

La publicación del tomo I de la *Antropología trascendental*, de Leonardo Polo*

JUAN A. MERCADO**



1. El lugar de la antropología en la obra de Polo. Algunas cuestiones terminológicas

En el prólogo, Leonardo Polo —catedrático de Historia de la filosofía desde 1966 y profesor de la Universidad de Navarra (España) desde 1954— presenta esta obra como el vértice de su investigación filosófica, queriendo decir con esto que «el método que la ha conducido no da más de sí» (p. 11).

A ningún lector atento le resultará indiferente esta afirmación, pues para quien conoce la trayectoria de Polo, esto implica una cierta culminación de un trabajo de más de treinta años (en la p. 16 rehace brevemente la historia de sus obras precedentes, que se remontan a 1964). Gran parte de ese trabajo, más que constituir una reelaboración de su pensamiento —planteado ya en *El acceso al ser*, de 1964— es una preparación y explicitación del mismo, situándolo en una perspectiva que parte de la teoría del conocimiento. De hecho, el *Curso de teoría del conocimiento*, en cuatro volúmenes (1984-1996), es una preparación y re-presentación de los temas esbozados en las primeras obras, cuya «redacción era excesivamente esquemática y ofrecía lagunas» (p. 16). El subtítulo —*la persona humana*— sirve para indicar que en el tomo II se presentará *la esencia del hombre*, que de algún modo se bosqueja ya en esta primera parte¹.

* Leonardo POLO, *Antropología trascendental. Tomo I: la persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 245.

** Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: mercado@usc.urbe.it

¹ La publicación del tomo II está prevista para el año 2000. En la colección *Cuadernos de Anuario Filosófico* fueron publicados el año pasado dos volúmenes que contienen gran parte del material que será presentado en el tomo II de la Antropología. Corresponden a los números 50 y 60 de la

La propuesta antropológica de Polo no es fácil de seguir, como no es fácil de seguir ninguna propuesta seria en temas tan ricos de significado. Las dificultades que pueda ofrecer el estilo están por debajo de lo que realmente cuenta, que es la comprensión de las nociones expuestas².

Polo no entiende su planteamiento al margen de las distintas tradiciones filosóficas, y en las primeras páginas explica cuál es su punto de partida: su propuesta «arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional (...) se trata de sacar partido a la tesis nuclear del tomismo» (pp. 12-13).

Se puede continuar ese camino abierto por Tomás de Aquino porque ese gran hallazgo de la distinción real entre ser y esencia está muy comprometido con elementos filosóficos que no están a su altura y que, al ser combinados con ella, devalúan sus potencialidades explicativas. El Aquinate no habría conseguido conectar de modo satisfactorio otras nociones que pudieran ampliar el horizonte que despejaba la distinción real. El lastre principal de ese truncado desarrollo sería el prestigio del conocimiento actual u objetivo o inmanente³. Ese compromiso lleva a entender el ser desde una sola dimensión del conocimiento, impidiéndole alcanzar los niveles superiores del intelecto, propios del conocimiento habitual⁴.

colección: *La voluntad y sus actos I* y *La voluntad y sus actos II*, respectivamente, Eunsa, Pamplona 1998.

² Entre las obras de Polo que pueden servir para una mejor comprensión de su propuesta antropológica, se encuentran, sobre todo, el capítulo 7 de *Presente y futuro del hombre* (Eunsa, Pamplona 1994), titulado «Por qué una antropología trascendental» (pp. 149-203). Algunas indicaciones sobre el lugar de la noción de acto se pueden encontrar en *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 61-82. En *Nominalismo, idealismo y realismo* —Eunsa, Pamplona 1997, reseñado en «Acta Philosophica», 7 (1998), pp. 369-370— hay una detenida exposición de la noción de hábito y del conocimiento habitual de los primeros principios (pp. 171-259), con muchas observaciones sobre la historia de las interpretaciones de los primeros principios, los problemas de la noción de sustancia, el monismo, la noción de identidad, y una tipificación de las corrientes filosóficas dependiendo de la ordenación que se da a los trascendentales. Son abundantísimos los puntos de contacto con la exposición de *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos* (Aedos, Madrid 1995). Las exposiciones más detalladas de la interpretación de Polo de muchos de estos conceptos se encuentran en los cuatro tomos del *Curso de teoría del conocimiento*.

Una buena introducción al planteamiento antropológico poliano se encuentra en el artículo de Ricardo Yepes, *Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales*, «Anuario Filosófico», 29 (1996), pp. 1077-1104. En la tercera parte de la obra *El pensamiento de Leonardo Polo* (Eunsa, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 11, Pamplona 1993, pp. 61-84), el mismo Yepes planteó ya una introducción a la antropología trascendental.

³ Polo ha dedicado muchas páginas a la exposición del conocimiento de los objetos, tal como es descrita por Aristóteles. El Estagirita habría conseguido descifrar algunas de las aporías heredadas de la tradición parmenídea precisamente por haberse colocado en el nivel de los hábitos cognoscitivos, a través de los cuales se pueden conocer los actos: los actos no se conocen a sí mismos, sino que con ellos se conocen objetos. Éste sería el punto de partida para entender el ser sin confundirlo con los actos cognoscitivos, superando el fijismo propio del nivel operativo del conocimiento, en el cual se habría quedado Parménides. Cfr. las referencias a *Introducción a la filosofía* y *Nominalismo, idealismo y realismo*, de la nota anterior.

⁴ En sus observaciones sobre la historia de la filosofía, Polo da mucha importancia al recorrido de

Polo explica la interrupción de la propuesta tomista como un estancamiento. El condicionamiento impuesto por el conocimiento objetivo o actual es la clave para entender la noción de *límite mental*. En el tomo I del *Curso de teoría del conocimiento* el mismo Polo afirma que «el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó»⁵. Parece lógico suponer que la prosecución de la propuesta tomista deba efectuarse en paralelo con la continuación del camino aristotélico: el conocimiento desarrollado en el nivel del hábito, en combinación con la doctrina de la distinción real⁶.

La propuesta de Polo, como él mismo explica en muchos momentos, debe entenderse como una *ampliación* de la temática de los trascendentales, es decir, como retomar los elementos de la distinción real y el *actus essendi* y reproponerlos en un ambiente que supere, dando cuenta de él, al conocimiento actual. Esa nueva ambientación está dada, según la propuesta de Polo, con la profundización de la noción de hábito cognoscitivo. El conocimiento habitual es superior al actual u objetivo, y por

la noción de hábito. Según él, esta noción es fruto de los descubrimientos cognoscitivos del periodo griego; durante el medioevo esta noción se desarrolló sobre todo en el terreno de la moral; a partir del siglo XIV, con el desarrollo del escotismo y del nominalismo, la noción de hábito se devaluó o se pierde —tanto en el campo moral como en el gnoseológico—, por el énfasis que se da en la filosofía moderna al conocimiento objetivo, siguiendo una interpretación de Aristóteles que se encuentra ya en Averroes y que enfatiza el conocimiento como acto «terminado», como *entelécheia*. En Tomás de Aquino, por contraste, se da una integración entre los actos y las facultades a través de los hábitos, y con estos elementos se puede explicar el crecimiento en las virtudes. Sin embargo, el Aquinate no consiguió un entramado tan fructífero en la explicación de los actos intelectuales, y por eso su indagación sobre los hábitos intelectuales debe ser reemprendida. J.F. Sellés ofrece una exposición detallada de estos temas, con abundancia de referencias a las obras de Polo en *Los hábitos intelectuales según Polo*, «Anuario Filosófico», 29 (1996), pp. 1017-1036. Salvador Piá, uno de los colaboradores de Polo, ha presentado sucintamente estos problemas en su recensión a este primer tomo de la *Antropología trascendental*, en «Anuario Filosófico», 32 (1999), pp. 358-359.

⁵ *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona 1984, p. XII. Para entender el rescate de la distinción entre esencia y acto de ser que realiza Polo, es necesario asimilar las observaciones indicadas en las notas precedentes: los alcances de la noción de acto de ser deben entenderse desde la relectura poliana del acto, asumiendo los límites de las confusiones clásicas. En este sentido se encuentran muchas de las afirmaciones sobre la oportunidad de romper con el tratamiento de la antropología como mera metafísica, como ontología regional, objetivista —conocimiento actual y conocimiento objetivo son sinónimos—, sustancialista —la noción de sustancia exige estar «cerrada» y «fijada» como el objeto del conocimiento actual—. Así, la metafísica es un derivado de la actualidad del conocimiento intencional, que da lugar a la fijación de los seres como si fueran los objetos del conocimiento. Con estas coordenadas se puede entrever la situación de algunas nociones que tienen gran importancia en la propuesta antropológica de Santo Tomás: el hombre es entendido como sustancia, dentro del esquema aristotélico de las categorías, y sus perfecciones no superan el ámbito de las propiedades o accidentes propios. Cfr. *Nominalismo, idealismo y realismo*, en el apartado 5 del capítulo III de la Tercera Parte «Aporías de la noción aristotélica de sustancia: ámbito lógico y ámbito real». Otras indicaciones sobre las relaciones entre la doctrina del acto y la cristalización de la noción de sustancia se encuentran en la «Lección Tercera» del tomo III del *Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1988, pp. 323 ss.

⁶ Polo explica la oportunidad de su propuesta en distintos pasajes de la *Antropología*, p. ej. pp. 13, 68-69, 79, 101, 112-113, 130, 136-7, 156-7, 167, 191, etc.

él es más neta la distinción entre los actos del conocimiento y los actos de ser. En esa nueva exploración, la distinción esencia-acto de ser se destaca mejor.

La explicación de esta propuesta se trata más directamente en los Capítulos II y III de la Primera Parte.

La *ampliación* de la doctrina de los trascendentales depende de dos factores. El primero es el reconocimiento de la trascendentalidad de la verdad y del bien, como está expresado en la filosofía de Santo Tomás. Con este presupuesto, se puede entender que la intelección y el querer son también trascendentales, pues sus «objetos» —precisamente, la verdad y el bien— lo son; el segundo factor es la dimensión metodológica, que parte de la noción de *abandono del límite mental* —el límite es el mismo conocimiento objetivo-actual—, lo cual implica una renovación de los sentidos de la convertibilidad de los trascendentales tomistas —meramente metafísicos— como trascendentales personales. Las distintas vías o *dimensiones* por las que se puede abandonar el *límite mental* son los hábitos intelectuales, planteados de un modo muy original por Polo. Tales hábitos son: (1) el hábito de los primeros principios, (2) el hábito por el cual se explicita la presencia extramental (y por el cual se llega a Dios como Identidad Originaria), (3) el hábito de sabiduría y (4) la sindéresis. Todos estos hábitos encuentran en la formulación de Polo elementos que los distinguen mucho de la propuesta clásica.

Los trascendentales personales son: el acto de ser personal (denominado también *co-ser, co-existencia, cada quién o ser además*), que es espiritual o trans-inmanente (p. 27); el *intellectus ut co-actus*, entrevisto en la noción de Intelecto Agente aristotélica; el *amar que acepta o estructura donal de la persona*; la libertad. En cuanto trascendentales, estas nociones son convertibles, y el esclarecimiento de esta convertibilidad es el tema central del libro, y es tratado de modo especial en la Tercera Parte.

Si se entiende bien la distinción entre el nivel trascendental del ser del hombre y su esencia, es posible recuperar el ámbito del perfeccionamiento y del crecimiento personal de un modo distinto al que se puede plantear desde la noción de sujeto. Así se consigue romper con la concepción moderna de la autorrealización y se corrige la cristalización prematura del hombre como sustancia⁷.

Hay dos recursos metodológicos que Polo utiliza continuamente en esta obra. Por una parte, el desarrollo de las *dualidades*, que se proponen como una vía distinta tanto de la univocidad, como de la analogía y de la dialéctica: es plantear el «parentesco» de los términos de modo que no sean confundidos, pero tampoco opuestos y aislados. La propuesta de las dualidades presenta parejas jerarquizadas de conceptos. Que haya jerarquía significa que los conceptos acoplados no son idénticos entre sí, ni «paralelos» a otras parejas, con las cuales se pueden conectar, gracias a esa semejanza. De este modo, la gradación de los seres presenta una comunicación que al mismo tiempo respeta las distinciones.

⁷ El ámbito del perfeccionamiento humano está en el desarrollo de su esencia, que como ya se ha anunciado, es el objeto del tomo II de la *Antropología trascendental*. Al final de esta presentación se recogen algunos de los indicios que ofrece ya este primer tomo, para entender cómo recupera Polo el crecimiento personal a través de los hábitos en su propuesta antropológica.

La noción o carácter de *además* es un término que Polo ya ha utilizado ampliamente en otras obras para referirse al ser del hombre⁸. El empuje que da este adverbio al lenguaje antropológico expresa bastante bien el afán por mostrar que esa ampliación de los trascendentales va *más allá* de las constricciones de una metafísica basada en los objetos del conocimiento actual. Los alcances de ese carácter de *además* se van desplegando sobre todo en el Capítulo III de la Segunda Parte, paralelamente a la exposición de las dualidades.

He optado por esta explicación «por bloques» de conceptos, porque el estilo de Polo es muy reiterativo y la exposición de las nociones se «rehace» continuamente. A pesar de que la estructura de la obra es bastante ordenada y responde muy bien a los contenidos, las reapariciones de las nociones importantes casi siempre añaden algo significativo, o retoman una afirmación que se ha hecho muchas páginas antes. Lo que parece un simple «anuncio» de los conceptos a desarrollar implica ya una serie de conexiones con el resto de la obra que no se pueden dejar de lado. De hecho, la exposición de los temas centrales del libro (la ampliación ante los temas clásicos; los modos de la ampliación; la exposición de los trascendentales) se vislumbra ya en los pasajes introductorios, y no está de más confrontar las afirmaciones iniciales con las partes conclusivas. Paso ahora a describir sucintamente la estructura del libro.

2. Estructura de la obra

El libro tiene una larga Primera Parte, titulada *Planteamiento*. En ella se presenta en líneas generales la propuesta de Polo (cap. I). En el Capítulo II —*Discusión del elenco medieval de los trascendentales y la propuesta de ampliarlos*— se hace una presentación de la doctrina clásica, basada sobre todo en un comentario de Polo al artículo 1 de la *Quaestio* 1 de *De Veritate*, de Santo Tomás: es una profunda exposición que muestra los alcances y algunas de las paradojas de la propuesta tomista, que ponen al descubierto la escasez de recursos del conocimiento actual para «administrar» nociones tan densas como el *actus essendi* y la distinción real. Entre otros problemas, se explica por qué se ha debido explicar el ser como «ente universalísimo» para distinguir al ente metafísico con respecto a las categorías.

Por otra parte, Polo explica cómo entiende las nociones de «unidad» o «unicidad», propia de los objetos del conocimiento actual, para distinguirlas de la «Identidad», propia de Dios, que además es originaria. El hombre no será ni «único» ni «Idéntico». El ser del hombre dependerá de la comprensión de las dualidades. La unidad entendida como «mismidad» será también propia del objeto conocido, y no se refiere al ser (cfr. pp. 122-123)⁹.

En el Capítulo III (*Tres tesis acerca de la ampliación trascendental*) se reacomodan los términos clásicos en orden a la presentación de la propuesta de Polo: se recuerda la distinción entre antropología y metafísica; se ofrecen muchas aclaracio-

⁸ Cfr. *Presente y futuro del hombre*, pp. 149-203; *Introducción a la filosofía*, p. 227.

⁹ Un resumen del balance de Polo sobre el elenco clásico de los trascendentales se encuentra en la citada recensión de S. Piá, en «Anuario Filosófico», 32 (1999), p. 358.

nes de tipo histórico (tanto del periodo medieval como del moderno) para entender el recorrido de algunos conceptos y la representación que de ellas se está realizando en esta obra. El Capítulo se cierra con una larga aproximación al método propuesto (pp. 102-150).

La Segunda Parte, dividida en una *Introducción* y cuatro Capítulos, abarca sólo cincuenta páginas (151-200). En el Capítulo I se exponen *Las averiguaciones de la filosofía tradicional sobre lo intelectual en el hombre* y en el II se explica nuevamente *La propuesta de continuar la versión tradicional de lo intelectual*. El tercero y más largo está dedicado a la presentación de *Las dualidades humanas como indicaciones del carácter de además*. El IV expone el carácter de *además*.

La Tercera Parte (pp. 203-245) se titula *Los trascendentales personales*. Ahí se explican los ya citados trascendentales y se explicitan los intercambios con las dimensiones del abandono del límite mental.

3. Las dimensiones del *abandono* del límite mental

Propongo ahora una explicación de estas nociones, tratando de combinar las dimensiones del abandono del límite (con sus distintos nombres) y las denominaciones de los trascendentales personales, rompiendo deliberadamente el orden de exposición del libro. Para encontrar una primera referencia de la estructuración de los hábitos se puede acudir a las páginas 115-120, pero la metodología propuesta en el libro exige volver continuamente a ella, para entender sus despliegues y ulteriores matizaciones.

El hábito de los principios (el *intellectus principiorum* clásico, p. 126; *habitus principiorum*, p. 179), también denominado *advertencia* (cfr. pp. 123, 158, 181) o *concentración atencional* (cfr. pp. 123, 185, 189), es el hábito intelectual innato con el cual se *advierten* los primeros principios —o sea la existencia extramental—, tema primordial de la metafísica¹⁰, la Identidad Originaria y la causalidad trascendental (p. 181). Como los principios son actos de ser, y no objetos, este hábito debe seguirlos *iluminándolos* (p. 123), *dejándolos ser* (p. 179); la concentración *obedece* al tema, dejándose guiar por él (cfr. p. 181). Se distingue de la operación, de la cual proviene el objeto, y se puede ejercer esa *concentración* sin implicar una *re-flexión*, que supondría una detención infructuosa en el objeto: desde ahí sería imposible llegar a las nociones trascendentales (cfr. pp. 122-123; 194).

El *habitus principiorum* es una apertura *hacia fuera* con la que se advierte el ser primero (el ser del hombre es ser segundo). Es precedido por la experiencia intelectual, con la cual forma una *dualidad* (pp. 163, 189). En esta dualidad, el hábito de los principios es el término superior, que se conjuga con otras dualidades superiores. En este nivel se han quedado algunos de los desarrollos clásicos, y por eso interpretan el ser y el acto como mera actualidad, que es la actualidad de la conciencia (p. 194). Para evitar ese estancamiento en el nivel especulativo, que es ya una iluminación

¹⁰ La existencia extramental también es llamada persistencia. Cfr. p. ej. *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 251-252.

(cfr. p. 198), hay que entender este hábito en combinación con los otros, y también en conexión con los trascendentales. De ese modo, se llega al límite mental sin comprometerse con él, es decir, en condiciones de abandonarlo. La posibilidad del abandono se desarrolla por el sistema de las dualidades, que permite una influencia o *repercusión* de unos hábitos en otros.

El segundo hábito intelectual innato explicita la esencia extramental, es decir, conoce al ser creado en sus relaciones de concausalidad. Es también una apertura *hacia fuera*, cuya operatividad se entiende como *desposesión* del objeto, o sea, como una apreciación de los intercambios del mundo exterior como tales, sin confusión con el límite mental. La operación, que en la primera dimensión del abandono *advierde* los principios, en esta segunda puede explicitar las causas si es *desposeída* del objeto (cfr. pp. 122-123). Esencia extramental, concausalidad y *alteración* (pp. 123 y 179) son términos que designan a esta segunda dimensión del abandono del límite mental¹¹.

Polo recurre a la noción de *generosidad* para explicar cómo se dan estos hábitos (cfr. pp. 182 y 185; 214). Tal generosidad es una muestra de la libertad de la persona. Es una manifestación más de ese *sobrar* personal, que está por encima de las operaciones y de sus objetos.

El hábito de sabiduría constituye la tercera dimensión del abandono del límite, y es tratado más extensamente que los otros porque con él se *alcanza* a la persona humana y a los demás trascendentales antropológicos (p. 122; cfr. 159). El uso del verbo *alcanzar* es significativo porque subraya la neta diferencia con el nivel de la operación inmanente, que se conmensura con el objeto («tanta operación como objeto, tanto objeto como operación»): aquí no se agota «lo conseguido», y el hábito se desenvuelve en un ámbito dinámico. Así, Polo da valor metódico a este hábito, que alcanza a la persona humana sin agotarla, como una *apertura hacia dentro*, hacia el co-acto de ser personal (p. 179): ya no es una luz que ilumina lo exterior, como en los hábitos precedentes, sino una apertura solidaria con la intimidad, luz penetrada de luz (*id.*). Este *alcanzar sin agotar* manifiesta el carácter de *además*, entendido como «una luz que no ilumina un tema distinto» (p. 182). Aquí no se desdoblán el *tema conocido* y el hábito con el cual se lo conoce. Polo entiende esta comunión como *solidaridad*: «En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría con respecto de él y, por consiguiente, en rigor, no se conocería» (*id.*). Antes lo ha expresado en otros términos, diciendo que la persona humana «se acompaña según su propio sobrar» (p. 179).

Gracias al hábito de sabiduría, el conocimiento se *desaferra*¹² de su punto de partida —que es el límite— y alcanza de distintos modos a los trascendentales personales: a la co-existencia personal, como ha sido indicado en el párrafo anterior¹³; al *Intellectus ut co-actus* (segundo trascendental personal) en una relación solidaria de

¹¹ Polo ha tratado estas nociones anteriormente en *Presente y futuro del hombre* (p. 195) y *Nominalismo, idealismo y realismo* (pp. 247 ss.).

¹² El término “desaferrarse” es usado en varias ocasiones, p. ej. pp. 193, 196 y 236.

¹³ Hay referencias a esto también en las pp. 172 y 242, y tiene antecedentes en *Presente y futuro del hombre*, p. 189.

método y tema: «el carácter de *además* alcanza al *intellectus ut co-actus*, pero no al tema de este último, el cual es todavía más alto que él (...) el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* son solidarios, sin dejar de ser duales, es decir, no son un único acto» (p. 194): se llega así a Dios —tema del *intellectus ut co-actus*— de un modo distinto al que se entrevé en el primer hábito: ahí era percibido como Identidad Originaria insondable, y ahora, en cambio, como interioridad infinitamente intensa, inabarcable, máximamente amplia (cfr. p. 194). Polo describe esta intelección de Dios como una *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*: la *máxima amplitud* es la interioridad infinita de Dios, y justamente por ser infinita, no puede conocerse desde un «topos» preciso: el *intellectus ut co-actus* es admitido —*inclusión*— en un ámbito que trasciende su propio método, y sólo vislumbra el Origen como inabarcable¹⁴.

La cuarta dimensión del abandono del límite mental es llamada *sindéresis*, que se describe sobre todo como una *demora creciente* en la esencia del hombre¹⁵. Esta dimensión es realmente distinta del *además* (cfr. p. 120) y por eso le corresponde una temática propia, que será tratada en el volumen II de la *Antropología trascendental* (cfr. p. 170).

Lo que se descubre de la esencia del hombre con este *demorarse* son dos niveles de perfeccionamiento que rompen con la noción de *autorrealización*, tan propia de la filosofía moderna (cfr. p. 140). Polo subraya aquí uno de los puntos de partida para el aprovechamiento de la distinción real: «La distinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos (...). Es preciso insistir sobre uno de los extremos de la distinción —la esencia— a la que no se suele conceder la debida atención. Esencia significa perfección; sólo lo perfecto se distingue del acto de ser» (*id.*). Aquí se presenta un redescubrimiento del *yo* que entra en contacto con los trascendentales personales: la persona considerada hacia la esencia —es decir, mirando a la dinámica de su perfeccionamiento y no a su carácter trascendental—. El *yo* se entiende como una dualidad activa, cuyos extremos son los trascendentales en cuanto enfocados hacia el perfeccionamiento: «La palabra “conocer” vinculada al *yo* no significa nada distinto de él; *yo* se cifra en *ver*. *Ver* equivale al *intellectus ut co-actus* considerado en orden a la esencia del hombre (p. 183)». De ahí la fórmula que usa Polo continuamente: *ver-yo*, que se extiende a los actos voluntarios: «*ver* —es decir, el *yo*— puede considerarse también como un hábito innato al que en atención al *querer-yo* se llama *sindéresis*. Por tanto, el *querer-yo* también es un *ver*: *ver*, iluminar a la voluntad, equivale a constituir lo voluntario (ante todo, lo que Tomás de Aquino denomina *simplex velle*). En suma, el *yo* comporta la dualidad de lo inteligido, esto es, los actos ejercidos o perfeccionantes de la inteligencia, y los actos y hábitos de la voluntad» (p. 183)¹⁶. Esta dualidad *ver/querer* del *yo* es entendida

¹⁴ Cfr. pp. 194-195; 214; 241-245. También se encuentran advertencias sobre cómo esta conclusión está al margen de interpretaciones de tipo ontologista.

¹⁵ Cfr. pp. 122, 159, 184, 187-188, 192.

¹⁶ Estas afirmaciones son expuestas brevemente ya en las pp. 140 y 160-1, y rectifican la propuesta clásica, apuntada en las pp. 72-73.

como el ápice de la esencia (161-2; 170; 190; 196; 198), y por eso puede ser considerada como una pluralidad de dualidades en comunicación, que puede ser conocida sistémica o globalmente: se entiende en armonía la diversidad de actos de la persona (cfr. p. 162; 189-190). Las interrelaciones en este proceso dinámico se explican a través del rejuogo de la dualidad, que por un ascenso y descenso —en la dualidad hay siempre un elemento superior y uno inferior— se enriquecen por *repercusión* de uno sobre el otro porque son concordantes (cfr. pp. 184-185)¹⁷.

Para Polo, la jerarquía que se da entre los hábitos intelectuales es clara: «La síndéresis, el *yo* dual, se dualiza según su miembro superior con el hábito de los primeros principios; el cual, a su vez, se dualiza con el hábito de sabiduría» (p. 184).

4. Los trascendentales personales

El acto de ser personal es designado también con los nombres de *co-existencia*, *co-ser*, intimidad, *cada quién*, ser segundo (cfr. pp. 13, 151, 179). Las distintas denominaciones destacan diversas propiedades del acto de ser: *co-existencia* y *co-ser* parten de la doctrina clásica de los trascendentales relativos —sobre todo la verdad—, por los cuales se advierte que las criaturas intelectuales tienen que ver con la criatura sin entendimiento ni amor, que simplemente existe (cfr. p. 72); por otra parte, las criaturas espirituales co-existen entre sí, lo cual da origen a la sociedad (pp. 73 y 180, nota 43).

La intimidad «es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto, pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido» (p. 79). Los hábitos intelectuales descritos anteriormente encuentran aquí su punto de *alcance* con el ser humano, y permiten entender la intersubjetividad de un modo distinto a como se ha intentado en la filosofía moderna (cfr. p. 97).

Cada quién es el nombre que subraya la irrepitibilidad de la persona, su irreducibilidad al ente o a otros *quiénes* (cfr. pp. 56 y 89).

Ser *segundo* hace referencia a los principios, que son *primeros* y están *fuera*; la persona se «secundariza» radicalmente al dejar ser a los primeros principios: a partir de aquí se entiende la conexión con la primera dimensión del abandono del límite (cfr. pp. 179-180; 198).

El *intellectus ut co-actus* es el segundo trascendental, que ha sido entrevisto a lo largo de la historia de la filosofía (cfr. pp. 153, 224). El intelecto personal es descrito por Polo como «la elevación a nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente. Se suele decir que el intelecto agente no se conoce a sí mismo, sino que es una luz que permite conocer los inteligibles. Según mi propuesta, es el acto radical del que dependen los otros actos intelectuales, los cuales, por ser inferiores a

¹⁷ Esta es la explicación más profunda que he encontrado de la concepción poliana del conocimiento sistémico o *epagógico*, que está presente en otras obras, p. ej. *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991, pp. 66-67, 70-71, 154-156, 195; *Introducción a la filosofía*, pp. 56-57, 150 ss.; *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 164-165.

él, no lo conocen de ninguna manera. Sin embargo, en el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona. El *intellectus ut co-actus* es el núcleo del saber, desde el cual —radicalmente— se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior» (p. 224). Aquí se engarza el desarrollo de la *sindéresis*, descrito anteriormente.

El tercer trascendental es el amar donal o dualidad de amar y aceptar (p. 151). El *amar-aceptar* está a nivel trascendental, pero se extiende a la esencia por el *querer-yo*. Así como el *intellectus ut co-actus* no se identifica con los actos cognoscitivos, el amar donal no se identifica con los actos de la voluntad, que están en el nivel de la esencia (cfr. p. 221).

La libertad es el cuarto trascendental humano. Aunque es convertible con los otros tres trascendentales, la libertad está más próxima al co-existente: la irrepetibilidad y la carencia de réplica dejarían al ser humano en una situación de aislamiento si no se descubriera la libertad. Gracias a ésta, la intimidad del hombre se convierte en una búsqueda de réplica y de aceptación (cfr. pp. 204-205)¹⁸. La búsqueda subraya la necesidad de considerar al hombre *en futuro*. En las pp. 230-234 Polo expone cómo entiende la necesidad de no reducir el futuro a la determinación de la causalidad física: «El futuro, entendido estrictamente como no desfuturizado, es poseído por la libertad trascendental al no ser determinable desde lo previo, es decir, por no estar ligada la libertad a ninguna condición de posibilidad. El futuro humano no está prefigurado en el modo de lo inesquivable» (p. 230). El futuro del hombre no se puede reducir ni a la posesión inmanente, ni a los procesos del universo, y de este modo «la libertad humana coincide con la apertura al futuro» (p. 231)¹⁹.

Polo entiende la libertad en una dualidad: la *libertad nativa* y la *libertad de destinación*. La primera tiene carácter metódico, es un hábito innato y es la base de la afectividad (cfr. pp. 236 y 238); además, comprende el pasado (cfr. p. 240). La *libertad de destinación* es temática, posee el futuro sin desfuturizarlo, y por eso se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa (cfr. p. 236). En una nota de la p. 219 el autor establece una conexión entre la libertad y el dar. Aunque dicha nota se encuentra antes de la exposición detallada de la libertad, es útil para asociarla a las características del *intellectus ut co-actus*, y a su influjo sobre la esencia: «(...) la dualidad del amar y el aceptar creados se convierte con la dualidad de la libertad trascendental. A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre» (p. 219 nota 32; cfr. también p. 227).

Por último, cabe destacar la íntima asociación entre el *además* y la libertad, que se encuadra en la distinción entre la *libertad nativa* y la *libertad de destinación*: el

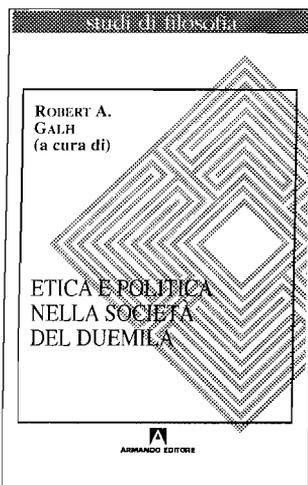
¹⁸ Polo califica el amor no correspondido como una tragedia en las pp. 124 y 177. El solipsismo es monstruoso, cfr. pp. 65 y 151, parafraseando *Contra Gentiles*, libro III. Sin correspondencia el amar no es un trascendental, es tragedia pura, como el *sum* cartesiano, o la formulación kantiana de autonomía, o la descripción nietzscheana de los hombres como cumbres aisladas, o como soles que no calientan.

¹⁹ La «no-desfuturización del futuro» es tratada también en *Presente y futuro del hombre*, pp. 36-37, 183-184.

además se encuentra en el extremo temático (libertad de destinación), y por lo mismo entra en el mantenimiento del futuro como tal: «El carácter de *además* significa *no acabar de ser*. Para ilustrar gráficamente esta tesis, he acudido a la siguiente fórmula: *el ser personal no es, sino que será*. La carencia de réplica de la co-existencia justifica dicha descripción» (p. 235).

Polo retoma en las últimas páginas algunas de las ideas que ha expuesto en la explicación de los hábitos innatos, para aplicarlas a la comprensión de la convertibilidad de los trascendentales; explica cómo se entiende el pasado desde la libertad (pp. 239-241), y vuelve sobre la noción de «inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud», apuntada más arriba, y que se refiere al conocimiento de Dios por parte del ser humano (pp. 241-245).

La lectura de la *Antropología trascendental* resulta tan exigente como valiosa. Las incursiones que se hagan por sus páginas difícilmente servirán para «despejar» dudas aisladas, pero ayudarán a comprender mejor los alcances de muchas de las nociones que Polo había expuesto de modo fragmentario en otras obras, o que sólo había esbozado. Vale mucho la pena su estudio, sobre todo si es acompañado o seguido por un intento serio de conectarlo en profundidad con los problemas radicales de la antropología.



ROBERT A. GAHL Jr.
(a cura di)

ETICA E POLITICA NELLA SOCIETÀ DEL DUEMILA

Scritti di: G. Chalmers, A. Da Re, P. Donati,
H. Hude, R.P. George, R.J. Neuhaus

Collana: Studi di filosofia - 14
*a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia
Università della Santa Croce*

La raccolta di saggi si presenta come uno studio interdisciplinare ed una riflessione sulla svolta decisiva di fronte a cui si trova oggi il pensiero politico quando si confronta con i paradigmi e le problematiche di quella che viene definita come "nuova" società. Di fronte ad un modello di welfare-state che non riesce a dare risposta alla domanda di giustizia sociale, indebolendo se stesso e, a sua volta, la responsabilità politica dei cittadini, diventa fondamentale ripensare il ruolo dello Stato per promuovere l'autodeterminazione morale dei cittadini anche nell'ambito politico.

pp. 175

L. 30.000