuentan o no con él; distinción que se corresponde con el hecho de que el saber humano tiene unas vertientes esenciales y otras co-existenciales.

Éste es un mejor enfoque, más amplio, del problema que para la unidad del saber humano comporta la misma distinción entre metafísica y antropología como formas diversas de saber que demanda el planteamiento poliano: ya que, una vez ampliada aquélla con ésta, ¿cómo reunir las o integrarlas?

3. La unidad del saber humano

Me parece que Heidegger, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*³³², ya dejó claro que más que ser el hombre un ente causado por el ser, es más bien la metafísica un saber obra del hombre. En la cuarta parte de ese libro trata explícitamente de la *fundamentación de la metafísica en la antropología*, y termina proponiendo la *metafísica del ser-ahí como ontología fundamental*. La articulación de ambos saberes compete, pues, a la antropología; aunque, con toda seguridad, no en los términos de fundamentación que Heidegger pretendía.

Lo adecuado es decir que la unidad del saber humano no es objetiva, temática; sino que remite a la persona, que es en el fondo quien sabe. El hábito de sabiduría es la

³³¹ Cfr. ATII, p. 66, nt 76.

³³² Traducido, por ejemplo, en FCE, México 1954.

dimensión metódica del carácter de además que corresponde a la persona; y se alcanza con la tercera dimensión del abandono del límite mental, que es la superior. Como al ser personal le conviene la libertad como un trascendental suyo, también el despliegue del saber será obra de libertad.

Apelamos, por tanto, a la libertad del saber humano; a ella se debe su unificación, la que integra sus distintas vertientes y temáticas. Es decir, a la libertad personal compete la vinculación entre las distintas dimensiones del abandono del límite mental; o el otear, desde la altura de la tercera, las demás. Porque, como a la postre es culminar el hábito de sabiduría, al que se asocia la tercera dimensión del abandono del límite mental; de él procederán, por extensión, los otros dos hábitos nativos de la persona, uno de los cuales –la sindéresis- es preciso además para suscitar los hábitos adquiridos, que permiten la segunda dimensión del abandono.

Esta apelación nos obliga a considerar sus dos extremos: la libertad y el saber.

Si las dimensiones del abandono del límite mental fueran, por así decirlo, limitadas, acotadas, su conexión sería imposible quizá, restando sus temáticas estancas; o requeriría una vía peculiar de acceso a su unidad, una nueva dimensión metódica. Pero no es el caso: el abandono del límite mental es libre; y esa libertad permite desprenderse de cualquier concreta temática –la libertad es atemática-: ver desde arriba la diversidad de caminos seguidos y la pluralidad de campos temáticos abiertos; los cuales así, desde fuera o desde arriba, no fijan ni lastran la libertad, incluso aunque la desborden, y permiten a ésta vincularlos.

Por más que Polo sea enemigo de la unidad –porque la solemos reducir a unicidad, característica del límite mental- y en cambio amigo de la dualidad, especialmente en antropología; es claro que el saber humano tiene que tener alguna unidad o conectivo: pues ha de abrirse de algún modo a todos los temas que abarca.

El abandono del límite mental es un nuevo método para la filosofía; y por lo tanto una vía de acceso al saber en toda su amplitud. Los grandes temas a que conduce son, dicho *grosso modo*, estos cuatro:

- la creación: los primeros principios o la axiomática metafísica;
- el universo físico: la concausalidad de los principios predicamentales o el orden entre ellos;
- la vida humana: la recibida, y ésa otra que le añadimos (vida siempre creciente y que es espiritual como procedente de la persona);
- y la persona humana: que hacia dentro se busca y busca su plenitud, en la réplica de que carece.

El saber humano abarca todos estos ámbitos temáticos; en cambio, el tema del intelecto personal, al que no llega el abandono del límite mental, es inabarcable, como que no es un saber solo humano.

Polo ha asignado al ver-yo el englobar toda la dinámica de la inteligencia: desde la potencia, los distintos tipos de operaciones, los hábitos y la experiencia intelectual. El conocimiento esencial más alto corresponde a los símbolos, y a las claridades y noticias de la experiencia, respectivamente intelectual y moral.

Pues análogamente la persona abarca, aunque quizá sin verlas (sin englobarlas), todas las temáticas que su saber alcanza o a que se extiende; eso es lo que implica que los hábitos cognoscitivos superiores sean innatos a la persona. Lo que sucede es que la unidad del saber humano no es la de un género, porque no es temática; sino que remite a la persona, a su libertad trascendental; porque es la unidad de una conexión o articulación de actos, cada uno de los cuales cuenta con su propia temática.

Si el saber humano es obra de la libertad, en ella radicar  también su unificación y conexión.

4. La libertad trascendental.

a) La libertad como acto:

Porque la vinculación de actos es la índole misma de la libertad humana como actividad del coexistente personal, una actividad que desborda su tema y siempre pide más: *no conformarse con el acto que es su tema es característico de la libertad trascendental*³³³. De este modo, es propio de la libertad personal la conexión de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental desde la tercera.

De la libertad esencial del hombre Polo ofrece esta descripción: *vinculación atemática de actos potencialmente distintos, sin gasto de tiempo y supracausa*³³⁴. Se trata de los actos esenciales, que se pluralizan según las potencias intelectual y volitiva.

Pues análogamente, la libertad personal será capaz de vincular esos otros actos cognoscitivos superiores –por serlo a la potencia intelectual- que son los hábitos innatos de la persona.

Por eso dice Polo de ella que, considerada temáticamente, la libertad trascendental es un tema que no remite a otro tema; si no fuera así, será opaca, densa, e inepta para enlazar actos a los que corresponde una temática propia. La libertad trascendental, temáticamente considerada, se reduce a ratificar su propio valor metódico, y no se dobla con ningún tema; en otro caso, o si remitiera a otro tema, no podrá abrirse a todos los temas a los que llega. Y, por otra parte, el tema del intelecto personal desborda su alcance, y es inabarcable: la intensificación de la luz transparente del intelecto personal excede el poder directo –o inmediato- de la persona humana.

b) Flexiones de la libertad:

Polo explica en un concreto lugar³³⁵, precisamente al tratar de la libertad trascendental, cómo los otros dos hábitos nativos derivan del hábito de sabiduría; y lo hace mediante la siguiente cadena argumentativa:

- la dualidad metódico-temática del saber no siempre mantiene la solidaridad entre sí que el hábito de sabiduría exige, sino que cabe disociar ambos miembros para dar lugar a los hábitos nativos inferiores de la persona, cuya temática no es solidaria con el método. De la sabiduría humana proceden así el hábito de los primeros principios y la sindéresis.
- esta disociación entre las dimensiones metódica y temática del saber es posible porque el hábito de sabiduría se distingue realmente del intelecto personal, como el método de su tema. Siendo realmente solidarios, aun así, son distintos y no idénticos; porque el ser humano es creado y la persona humana carece de réplica: su saber de s  no es persona. Como la sabiduría humana no es el intelecto personal, puede prescindir de su tema solidario y abrirse a otros temas, tanto inferiores como superiores a sí misma.
- a su vez, la distinción del hábito de sabiduría respecto del intelecto personal indica que la libertad trascendental humana es un tema que no remite a otro tema de suyo; sino que, considerada temáticamente, la libertad personal se reduce a

³³³ ATII, p. 239.

³³⁴ ATII, p. 86.

³³⁵ Cfr. ATI, p. 237.

ratificar su propio valor metódico, enteramente abierto a una innumerable variedad de temas.

De acuerdo con esto, la libertad trascendental de la persona humana:

- o ratifica su propio valor metódico, cuando alcanza la solidaridad metódico-temática, es decir, al saber sobre sí;
 - o se extiende hacia fuera en los otros hábitos nativos, inferiores a la sabiduría;
 - o se comunica a los demás trascendentales antropológicos, el intelecto personal y el amar donal, y se continúa en su búsqueda de réplica: de reconocimiento y aceptación. En esta orientación a la réplica en que se truecan los trascendentales personales superiores, *la libertad puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda*³³⁶.
- Pero, bien entendido: al trocarse en búsqueda, la libertad se priva de su valor metódico. Por eso el abandono del límite no da más de sí, y la orientación mencionada *no es otra dimensión del método propuesto*³³⁷.

Por ser la libertad personal así, el abandono del límite mental es un método libre, un método que la expresa; ya que es *un método en búsqueda de temas, pues de suyo la libertad no se dobla con temas; de ahí que el método propuesto sea una novedad*³³⁸. Y por eso también, las condiciones en la detección del límite mental precisas para abandonarlo *son su depender de la libertad trascendental*³³⁹; o más precisamente justo la que Polo denomina, y aquí glosamos, *metalógica de la libertad*³⁴⁰.

c) *La libertad y el futuro:*

Polo define la libertad trascendental como *la posesión del futuro que no lo desfuturiza*³⁴¹; es lo propio para poder vincular atemáticamente actos suficientemente distintos y separados. Porque dicha conexión es precisamente la libertad trascendental, la que conviene al carácter de además de la persona, en su dualidad metódico-temática. Un acto que no se conforma con su tema, es siempre además.

Pero *además de la presencia significa rigurosamente futuro que no pasa a ser presente*³⁴². Si el futuro no se mantuviera como tal, la conexión que articula el saber humano (a saber: la búsqueda y su omisión –el olvido de sí-, de la que surgen la advertencia sin visión o la mirada que ve y vigila), no acontecería. Los hábitos innatos guardan un orden entre sí, porque derivan de la persona: es la metalógica de la libertad.

5. Logos y persona

Siempre he pensado que la filosofía poliana del límite mental se inscribe en el ámbito de la dependencia del *logos* humano respecto de la persona que lo posee³⁴³. O que la crítica de Aristóteles a Platón (las ideas no se dan en sí, sino en la inteligencia que las piensa³⁴⁴) ha sido proseguida por Polo señalando que la inteligencia no se da en sí,

³³⁶ ATI, p. 234.

³³⁷ ATII, p. 82, nt 112.

³³⁸ ATII, p. 224.

³³⁹ ATII, p. 239.

³⁴⁰ ATII, p. 240.

³⁴¹ ATI, p. 230.

³⁴² ATI, p. 235.

³⁴³ Cfr. mi trabajo "Persona y logos". *Miscelánea poliana* IEFLP 6 (2006) 18-21.

³⁴⁴ Cfr. *De anima* III, 429 a 25.

sino en la persona que dispone de ella. Como la inteligencia no se da en sí, ni en un sujeto supuesto, hay que ampliar la metafísica con la antropología trascendental. No basta con la equivalencia intelectual-inmaterial-forma en acto-ser; porque ese acto y ese ser son actuales y supuestos, más temáticos que metódicos. En cambio, al tematizar el método éste tira del tema; y al metodizar el tema, lo inverso. Es la dualidad metódico-temática propia del carácter de además de la persona.

Si el *logos* humano no es persona, sino naturaleza o esencia que depende de la persona, afirmamos con ello que la persona humana es metalógica.

Pero señalar algo más allá de lo lógico no significa incurrir en voluntarismo, o conceder primacía a la voluntad. Polo –lo ha confesado muchas veces- es intelectualista.

Para ser precisos, en el orden de la esencia humana Polo concede prioridad al querer-yo sobre el ver-yo. Por eso querer-yo es el primer miembro de la sindéresis, el más alto; y ello por muchas razones, como son:

- que el amar donal de la persona (dar-aceptar) debe ser completado con el don posible al hombre, de orden esencial: el del amor al bien;
- y, en paralelo, que la intención de otro conviene más a la reciprocidad del ser donal de la persona, que la intención unificante, de mismidad, propia de la inteligencia;
- por lo que *querer-yo está más cerca de la persona que ver-yo*, dado que *querer querer-más es futurizante mientras que pensar es presencializante*³⁴⁵;
- o bien que con su acción voluntaria el hombre esencializa el ser del universo;
- o que el yo se adscribe más al querer que al entender: porque aquél debe ser constituido; y éste no, pues sólo es suscitado. Etc.

Con todo, la excedencia en la esencia humana del amor sobre la intelección *no es posible sin luz interior*³⁴⁶: pues la sindéresis mira el bien, y vigila su ejecución³⁴⁷.

Pero la capacidad voluntaria se satura, mientras que la intelectual no. Y ello porque, por encima de la esencia humana, en el orden trascendental, hay actos de la inteligencia, pero no de la voluntad: *no existe acto voluntario por encima de querer-yo, mientras que existen actos intelectuales personales superiores a ver-yo*³⁴⁸; es decir, además de la inteligencia tenemos el intelecto personal, pero no tenemos una voluntad agente o trascendental además de la potencia volitiva. El amar donal de la persona se distingue de la voluntad, aunque ésta proceda de aquél y lo exprese, por exigir la reciprocidad y mutualidad del intercambio donal: el dar y el aceptar. En cambio, el intelecto es un trascendental personal, lo que justifica el intelectualismo poliano.

Por eso, descubrir algo metalógico no es afirmar el primado de la voluntad, ni conceder a los intereses carácter directivo sobre el conocimiento, ni nada por el estilo. También porque lo previo a lo lógico no es su principio; sino alguien además, que dispone de ello.

En lugar de voluntad, Polo habla de libertad: de metalógica de la libertad. Pero la libertad no es un principio fundante o constituyente de lo lógico, sino un conector de actos que los respeta en su integridad; porque es método abierto a temas. En ese sentido –repito-, la libertad trascendental es el *valor activo de la coexistencia*³⁴⁹ personal, *la actividad interior del acto de aceptar que busca*³⁵⁰; o, como antes dijimos, el acto

³⁴⁵ ATII, p. 23, nt 43.

³⁴⁶ ATII, p. 228, nt 290.

³⁴⁷ Cfr. sobre este punto POSADA-GARCIA: "La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en su distinción con el amar" en FALGUERAS-GARCIA-PADIAL (eds.): *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*. Universidad, Málaga 2003; pp. 283-302.

³⁴⁸ ATII, p. 230.

³⁴⁹ ATI, p. 204.

³⁵⁰ ATII, p. 234.

insatisfecho con su tema: que se dualiza metódicamente respecto de él, por ser siempre además.

6. Las cuatro fases de la libertad

Pues bien, la metalógica de la libertad poliana distingue cuatro fases en la libertad trascendental. Son: a) *el don creado premoviente*, b) *el valor dispositivo de los actos*, c) *la generosidad de la persona* y d) *la búsqueda del tema trascendente*; que obedecen a la siguiente secuencia: a) *don*, b) *aceptar* (la propia esencia dispositiva, pues *el alma depende de Dios más que de la persona humana*³⁵¹), c) *dar*, d) *buscar*³⁵². En suma, según la estructura donal del hombre, *Dios es el hontanar de esa estructura, que se inicia al crear un don que, aceptado, es el dar que busca la aceptación divina*³⁵³.

a) *El don de la libertad:*

Respecto de la primera fase, y como *el hontanar del don personalmente aceptado es Dios*³⁵⁴, Polo hace la siguiente puntualización: que *en esta vida es pretemática*³⁵⁵; o que *su iluminación temática es la libertad plena de la primera creación*, de acuerdo con la cual *Dios es tema de la libertad*³⁵⁶. Dios creador del universo se conoce con el hábito de los primeros principios; pero Dios creador de la persona que cada quien es, lo es –en mi opinión– de la sabiduría; y constituye la plenitud de la libertad inicial del hombre, que entiendo accesible a todo ser humano.

Al respecto Polo distingue la primera creación del hombre, de la segunda creación propia de Adán –supongo que se refiere a lo que la tradición llama dones praeternaturales–, y de la nueva creación de la persona: entiendo que al ser redimida tras el pecado original. Ésta nueva creación *permite el crecimiento de la libertad* hasta encontrar –mirar– la iniciativa creadora de Dios, *lo que supera la advertencia de los primeros principios*. Pero dicho crecimiento, *después de la caída original, requiere la sanación radical* obrada por Cristo: *un don más eminente*³⁵⁷ que la segunda creación.

Según lo afirma Polo, la elevación cristiana *permite la metalógica de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad humana se distingue de la causalidad trascendental*³⁵⁸. Quizás esta deriva teológica³⁵⁹ justifique que Ignacio Falgueras sostenga que el abandono del límite mental se adquiere *al prestar la inteligencia su obsequio a la revelación cristiana*³⁶⁰.

Yo, personalmente, me atrevo a opinar que la metalógica de la libertad se corresponde con la plena libertad de la primera creación, tema del hábito de sabiduría. La elevación cristiana, la nueva creación de la persona, posibilita un crecimiento aún mayor de la libertad: hasta encontrar la iniciativa creadora de Dios; pero este encuentro, *el mirar la propia creación y la iniciativa divina, es propio del intelecto personal y no de un hábito*³⁶¹. Mas es distinta la plenitud de la libertad inicial del hombre, de su crecimiento posible al ser elevado. Y yo atribuyo la metalógica a la primera.

³⁵¹ ATII, p. 227.

³⁵² ATII, p. 238.

³⁵³ ATII, p. 228.

³⁵⁴ ATII, p. 228, nt 292.

³⁵⁵ ATII, p. 238.

³⁵⁶ ATII, p. 240.

³⁵⁷ ATII, p. 240.

³⁵⁸ ATII, p. 299.

³⁵⁹ *La primera y segunda dimensiones del abandono del límite mental se distinguen de las otras dos porque no necesitan de la teología. La más teológica es la tercera dimensión:* ATII, p. 299.

³⁶⁰ "La congruencia y el abandono del límite". *Studia poliana* Pamplona 8 (2006) 257.

³⁶¹ ATII, p. 240.

Además, la orientación a la réplica de la persona humana excede el método poliano y pide un trueque: *trocar el alcanzarse en búsqueda equivale a orientarse*³⁶². Y la búsqueda, siendo un trueque por el que el carácter de además se priva de su valor metódico (*incluso privado de su sentido metódico el carácter de además no se anula (...)*). *Se trata de un intercambio: en vez del valor metódico del carácter de además, la ordenación del intelecto al tema que lo trasciende*³⁶³), estimo que es posible a todo ser humano.

Por tanto, el abandono del límite mental es un método filosófico, que no depende de la fe³⁶⁴; en cambio, remite a cierta experiencia moral, como ahora diré.

Por su parte, la superioridad del encuentro de la iniciativa creadora de Dios sobre la advertencia de la creación del universo plantea los temas de la recompensa provisional a la generosidad de la persona (porque Dios es *mucho más generoso que la persona humana*³⁶⁵) y de la integridad de la persona humana (pues su esencia *está llamada a alcanzar el nivel de los otros hábitos innatos*³⁶⁶), temas de los que me he ocupado en otro lugar³⁶⁷.

b) *Despliegue de la libertad.*

Entre las tres fases temáticas de la libertad Polo señala dos retiradas³⁶⁸:

- *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, el disponer: tanto de datos (ver-yo) como de dones (querer-yo), ambos la libre alternativa procedente de la aceptación*³⁶⁹.

Sendas retiradas son metalógicas, es decir, dependen de la libertad y la muestran.

Las tres fases temáticas de la libertad coinciden con los tres hábitos innatos de la persona: sabiduría, primeros principios y sindéresis. Si en el *Curso de teoría del conocimiento* Polo terminaba distinguiendo el *intellectus ut potentia*, el *intellectus ut actus* y el *intellectus ut habitus*³⁷⁰ (como para abrir el estudio de la inteligencia, sus operaciones y hábitos adquiridos, hacia los hábitos innatos), el tratamiento completo de éstos se realiza en la *Antropología trascendental*. Pero su añadido específico es el acto de ser libre propio de la persona humana, al que Polo describe con el carácter de además.

Porque, conforme con su ser además, *aceptar es añadir, abundar*: es decir, *acto suficiente para co-existir, o acto generoso, o actos esenciales*³⁷¹; éstos son los tres hábitos innatos, o las tres fases temáticas de la libertad. Tal y como lo expresé en otro

³⁶² ATI, p. 213.

³⁶³ ATI, p. 212.

³⁶⁴ He expuesto mi opinión como divergente de la de Polo por lo reacio que estoy a conceder una eventual dependencia del abandono del límite mental respecto de la fe cristiana. Pero, al margen de que me agrada esa fe, creo que, si bien se mira, no hay tal divergencia. Porque lo que afirma Polo es evidentemente cierto: la fe *permite* la metalógica de la libertad. Yo sólo aclaro que tal metalógica es también posible sin ella.

³⁶⁵ ATII, p. 241.

³⁶⁶ ATII, p. 299.

³⁶⁷ Cfr. "La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser". *Miscelánea poliana* IEFLP 12 (2007) 33-9.

³⁶⁸ ATII, p. 238.

³⁶⁹ ATII, p. 239.

³⁷⁰ Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; p. 423.

³⁷¹ ATII, p. 239.

lugar³⁷², con la sabiduría se corresponde la propia intimidad, que busca su origen y destino; con el hábito de los primeros principios, la persona se olvida generosamente de sí y se abre hacia fuera: hacia lo superior a sí misma, que es Dios creador del universo; y con el hábito de la sindéresis, la persona se abre hacia lo inferior, hacia la verdad y el bien ontológicos, para constituir ahí el don esencial con que completar la estructura donal de su amar personal.

Como ya hemos apuntado, *no conformarse con el acto que es su tema es característico de la libertad trascendental*³⁷³. Por eso, la actividad interior de la coexistencia personal busca y da, *si el tema es superior al método*³⁷⁴, o se pluraliza según las potencias y acepta encontrar, cuando el método es superior al tema: distinguiendo así el acto del método, porque sin potencia *el método quedaría desnudo de tema*³⁷⁵. *La libertad trascendental, como actividad del coexistir personal, anima la búsqueda, y su extensión el encuentro*³⁷⁶, tanto de lo inferior como de lo superior a ella misma.

7. El abandono del límite mental

El método poliano *es un crecimiento de la libertad en la detección del límite que permite abandonarlo*³⁷⁷. Como cabe detectarlo sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, el abandono exige descubrir su dependencia de la libertad, que –en su despliegue metalógico- puede no limitarse a disponer de datos.

a) El método y la libertad:

El abandono del límite mental es una exhibición del valor metódico de la libertad, la actividad del coexistente personal que no se conforma con su tema porque emerge de un ser que es siempre además. Por eso es un método a la búsqueda de temas; e inagotable, que nunca puede decirse consumado³⁷⁸.

El abandono del límite *no es necesario sino libre*; y como la libertad es creciente, o siempre además, el abandono del límite no se consume. Por eso *en ningún momento de la vida es completo*, y no se puede *datar dentro de la propia biografía* como ya logrado; pues sería detener *la libre búsqueda de temas*³⁷⁹.

b) El método y los hábitos:

El abandono del límite mental es también una exposición del conocimiento habitual de la persona humana, un desarrollo suyo expresado con el lenguaje.

La superioridad del conocimiento habitual sobre el operativo redundando en éste dotando a algunas ideas de sentido simbólico (por iluminar el ver-yo la operación conmensurada con ellas), suscitando las claridades de la experiencia intelectual (al iluminar el ver-yo los hábitos noéticos), y constituyendo las noticias afectivas de la

³⁷² "La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser", loc. cit.

³⁷³ ATII, p. 239.

³⁷⁴ ATII, p. 241.

³⁷⁵ ATII, p. 239.

³⁷⁶ ATII, p. 224.

³⁷⁷ ATII, p. 239.

³⁷⁸ En la misma línea dice Ignacio Falgueras que *el abandono del límite no es nunca el mismo, sino el abandono de la mismidad. En eso radica su novedad, que es como una novación inacabable*. "La congruencia y el abandono del límite", loc. cit.

³⁷⁹ ATII, p. 224.

experiencia moral (al iluminar las virtudes). Estos conocimientos, los superiores de la esencia humana, están en la línea del abandono del límite: *el conocimiento simbólico está en la línea de lo que en otros lugares llamo detección del límite en condiciones tales que quepa abandonarlo*³⁸⁰.

Pero como a medio camino: porque los símbolos han de ser descifrados, y en las claridades y noticias hay que fijarse y reparar.

Especialmente éstas últimas, que constituyen el conocimiento por connaturalidad (pues *a la captación de los hábitos innatos según la afectividad es también correcto llamarla connaturalidad*), son imprescindibles para abandonar el límite mental. Porque ellas son las *noticias afectivas de los hábitos innatos*³⁸¹. Concretamente, la prudencia notifica acerca de la sindéresis, la justicia acerca del hábito de los primeros principios, y la amistad acerca del hábito de sabiduría. Por eso *las noticias aportan las condiciones para abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores*³⁸².

En suma: el abandono del límite es una exposición del conocimiento habitual que se formula lingüísticamente³⁸³; y es posible al reparar en las noticias de la experiencia moral³⁸⁴.

Pero el abandono del límite se distingue de los hábitos personales en que no es innato, sino intermitente u ocasional: es patente que reparar en noticias no es innato, como sí lo son los hábitos noéticos superiores. Y ello se explica porque las noticias han de ser constituídas, como redundancias de los hábitos; mientras que ellos no, dado que son hábitos entitativos.

De todas las maneras, *no es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental*³⁸⁵.

c) *Dificultades del método:*

Por abocar a una formulación lingüística, el abandono del límite mental comporta una cierta abreviación del conocimiento habitual; y en sus frutos más precisos, señalados por Polo, también cierta dificultad derivada de ello. Se trata de³⁸⁶:

- *la imposibilidad de alcanzar la intensificación de la luz transparente*, en el hábito de sabiduría; es decir, la exigencia de, al notar la trascendencia del tema del intelecto personal, trocarse en búsqueda, privándose la libertad de su valor metódico;
- *la difícil advertencia del primer principio de causalidad trascendental* en el hábito de los primeros principios; pues conlleva *la alteración completa del par nocional causa-efecto*³⁸⁷: su inversión para entender que la causa remite al Origen –es causa causada- antes que al efecto;
- y cierta *ambigüedad al atribuir primacía al querer-yo* sobre el *ver-yo*: pues en el plano esencial prima el querer-yo; que sin embargo no tiene alcance trascendental, como sí es trascendental en cambio el intelecto personal.

d) *Balance:*

³⁸⁰ N; p. 232.

³⁸¹ N, p. 227.

³⁸² ATII, p. 222.

³⁸³ Cfr. ATII, p. 300.

³⁸⁴ Cfr. ATII, p. 225, nt 280.

³⁸⁵ ATII, p. 219, nt 265.

³⁸⁶ ATII, p. 300.

³⁸⁷ *Nominalismo, idealismo, realismo*. Eunsa, Pamplona 1987; p. 252.

Honesto y modesto Polo al señalar las dificultades que afectan a los frutos más propios del abandono del límite mental.

Pero lo cierto es que, en mi opinión, antes de esta nueva metodología la filosofía:

- no había entendido con todo su alcance, como un trascendental antropológico (personal), la libertad humana;
- y por eso no había alcanzado toda la amplitud -altura, anchura y profundidad- del saber humano; debida al despliegue de la libertad, conexiva de los hábitos noéticos;
- ni había ordenado acabadamente, de acuerdo con ellos, el conjunto de dimensiones, esenciales y existenciales, de la persona humana.

Confío en que la importancia y novedad del método poliano, que aún no se han logrado percibir enteramente, reciban en el futuro su justa apreciación.

IV. LA PERSONA HUMANA

9) CUATRO MATIZACIONES A LA TOMISTA DISTINCIÓN REAL DE ESENCIA Y SER³⁸⁸

Leonardo Polo ha propuesto una nueva metodología para la filosofía consistente en el abandono del límite mental. Este nuevo método comporta, en último término, una ampliación de la metafísica con la antropología trascendental. Se trata, al fin, de una especial doctrina sobre la persona humana.

El antecedente temático que Polo encuentra para su propuesta antropológica es la tomista distinción real de esencia y ser en las criaturas, pero especialmente en la humana: la distinción real entre el acto de ser y la esencia de la persona humana.

Como la antropología poliana es todavía reciente y poco conocida, el objetivo de este trabajo es presentar una visión global de ella, apuntando en qué extremos modifica o se diferencia de la mencionada distinción real tomista.

Porque la doctrina de Polo sobre la persona humana distingue en ella cuatro dimensiones que ahora expondremos, y que son: por un lado, la búsqueda personal de su origen y destino; y por otro, la omisión de esa búsqueda para un triple encuentro: el de la intimidad personal, y el de otros temas a los que la persona accede mediante su generosidad y su manifestación esencial. No sólo, por tanto, el binomio esencia y ser, sino una cuádruple dimensión de la persona humana; que pivota sobre una distinción básica: la dualidad interna de su ser -que o bien busca o bien encuentra-, y que no es la distinción real.

De acuerdo con Tomás de Aquino, Polo entiende a la persona humana como criatura; es decir, como una entidad en la que se distinguen realmente su ser, el acto de ser personal o la persona, y su esencia, desplegada conforme a la naturaleza humana: el cuerpo y el alma. Naturaleza que incluye dos potencias espirituales, la inteligencia y la voluntad; y acaso también la afectividad, afectos espirituales y no solo sentimientos corporales.

Planteado así el tema procede formular la **PRIMERA MATIZACIÓN** poliana a la distinción real de Tomás de Aquino. Según Polo el ser personal, considerado en sí mismo, antes de referirlo a su esencia, se distingue ya del ser extramental y del ser divino. Hay diferencia entre el ser del universo, el ser personal y el ser divino, tomados en sí mismos, al margen de sus esencias³⁸⁹.

0. *El acto personal de ser*

Concretamente Polo dice que el ser del universo es fundamental, causal y principal: el ser como lo primero. En cambio el ser personal es un ser segundo: coexistencial, liberal; pero así, un ser internamente rico, capaz de una intimidad propia. Y finalmente el ser divino es idéntico consigo mismo, y originario. Al universo, al hombre y a Dios les corresponden, por tanto, actos de ser distintos.

Como expediente para mostrar esta diversidad de actos de ser, y en particular la riqueza del ser personal humano, Polo acude a la doctrina clásica de los trascendentales.

Para decir que al ser del universo propiamente sólo le conviene el trascendental existir. Porque la verdad y el bien ontológicos son trascendentales relativos; relativos a la inteligencia y voluntad humanas. Pero entonces también sólo relativamente

³⁸⁸ Intervención en las III *Jornadas de la asociación española de personalismo*, Madrid 16.II.2007. Publicada en *Miscelánea poliana*, IELP 12 (2007) 33-9: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp12.htm#Juan>.

³⁸⁹ Ya que *el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea realmente distinto de su esencia, sino por ser creado*: ATI; p. 121.

trascendentales; porque su conversión con el ser no es inmediata, sino a través del hombre, y en concreto de su esencia. Por lo demás, los trascendentales *res* y *aliquid* de la tradición son rechazados por Polo, adscribiéndolos de algún modo al límite mental humano. La unidad trascendental, por su parte: o se asocia con la identidad originaria del ser divino, o se reduce también a la unicidad del límite mental³⁹⁰. Y, efectivamente, en el ser divino, por tratarse de la identidad originaria, los trascendentales se aúnan realmente en unidad simplicísima³⁹¹.

Sólo en el ser personal humano se distinguen los trascendentales que Polo llama antropológicos, y se hace ostensible su conversión. Los trascendentales personales son el ser –la existencia, o mejor, coexistencia personal–, la libertad, el entender y el amar. Los cuatro son perfecciones puras del ser, que equivalen o se convierten entre sí. En suma, el ser personal tiene riqueza interior, según la cual se distinguen y convierten los cuatro trascendentales antropológicos.

Tanto para poner un ejemplo de dicha conversión y riqueza, como para avanzar en la consideración del ser personal, glosaré los principales puntos de la antropología trascendental poliana; que expondré en un orden jerárquico, temático descendente, inverso al cronológico, metódico ascendente. Son:

1. La búsqueda del origen y destino de la persona;
2. La omisión de esa búsqueda y el encuentro de la propia intimidad;
3. El olvido de sí y la apertura de la persona hacia fuera;
4. La apertura hacia lo superior: la generosidad de la persona, y su recompensa provisional;
5. La apertura hacia lo inferior: la manifestación esencial de la persona.

1. La búsqueda del origen y destino de la persona

El ser personal es creado; y, como el de cualquier otra criatura, remite intrínsecamente a Dios y sólo a él.

Y eso quiere decir, según la multiplicidad de los trascendentales personales, que:

- a) Desde el punto de vista de la existencia, el ser personal es co-ser, co-existir, que nuclearmente estriba en la coexistencia de la persona humana con Dios.
- b) Desde el punto de vista de la libertad, el ser humano alcanza su libertad personal, trascendental, al destinarse a Dios. La libertad de destinación se comunica a los otros trascendentales antropológicos, y así el entender y al amar personales son también libres.
- c) En términos intelectuales, el ser humano se convierte con el intelecto personal; cuyo tema es Dios, al que busca así: como el tema que finalmente le corresponde, o como la réplica de que carece.
- d) En términos del amar, la persona aspira a dar algo a Dios, esperando su aceptación definitiva. La persona humana, estrictamente, no puede darse; porque el don en ella no es personal, como luego veremos.

La referencia creatural de la persona humana a Dios incluye, como perfecciones internas suyas, los cuatro trascendentales antropológicos, que se convierten entre sí de un modo muy patente. Pues la persona humana coexiste con aquél a quien se destina, o busca a aquél cuya aceptación espera, etc. La equivalencia y conversión de los trascendentales antropológicos exhiben la riqueza del ser personal, abierto hacia adentro cuando busca su destino.

³⁹⁰ Cfr. sobre el tratamiento poliano de los trascendentales metafísicos: ATI, pp. 36 ss.

³⁹¹ Ignacio Falgueras ha intentado un desarrollo de los trascendentales en el ser divino, a los que llama trascendentales incondicionales: cfr. *Esbozo de una filosofía trascendental*; v. I. Univ. Navarra, Pamplona 1996.

El ser personal es rico, pero no pleno. Y no lo es porque es unipersonal, no interpersonal. La persona humana, dice Polo, carece de réplica en su interior. O alcanza en su interior cierta intimidad; pero no engendra un hijo que la exprese plenamente, porque carece de esa plenitud generante. El hombre es hijo, pero no padre; carece internamente de la fecundidad que la paternidad exige. Precisamente porque el hombre es hijo, podría decirse que echa en falta y busca a su padre. La persona busca su destino, y busca también su origen.

El ser personal no es pleno, pero está abierto a su plenitud; carece de réplica, pero la busca. La persona humana busca su origen y destino; sin alcanzarlos, no logra su plenitud.

Pero la referencia del ser personal a su creador y padre se ubica enteramente en el futuro. Es propio del ser personal *la posesión de un futuro no desfuturizable*³⁹². Desde este punto de vista, en tanto que busca su plenitud, la persona es un proyecto: *no es, sino que más bien será*³⁹³.

Pero además de futuro, la persona humana tiene también un presente, o un punto de partida desde el que dirigirse a ese futuro al que está abierta de suyo. Paralelamente, la persona humana omite la búsqueda y entonces encuentra; el ser humano: o busca o encuentra. Lo que podría justificarse también diciendo que el ser personal es creado, y por eso referido exclusivamente a Dios; pero también por creado subsistente en sí mismo, pues en otro caso Dios no habría creado nada.

2. La omisión de la búsqueda y el encuentro de la propia intimidad

Omitida la búsqueda, el primer encuentro es la intimidad de la persona: su apertura interior; también rica en perfecciones, porque en la intimidad se convierten también con claridad los cuatro trascendentales personales:

- a) Desde el punto de vista del ser, la persona humana no sólo coexiste con Dios, sino que cabría decir que coexiste consigo mismo; ya que su interna dualidad, de la que ahora hablaremos, constituye el co- de la coexistencia, su intimidad. Lo que sucede es que este tipo de coexistencia es en cierto modo vacío, ya que no da de sí aislada de su futuro; precisamente porque la persona humana carece de réplica interior.
- b) La libertad humana no sólo se destina, sino que se alcanza; y así, al menos, ratifica temáticamente su propio valor metódico.
- c) En términos intelectuales, el intelecto personal no sólo busca hacia adentro el tema que le corresponde, sino que alcanza interiormente su propia transparencia. Arroja luz en su luz, y así logra la sabiduría: saber sobre sí en que método y tema son solidarios. Solidaridad metódico-temática, pero no identidad; porque la sabiduría humana es un hábito noético: no un verbo personal, un hijo. Arrojar luz en la luz, no es generar luz de la luz; más: por esto busca el intelecto personal, porque no encuentra en sí su tema.
- d) Y enfocado desde el amar, la persona no sólo aspira a dar esperando aceptación, sino que también acepta éste su propio ser donal.

La omisión de la búsqueda y el encuentro de la intimidad se justifican en la que juzgo **SEGUNDA MATIZACIÓN** de Polo a la distinción real tomista. Consiste en decir que, antes de referirlo a su esencia, el ser personal tiene ya una índole propia, pues es ya dual. No sólo se distingue de otros actos de ser, sino que ello ocurre por una nota propia: su dualidad interior, la que constituye su intimidad. El ser personal es segundo,

³⁹² Así define Polo específicamente la libertad trascendental de la persona: cfr. ATI, p. 230-4.

³⁹³ ATI, p. 210.

adverbial junto al verbo³⁹⁴, principalmente por esta dualidad interior que le afecta, antes de su composición con la esencia –o de su manifestación en ella-.

En este punto, y aunque sea algo precipitado por anticipar contenidos, conviene discutir otra opinión. Considerar que la índole propia del ser personal humano es ya su esencia sería una interpretación platonizante del aquinate, que entendería la esencia en términos negativos, como la determinación restrictiva del ser³⁹⁵. Polo sostiene, en cambio, una interpretación más aristotélica del aquinate, al entender la esencia como la perfección de la naturaleza.

Así, la perfección de las naturalezas físicas es extrínseca a ellas: el orden del universo. El universo en su conjunto es una esencia: algo suficiente, acabado y perfecto para existir. El acto de ser del universo son los principios de no contradicción y de causalidad trascendental. En cambio, la perfección de la naturaleza humana es intrínseca: los hábitos adquiridos. A su través, en la naturaleza humana se manifiesta la persona. La naturaleza perfeccionada con hábitos es, pues, la esencia del hombre.

En cambio, la interpretación platonizante se encontraría con dos problemas: si los hábitos innatos son esenciales o personales; y si el cuerpo es integrante imprescindible de la esencia humana. Como esto segundo es claramente la opinión tomista, también habrá de serlo lo primero: los hábitos superiores son *habilitas intellectus agentis*³⁹⁶. Es preferible, por tanto, la interpretación poliana. El ser personal tiene una índole propia previa a su composición con la esencia, a su manifestación en ella.

La característica distintiva del ser personal humano es, concretamente, su dualidad metódico-temática: la persona es tema y además método. O, con otras palabras: aunque carezca del poder generante de la paternidad, no por ello carece de todo poder activo, sino que le compete un valor metódico propio. La persona carece de réplica, de identidad, porque es dual interiormente. La persona es subsistencia, en un sentido temáticamente real; pero de índole intelectual, o en dualidad con su valor metódico.

Esta dualidad metódico-temática distingue, en el plano del ser, los que Polo llama tipos de coexistencia respecto de la coexistencia con Dios; en la libertad, distingue una libertad nativa de la libertad de destinación; distingue también en el intelecto, el encontrar del buscar; y en el amar, el aceptar del dar. Así se precisa el despliegue de los trascendentales en la intimidad personal.

La omisión de la búsqueda se corresponde con la personal carencia de réplica, que no sólo mueve al ser humano a buscarla, sino que –al ubicar la plenitud de la persona en un futuro no desfuturizable- permite al hombre instalarse en ella y conformarse: permaneciendo en su intimidad, suspendiendo o posponiendo su afán de plenitud, y abriéndose después hacia fuera. Como hemos dicho la persona humana no sólo coexiste con Dios; su libertad tiene un valor metódico además de un sentido temático; el intelecto personal encuentra muchos temas además de buscar el suyo propio; y el amar personal es capaz de aceptar además de dar.

³⁹⁴ Polo describe el ser personal como ser además; en último término *además* es el adverbio que se añade al verbo divino: Cfr. ATI, p. 118.

³⁹⁵ El *esse* expresa afirmación, positividad del ser; la esencia implica negación: *ser esto no es ser aquello*: FINANCE, J. de: *Conocimiento del ser*. Gredos, Madrid 1971; p. 329.

³⁹⁶ Polo atribuye esta sentencia a Tomás de Aquino: *Lo intelectual y lo inteligible*. *Anuario filosófico*, Pamplona XV-2 (1982) 130. Me parece correcta en su sentido: el enlace de los hábitos con el intelecto agente; y superior por destacar la prioridad del acto sobre la potencia. Pero Tomás de Aquino parece sujetar en la potencia la habilidad de referirse al intelecto agente: *habitus nihil est aliud quam habilitas ad actum*. *In III Sent.* 31, 2, 4 c; *habilitas ad convertendum se ad intellectum agentem*: *De veritate* 10, 2 c; *habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente*: *De veritate* 12, 1 ad 1; *ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem*, *relinquitur quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem*: *Summa theologiae* I, 79, 6 c. Cfr. también *In IV Sent.* 50, 1, 2 c, *De malo* 2, 12 sc 5, *Reportationes leoninae* sermo 3, 13, ad 8.

La omisión de la búsqueda, entonces, se corresponde con la carencia de réplica de la intimidad personal; y así se ajusta con la índole creada de la persona y no comporta rechazo del propio destino; es más bien un aplazamiento o postergación de la plenitud a la que la persona aspira, y que es inane intentar anticipar: el futuro personal no es desfuturizable. Se produce así como un retroceso temporal para enlazar el futuro personal con el punto de partida.

La omisión de la búsqueda, decimos, es fruto de la carencia de réplica; pero más concretamente de la separación que ella comporta entre el valor metódico y el sentido temático, dentro de la dualidad interna del ser personal. Porque el valor metódico de la libertad es solidario de su sentido temático; pero no decae separado de él, sino que además de destinarse, primero se alcanza, y luego se extiende a otros temas: la sabiduría humana se despliega según esta pluralidad³⁹⁷.

La dualidad metódico-temática de la persona humana exige la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental, y constituye la intimidad de la persona, el primer encuentro suyo una vez omitida la búsqueda. Pero la intimidad personal no es el único encuentro, sino que la persona, omitida la búsqueda, puede también olvidarse de sí y abrirse hacia fuera: surgen así la generosidad de la persona y su manifestación esencial. La intimidad personal, en cambio, es silenciosa: precisamente en tanto que no se manifiesta; y obviamente previa a su manifestación esencial.

3. El olvido de sí y la apertura de la persona hacia fuera

Abierta la persona hacia fuera, también se convierten los trascendentales personales. Porque:

- a) Desde el punto de vista del ser, la persona humana no sólo coexiste con Dios, sino que se dan también –ya dijimos- otros tipos de coexistencia: consigo mismo quizás, pero además la coexistencia del hombre con el universo y con las demás personas humanas.
- b) La libertad humana no sólo se destina y se alcanza, sino que se extiende hacia fuera, para finalmente disponer... de aquello con que se encuentra. Además de una libertad de destinación, la libertad nativa del hombre llega hasta una libertad de disposición. Hay un valor metódico en la libertad humana, además de su sentido temático. La extensión de la libertad permite la generosidad y manifestación de la persona.
- c) En términos intelectuales, el intelecto personal no sólo alcanza interiormente su propia transparencia y busca hacia adentro el tema que le corresponde, sino que ilumina fuera de sí, y encuentra otros temas; tanto mirando y vigilando, como advirtiendo sin ver. La sabiduría humana no versa sólo sobre uno mismo.
- d) Y enfocado desde el amar, la persona no sólo acepta su propio ser donal y aspira a dar esperando aceptación, sino que también acepta lo que le ha sido dado: la creación del universo material, la habitación del mundo y la convivencia en sociedad. Como dar y aceptar son recíprocos, la apertura hacia fuera de la persona, esta segunda aceptación, permite constituir mediante la esencia el don que ofrecer cuando el hombre aspira a dar. En otro caso, a partir de su sola intimidad, la pretensión de dar se frustraría, por carecer de don que aportar. La apertura de la persona hacia fuera es, pues, especialmente relevante en orden al amar personal, para poder completarlo con el don.

En todo caso, olvidada la persona de sí y vertida hacia fuera, vemos que también se convierten diáfananamente sus trascendentales.

³⁹⁷ Si la libertad no se abriera más acá de su destino, no sería posible ir más allá de lo que da de sí la potencia intelectual; es decir, no se podría abandonar el límite mental, que es un ejercicio de libertad.

El olvido de sí de la persona para abrirse fuera y encontrar temas tanto superiores como inferiores a sí misma se justifica por la mencionada separación del hábito de sabiduría, considerado metódicamente, respecto del intelecto personal que es su tema. Porque según esa separación cabe prescindir de la solidaridad metódico-temática de la persona y dirigirse a otros temas no solidarios con el método, el cual sin embargo no decae por ello; de la sabiduría proceden así el hábito de los primeros principios y la sindéresis, el hábito innato al que Polo asigna la esencia humana en cuanto que procedente de la persona.

Los temas a los que se abre la persona fuera de sí son, básicamente, el ser, la verdad y el bien, los trascendentales metafísicos. Que se encuentran al descubrir la creación del universo, con el hábito de los primeros principios. Y al conocerla y quererla conforme a las posibilidades de nuestra naturaleza; en lo cual la persona se manifiesta, según la sindéresis.

En suma, olvidada de sí, la persona se encuentra ante la creación del universo según su generosidad; e instalada en el mundo y entre otras personas humanas, según su manifestación esencial. Renunciar a la solidaridad metódico-temática de la persona es generoso, olvido de sí; y permite a la postre la manifestación de la persona mediante su esencia.

Pues bien, al examinar la apertura de la persona hacia fuera nos surge la **TERCERA MATIZACIÓN** poliana a la distinción real tomista.

Porque el ser personal se distingue de su esencia, sí; pero como y antes se distingue en sí mismo del ser del universo y del ser divino, también antes se conjunta con ellos, coexiste con ellos, que se manifiesta en su esencia. La apertura hacia fuera de la persona se corresponde con dicha coexistencia; previa a la manifestación esencial, que sin ella sería imposible. El hombre se encuentra así ante la creación del universo.

Por tanto, Polo no distingue sólo dos términos, el ser personal y su esencia, sino más bien tres encuentros, una vez omitida la búsqueda: la intimidad, la generosidad y la fecundidad de su manifestación esencial.

En esta triple dimensión de la persona humana yo encuentro una versión global antropológica de la clásica distinción entre intelecto en potencia, intelecto en hábito e intelecto en acto (además está el tema del intelecto en acto) que Polo había recogido al final del tomo cuarto de su *Curso de teoría del conocimiento*³⁹⁸. Si entre el acto y la potencia está el hábito, entre el ser personal y su manifestación esencial estará la generosidad de la persona.

4. La generosidad de la persona y su recompensa provisional

La coexistencia de la persona con el ser del universo y el ser del creador, como primer momento de la apertura hacia fuera de la persona humana, es calificada por Polo como su generosidad, por significar olvido de sí.

La persona humana es generosa: porque no se encierra exclusivamente en su intimidad para buscar la réplica de que carece y esperar la aceptación que demanda; ni tampoco anhela sólo su manifestación esencial para constituir el don que aspira a dar; sino que se aviene a salir fuera olvidándose de sí.

La generosidad de la persona tiene una recompensa vicaria, que suple provisionalmente la carencia de réplica interior. En este estatuto vicario cifra Polo la diferencia entre su metalógica de la libertad, propia de la persona, y la metafísica leibniziana del principio de razón suficiente³⁹⁹. El *gran estado* leibniziano, *la monarquía de*

³⁹⁸ Cfr. CTC4-2; p. 423.

³⁹⁹ *La metalógica de la libertad no es la lógica modal de Leibniz. La separa de ella el carácter vicario de la recompensa de los primeros principios. Esta observación pone de relieve que el llamado principio de razón*

*la ciudad divina de los espíritus*⁴⁰⁰, es determinista; y se distingue de la convivencia libre de todo el género humano conforme a su bien común que es Dios.

Esa recompensa vicaria, aunque Polo no lo explicita, yo entiendo que es triple:

- en primer lugar, el conocimiento de la identidad como principio, como ser originario, es decir, el conocimiento de Dios creador, del origen. El hombre no conoce interiormente a su padre; pero sabe de él, cuando se abre hacia fuera, que es el creador del universo. Frente a Escoto y otras posturas críticas que distinguen entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe, creo que hay que decir que conocer a Dios como principio no es tanto una limitación de la razón humana frente al conocimiento teológico del ser divino como ser infinito, cuanto un don de Dios: que se da a conocer aun reservando su intimidad. La intimidad del origen no se alcanza en metafísica, y sólo se avizora en antropología; la teología, por su parte, presupone la revelación. Pero discutir la capacidad cognoscitiva del hombre sin reparar en lo dicho me resulta grosero: como si el conocimiento no fuera una relación, sino un acontecimiento exclusivo del sujeto.
- en segundo lugar, el conocimiento del carácter donal de la creación del universo. Una redundancia del hábito de sabiduría en el de los primeros principios, que a su vez redundan en la esencia humana para establecer la primacía del querer sobre el conocer esenciales. El hombre, dice Polo, esencializa el ser del universo⁴⁰¹: esto ocurre principalmente por el sentido donal del actuar voluntario; al querer el bien forjamos dones que ofrecer esperando la aceptación divina. Como ya dijimos, la apertura de la persona hacia fuera es importante para completar la estructura donal del amar personal a Dios; porque en su sola intimidad el hombre no encuentra dones para darle.
En cambio, la advertencia de los primeros principios más que voluntaria es libre y generosa; apertura de la persona hacia fuera, que le permite descubrir la creación del universo. Al descubrirla, la persona se abre a la identidad originaria, que es Dios; se abre, por tanto, a lo superior a ella misma. Pero también, aunque en un segundo lugar, esa apertura permite su manifestación esencial, a través de la cual el hombre se abre a la esencia del universo y a la de las demás personas humanas; es decir, la persona se abre también a lo inferior a sí misma.
Esta jerarquización de la realidad justifica la distinción entre la generosidad de la persona y su manifestación esencial⁴⁰². Que es también libre y donal, fecunda, pero no tan generosa puesto que espera aceptación.
- la tercera recompensa de la apertura de la persona a la creación del universo yo entiendo que es la recepción del cuerpo propio, que engendran nuestros padres y que sin esa creación sería imposible. El cuerpo es como una **expresión** adecuada de la apertura hacia fuera de la persona humana; y su símbolo es el rostro, que mira en derredor. Sin el cuerpo sería inviable la manifestación esencial de la persona humana.

5. La manifestación esencial de la persona

suficiente es inferior a la libertad trascendental, la cual está incluída en el ámbito de la máxima amplitud, o sea, en el bien común que es Dios. En su amor eterno se incluyen atópicamente todas las libertades creadas que forman el ordo amoris: ATII, p. 241. En cambio, para Leibniz la voluntad es inferior a la razón: ATII, nt. 5, p. 97.

⁴⁰⁰ Cfr. *Monadología* § 84-90.

⁴⁰¹ *Como el acto de ser del universo no es capaz de corresponder, quererlo significa esencializarlo: ATII, nt. 75, p. 137.*

⁴⁰² *La generosidad es más próxima a la persona que la sindéresis: ATII, nt. 33, p. 270.*

Lo notable es que, incluso incorporada, la actividad de la persona no se paraliza; porque el hombre encarnado puede pensar y entender las informaciones que el organismo le suministra, y mediante el cuerpo puede también querer, y ejercer acciones voluntarias ordenadas al bien que quiere. Esto significa que además del cuerpo está el alma, con sus dos potencias espirituales: la inteligencia y la voluntad. Conviene señalar entonces que inteligencia y voluntad no son trascendentales de la persona, sino potencias del hombre encarnado⁴⁰³.

Cuerpo y alma integran la naturaleza humana; una naturaleza tal que permite la manifestación de la persona, cuyo punto de partida es el ejercicio de operaciones⁴⁰⁴. Así como la persona es acto de ser rico en perfecciones, coexistencia orientada a un futuro inagotable: ser *además*; así su manifestación esencial será el crecimiento, la repotenciación, el perfeccionamiento de la naturaleza humana: el llevarla a más. La naturaleza, como principio operativo, se perfecciona con hábitos: los hábitos constituyen, pues, la esencia de la persona humana; o bien: la naturaleza humana se eleva a esencia personal mediante los hábitos. Con ellos la libertad se extiende hasta la naturaleza, permitiendo así la manifestación de la persona.

Si la coexistencia personal se manifiesta en su esencia, la libertad personal se exhibe disponiendo de la naturaleza y conforme a ella. Y asimismo la luz transparente del intelecto personal se muestra iluminando; iluminación esenciales son las operaciones mentales, los hábitos adquiridos y la lucidez de la experiencia intelectual. Lo propio de la intelección esencial es ver; como querer es lo propio del amor esencial. Y también el amar personal se declara en el amor del bien que queremos operativamente, y en las virtudes que adquirimos al quererlo. Toda la riqueza del ser personal comparece en su manifestación esencial.

Si por su generosidad la persona se abre al ser extramental, su manifestación esencial vincula a la persona con la verdad y el bien trascendentales, que se fundan en aquél. Mediante su manifestación esencial, es decir, según la verdad y en orden al bien, el hombre actúa; y así se abre a la esencia del universo y a la de las demás personas humanas con las que convive.

El respecto social del hombre es un añadido a su coexistencia con el universo, una novedad de tipo esencial, de suma importancia como requisito del perfeccionamiento moral, o porque el bien del hombre es a la postre común para todo el género humano.

Desde el punto de vista de su acción, Polo define al hombre como el perfeccionador perfectible. Pues según su libertad pragmática, el hombre perfecciona al universo y a sí mismo; y según su libertad moral, que rige las relaciones intersubjetivas, se perfecciona a sí mismo y a los demás. Pero ambos sentidos de la libertad son laderas de la libertad humana, cuya cima es la libertad trascendental o de destinación; que no es una libertad operativa, porque corresponde al ser personal antes de abrirse hacia fuera y del ejercicio de su acción.

De manera que la esencia humana no es sólo corporal, sino también cultural y social. Es además histórica, pero de un modo peculiar.

Considerada globalmente la manifestación esencial de la persona humana hay que formular la **CUARTA MATIZACIÓN** de Polo a la distinción real de Tomás de Aquino. Se trata de que, según Polo, esta distinción, en el caso humano, no es rígida, sino flexible.

⁴⁰³ El abandono del límite mental se logra con actos intelectuales que superan el alcance de la potencia intelectual.

⁴⁰⁴ La oposición entre el futuro personal y el punto de partida conduce a apreciar en la operación mental un límite que puede ser abandonado. En la operación voluntaria, por su peculiar intencionalidad hacia lo otro, que es real, este límite no se da; pero en la voluntad hay también un tope: la correspondencia, que no por deseada deja de ser ajena.

Esta flexibilidad alude al misterio del amor humano, a cuya complejidad venimos aludiendo; y que Polo enuncia así: *en Dios la estructura donal [dar, aceptar, don] es personal. En el hombre son personales sus dos primeros miembros: dar y aceptar. En cambio el amor humano [el don] no es personal sino esencial. Repito esta observación porque contribuye a entender la distinción real en antropología, la cual no es rígida, pues en ese caso el amor no se integraría en la estructura donal*⁴⁰⁵.

La flexibilidad de la distinción real apunta a la integridad de la persona, y se justifica en la índole esencial, no personal, del amor humano. Ello afecta a la ordenación del hábito de los primeros principios y la sindéresis, por su asimilación con la sabiduría; porque *en tanto que lo voluntario es amor depende de la persona, y en tanto que es intención de otro, del hábito de los primeros principios*⁴⁰⁶.

Según Polo, el crecimiento de la voluntad humana permite el retorno de la esencia a la persona⁴⁰⁷, fortaleciendo su unidad e integridad. De acontecer ese retorno, la superioridad de los primeros principios sobre la esencia humana se invertiría⁴⁰⁸, por asimilación de ésta a la persona; y de acuerdo con ello, el hombre más que abrirse a la creación del universo se abriría a la convivencia con todo el género humano⁴⁰⁹.

Conforme con esta posible inversión Polo distingue tres situaciones de la esencia humana: la antehistórica, la histórica y la posthistórica⁴¹⁰. La integridad del ser personal con su esencia será posible después de la historia, porque ésta comporta –a ello equivale la historia misma- la no contemporaneidad del género humano⁴¹¹.

Que la apertura de la persona hacia fuera consista en su manifestación esencial ordenada a la convivencia con todo el género humano⁴¹² y con Dios que es su bien común, más que en coexistir con el universo material y su creador, es una integración de la esencia en la persona para la que aquélla puede disponerse mediante el amor. Pero entiendo que comporta también el estatuto culminar de la entera naturaleza humana: un cuerpo completamente a disposición del acto de ser personal, y la saturación de las potencias espirituales. Tal cosa puede acontecer después de la historia: tras la resurrección de la carne, cuando el hombre vea a Dios cara a cara, y su amor sea por él aceptado. Habrá entonces una recompensa plena a la generosidad y apertura hacia fuera de la persona.

6. Sobre el abandono del límite mental

⁴⁰⁵ ATII, nt. 150, p. 173.

⁴⁰⁶ ATII, nt. 60, p. 294.

⁴⁰⁷ Cfr. sobre este retorno la importante nt. 31 de ATII, pp. 114-5.

⁴⁰⁸ Sugiero atender a estas indicaciones:

- *la superioridad de los primeros principios sobre la sindéresis no es invencible*: ATII, nt. 118, p. 83;

- *no es descabellado sugerir que la sindéresis puede ser elevada por encima del hábito de los primeros principios*: ATII, nt. 59, p. 293;

- *la esencia humana está dispuesta de acuerdo con el segundo miembro de la sindéresis para sustituir al hábito de los primeros principios*: ATII, nt. 313, p. 240;

- *la distinción entre hábitos innatos es propia de esta vida*: ATII, nt. 243, p. 212;

- *la esencia humana está llamada a alcanzar el nivel de los otros hábitos innatos. La superioridad post mortem del hábito de los primeros principios sería propia del limbo*: ATII, p. 299.

⁴⁰⁹ *La solidaridad sapiencial puede ser alcanzada por la esencia dispuesta. Aunque hablar de este alcanzar es conjeturar, me atrevo a decir que la esencia humana llegará a ser solidaria con la persona. Según esa solidaridad se comunica con otras criaturas espirituales*: ATII, p. 241.

⁴¹⁰ Cfr. ATII, p. 263.

⁴¹¹ Con todo, creo que Polo enfoca la historia más desde el punto de vista de la acción práctica (como *el ámbito general del hacer cultural*: ATII, p. 260) que desde el punto de vista de la sociedad.

⁴¹² Y con toda la multitud eventual de criaturas libres.

En suma, Polo distingue cuatro dimensiones en la persona humana: la búsqueda de su origen y destino, y la omisión de esa búsqueda mediante la cual encuentra su intimidad o se abre hacia afuera, con generosidad y en su manifestación esencial.

Correlativamente modifica el sentido de la distinción real tomista con cuatro matizaciones:

- que el ser personal se distingue del ser del universo y del ser divino en sí mismo, al margen de su esencia;
- que la distinción propia del ser personal, interna a él pues constituye su intimidad, es la dualidad metódico-temática, previa a la dualidad esencia-ser;
- que el ser personal coexiste con el ser del universo y con el ser divino antes que manifestarse en su esencia, manifestación imposible sin esa previa coexistencia;
- y que la esencia del hombre puede llegar a estar dispuesta para integrarse con la persona de un modo más estrecho que el que su distinción sienta. Tal cosa ocurrirá en el cielo, donde la criatura humana será elevada hasta la intimidad de su creador y padre.

Llamo la atención, finalmente, sobre la omisión de la búsqueda, que equivale al valor metódico de la libertad. Es muy importante para la filosofía de Polo, porque ese valor metódico conduce al abandono del límite mental. Dicho abandono es libre, pero requiere entender la libertad en el plano del ser personal, como su dimensión metódica: para poder acceder más allá de lo que su manifestación esencial le permite al hombre ver⁴¹³.

⁴¹³ Digo esto expresamente para oponerme a la reducción del abandono del límite al ámbito de la esencia humana que han aceptado Piá y Falgueras, confundidos quizá por la doctrina de Polo acerca de los símbolos en ATII.

10) LA RIQUEZA DE LA PERSONA HUMANA, Y SU VALOR AÑADIDO⁴¹⁴

A. PRESENTACIÓN

Este trabajo es la primera parte de un todo proyectado que aspira a presentar en una visión global la idea de la persona humana que alumbro tras el estudio de la antropología trascendental de Leonardo Polo.

1. *Advertencia preliminar y metodológica*

Va dicho en ello que, aunque conozco bien la filosofía poliana y creo comprender su antropología, soy yo el autor de la formulación con que aquí la presentaré; por lo que, eventualmente, pudiera haber diferencias entre la antropología de Polo y lo aquí dicho.

Esto, además de inevitable, no tiene demasiado inconveniente; también porque la metodología poliana para el saber filosófico -el abandono del límite mental- comporta un cierto sentido simbólico de las ideas, que intenta llevarlas un poco más allá de sí mismas: elevándolas o ampliando su significado, para que puedan conducir a los conocimientos superiores del hombre, los que se corresponden con los hábitos intelectuales nativos de la persona y que son inobjetivos. El abandono del límite mental es una especie de resumen o abreviatura, que se expresa lingüísticamente, de ese conocimiento habitual⁴¹⁵.

Precisamente, la formulación de la antropología trascendental que aquí voy a presentar intentará conjugar unas expresiones que pudieran entenderse como fenomenológicas, descriptivas de experiencias y vivencias humanas, con otros términos y nociones que se inscriben en el contexto teórico de nuestra tradición más formalmente filosófica. Un ejemplo de las primeras son aquellas denominaciones que aluden a la profundidad de la persona, su fecundidad interna, su apertura al exterior; o aquellas otras que hablan de la persona humana como un ser segundo, que se desdobra y se manifiesta a fin de corresponder. Ejemplo de lo segundo sería, en cambio, el hablar de la identidad o inidentidad del ser personal, de la distinción real de esencia y existencia en las criaturas, de los trascendentales antropológicos, del acto de ser persona y las potencias de la esencia humana, y del perfeccionamiento interno que eleva una naturaleza física a esencia de un ser personal, por cuanto permite su manifestación, etc. Si a las filosofías personalistas se les acusa, con alguna razón, de cierta carencia de profundidad filosófica por limitarse a descripciones fenomenológicas, de la vida ordinaria, la conjunción y correspondencia de ambos lenguajes puede servir para defenderse de esta acusación, o para proporcionar respaldo teórico a la experiencia vital más inmediata que la persona humana tiene de sí misma y de su libertad. La antropología trascendental poliana es estrictamente filosófica.

Pero es que hay además una razón que justifica ese doble lenguaje, y es precisamente la aludida cuestión metodológica. Porque las consideraciones antropológicas que aquí se harán no son meras descripciones fenomenológicas, de vivencias inmediatas; sino que se corresponden rigurosamente con nociones filosóficas

⁴¹⁴ Contribución al congreso en la red *Metafísica y antropología*, IEFLP X-XI.2007. Publicada en *Miscelánea poliana*, IEFLP 17 (2008) 19-25: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp17.htm#Juan>.

⁴¹⁵ *Si se tiene en cuenta que el abandono se formula lingüísticamente, es preciso admitir que el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite mental es algo así como un resumen de los hábitos innatos*: ATII, p. 300.

de cierta profundidad. Pero, como ya hemos indicado, el abandono del límite mental comporta el valor simbólico de las ideas. Y sucede que hay símbolos de la temática metafísica y también de la correspondiente con la esencia humana⁴¹⁶; pero en cambio no hay símbolos de la persona, porque a ella le es inherente la remisión, el acompañar, el ser siempre además; por así decirlo, ella misma es un símbolo. Por esto el ser personal o se alcanza a conocer sapiencialmente, de manera habitual, inobjetiva; o no se conoce de un modo congruente, ni todo lo bien que puede conocerse.

En parte para contrarrestar este déficit, y en otra parte como forma de conocimiento superior incluso al simbólico, está el conocimiento por connaturalidad, el derivado de la experiencia moral; que, por lo que estamos diciendo, es imprescindible para la antropología trascendental. Según Polo, el conocimiento de las virtudes morales es noticioso: pues proporciona un cierto saber de algo escondido, aunque sin hacerlo patente; así apunta a los temas correspondientes a los hábitos cognoscitivos innatos de la persona. En particular la amistad notifica acerca del hábito de sabiduría, con el que la persona alcanza a saber de sí misma, de su propio ser creado, y desde el que se formula la antropología trascendental. El abandono del límite mental, en su tercera dimensión, la que versa sobre la persona humana, exige entonces reparar en las noticias de la experiencia moral⁴¹⁷, o está de algún modo asociado con el conocimiento por connaturalidad. Desde este punto de vista, la antropología, por filosófica que sea, apela a vivencias personales.

2. El ser personal y su exposición

a) Persona y libertad

La antropología poliana trata, en definitiva, de la persona humana; para cuya comprensión se propone una ampliación de la filosofía primera, consistente en añadir a la metafísica un enfoque trascendental también de la antropología. Este añadido se justifica en que el saber sobre la persona exige una consideración más amplia de lo trascendental: que ahora se descubre también como transinmanente. No sólo la temática metafísica, extramental, sino otra además metalógica; cual es la libertad radical de la persona, una de las dimensiones trascendentales del ser personal.

Polo es proclive a asociar la libertad con el ser de la persona humana: el hombre, en su ser, es un ser libre. Así distingue el ser personal humano respecto del ser del universo, que se reduce a mera prioridad causal, es pura principialidad. El ser extramental es el ser en su sentido fundamental, causal y principial: el fundamento. Distinguir la libertad del fundamento para elaborar una antropología distinta de la metafísica, no simétrica con ella sino que la amplíe, es una propuesta nuclear y muy inicial de Polo; dirigida a mejorar nuestra comprensión de la libertad humana, y del ser personal.

Precisamente la acusación que Polo dirige al pensamiento moderno es haber formulado una antropología que no amplía bien lo trascendental, sino que lo reduplica en simetría con lo trascendental metafísico⁴¹⁸; pues propone una comprensión de la libertad personal en los términos y con los conceptos que la metafísica forjó para entender el ser fundamental.

⁴¹⁶ Según Polo, son simbólicas las ideas centrales de la metafísica (naturaleza, ente, verdad, principio y Dios), y además la idea de conciencia; en cambio no hay símbolo de la persona: cfr. N; pp. 211-25.

⁴¹⁷ Quizá cabría decir que abandonar el límite mental significa hábitos innatos que redundan en noticias, o bien, que las noticias se abandonan en tanto que se repara en ellas; reparar en noticias no es innato: ATII, p. 225, nt 280.

⁴¹⁸ Cfr. *La filosofía moderna como simetrización de la metafísica clásica*: ATI, pp. 90 ss.

Pero ser persona no es fundar, causar o principiari; sino ser libre. Y la libertad no se opone al ser -al fundamento-, ni lo sustituye: porque no se reduce a un principio, por ejemplo de conducta. La libertad llega hasta los principios, sí: pero precisamente como desprendiéndose de ellos, y desde el fondo del ser personal que así se muestra; por ello comporta un segundo sentido del ser añadido al fundamental. El ser personal es un ser *además*; ese *plus* propio que es la persona se agrega al ser extramental libremente, y como una entera novedad.

b) La riqueza de la persona

Para presentar la idea de la persona que proporciona la antropología trascendental poliana hablamos en este trabajo de la riqueza de la persona humana. Esa riqueza son los trascendentales personales.

La antropología no es una filosofía segunda, sino que demanda una ampliación de la filosofía primera, porque la persona humana es un ser personal, de orden trascendental; y no un particular ente, como los demás de la metafísica o entre ellos. El ser personal es un nuevo sentido del ser añadido al extramental, y al que convienen sus propios trascendentales: los trascendentales antropológicos. Por eso se habla de una antropología trascendental: porque en buena parte pivota sobre los que Polo llama trascendentales personales. Los cuales, insisto, deben añadirse a los trascendentales metafísicos al considerar la índole libre del ser personal; que hace a éste distinto del extramental, al que de ese modo se añade.

Pero los trascendentales personales no son iguales, homogéneos o indiferentes entre sí, meramente equivalentes; sino que precisamente se disciernen, y exigen la mutua ordenación y conversión entre ellos.

Ante todo, al ser personal sigue la libertad trascendental. Ambos trascendentales constituyen la apertura interior de la persona, la que diremos su riqueza inicial; por ser libre, la persona está abierta interiormente, está dotada de intimidad. En cuanto que le corresponde la libertad trascendental, una perfección pura de su ser, decimos que el ser personal es rico, internamente rico. Y ésta es, de entrada, la riqueza de la persona humana: su libertad trascendental.

La libertad es un trascendental antropológico que sigue inmediatamente al ser personal, pero que luego se comunica también a los demás trascendentales personales, es decir, al entender y al amar. En virtud, pues, de la libertad personal se alcanzan los trascendentales antropológicos superiores: que lo son porque abren aún más hacia dentro a la persona y permiten su orientación. La persona humana no sólo está interiormente abierta, sino que prosigue su apertura hacia dentro, pues allí posee un futuro inagotable; ello permite hablar de su riqueza final: de su destino y plenitud futura. La persona humana, como dijo san Agustín, es *capax Dei*⁴¹⁹. Y así Dios, como su perfección final, es un valor añadido a la riqueza inicial del ser personal; añadido, pero intrínseco: por cuanto la persona es criatura, y está de suyo referida a su creador.

Por corresponder al ser personal unas perfecciones puras, los trascendentales antropológicos, hemos dicho que la persona humana es un ser internamente rico. Rico, pero no pleno; sino abierto a una plenitud futura. Sólo Dios, como identidad del ser, es originario, autosuficiente y pleno: el *esse* -y el *intelligere*, y el *amare*- *subsistens*. Globalmente considerados, los cuatro trascendentales antropológicos constituyen la riqueza del ser personal: su riqueza inicial y su plenitud final, que para aquélla constituye un valor añadido. La primera parte del trabajo, que es la que aquí presentamos, versará sobre ella.

⁴¹⁹ *De Trinitate* XIV, 8.

c) La exposición de la persona

Y en la segunda parte, que de momento diferimos, queremos después exponerla. Muy adecuadamente: ya que lo propio de esa riqueza personal es exponerse⁴²⁰.

Porque el ser personal es rico, pero no pleno; sino que, como decimos, se abre a una plenitud futura. Tal apertura no es tanto fruto de la penuria, cuanto un valor añadido que permite y exige la fecundidad del ser personal; conforme a la cual éste se desdobra y responde, y así se expone.

Con todo el sentido del término: desde las profundidades de su intimidad, la persona sale al exterior y se manifiesta; en el mundo, entre los demás y ante Dios. Y así queda expuesta a ellos, a merced de la recepción o rechazo de sus destinatarios. A la postre, la persona se declara, porque su respuesta es oferente y aportante; y queda entonces pendiente de la aceptación ajena, muy en particular de la acogida divina.

La profunda riqueza de la persona es fecunda en la intimidad personal, que por ello y además se abre hacia fuera y se manifiesta. Justo porque la persona humana es un ser segundo, añadido, se dan el desdoblamiento interno, la apertura y la manifestación; en los cuales consiste su exposición.

La segunda parte de este trabajo tratará -en otra ocasión posterior- de la exposición de la persona. La exposición es el análisis del ser personal: su analítica de las que, diríamos, fases de su exposición; todas las cuales integran la realidad que la persona humana es, y que en ellas se declara, tornando expresa la aceptación de su ser.

La manifestación se distingue realmente de la profundidad de la persona, como la esencia del hombre -que perfecciona una naturaleza física- de su ser personal, que está referido sólo a Dios. Pero la distinción real de esencia y existencia sólo mienta los extremos, la culminación de la exposición de la persona en su declaración solícita, la correspondiente a un ser personal; pero dicha culminación no sería posible sin que mediaran su fecundidad íntima y su apertura al exterior.

Al exponerse, la persona se juega su integridad; pues, al exhibirse, la anhela, y puede esperarla. La exposición culminada, la declaración acogida, la respuesta aceptada, es la realidad íntegra de la persona humana: manifestación completamente personal y enteramente adecuada de su ser libre. Esa adecuación es requerida por todo ser humano, pues constituye su propia integridad; pero esa integridad desborda el poder de la persona humana y remite al creador: el hombre es criatura y, como tal, está en las manos de Dios.

Hablemos ya, según lo anunciado, de la riqueza del ser personal.

⁴²⁰ La riqueza y exposición del ser personal aluden respectivamente a la dimensión temática y metódica de la dualidad del coexistente personal; a mi ver, los parámetros últimos de la antropología poliana.

B. LA RIQUEZA Y PERFECCIÓN DEL SER PERSONAL

3. Riqueza inicial de la persona

La riqueza inicial de la persona humana viene dada por los dos trascendentales personales inferiores y más inmediatos, los que constituyen su apertura interior, y que son:

a) *El ser personal: la coexistencia*

El existir de la persona humana es propiamente, dice Polo, coexistir. El hombre más que un ente es un coexistente. Por coexistente conviene al hombre ese añadirse con que hemos indicado la diferencia entre el ser personal y el fundamental, o entre los trascendentales antropológicos y los metafísicos.

Para glosar la índole del ser personal como coexistente trataré dos extremos: el ser personal como *ser segundo*, y el ser personal como *ser además*; ambos vinculados con la metodología que Polo propone para el saber filosófico.

La filosofía de Polo ha señalado un límite a la mente humana. El límite es la presencia mental: la presencia de objetos a la mente humana, correlativa con la operación intelectual y característica de su objetividad. Y ha sugerido un método a la filosofía formulado como abandono del límite mental; que comporta el ejercicio de actos intelectuales superiores a la operación, y que logran conocimientos inobjetivos. El abandono del límite mental es pluridimensional, porque puede llevarse a cabo de varias maneras y en orden a distintas temáticas. Paralelamente, hay una pluralidad de hábitos cognoscitivos, adquiridos y –sobre todo- innatos.

- *ser segundo*:

Precisamente las primeras dimensiones de la metodología poliana (que permiten el saber metafísico y el conocimiento racional, fundado, de la realidad física) acceden al ser abandonando la antecendencia del objeto pensado. Inicialmente pensamos, ejercemos operaciones intelectuales y conocemos algo⁴²¹. Luego encontramos, hacemos explícitas, sus causas: los principios predicamentales. Después descubrimos los primeros principios, advertimos su vigencia. Y finalmente llegamos al Origen; es decir, entendemos la absoluta prioridad de la identidad del ser, que sólo conviene a Dios. El ser extramental, en suma, se conoce según una intención arqueológica: de lo inmediatamente antecedente y ascendiendo a través de los principios, predicamentales y primeros, hasta el Origen.

Por eso es el primer sentido del ser: precisamente el ser como lo primero; o el sentido fundamental del ser: el ser como fundamento: como causa, como principio. En ese ámbito lo primerísimo y más fundamental es el ser originario, la identidad del ser divino. En cambio, el ser personal es un ser segundo, añadido al primero; y por eso decimos de él que es un coexistente. Coexistir no es fundar, ni causar o principiar; sino añadirse, continuar, aportar.

La legitimidad de la filosofía para ocuparse no sólo de prioridades, sino, después, de este nuevo sentido del ser –el ser como segundo–, está en que tras los principios están las continuaciones, los términos y los fines; justamente todo lo que se añade a lo primero. Y la superioridad, al menos parcial, de la temática antropológica sobre la

⁴²¹ Polo niega que el *aliquid* tenga alcance trascendental; y lo asocia más bien con el límite mental, es decir, con la objetivación intelectual del hombre: *aliud quid, tomado estrictamente, es la quiddidad, pero no en la cosa, sino en la mente*, ATI, p. 62.

metafísica está en que lo primero se dice tal en orden a lo que viene después. Ser segundo no es, por tanto, inferior a ser primero; aunque sí a ser originario: porque el Origen no es sólo principio del ser, sino su identidad y completa plenitud.

Las dimensiones superiores de la metodología poliana no son metafísicas sino antropológicas. Como el hombre es un ser segundo, la antropología es una ampliación de la metafísica: porque, insisto, hay otros trascendentales además de los metafísicos, y que se añaden a ellos. La antropología trascendental se ocupa, ante todo, del ser personal; al que alcanza con la tercera dimensión del abandono del límite, esto es, desaferrándose de él.

- *ser además*:

Al hacerlo, dice Polo, se alcanza el carácter de *además* de la persona. Por tanto, la caracterización del ser personal como ser además es la más inmediata desde el ejercicio de la metodología filosófica propuesta por Polo. Nombrar al ser personal como ser además es claramente expresivo del coexistir de la persona, de su ser segundo, de esa forma de existir añadiéndose con que lo hemos presentado. *Además*, dice Polo, no es un mero adverbio, sino que significa *la pura adverbialidad*⁴²²: el añadirse, el coexistir.

Veamos, pues, el significado del carácter de además que corresponde al ser personal.

El carácter de además alcanzado al abandonar el límite mental remite inicialmente a éste: además significa, en primer lugar, además de la operación. El límite, la operación, es indicio de la persona; según el cual además del pensar está la persona que piensa; como dice Polo: *cogito y además sum*⁴²³.

Pero el carácter de además de la persona no puede suponerse ya averiguado al establecerlo así; no cabe darlo ya por pensado, porque eso sería someterlo de nuevo al límite de la objetividad ideal, y de él hay que desaferrarse. El carácter de además es insistente, reiterativo. Estos calificativos no constituyen una nueva nota del carácter de además que ahora le otorgamos; sino que señalan su misma índole mantenida: el además, en congruencia con su índole propia, pide más. Por tanto, el carácter de además no se consume en sí mismo, sino que más bien se reduplica: y es así además del además.

Reduplicado se distingue, ante todo, su dimensión metódica, la inicialmente alcanzada al desprenderse de la operación, respecto de su dimensión temática, que viene exigida –como estamos diciendo– para el mantenimiento de su propia índole y para no sucumbir de nuevo al límite. Si el tema no es también además, se supondría. En ambas dimensiones, el carácter de además es inagotable: el tema tira del método, y viceversa.

Finalmente, la dimensión temática del carácter de además, su mantenimiento reiterativo, la insistencia en su propia índole, aboca a entender el ser además como adverbio adjunto al verbo divino, tal y como lo afirmó Eckhart cuando decía que el Hijo de Dios es el Verbo y el hombre su adverbio⁴²⁴. Por eso dijimos que no hay símbolo de la persona: porque a la persona le pertenece de suyo el remitir, o el acompañar; es ella misma adverbial, un cierto símbolo del verbo divino⁴²⁵. El carácter de además, repito, no es un adverbio cualquiera, sino que expresa la pura adverbialidad junto al Verbo. Junto al Verbo porque la identidad originaria del ser no es sólo un primer principio, el más

⁴²² ATI, p. 118, nt 199.

⁴²³ *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; p. 199.

⁴²⁴ Expresión a la que Polo alude en *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 184.

⁴²⁵ *Cabe decir que el intelecto personal es una imagen del intelecto divino, y de esta manera asimilarlo al Verbo*: N, p. 211, nt 9.

fundamental, sino la identidad del entender con su verbo, la plenitud final de un ser personal, más: pluripersonal o interpersonal, tripersonal.

De esta manera el ser además muestra su doble significado: además de la operación mental, y además de Dios⁴²⁶. Más aún: el carácter de además se abre a este segundo significado desde el primero; desde un punto de partida del que se desaferra, se orienta a un término inabarcable.

El hombre es creado; y, como criatura que es, la persona humana depende enteramente de Dios y a él está completamente referida: es además de Dios. Es dual, o se dobla, respecto de él; y es secundaria, un ser segundo, respecto de él.

b) La libertad trascendental

El segundo trascendental antropológico es la libertad.

Desde muy pronto –ya lo hemos dicho- Polo asoció ser y libertad en la persona humana.

Con el tiempo, en cambio, la antropología poliana tomó un cuerpo más completo: integrando los cuatro trascendentales personales, sólo uno de los cuales es la libertad. Y añadiendo al ser personal las dimensiones de su exposición y manifestación esencial, disponiendo de una naturaleza corpórea; y esas dimensiones no se reducen al ejercicio de la libertad, aunque lo incluyen.

Con todo, Polo sigue sosteniendo que la libertad es una perfección pura del ser personal, la libertad trascendental de la persona humana; y muy singular, porque *la coexistencia se distingue de los demás sentidos del acto de ser en virtud de la libertad*⁴²⁷.

Por tanto, la libertad no es, para Polo, una mera propiedad de la voluntad, ni una simple característica de la acción humana; o no es sólo eso. La libertad es una perfección del ser personal, un trascendental antropológico. Pero la libertad trascendental de la persona humana debe distinguirse de la libertad de acción o de elección; y de todas las dimensiones esenciales de la libertad, que el hombre también tiene. La libertad trascendental es como la cumbre, cuyas laderas son las demás libertades esenciales del hombre.

- libertad y autonomía:

Si se asocia la libertad trascendental con la libertad de la conducta, se deprime el sentido de aquélla; por no distinguir adecuadamente el ser y la esencia de la persona humana, o su interna riqueza de su exposición y manifestación. Paradigma de esa confusión es el moderno ideal de la autonomía y la autorrealización.

Porque la libertad trascendental considerada en sí misma –sin que se extienda o comunique- tiene un sentido temático muy estrecho: casi enteramente reducido a ratificar su valor metódico. Si se le concede otro, pierde su valor trascendental y se asimila con la libertad práctica forjando el ideal de la autonomía. Éste es un ideal en el que la libertad se simetriza con el fundamento, reduciéndose a principio: principio de conducta; pues se propone que así como del ser brotan los entes, del hombre surgen sus acciones, sólo que con libertad. La simetría es patente. Bajo este ideal de autonomía, el hombre se ordena a su libre autorrealización mediante la acción.

En las ideas de autonomía y autorrealización aprecia Polo una desordenada pretensión de sí por parte del hombre, y una sobrevaloración de la acción, que mitiga y oculta la superioridad del ser, del ser personal, sobre el obrar. La pretensión de sí por

⁴²⁶ Son los dos sentidos del adverbio que Polo distingue en *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 184.

⁴²⁷ ATI, p. 241.

parte del hombre es rechazada decididamente por Polo como incompatible, precisamente, con el coexistir personal, con su ser segundo o añadido; porque en la pretensión de sí late la identidad, mientras que la persona humana es un ser inidéntico.

La libertad trascendental, en cambio, es ante todo el sentido activo de la existencia personal, del añadirse o del ser además. Y por eso la continuación del ser personal, que se mantiene activamente según la libertad. Porque la libertad trascendental se comunica o se extiende (no sólo se ratifica); y ésta es la actividad de añadirse y ser además. El coexistir personal se activa según la libertad, y es así trascendentalmente libre.

- tres descripciones de la libertad personal:

De la libertad trascendental Polo ha dado tres descripciones que se reducen a los siguientes términos: *novedad*, *atopicidad* y *futuridad*; y que, en mi opinión, responden, respectivamente, a la consideración del ser además, a su coexistencia con otros seres y a su conversión con los demás trascendentales antropológicos en referencia al Creador. Por lo demás, no puedo dejar de llamar la atención sobre cómo esos descriptores se corresponden con tres ámbitos de la libertad personal: la intimidad, el espacio y el tiempo⁴²⁸.

La primera descripción la enlaza directamente con el ser además de la persona humana; justamente porque, de entre los trascendentales antropológicos, el que Polo considera más cercano al ser es la libertad; la coexistencia y la libertad trascendental abren la intimidad personal.

Pues bien, en cuanto que ser además, o como ser segundo, la persona es una pura novedad añadida. Puesto que no tiene que ver con derivaciones a partir de principios, sino que a ellos se añade, la intimidad de cada persona es enteramente nueva: una novedad sólo referida a Dios. *La libertad no pertenece al orden de los principios o de las causas, y no depende de antecedente alguno que la explique, sino que es directamente creada*⁴²⁹.

Y, efectivamente, así describe Polo la libertad trascendental: *como el sentido más estricto de la novedad. Según la libertad, cada persona humana es un novum*⁴³⁰. No sólo un individuo singular y particularísimo, pero dentro de un género común; sino entera y completa novedad añadida, incomparable con todo otro semejante: un *quien* directamente creado, intimidad exclusivamente referida a su creador, criatura personal.

La novedad que la persona humana es está, en cierto modo, situada en la historia, o permite una dimensión temporal –que conecta el pasado legado por la historia con el futuro personal–; pero no permite ubicación espacial. La persona coexiste con el ser extramental añadiéndose como novedad a él, no introduciéndose o insertándose dentro de él. Por esto el coexistir no es reversible: el ser extramental no coexiste con nadie.

De aquí la segunda descripción de la libertad trascendental que propone Polo: la libertad trascendental es atopicidad, *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*⁴³¹. La novedad personal no ocupa lugar alguno, no se coloca junto a otros seres, ni se compone con ellos, porque es una novedad añadida que no se ubica en un ámbito espacial, sino que remite exclusivamente a Dios; coexistir es añadirse fuera, fuera de todo lugar, sin interferir en otros existentes. La intimidad no ocupa lugar.

⁴²⁸ Cfr. *Las organizaciones primarias y las empresas*; segunda sección. Cuadernos *Empresa y humanismo* nº 100. Univ. Navarra, Pamplona 2007; c. I: "Los ámbitos de la libertad".

⁴²⁹ ATI, p. 239.

⁴³⁰ ATI, p. 239.

⁴³¹ ATI, p. 241.

La atopicidad de la libertad es una consecuencia de la índole creatural del ser. El ser creado se refiere sólo a su creador; no a otros existentes, respecto de los cuales es completamente extrínseco. La mutua exterioridad de las criaturas, consideradas en cuanto que tales, es, en la libertad, atopicidad. El hombre, según su cuerpo, habita en ciertos lugares de la periferia terrestre; pero la persona, el ser que se expresa en ese cuerpo, se abre al futuro y a su destino según su libertad, en su intimidad, en términos estrictamente personales, y no circunscritos en el espacio: la libertad es atópica.

La tercera descripción poliana de la libertad trascendental enlaza precisamente con este enfoque: *posesión del futuro que no lo desfuturiza*⁴³². Esta posesión de un futuro inagotable, la que llamamos futuridad de la libertad, vincula la libertad con los trascendentales antropológicos superiores, el entender y el amar, que se orientan a la plenitud y perfección futuras de la persona humana. El hombre se destina a Dios libremente y en su intimidad; por tanto, Dios es el mayor valor añadido a la libertad humana.

- *la destinación*:

Porque –como decimos– el ser personal es rico, pero no pleno. Aunque no lo sea, está abierto a su plenitud: busca a Dios, y espera su reconocimiento y aceptación; en eso consiste el destinarse de la libertad trascendental. La persona, al destinarse, se orienta a su plenitud futura; y de acuerdo con esta orientación la libertad se comunica a los trascendentales personales superiores: el entender y el amar. La persona busca intelectual y libremente, el conocimiento y reconocimiento de su creador; y pretende, con entera libertad, darle algo amorosamente, a la espera de la aprobación y aceptación divina.

La referencia del ser personal a su plenitud se ubica enteramente en el futuro; es su misma apertura a un futuro inagotable: su destinación. Y ésta es la libertad trascendental. Desde este punto de vista, en tanto que abierta a un futuro en el que busca su plenitud, la persona es un proyecto: *no es, sino que más bien será*⁴³³.

El destino humano no lo marca el cosmos, ni la casualidad, ni está en manos ajenas; éste fue el descubrimiento socrático ante la pitonisa de Delfos. Lo que hace al destino algo rigurosamente personal es justamente la libertad trascendental, según la cual el hombre posee un futuro inagotable, o se mantiene en vistas a un futuro no desfuturizable. Al destinarse, la persona se orienta hacia su plenitud futura; y su libertad se comunica al entender y al amar, que por ello son los trascendentales superiores del ser personal.

4. La plenitud de la persona humana.

Cabe decir que los trascendentales, en su misma distinción y conversión, y en particular los antropológicos, expresan la índole creada del ser; por eso todos están abiertos a Dios. Y así, el hombre coexiste con él y su libertad trascendental a él se destina; pero son en especial el intelecto y el amar personales los que culminan la vinculación de la persona humana con su creador: pues su intelecto personal le busca, y su amar personal aspira a darle algo, esperando el reconocimiento y la aceptación divinos.

Por eso, siendo Dios el referente exclusivo del ser personal, en la coexistencia radical del hombre con Dios mediante el entender y el amar estriba la que llamo perfección final de la persona humana: su plenitud futura.

⁴³² ATI, p. 230.

⁴³³ ATI, p. 210.

a) El intelecto personal

Al ser de la persona humana le corresponde un tercer trascendental antropológico que es el entender. Entender es una perfección pura del ser personal, de acuerdo con la cual siempre se ha comprendido a la persona como la sustancia -o el sujeto: hipóstasis-de índole intelectual⁴³⁴.

En ello va dicho que la intelección humana no se reduce a la inteligencia, esa potencia de la esencia humana que depende para su ejercicio de la información que le suministra el organismo, ni a ninguno de sus actos, operaciones y hábitos; sino que el entender humano tiene una dimensión personal, o su asiento último en la persona, en lo que Polo llama núcleo del saber: el intelecto personal. El intelecto personal es un trascendental antropológico; y de él depende esa capacidad que llamamos la inteligencia, el entero ejercicio de sus operaciones y su crecimiento habitual.

Si la tradición hablaba, junto a la potencia intelectual, de intelecto agente, Polo eleva el sentido de esta noción: porque la explicación de las operaciones de la potencia intelectual remite en último término al ser de una persona; y así el intelecto alcanza sentido trascendental, como intelecto personal. Paralelamente, Polo le asigna un tema propio: pues no hay acto cognoscitivo sin tema. Este tema es Dios, y el intelecto personal lo busca, y espera encontrarlo en el futuro; a cuyo encuentro se orienta libremente.

El intelecto personal es luz. La luz del intelecto es claridad que permite la patencia, y así luz iluminante; pero, tanto como eso, es novedad, añadido personal, que puede recogerse en su intimidad.

La sabiduría humana versa temáticamente sobre el intelecto personal, porque éste arroja luz en su propia luz. Y al hacerlo alcanza su propia transparencia; expresando con ella la íntima solidaridad del hábito de sabiduría con su tema, la solidaridad metódico-temática que al intelecto personal conviene cuando sabe de sí, en vez de iluminar otros temas.

Pero la luz transparente del intelecto personal no es luz generante de luz. El intelecto personal y su saber sobre sí no se identifican; la persona humana carece de réplica. Por ello busca la identidad del verbo, y aspira a ser iluminado por ella para alcanzarla. Su transparencia le permite acoger otra luz en sí. Este es el sentido de la búsqueda intelectual.

b) El amar donal

El cuarto y último trascendental antropológico es el amar personal.

Polo distingue con nitidez amar y amor. El amor es la adhesión de la voluntad al bien, la ordenación o inclinación de aquélla a éste. La voluntad humana es una potencia esencial enteramente relativa al bien, al que persigue según un proceso que incluye distintos actos y hábitos: la completa dinámica del querer. Pero el amor humano es una tendencia natural, no personal y trascendental, sino esencial: el despliegue activo del querer.

Porque, cuando se trata de los bienes mejores, que son las personas, el querer no es suficiente, sino que demanda reciprocidad, correspondencia mutua. La correspondencia excede el ámbito de la voluntad; porque, aunque puede desearse, no depende de la voluntad propia, sino obviamente de la ajena. Y, sin embargo, sin

⁴³⁴ *Sustancia individual de naturaleza racional*, la definió Boecio (cfr. *De duabus naturis* c. III; PL 64, 1343).

correspondencia no es posible el amor, y sin ella no se debe amar: el amor no correspondido es espectral; un amor no correspondido se destruye⁴³⁵.

El amar personal estriba precisamente en la correspondencia, fijada en el par dar-aceptar. Entre las personas se establece una mutualidad donal: se recibe y se acepta, se da y se espera la aceptación ajena. La gratitud es una suerte de reconocimiento interpersonal; y es en este plano donde el amar es personal. El ser personal es amante en sentido donal; y por eso su manifestación esencial en el querer no es sólo deseante, sino efusiva y aportante.

La importancia de señalar este trascendental antropológico, el amar donal del ser personal, radica en que proporciona cierta explicación de la exposición y manifestación de la persona; que es la siguiente. Polo distingue tres elementos en la estructura donal: el dar, el don y la aceptación; todo ello en reciprocidad. Y señala que en la persona humana el amar trascendental incluye sólo la dupla dar-aceptar. El don en el hombre no es personal, trascendental; porque la persona humana no puede, estrictamente hablando, darse, como por otro lado es obvio. Por ello busca el hombre en su esencia el don que ofrecer, a fin de integrar el amor con el amar. Para constituir el don, el ser humano se manifiesta; y como el don es ofrecido y queda pendiente de aceptación, esa manifestación es solícita, y culmina la exposición de la persona. Por esto hemos dicho que, sin apertura y manifestación, la índole creatural del hombre, su referencia a Dios, quedaría incompleta. Y por eso hablamos también de anhelo de integridad en la persona humana. Por otro lado, como el ser personal y su amar donal, son también dones recibidos, al constituir el don esencial, la persona los acepta, y corresponde.

En suma, cabe afirmar de una manera global que la riqueza y perfección del ser personal consisten en que la persona humana coexiste libremente con Dios, y, abierta al futuro, busca conocerle y le da lo que quiere esperando la aceptación divina. Los cuatro trascendentales personales ordenados al creador.

5. La profundidad de la persona

El ser personal está interiormente abierto, es decir, posee una intimidad libre; y aún se abre más hacia dentro con los trascendentales antropológicos superiores, que buscan y esperan. En ello se muestra que la riqueza del ser personal es muy profunda.

Porque la persona no busca su plenitud fuera, sino dentro de sí misma. Dios no sólo es alguien externo al hombre, el ser originario creador del universo; sino –como decía san Agustín– *intimior intimo meo*⁴³⁶: alguien más íntimo a cada uno que uno mismo. Porque es también creador de la persona humana, de cada persona humana, por un acto de estricta predilección⁴³⁷. La antropología trascendental afirma rigurosamente que el hombre es hijo de Dios.

La réplica que el hombre busca (su reconocimiento y aceptación, su propia verdad última), no la busca el hombre fuera de sí mismo, sino en su interior. Por eso Dios no puede ser un mero objeto externo del conocimiento humano, sino actividad que genera su obra en el fondo de la subjetividad, es decir, que ilumina la propia transparencia. Ya Eckhart dijo que Dios es puro intelecto, sujeto y no objeto, persona más que ente. Y así afirmaba: *el ojo con el que yo veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí; mi ojo y el ojo de Dios son un solo y mismo ojo, una sola y misma visión, un solo y mismo conocimiento, un solo y mismo amor*⁴³⁸.

⁴³⁵ Cfr. TOMAS DE AQUINO: *Summa contra gentes* III, 151, 1.

⁴³⁶ *Confesiones* III, 6, 11.

⁴³⁷ La improbabilidad de la generación humana es considerada por Polo como necesitada de una intencionalidad superior a la razón humana, y que indica la predilección divina; cfr. ATII, p. 205.

⁴³⁸ *Qui audit me*, pred. XII, ed. Quint (XCVI ed. Pfeiffer).

Con todo, el abandono del límite alcanza el intelecto personal como uno de los trascendentales antropológicos, junto con los demás; pero no da más de sí, se agota. El tema del intelecto personal, la plenitud del ser humano, queda más allá; porque es final: un futuro que el hombre no puede desfuturizar. La plenitud de la persona humana no depende de sí, sino de Dios.

Suele decirse que el fin último del hombre es sobrenatural. Cuando la naturaleza es el horizonte de comprensión del ser humano, éste es un hecho irreductible: no tiene el hombre un principio intrínseco con el cual pueda conseguir la felicidad suprema. Por eso el abandono del límite se agota, y el intelecto personal se trueca en búsqueda.

La antropología trascendental, con todo, tiene otro horizonte de comprensión: el ser personal.

Y, aunque no en esta vida, no se puede decir que el fin último del hombre esté más allá de la persona humana; porque, como observa santo Tomás:

*natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut alii animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere. Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus, ut dicitur in III Ethic.*⁴³⁹

La antropología trascendental se articula de acuerdo con los hábitos innatos del intelecto personal (sabiduría, intelecto de los principios y sindéresis). Este texto tomista relaciona las tenencias corpóreas del hombre, el hábito predicamental, con la tenencia de amigos. El hombre tiene en Dios, más que a un amigo, a su padre: es hijo adoptivo; pero no lo es a espaldas de su libertad. Globalmente, las tenencias del hombre remiten a su libertad. La libertad enaltece el ser de las criaturas espirituales.

⁴³⁹ *Summa theologiae* I-II, q. 5, a. 5 ad 1.

11) LAS DUALIDADES SUPERIORES DE LA PERSONA HUMANA⁴⁴⁰

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. 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. Ciertamente 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.

⁴⁴⁰ Intervención en las II *Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Madrid 24.XI.2007. Publicada en *Miscelánea poliana*, IEFLP 18 (2008) 6-14: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp18.htm#ATJuan>.

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 *eleuterosofía*: saber libre, y saber de libertad; o también *heurísticosofía*: saber que se busca.

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

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

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

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

b) metafísica y antropología:

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

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

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

Yo me atrevería a decirlo de otro modo. Se trata de agregar al tema la dimensión metódica del saber. Por eso les decía también *eleuterosofía*; porque el saber humano se libera de su adscripción al tema (al ser fundamental, que es el tema de la metafísica), y alcanza a ocuparse de sí mismo: de la dimensión metódica que lo constituye, y que en

último término es la libertad personal. Eso es precisamente lo que diferencia la antropología de la metafísica: que su objeto es al tiempo su sujeto; pues la antropología trata del hombre, pero la formula además el hombre: al tema se añade el método.

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

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

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

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

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

c) el tema de la antropología:

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

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

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

El concepto de persona no es exclusivo de Polo; pero sí es propio de Polo centrar la antropología en la persona humana. Porque lo común pienso que es considerar como objeto de la antropología la naturaleza del hombre. Y así, en numerosos manuales de esa materia, se suele comenzar examinando la evolución de los organismos vivos hasta la aparición del *homo sapiens*. Y después se estudian las potencias y facultades de ese

animal racional: su capacidad de sentir y conocer; sus inclinaciones y apetitos, tanto los sensibles como el volitivo; etc. Más adelante se examinan algunas de las producciones que el hombre logra al activar sus potencialidades: como el trabajo y la cultura, la economía, la familia, la sociedad, etc. Y además se examinan aparte otras dimensiones de la realidad humana: como el sentido estético, la religiosidad, la historicidad.... También, ¿cómo no?, un tema para la persona; pero... ¿uno sólo?. Porque lo poliano es, como digo, centrar la antropología en la persona; y tratar de los demás temas antropológicos desde ella y en función suya.

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

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

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

d) la antropología trascendental:

Y entonces, ¿qué dice sobre el ser personal, sobre la persona humana, la antropología poliana? Por enunciarlo resumida y radicalmente diría que dos cosas, de las que se ocupan respectivamente la segunda y tercera partes que forjan el cuerpo de la *Antropología trascendental, volumen I*; 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. Yo me limitaré ahora 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.

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: *eleuterosofía*, les decía. Por eso la dualidad es muy indicativa del ser libre de la persona: de ese ser que subsiste añadiéndose, y que Polo llama el ser además de la persona humana.

Según lo propone Polo, el carácter de además de la persona se alcanza desferrándose 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 redoblarse, 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.

NOTICIA DE LA BIOGRAFÍA ACADÉMICA DE LEONARDO POLO

1926	Nace en Madrid el 1 de febrero
1944-49	Estudios de derecho en la universidad central de Madrid
1949-54	Estancia en Roma con una beca para un proyecto de tesis doctoral en derecho titulado <i>¿Qué es derecho natural?</i>
1952-55	Redacción de <i>La distinción real</i> , los primeros manuscritos en los que plasma su descubrimiento filosófico central: el límite mental y la metodología que lo abandona
1954-56	Profesor de filosofía del derecho en la universidad de Navarra
1956	Licenciatura de filosofía en la universidad de Barcelona con una memoria sobre Marx
1956-66	Profesor de filosofía en la universidad de Navarra
1960	Doctorado en filosofía en la universidad de Madrid, con una tesis doctoral sobre Descartes
1963	Premio Menéndez Pelayo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas por el libro de su tesis: <i>Evidencia y realidad en Descartes</i>
1966	Primer catedrático de fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos en la universidad de Granada
1966-68	Profesor de filosofía en la universidad de Granada
1968-97	Profesor de filosofía en la universidad de Navarra
1976	Director del departamento de historia de la filosofía de esa universidad
1977	Miembro del consejo de dirección de la revista <i>Anuario Filosófico</i>
1978-97	Cursos de verano en Hispanoamérica: universidad Panamericana (México), de La Sabana (Bogotá), de Piura (Perú), de los Andes (Santiago de Chile)
1979	Codirector del programa conjunto de investigación filosófica entre las universidades Panamericana de México y de Navarra
1980	Premio <i>Doxa</i> , del Ateneo filosófico de México, por sus investigaciones sobre Aristóteles
1982	Codirector del programa conjunto de investigación filosófica entre las universidades de Piura (Perú) y de Navarra
-	Socio fundador del <i>Centro español de investigaciones fenomenológicas</i>
1986	Miembro del comité de dirección del seminario permanente <i>Empresa y Humanismo</i>
1989	Socio fundador y miembro de la junta directiva de la <i>Asociación para el estudio de la doctrina social de la Iglesia (AEDOS)</i>
1990	Profesor invitado en Roma
1992-97	Cursos de doctorado en el Instituto de Estudios Superiores de la Empresa (Barcelona)
1993	<i>I Simposio sobre el pensamiento de Leonardo Polo</i> organizado por la universidad de Navarra en Pamplona
-	Profesor invitado en Lisboa
-	Constitución del Archivo de la obra de Polo en la universidad de Navarra
1994	Doctor Honoris Causa por la universidad de Piura (Perú)
1996	<i>II Congreso internacional sobre el pensamiento de Leonardo Polo</i> organizado por la universidad de Navarra en Pamplona
1997	Jubilación académica
1998	Número 0 de la revista de filosofía <i>Studia poliana</i> , Pamplona

- 1999 Se celebran en Madrid las I *Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*
- 2004 Constitución del *Instituto de estudios filosóficos Leonardo Polo* (IEFLP)
- Nombramiento como *Socio de honor* del IEFLP
- 2005 Celebración del *Símposio internacional en línea para comentar El acceso al ser*, organizado por el IEFLP
- Número 1 de la revista de filosofía en la red *Miscelánea poliana*, IEFLP
- 2007 Se celebran en Madrid las II *Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*
- 2008 Cruz de Carlos III el noble, del gobierno de Navarra, por su contribución al pensamiento filosófico

OTRAS OBRAS DEL AUTOR SOBRE EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

- "La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según los escritos de L. Polo". *Studium*, Madrid 25 (1985) 515-22.
- "Sobre el realismo de Leonardo Polo". *Philosophica*, Valparaíso [Chile] 15 (1992) 255-63.
- "Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica". *Anuario filosófico*, Pamplona 25-1 (1992) 125-43.
- FALGUERAS-GARCIA-YEPES: *El pensamiento de Leonardo Polo*. Univ. Navarra, Pamplona 1994. "El abandono del límite y el conocimiento"; 27-60.
- "Reseña del Curso de teoría del conocimiento, v. IV". *Philosophica malacitana*, Málaga 7 (1994) 186-9. *Acta philosophica*, Roma III-2 (1994) 374-6.
- "Reseña de la Introducción a la filosofía". *Espíritu*, Barcelona 44 (1995) 253-5. *Logos*, México 72 (1996) 98-101.
- "Sobre el ser y la creación". *Anuario filosófico*, Pamplona 29-2 (1996) 587-614.
- "Metateoría de lo primero". *Contrastes*, Málaga 2 (1997) 87-110.
- Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*. Universidad, Málaga 1998.
- "Polo en internet". *Studia poliana*, Pamplona 1 (1999) 151.
- "Discusión de la noción de entendimiento coagente". *Studia poliana*, Pamplona 2 (2000) 51-71.
- "Filosofía para el siglo XXI: Polo y Levinas". VV. AA.: *Aula de formación abierta 2002*. Junta de Andalucía/Universidad, Málaga 2002; 445-9.
- "El límite mental y la fenomenología. De la reducción metodológica a la ampliación trascendental". *Studia poliana*, Pamplona 4 (2002) 113-27.
- FALGUERAS-GARCIA-PADIAL (coords.): *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*. Universidad, Málaga 2003: "Nociones básicas de la filosofía en el pensamiento de Polo"; 131-43.
- "Kierkegaard en Polo". *Studia poliana*. Pamplona 6 (2004) 85-98.
- POLO, L.: *El orden predicamental*. Universidad de Navarra, Pamplona 2005. "Prólogo: La causalidad extramental"; 7-19.
- POLO, L.: *La crítica kantiana de la razón*. Universidad de Navarra, Pamplona 2005. "Presentación"; 5-11.
- FALGUERAS-GARCIA-PADIAL-SELLES: *Materiales preparatorios del congreso en la red para comentar "El acceso al ser"*. Edición digital. IEFLP, Málaga 2005: "Esquema del capítulo III".
- "El límite mental y el criticismo kantiano". *Studia poliana*, Pamplona 7 (2005) 25-40.
- "Presentación del 'Instituto de estudios filosóficos Leonardo Polo'". *Miscelánea poliana*, IEFLP 2 (2005) 3-7.
- "Nota sobre la recepción de Nietzsche en el ámbito poliano". *Miscelánea poliana*, IEFLP 3 (2005) 2-9. Corregido como: "Reseña de Nietzsche como pensador de dualidades". *Estudios Nietzsche*, Málaga 6 (2006) 229-35.
- "Reseña de El conocimiento racional de la realidad". *Miscelánea poliana*, IEFLP 3 (2005) 29-31.
- "Reseña de El yo". *Miscelánea poliana*, IEFLP 3 (2005) 31-2.
- "Bibliografía de y sobre Leonardo Polo. Publicaciones e inéditos". *Studia poliana*, Pamplona 8 (2006) 73-115.
- "Persona y logos". *Miscelánea poliana*, IEFLP 6 (2006) 18-21.
- "Reseña de La esencia humana". *Miscelánea poliana*, IEFLP 9 (2006) 74-6.

- "Reseña de La libertad trascendental". *Contrastes*, Málaga 11 (2006) 298-9. *Miscelánea poliana*, IEFLP 9 (2006) 76-7.
- POLO, L.: *Las organizaciones primarias y las empresas*. Universidad de Navarra, Pamplona 2007. "Presentación: El hombre: un ser liberal"; 7-19.
- POLO, L.: *A crítica kantiana do conhecimento*. Escala, Sao Paulo 2007. "Apresentação"; 7-14.
- "Notas y glosas sobre la creación y los trascendentales". *Miscelánea poliana*, IEFLP 11 (2007) 11-5.
- "Polo frente a Escoto: libertad o voluntad". *Studia poliana*, Pamplona 9 (2007) 47-65.
- "La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser". *Miscelánea poliana*, IEFLP 12 (2007) 33-39.
- "Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber". Primera parte: *Límite*, Arica [Chile] II-15 (2007) 101-18. Segunda parte: *Límite*, Arica [Chile] II-16 (2007) 5-23.
- "Leonardo Polo: la persona humana como ser libre". *Themata*, Sevilla 39 (2007) 223-8.
- "Reseña del Curso de teoría del conocimiento, v. II". *Studia poliana*, Pamplona 9 (2007) 239-41.
- "Reseña de El logos predicamental". *Miscelánea poliana*, IEFLP 11 (2007) 15-6.
- "La antropología trascendental de Leonardo Polo: exposición de la riqueza del ser personal (I. La riqueza de la persona humana, y su valor añadido)". *Miscelánea poliana* IEFLP 17 (2008) 19-25.
- "La antropología trascendental de Leonardo Polo. Las dualidades superiores de la persona humana". *Miscelánea poliana* IEFLP 18 (2008) 6-14.
- "La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental". *Studia poliana*, Pamplona 10 (2008) 7-25.
- POLO, L.: *El conocimiento del universo físico*. Eunsa, Pamplona 2008; pp. 13-37: "Presentación: El hombre, el conocimiento humano y el universo físico".
- POLO, L.: *El hombre en la historia*. Univ. Navarra, Pamplona 2008; pp. 5-13: "Presentación".

INDICE

Sumario	2
Presentación	3
<u>I. El universo y el saber humano</u>	5
1) La causalidad extramental	6
a) el fin del universo es la verdad	6
b) la causalidad final	7
c) causa y efecto	9
d) la causalidad trascendental	10
2) El conocimiento humano y el universo físico	14
1. La filosofía y el saber humano	14
2. La ciencia y su fundamentación	17
3. El universo físico	21
4. El hombre y el cosmos	24
3) Dimensiones inobjetivas del saber	28
1. Conocimiento objetivo y habitual: el abandono del límite	28
2. Abandono del límite mental: inteligencia y libertad	30
3. Discusión con Salvador Piá	34
4. El conocimiento simbólico	36
5. Analítica de los símbolos, claridades y noticias	38
6. Metalógica de la libertad	42
<u>II. Subjetividad y libertad</u>	46
4) Subjetividad y anonimato (Blanchot y Levinas)	47
A. Del sujeto al anonimato	47
1. Idea de la subjetividad	47
2. Crisis de la idea de sujeto	50
B. Rostro y anonimato: la persona	55
3. El problema del anonimato	55
4. El espacio literario de Blanchot y el anonimato lingüístico	56
5. Salida del anonimato: el rostro y el altruismo ético de Levinas	60
6. Rostro y nombre: manifestación e intimidad de la persona	62
5) Libertad y voluntad (Duns Scotto)	66
1. Scotto en la obra de Polo	66
a) marco general	66
b) subjetivismo	67
c) el infinito	69
d) debilitamiento de la inteligencia	71
e) voluntarismo y espontaneidad	72
2. Espontaneidad de la voluntad y libertad	74
a) voluntarismo y esencialismo	74
b) libertad y acción	75
c) la libertad humana	76

d) Dios y el hombre	77
III. <u>La libertad trascendental</u>	78
6) El hombre: un ser liberal	79
1. Procedencia y contenido del texto	79
2. Fundamentos teóricos	81
a) amar y amor	82
b) la libertad humana	83
3. Lugar de esta obra en el pensamiento poliano: el capital y el tema de los hábitos	83
4. El crecimiento y la persona: los demás y Dios	84
7) La persona humana como ser libre	87
1. Ser y ser persona	87
a) sustancia e intelecto	87
b) sustancia y sujeto	87
c) sustancia y relación	88
2. La libertad y la índole dual del hombre	89
a) la libertad como apertura	89
b) el hombre como ser dual	90
3. Analítica y sentido de la libertad humana	91
a) la libertad en la intimidad personal	91
b) comunicación de la libertad	92
c) extensión de la libertad	92
8) La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental	94
1. La altura de la metalógica	94
2. La pluralidad de dimensiones del método	96
a) metafísica y antropología	96
b) conocimiento esencial y personal	97
3. La unidad del saber humano	97
4. La libertad trascendental	99
a) la libertad como acto	99
b) flexiones de la libertad	99
c) la libertad y el futuro	100
5. Logos y persona	100
6. Las cuatro fases de la libertad	102
a) el don de la libertad	102
b) despliegue de la libertad	103
7. El abandono del límite mental	104
a) el método y la libertad	104
b) el método y los hábitos	104
c) dificultades del método	105
d) balance	105
IV. <u>La persona humana</u>	107
9) Cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser	108
0. El acto personal de ser	108
1. La búsqueda del origen y destino de la persona	109

2. La omisión de la búsqueda y el encuentro de la propia intimidad	110
3. El olvido de sí y la apertura de la persona hacia fuera	112
4. La generosidad de la persona y su recompensa provisional	113
5. La manifestación esencial de la persona	114
6. Sobre el abandono del límite mental	116
10) La riqueza de la persona humana, y su valor añadido	118
A. Presentación	118
1. Advertencia preliminar y metodológica	118
2. El ser personal y su exposición	119
a) persona y libertad	119
b) la riqueza de la persona	120
c) la exposición de la persona	121
B. La riqueza y perfección del ser personal	122
3. Riqueza inicial de la persona	122
a) el ser personal: la coexistencia	122
- ser segundo	122
- ser además	123
b) la libertad trascendental	124
- libertad y autonomía	124
- tres descripciones de la libertad personal	125
- la destinación	126
4. La plenitud de la persona humana	126
a) el intelecto personal	127
b) el amar donal	127
5. La profundidad de la persona	128
11) Las dualidades superiores de la persona humana	130
1. La antropología poliana	130
a) el saber humano	130
b) metafísica y antropología	131
c) el tema de la antropología	132
d) la antropología trascendental	133
2. La libertad como ser	133
3. El ser personal	136
Noticia de la biografía académica de Leonardo Polo	139
Otras obras del autor sobre el pensamiento de Leonardo Polo	141
Índice	143