

**LA PERSONA
COMO LIBERTAD CRECIENTE
EN LA
ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL
DE
LEONARDO POLO**

TESIS DOCTORAL

ANA ISABEL MOSCOSO

DIRECTOR:

JUAN FERNANDO SELLÉS



Universidad de Navarra

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PAMPLONA, 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE: VERSIONES INSUFICIENTES DE LA LIBERTAD

JUSTIFICACIÓN	15
---------------------	----

CAPÍTULO I: LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. La libertad como modo de posesión humana.....	19
2. Necesidad y contingencia de la libertad.....	20
3. El origen del acto libre	25

CAPÍTULO II: LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. La voluntad, más que potencia.....	31
2. Amor, no necesidad.....	34
3. Limitación e infinitud de la libertad.....	39
4. El voluntarismo tardo-medieval.....	44

CAPÍTULO III: LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA MODERNA

1. Lutero: la libertad esclava	49
2. Descartes: la voluntad de saber	50
3. Kant: la voluntad emancipada.....	56
4. Hegel: la libertad necesaria	63
5. Nietzsche: la voluntad para sí	73
6. Kierkegaard: la libertad del individuo	78

CAPÍTULO IV: LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. Freud: ¿terapia para la libertad?.....	85
---	----

2. Sartre: la autorrealización fracasada	91
3. Heidegger: la liberación del ser	93
A MODO DE SÍNTESIS	105

SEGUNDA PARTE: LA PERSONA COMO ACTO DE SER

JUSTIFICACIÓN	113
---------------------	-----

CAPÍTULO I: LA TRASCENDENTALIDAD DEL SER Y SU AMPLIACIÓN

1. La distinción real esencia-acto de ser	117
2. La radical distinción entre Dios y las criaturas	122
3. El ser como acto	124
3.1 El ser, acto no actual	125
3.2 El ser, acto primero y principio.....	129
4. El ser como primer trascendental.....	135
4.1 La distinción de los trascendentales.....	138
4.2 Los trascendentales relativos	140
4.3 Los trascendentales personales	149

CAPÍTULO II: EL CONOCIMIENTO DEL SER

1. La captación del ser como acto	157
2. El hábito de los primeros principios	174
3. El hábito de sabiduría.....	185

TERCERA PARTE: LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

JUSTIFICACIÓN	199
---------------------	-----

CAPÍTULO I: EL ACTO DE SER PERSONAL COMO LIBERTAD

1. El acto de ser personal como coexistir.....	201
--	-----

1.1 Co-existir con el universo	203
1.2 Co-existir en Dios	206
1.3 Co-existir con otras personas creadas	210
1.4 Co-ser como intimidad.....	215
2. Apertura interior y apertura hacia dentro	216
3. La libertad como tema inabarcable del conocer personal que lo alcanza: libertad nativa y libertad de destinación	219
4. La búsqueda de réplica: el intelecto personal y la liber- tad.....	225
5. La búsqueda de aceptación: el amar trascendental	238
6. La extensión de la libertad a la esencia humana	242

CAPÍTULO II: EL CRECIMIENTO DE LA LIBERTAD PERSONAL

1. El fin sin límite de la libertad: apertura sin clausura.....	261
2. La libertad es futuro, no presencia	262
3. La vigencia de la libertad	268
4. Crecimiento personal y crecimiento esencial.....	279
5. La perfección última de la libertad	285

CONCLUSIONES	293
--------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	297
--------------------	-----

TABLA DE ABREVIATURAS	315
-----------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

La libertad es uno de los temas humanos que han mantenido su actualidad en el pensamiento occidental a lo largo de veinticinco siglos, desde Sócrates, pasando por los pensadores medievales, los filósofos modernos y contemporáneos, hasta nuestros días.

Estudiar el pensamiento de Leonardo Polo sobre la libertad exigía, en primer lugar, tener claro el panorama histórico, tanto el contemporáneo al autor, como los antecedentes próximos y remotos, porque él dialoga constantemente con unos y otros sobre este tema. Esta exigencia respondía, además, a dos objetivos: por una parte, identificar las raíces de su pensamiento y, por otra, calibrar la novedad de su aportación. Con mayor razón en la medida en que la intención de Leonardo Polo nunca fue ser original, y que siempre quiso entender a cada autor ‘desde dentro’, pensando con él.

Así es como inicié mi investigación, indagando en las visiones sobre la libertad en el pensamiento occidental. Como el panorama se avizoraba amplio y complejo, resolví adoptar una óptica: la del propio Polo, es decir, indagar la opinión que se forjó sobre las distintas épocas y autores en cuanto a su respectiva comprensión de libertad: su análisis, su valoración crítica sobre cada aporte. Esta indagación ocupa la primera parte de mi trabajo.

La apertura con que afrontaba las cuestiones dotó a Leonardo Polo de una gran agudeza para reconocer los alcances y límites de las diversas aproximaciones filosóficas a los temas más arduos. Y así lo hizo con los planteamientos sobre la libertad, de modo que –después de rastrear todas sus obras– pude identificar las aporías y cuestiones no resueltas a lo largo de la historia alrededor de un tema tan crucial. Al mismo tiempo, fueron apareciendo con claridad las causas de esas falencias, es decir, los asuntos que debían resolverse para poder afrontar con mayor acierto la comprensión filosófica de la libertad en el hombre.

La primera parte del trabajo, titulada *Visiones insuficientes de la libertad*, organizada en cuatro capítulos, concluye con una síntesis que es, al mismo tiempo, un elenco de los temas que es preciso esclarecer para avanzar en una comprensión más completa de la libertad y superar las carencias presentes en las distintas épocas y autores.

Esa breve síntesis me puso en la pista del camino que recorrió Leonardo Polo en su aproximación filosófica a la libertad. En efecto, el estudio de la libertad en la obra de Leonardo Polo remite a un tema más amplio: el de los *trascendentales personales*. Éstos conforman el núcleo de su *Antropología trascendental*. A su vez, esta antropología está íntimamente ligada a los desarrollos de su *Teoría del conocimiento*, pues –según sus propias palabras– el *método* que los alcanza es solidario con su *tema*. Por eso, es casi imposible –y además, empobrecedor– intentar entender su aproximación filosófica a la comprensión de la libertad desligándola de su apuesta por un planteamiento trascendental de la persona, que, a su vez, sólo es posible a través de su propuesta metódica: *el abandono del límite mental*. Pues, en palabras de uno de los discípulos de Polo: “la filosofía poliana del límite mental es personalista, una personalización del ejercicio intelectual”¹.

De esta manera vi que, para adentrarme en el tema que pretendía afrontar, era preciso proseguir paso a paso el camino seguido por el propio Polo. Así surgió la segunda parte de mi investigación, centrada en dilucidar *el estatuto de la persona como acto de ser*. Para ello fue preciso volver a la fuente misma de esta noción: la distinción real entre *esencia* y *acto de ser*, con el fin de comprender el alcance de tal distinción y caracterizar mejor el acto fundante. Éste es el objetivo del primer capítulo de esta segunda parte (el V), al que he llamado *La trascendentalidad del ser y su ampliación*, que asciende desde la comprensión del ser como acto hasta la distinción entre el acto de ser del universo y el acto de ser personal.

A la par, y como condición para este ascenso, noté que era necesario proseguir la pista gnoseológica. En efecto, sin un adecuado método cognoscitivo es imposible calibrar el sentido del ser como acto. Esto dio lugar al capítulo siguiente: *El conocimiento del ser*.

Por fin, la tercera parte del trabajo afronta el ser personal y éste como libertad. Supone una indagación en el pensamiento de Polo, siguiendo la coherencia discursiva desde la comprensión del ser como acto actuoso, la distinción entre el ser no personal y el ser personal, la actualidad propia de cada uno y el método cognoscitivo adecuado para acceder a uno y otro. Con estas bases se llega a ver el ser personal como libertad, y a caracterizar esta libertad de modo que se vislumbre su irrestricto crecimiento, tema del último capítulo.

¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., “Persona y logos”, *Miscelánea Poliana*, 6 (2006).

Para el desarrollo de esta investigación he estudiado las obras de Leonardo Polo, tanto sus libros como la mayoría de sus artículos, además de otros textos suyos. He utilizado también una gran parte de los estudios sobre el pensamiento de Polo publicados por diversos autores. En la Bibliografía que se adjunta al final se puede ver el elenco de los escritos consultados, muchos de ellos citados a lo largo de estas páginas.

Por la complejidad de las cuestiones tratadas, he preferido que esta *Introducción* inicial sea escueta, pues he optado por introducir los temas paso a paso: inicio cada una de las tres partes de la investigación con una *Justificación* de su contenido. Y procuro dejar clara la concatenación entre ellas. Aspiro a que las *Conclusiones* –asimismo sintéticas– muestren esta coherencia.

Quiero agradecer muy vivamente al Profesor Juan Fernando Sellés la dirección de esta investigación, pues su constancia ha hecho posible la mía; su ayuda ha minimizado las distancias geográficas; su confianza ha impulsado mi interés. Su apoyo continuo, a lo largo del tiempo, muestra que ha sido un buen discípulo de un gran maestro, amante de la verdad y amigo de sus amigos. Agradezco también al Profesor Ángel Luis González su apertura y amable acogida en mis estancias en la Universidad de Navarra. A la Profesora María Idoya Zorroza, por sus consejos y ayuda, siempre tan cálida, práctica y oportuna. A mis colegas doctorandos les agradezco su amistad, los jugosos diálogos, el buen humor y los grandes sueños. A la Universidad de Navarra, su acogida, en especial, a su Facultad de Filosofía y Letras y su Departamento de Filosofía. Y, por supuesto, a la Universidad de Los Hemisferios, que ha tenido la generosidad de concederme las licencias oportunas para que pueda culminar esta investigación.

PRIMERA PARTE

VERSIONES INSUFICIENTES DE LA LIBERTAD

JUSTIFICACIÓN

Si uno pretende aproximarse al pensamiento de Polo, es necesario seguir una clara indicación suya. Al inicio de la obra en la que se propone hacer una exposición sistemática de su propuesta de ampliación trascendental, se entretiene en enumerar los riesgos que acechan a una aventura de tal calibre. Entre ellos, señala que “un peligro, y no de escasa importancia... consistía en dar la impresión de pretender ser un pensador original, o bien, de exponer algunas ocurrencias particulares. He de declarar sinceramente que dicha pretensión me es extraña”¹.

Polo no pretende ser un autor de novedades, aunque llega a serlo: “El acierto de lo que sostengo depende de su riqueza temática y de la validez del método con que se alcanza. Insistiré en este punto. Buscar la verdad comporta tratar de avanzar en la investigación. En la medida en que uno puede, debe hacerlo si es filósofo o científico. Ser original o no es una cuestión secundaria”². Su novedad no consiste en prescindir de lo precedente y establecer algo completamente nuevo. Lo que propone se asienta en un firme y profundo conocimiento de la tradición filosófica, en una continuidad viva, que escapa tanto del continuismo como del rechazo, extremos por igual estériles. Como él mismo afirma: “en esas disciplinas no cabe proponer novedades sin encontrar un punto de apoyo en planteamientos anteriores, que merecen una glosa y una continuación”³.

¹ *Antropología*, I, 18. Muy claramente lo había declarado antes en una conferencia titulada “La esencia del hombre”, pronunciada por Polo el 25-XI-1994 en el Salón de Grados María Zambrano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, recogida después en la obra *La esencia del hombre* (2011) 281-303. Al respecto resulta también esclarecedora la *Presentación* de José Ignacio Murillo a la obra *Curso de Psicología General* (2008), en la que expone la trayectoria que hubo de seguir Polo en la exposición de su pensamiento, a la hora de hacerlo más comprensible y, al mismo tiempo, evitar su adscripción a líneas de pensamiento con las que no se identifica. A lo largo de todo este trabajo se citarán las obras de Leonardo Polo siguiendo las abreviaturas que se usan en la revista dedicada a su pensamiento *Studia Poliana*.

² *Antropología*, I, 12.

³ *Ibíd.*

Con otras palabras, para poder entender la propuesta de Polo⁴, no se puede partir de cero. Es más, la única manera de acercarse a ella es recorrer con él el camino que le llevó hasta aquí: la filosofía clásica y la moderna, para hallar en ellas lo que vale la pena mantener, lo que es preciso rescatar, lo que conviene enmendar y desde dónde hace falta proseguir.

En consecuencia, parece oportuno empezar por recopilar y dar un orden lógico a los textos en los que el autor analiza el pensamiento de los grandes filósofos alrededor del amplio tema de la libertad, para facilitar así la comprensión del criterio de nuestro autor sobre los alcances y límites de cada uno⁵. Se podría haber organizado este material de diversos modos: por épocas, por temas, por perspectivas. Cualquiera de las opciones presenta pros y contras. Por una parte, es riesgoso intentar separar la línea de la historia del pensamiento occidental, que –a pesar de fracturas e incluso oposiciones– siempre guarda una cierta continuidad. Por otra, el tratamiento del tema de la libertad en una época, sistema o autor, incluye varios puntos o incluso varias perspectivas de análisis. Si bien hay textos de Leonardo Polo que constituyen de suyo una síntesis de estos análisis, otros aparecen dispersos, y resulta clarificador intentar organizarlos.

He optado por una organización temporal, procurando exponer el discurso que se desarrolló en cada etapa de la historia del pensamiento alrededor del tema de la libertad, es decir, el concatenamiento lógico de la argumentación respectiva, para facilitar la comprensión del análisis crítico que hace nuestro autor. Sin pretensión de exhaustividad, podemos señalar que los aspectos que han sido analizados por Polo en cada época, sistema o autor, son:

La *naturaleza* de la libertad humana.

La libertad como *potencia*.

La libertad como *principio* y como *fundamento*.

Origen y/o *causa* de la libertad.

El *fin* de la libertad.

⁴ Polo insiste en que se trata de una *propuesta*, que se acepta o no. Y, si se acepta, es para proseguirla. No se trata de una última palabra, ni de un sistema cerrado.

⁵ Para ello, he procedido a la lectura de todas las obras publicadas por Leonardo Polo: libros, artículos, conferencias. He consultado también estudios de otros autores sobre el pensamiento de Polo, especialmente los que tratan sobre las tesis de otros pensadores en los planteamientos polianos, tanto si éstos son continuación de ellas como si Polo ha intentado rectificarlas.

Y, como un aspecto latente y en cierto modo previo, aparece el modo de conocer la libertad. No lo analiza en todos los autores ni épocas, pero en alguno –como veremos– es el punto focal.

He ordenado la exposición en cuatro capítulos. A su vez, éstos han requerido subdivisiones distintas en atención a la mayor o menor dispersión del pensamiento en cada época: Filosofía Griega, Filosofía Medieval, Filosofía Moderna y Filosofía Contemporánea.

CAPÍTULO I

LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. La libertad como modo de posesión humana

“La metafísica es un descubrimiento griego. Tras la crisis de los planteamientos presocráticos –que se centran en la *physis* cósmica–, en la llamada época antropológica, iniciada por la sofística, los grandes socráticos proponen la noción de *physis* humana. Las averiguaciones de Platón y Aristóteles en este campo son de gran alcance; constituyen jalones a los que es obligado referirse en sociología, ética y teoría del conocimiento”¹. Efectivamente, los griegos estudian la *naturaleza* humana (el hombre, no la *persona*, que aparece como concepto filosófico –y primariamente teológico– con el cristianismo), y la distinguen del resto de la naturaleza, precisamente por la libertad. Ahora bien, ¿en qué consiste la libertad para la filosofía griega?

“En Aristóteles, que es el pensador socrático más maduro, el tratamiento de la *physis* humana está presidido por el descubrimiento de un rasgo diferencial muy relevante: la capacidad posesoria, que se extiende desde su dimensión corpórea hasta la cima de su esencia: el hombre *tiene* con su cuerpo, con su operar cognoscitivo, e intrínsecamente de acuerdo con los hábitos intelectuales y morales”². La libertad es así un modo de poseer: un tener humano. ¿Qué posee el hombre por su libertad? Posee su conducta, sus actos. Podría decirse que se posee a sí mismo. En palabras de Polo, “en la medida en que el hombre ejerce la relación medio-fin, es dueño de su conducta práctica desde sus operaciones inmanentes, y dueño de estas últimas desde las virtudes”³. En este sentido –indica Polo en otro lugar– para Aristóteles el hombre libre es *causa sui*⁴, es decir, señor de sus actos, que de ese modo le son estrictamente propios⁵.

¹ *Antropología*, I, 78.

² *Antropología*, I, 82. La cursiva, para facilitar la comprensión del texto, es mía.

³ *La esencia del hombre*, 34.

⁴ Cfr. *Epistemología*, 167-174.

⁵ En otros lugares, Polo precisa que más bien cabe decir que para Aristóteles el hombre sería *causa sibi*: causa para sí mismo (cfr. por ejemplo, “La Sollicitudo rei socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en FERNÁNDEZ, F. (coord.), *Estudios sobre la encíclica Sollicitudo rei socialis*, Madrid, AEDOS, 1990, 63-

En resumen, para Aristóteles, la libertad es un modo de poseer, una capacidad, un poder: el poder de poseer los propios actos. Pero no todos los actos: “según los pensadores clásicos la libertad es una simple propiedad *de algunos actos de la voluntad*”⁶. Y, con más precisión, el poder de *elegir* los medios para un fin; no el poder sobre los actos referidos al fin.

Este asunto es muy importante: soy libre porque puedo elegir los medios para llegar al fin. Pero, ¿soy libre respecto al fin? ¿O el querer el fin está más allá de mis posibilidades de elección? ¿Cabe elección del fin? Hablando de la libertad de la voluntad en su concepción griega, Polo escribe que: “esta libertad, que se suele llamar de opción, es distinta de la libertad trascendental, pues significa tan solo el dominio de los actos mediales. Por eso el destino humano, para los filósofos paganos, depende en escasa medida de la libertad humana. El destino es determinado por los dioses, como se ilustra con el mito de Antígona y el de Edipo”⁷.

Tenemos ya los principios fundamentales sobre la libertad que, partiendo de la Grecia clásica, se continuarán –con las variantes que veremos– en la filosofía desarrollada a lo largo del Medioevo: la gran diferencia humana está en la libertad, esa característica que consiste en poder disponer de los propios actos, de un modo distinto al de la sustancia natural, que es regida por leyes necesarias⁸. Este descubrimiento ha tenido y tiene sólidas repercusiones para la ética, como hace notar Polo: “Recordemos las nociones centrales de la ética griega clásica: la relación entre *physis* y *nómos*, que sólo se aclara cuando se distingue el *nómos* humano de las leyes físicas, ajenas a la libertad humana. Otra noción ética básica es la del *dominio* del hombre sobre sus actos, que pueden ser buenos o malos”⁹.

2. Necesidad y contingencia de la libertad

Aun reconociendo el aporte griego a la comprensión de la libertad, Polo hace notar una primera limitación en dicho planteamiento: “no obstante, al entender la libertad como mera libertad de opción, *la ética*

65). Al analizar el pensamiento moderno, distingue el sentido en que han entendido algunos el que el hombre sea *causa sui*, de un modo muy distinto al aristotélico.

⁶ Cfr. *Epistemología*, 176-183. Pueden encontrarse comentarios similares en *La esencia del hombre*, 42.

⁷ *Epistemología*, 176-183. Puede verse también: *Filosofía y Economía*, 107-109.

⁸ Más adelante veremos el análisis de Polo a la oposición necesidad-libertad.

⁹ *Epistemología*, 23.

clásica restringe el albedrío humano a algunos actos voluntarios, que ni siquiera son los más altos, pues sólo se refieren a los medios, *ya que los orientados al fin son necesarios*¹⁰. Aún de tal modo, esa parcial aparición de la libertad ha bastado para constituir una ética, que suele llamarse natural y, por tanto, universal; y ha sido históricamente suficiente para que la moral forme parte del modo sapiencial que se denomina filosofía, y se destaque netamente de la magia y el mito”¹¹.

Detengámonos en la afirmación de Polo que he destacado en cursiva: “*ya que los (actos) orientados al fin son necesarios*”: se trata del difícil tema de la ‘*voluntas ut natura*’, como la llamarían más adelante los medievales. Atendamos a las palabras de nuestro autor: “Aceptar que tenemos voluntad deja pendiente entenderla, lo que no es fácil. No es acertado dar por resuelto el asunto (tenemos voluntad), y pasar a sacar las consecuencias de ello. Lo procedente es detenerse en el estudio de la voluntad. Insisto: aunque sea indudable que somos seres con voluntad, averiguar qué sea la voluntad es difícil. Es conveniente recurrir a los griegos, puesto que ellos son los fundadores de la ética filosófica. Los griegos no tienen una palabra equivalente a la latina *voluntas*. Los griegos hablaban de *órexis*. Es una característica del ser humano que se observa también en otros seres vivos, que no son estáticos, el salir de sí hacia algo, a lo que se desea. Deseo y tendencia son dos aspectos muy vinculados en la formulación primaria griega de la voluntad que recoge el término *órexis*... La tendencia es el dirigirse hacia algo de lo que se carece y que, por otra parte, se echa en falta, de manera que se tiende a alcanzarlo... Pero en tanto que seres no sólo animales, los hombres tendemos de un modo especial que está vinculado con nuestra razón. A esa tendencia que no es meramente biológica, porque la razón puede influir en ella y ella misma obedece a la razón, a esa *órexis* especial los griegos la llamaban *boúlesis*. Los filósofos medievales, al recoger la herencia griega vertieron la *voluntas* en el doble griego. A la voluntad como tendencia la llamaron *voluntas ut natura*. La *voluntas ut natura* es el desear radical de nuestro espíritu. La *boúlesis* que no es otra facultad, sino una fase, un despliegue de la *voluntas ut natura* en cuanto que tiene que ver con la razón humana, la llamaron *voluntas ut ratio*”¹².

La *voluntas ut natura* plantea dificultades: si la voluntad tiende necesariamente al bien, ¿es realmente libre? Así lo analiza Polo: “si se manejan todas estas observaciones tenemos que según los clásicos, la libertad aparece en la elección, se es libre para elegir, si se elige entre

¹⁰ La cursiva es mía.

¹¹ *Epistemología*, 23.

¹² *Ética*, 136. Cfr. asimismo: *Lecciones de Ética*, de reciente edición, pues en esta obra se contiene una extensa explicación de estos dos aspectos de la voluntad.

varios bienes, entonces surge una pregunta: ¿la libertad es sólo libertad de elección?... La relación de la voluntad con el fin no es libre, porque de entrada la voluntad es una tendencia que está definida por el fin. Eso es la voluntad, pero entonces ésta no es libre, lo que es libre es un acto de la voluntad, pero no la voluntad entera”¹³.

La cita termina con esta tajante afirmación: “esa es la tesis clásica, por mi parte no estoy de acuerdo”¹⁴. Polo considera inadmisibles que la voluntad no sea libre respecto al fin, que esté predeterminada a la felicidad y que la libertad consista exclusivamente en elegir los medios. En suma, una voluntad así no sería libre: “Si la voluntad está hecha necesariamente para la felicidad, si el hombre no puede no querer ser feliz, por tanto, está al margen de la libertad de manera completa y también de la virtud. Esto quiere decir que estamos predeterminados a la felicidad y que los otros actos de la voluntad están ordenados a que la felicidad no sea imposible, son actos mediales respecto de un fin más alto. Es decir, que todas las demás virtudes son normativas, son normas para alcanzar un fin, hay que cumplir ciertos requisitos para ser feliz”¹⁵.

En este punto vale la pena detenerse en la distinción entre necesidad y libertad que habíamos anunciado antes: ¿actuar libremente es lo opuesto a obrar por necesidad? ¿Obrar libre es sinónimo de contingente? Por una parte, la libertad consiste precisamente en la ausencia de necesidad, en no estar constreñido a obrar de una determinada manera, que es lo propio de la *physis*. Pero no ha de confundirse –los griegos no lo confundieron– con la pura contingencia. Obrar libremente no quiere decir actuar de modo errático, sin norte ni brújula. Al contrario, puesto que la voluntad tiende al bien y a su posesión (la felicidad), el obrar libre versa sobre los medios *para alcanzar ese fin*. Es decir, hay una norma para el obrar, y la norma es necesaria por el fin. Pero el obrar libre no es infalible. Allí está su contingencia.

En el trabajo *El hombre en la historia*, Leonardo Polo hace un lúcido recorrido por los distintos modos de saber operativo práctico: la magia, el mito, la ética, y presenta la distinta situación de la libertad en cada uno de ellos. Vale la pena seguirlo. En la magia, e incluso en el mito, escribe, “el hombre dominado por la fuerza necesaria es un ser aprisionado, pues su libertad está formalmente constreñida por un gobierno exterior frente al que no puede mantenerse”¹⁶. El tercer modo de saber práctico es la

¹³ *La conexión entre las virtudes*, Conferencias en la Universidad de Piura, 1995, pro manuscrito, 32-34.

¹⁴ *Ibid.*, 34.

¹⁵ *Ibid.*, 26.

¹⁶ *El hombre en la historia*, 20.

ética, que consiste en *saber decidir en lo concreto*¹⁷. Lo que distingue al saber ético de la magia y el mito es precisamente esta posibilidad de decisión, que “deja en suspenso su conexión con la necesidad”¹⁸.

El obrar libre, entonces, no es infalible: en el obrar ético no se cuenta ni con la certeza del rito efectuado (magia) ni con el cumplimiento del destino previsto en el mito. Pero el hombre necesita seguridad, de lo contrario, la ética no sería un saber, sino una total incertidumbre, un tentar a la suerte, y menos podría hablarse de sabiduría. Y para un griego, la sabiduría sobre el obrar práctico está precisamente en la ética. ¿Cuál puede ser la fuente de certeza, entonces? La virtud de la prudencia, que no pretende la infalibilidad, pero sí da una cierta seguridad de acierto¹⁹. “Cabe decir, en suma, que el saber operativo es liberado de las obsesiones del mito y de la magia en el modo de la ética prudencial aristotélica”²⁰. Las fuerzas que rigen el obrar humano ético (no técnico) no son las de la naturaleza, sino las virtudes, que son fuerzas porque perfeccionan la acción humana “en tanto que decidible”, como explica Polo en el texto que estamos glosando.

¿Cómo escapan las potencias humanas de la determinación de la sustancia material y al mismo tiempo del vaivén contingente de lo inestable? Con la virtud, por la que la voluntad se dispone mejor hacia el bien: “Virtud es aquella propiedad de las facultades humanas por la cual éstas son capacitadas, al margen de la fuerza reguladora del mundo. Por eso las virtudes se adquieren. A la adquisición de las virtudes (que no son fuerzas propiamente biológicas del hombre) se liga en la ética el tema de la libertad. En algunas formulaciones griegas tardías, el fin del hombre se ubica en la virtud. E incluso la virtud se usa para aislar totalmente al hombre del devenir cósmico... Es evidente, sin embargo, *que la absolutización de la virtud es incompatible con el carácter prudencial en la ética*”²¹.

Según como lo entiendo, Polo considera que establecer que el fin del hombre está en la virtud resulta “paralizador”, porque si la virtud es la última palabra, ¿no hay libertad más allá que la elección del mejor medio para llegar al fin en lo concreto? Se trata del mismo asunto que veníamos tratando. Rotundamente, Polo lo rechaza: “la libertad es mucho más. Los mismos autores clásicos tienen que admitirlo, hablan de *predilectio*. La predilección es libre, no lo sería si se tratara de simpatías o antipatías que son formas de aversiones y de amores del sentido concu-

¹⁷ Cfr. *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 20.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 19. Las cursivas son mías.

piscible... No hay virtud si ésta no tiene que ver con los fines. La prudencia no sería virtud si vemos sus dimensiones aisladamente, si la elección no está relacionada con la acción y ésta con la intención de fines”²².

Intentemos exponerlo de un modo más claro. Una acción virtuosa tiene ciertamente un fin en sí misma; de lo contrario, no podría distinguirse la virtud de su carencia (no en vano los clásicos centraron la virtud en el justo medio entre defecto y exceso). Pero la cuestión va más allá: el hablar –por poner un ejemplo– puede ser veraz (el hombre puede elegir decir la verdad, hoy y ahora). El fin de ese hablar sería precisamente ése: decir la verdad. La pregunta es: ¿y por qué decir la verdad y no mentir? Porque es virtuoso. Pero, ¿por qué es virtuoso? Porque nos hace mejores, nos acerca al fin y por eso a la felicidad. ¿Y si un hombre no quiere esa felicidad? La respuesta de un clásico sería: es imposible que alguien no lo quiera, pues todos buscamos la felicidad. Es decir, no somos libres para querer o no este fin.

Veamos cómo analiza Leonardo Polo esta cuestión: “Las virtudes cardinales tienen un fin que se podría llamar fin último, porque de lo contrario no tendrían que ver con medios. Las virtudes morales no llegan más allá de su respectivo fin, pero ése no es el fin último del hombre. ¿Esto quiere decir que respecto del último fin no hay virtudes? Si la voluntad en cuanto tal tiende al fin último, a la felicidad, ese acto ya no requeriría ser perfeccionado, por tanto, se definiría a la voluntad así, como una tendencia humana que tiende a ser feliz y se acabó. Ahí no tiene que ser perfeccionada la voluntad. A mi modo de ver esto es falso, es coherente con el planteamiento, pero es falso. Por eso decía que habría que buscar una virtud superior a las virtudes cardinales, o quedarse con la antropología griega, la cual es deficitaria”²³.

Una virtud superior a las morales, indica Polo. Inmediatamente, la especifica: “y sólo por el lado de la predilección es por donde la voluntad podría comunicarse con el fin último”²⁴... La predilección hay que llevarla al amor, a la *dilectio*, al amor electivo, pero si el hombre no tiene más remedio que ir al Fin Último que es la felicidad, entonces, ¿cómo se puede entender la predilección?”²⁵. Polo vislumbra así la necesidad de ampliar el planteamiento griego: es preciso situar la libertad en un nivel humano más alto: no sólo en el decidir voluntario, sino en el amor del fin.

²² *La conexión entre las virtudes*, 32-34.

²³ *Ibid.*

²⁴ Añade Polo: “La teoría de la predilección está conectada, pero no está clara”. No vamos a detenernos en este comentario, pero valdría la pena descubrir esa conexión en los clásicos.

²⁵ *La conexión entre las virtudes*, 32-34.

3. El origen del acto libre

Ahora bien, ¿por qué se movería la voluntad a ese amor? Para acercarnos a una respuesta, habría que revisar la doctrina clásica sobre la génesis del acto voluntario, teniendo en cuenta que el acto voluntario –no importa repetirlo– versa solamente sobre los medios. ¿En virtud de qué la voluntad se inclina hacia uno u otro medio? En virtud del juicio de la inteligencia. Aristóteles escapa en algo de un intelectualismo extremo atribuyendo a la virtud la tarea de potenciar la voluntad hacia el bien. Pero, en todo caso, es la inteligencia la que presenta el bien al que la voluntad tiende: “Se admite una tendencia conmensurada con la inteligencia: *nihil volitum quin praecognitum*²⁶; no se quiere nada antes no conocido. Según esta tesis, el conocimiento es la causa formal de nuestro querer, y presenta el motivo que lo desencadena, sin el cual muere la voluntad y queda inédita... La objetividad²⁷ es lo primero, por más que la tendencia pertenezca al sujeto. Una tendencia del sujeto, que se desencadena, o nace, desde lo conocido, requiere que el sujeto tome en consideración lo que conoce precisamente como modulador de su misma tendencia. De este modo la voluntad es intrínsecamente incoada por el conocimiento y no es necesario atribuirle un punto de arranque meramente espontáneo o arbitrario. *La voluntad se mueve en atención a lo que se conoce y de acuerdo con ello*”²⁸.

Es decir, si se capta algo como bueno, la tendencia voluntaria se mueve. En otro lugar, Polo expone así esta misma cuestión, propia del pensamiento clásico: “La razón tiene que decirle a la voluntad que la elección se ha de detener porque hay que pasar a decidir. La decisión es la determinación de la elección, pero por otra parte obedece a motivos; si no, sería un capricho arbitrario. Sopesando motivos se justifica la decisión misma, y a ella sigue el imperio, que es un acto racional, no un acto de la voluntad. No existe un ‘yo quiero absoluto’ al margen de los elementos racionales”²⁹.

²⁶ “*Non enim diligitur nisi cognitum*”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I-II, q. 3, a. 4, ad 4.

²⁷ Cuando Polo habla de objetividad entiende el modo como lo conocido en acto está presente en el acto de conocer. Así lo expone, entre otros muchos textos al respecto, en éste: “Es imposible que lo conocido en tanto que conocido esté en situación de confusión óptica con el cognoscente (una vez más la apelación al sujeto es perturbadora), ya que está establecido en “objetividad”, es decir, en posesión según un acto”. *Curso de teoría*, I, 98.

²⁸ *Psicología clásica*, 299. La cursiva es mía.

²⁹ *La verdad como inspiración*, 1-8.

La inteligencia mueve a la voluntad presentando el bien. Recordemos que la inteligencia tiene varios usos: no es la razón teórica la que entra en juego en el acto voluntario, porque el bien, en abstracto, no mueve a la voluntad en su ejercicio práctico, medial, propio de la ética; es la razón práctica la que puede hacerlo, presentando a la voluntad el bien en concreto.

Pero si el amor del fin no es movido por la razón práctica, entonces, ¿cuál sería el punto de arranque? “La tendencia voluntaria, decimos, toma su punto de partida de la objetividad (o debe tomarlo, por ser correlativa con el conocimiento). Pero si la voluntad toma como punto de partida el objeto, evidentemente también es una cierta continuación a partir del objeto. Por lo mismo que el objeto es principio formal del movimiento voluntario, el movimiento voluntario va más allá del objeto. El problema que ahora se plantea es la dirección del movimiento voluntario. El ir más allá... ¿por dónde se encauza? ¿Es un más allá en el orden de la trascendencia?, ¿se aplica a la prosecución de la *ratio*?, ¿desciende a lo sensible? ¿O es otro tipo de dirección, por ejemplo, la emergencia de una *toma de postura previa* desprovista de cualificación racional?”³⁰.

Este texto de Polo nos abre ya a la cuestión central de su planteamiento sobre la libertad como realidad personal. Veamos cómo procede su discurso: si la razón práctica presenta algo concreto como bueno, lo presenta en tanto que conocido (es decir, en tanto que *objeto conocido*). Esto está claro. Pero, ¿la razón de bien es captada como objeto conocido? No. Por eso “la pregunta acerca de la voluntad interroga sobre su ir más allá de la objetividad”³¹.

‘Ir más allá de la objetividad’, es decir, el bien –en tanto que bien– no se conoce por vía racional, abstractiva, como objeto. Entonces, el querer el bien va más allá de un conocimiento objetivante. Así lo explica Polo: “La respuesta elaborada por los clásicos es que el querer va a la *trascendencia*... La consideración del objeto de nuestra inteligencia con referencia a su fundamentación misma es justamente la referencia a la trascendencia”³². ¿Cómo se puede entender en la voluntad la tendencia hacia la trascendencia?”³³. La pregunta, con otras palabras, es ésta: ¿qué hay en el querer que supone una tensión hacia el bien trascendental (no

³⁰ *Psicología clásica*, 300. Destaco en cursiva, para llamar la atención sobre la expresión.

³¹ *Ibid.*, 301.

³² En nota al pie de este texto Polo cita al Aquinate: “El entendimiento conoce algo según que está en sí mismo; la voluntad, en cambio, se mueve a lo real según como es en sí”. TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, q. 1, a. 13 co.

³³ *Psicología clásica*, 301.

sólo hacia el bien en concreto)? ¿Qué tipo de conocimiento desencadena esa tensión? “Se trata por cierto, sigue explicando Polo, de su comprensión metafísica, puesto que la trascendencia es un tema metafísico. Pero la definición de la voluntad en términos metafísicos es imprescindible si queremos resolver las aporías a que hemos aludido”³⁴. Es decir, se vuelve necesario descubrir la voluntad en un orden superior al de mera facultad humana: a nivel de ser.

En efecto, “lo trascendente se llama ser. El ser, si se considera como término de una tendencia, tiene carácter de perfección, y se llama bien. La voluntad, como capacidad de orientación, es aquella facultad cuyo término es el bien. Lo trascendente, el ser, aparece bajo el aspecto de bien”³⁵. El texto poliano continúa con una argumentación que es el punto de quiebre para dar el salto desde la naturaleza hasta la persona: “El significado ético del aprender a decidir estriba en que *con la decisión algo propio del hombre emerge y se tensa*”. Y aquí, a mi entender, expone la tesis que completa el planteamiento clásico: “*Pero se trata de algo propio en un sentido distinto de la posesión cognoscitiva; en atención a esta diferencia lo llamaremos el antecedente de la decisión*”³⁶.

La filosofía griega alcanzó a ver la voluntad como tendencia movida por la inteligencia, en tanto que ésta capta algo concreto como bueno, pero no acertó a indagar qué tensión previa y más alta hace posible que la voluntad se tense hacia el bien como bien. Polo lo explica así: “Tal antecedente *no es un objeto pensado. Así pues, no tenemos más remedio que conectar la voluntad a la subjetividad*”³⁷.

¿Por qué esta conclusión? “Desde luego, si la voluntad es facultad, deriva de una naturaleza: es una facultad del hombre. No basta, por verdadero que sea, entenderla como una facultad que viene montada sobre otra (la inteligencia), o que la exige en cuanto que se desencadena desde el objeto hacia lo trascendente que funda el objeto propio de esa facultad. *En la voluntad el hombre mismo se muestra apto para comprometerse, lo cual es un modo de comparecer distinto del cognoscitivo, incluso aunque se refiera también el trascender*”³⁸.

En efecto, ¿cómo puede entenderse que el hombre se mueva voluntariamente hacia algo cuando entiende que es bueno, si antes no hay en él un empuje previo hacia el bien? “Lo que los clásicos llaman *volun-*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 302. Una vez más, utilizo cursivas para resaltar los conceptos claves.

³⁸ *Ibid.*, 302-303. Las cursivas son mías.

tas ut natura es la consideración de la voluntad no sólo en relación con la inteligencia, sino *en el orden del ser del hombre, como facultad de un viviente personal*³⁹. Este es el paso del orden de la *naturaleza* humana al orden de la *persona*. Es lo que Polo llama el encuentro (personal) con la verdad, que no está tematizado en la filosofía griega: “En rigor, la verdad no se reduce a un motivo de la libertad de elección. Además, la verdad encontrada no es un simple asunto de la razón práctica... El encuentro con la verdad se transforma en un punto de partida”⁴⁰.

Con una expresión audaz, Polo califica a este encuentro con la verdad como *enamoramiento*⁴¹, que se constituye en inspiración, parecida a la del artista. “La verdad me sale al encuentro y yo la integro. No me limito a asistir a su aparición, porque no es un simple espectáculo. *Integrar la verdad es asimilarla de acuerdo conmigo*, pues la asimilación la pone el ser personal”⁴².

A partir de ahí, Leonardo Polo hace avanzar la argumentación filosófica más allá del hallazgo clásico: sin negar su validez, identifica su limitación y explora una nueva ruta, sin abandonar el camino. Llega así a plantear la libertad a nivel de la persona. Es más, a identificar la persona con la libertad.

Polo ha llegado a este punto a partir de la consideración de la dependencia voluntad-inteligencia. Pero llega a él también por otro camino: el de la potencialidad de la libertad que se aprecia en la filosofía griega. En efecto, para los clásicos, la voluntad –y la libertad como característica suya– tiene un carácter potencial. Y, si es potencial, ¿esta potencialidad implica limitación o infinitud?

Veamos cómo lo analiza Polo: “En lo que respecta a la libertad *la filosofía clásica pone la libertad en las potencias*. Las potencias en principio son finitas (si se tienen en cuenta los hábitos, ya digo que no)... De

³⁹ *Ibid.*, 303. Las cursivas son mías.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² “La verdad como inspiración”, Conferencia pronunciada en Valparaíso, 9-I-1992, pro manuscrito, 2. La cursiva es mía. Hay otro texto espléndido de Polo al respecto que dice así: “Para los griegos, la libertad es el dominio sobre los actos voluntarios en tanto que guardan una relación con el fin. Pero ha de haber una libertad mayor en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad. El amor no es posible sin la libertad personal”. *Epistemología*, 102.

esta manera *la libertad viene a ser una propiedad, un accidente; y tiene que ver con medios, no con fines*⁴³.

Ahora bien, una potencia no puede pasar a acto por sí misma. Si se trata de la elección de medios, la voluntad pasa a decidir por un acto de la razón práctica⁴⁴. Pero, si se trata de la dilección, del amor del fin: ¿en virtud de qué acto la voluntad pasa del poder querer al querer? En la filosofía griega no se halla una respuesta satisfactoria, en gran parte porque se queda a nivel de la esencia humana, sin llegar a la distinción esencia-acto de ser que se alcanza en la Edad Media.

Aristóteles se aproxima con lo que denomina *intelecto agente*: el intelecto en acto, que cumple una función iluminadora respecto al intelecto en su función racional. Más adelante veremos como Polo encuentra en el intelecto agente aristotélico, depurado de las reductivas versiones medievales⁴⁵, la explicación de la libertad a nivel personal. Baste de momento esta cita: “El acto de ser humano, aunque ahora no se pueden dar todas las indicaciones, está en una relación que no es sólo sistémica, sino que es más que sistémica. Ahí radica lo que Aristóteles llama *intelecto agente*, o sea, que sin intelecto agente no se puede hablar de libertad, y sin libertad no se puede hablar de intelecto agente”⁴⁶. Quede esto meramente apuntado, porque de momento sería prematuro presentar el desarrollo de este punto en la antropología de Leonardo Polo.

⁴³ *Persona y libertad*, 247. La cursiva es mía. El texto continúa con una comparación con la infinitud potencial de la libertad en la filosofía moderna, punto que trataremos en su momento. En este asunto, Polo ha aclarado: “Los hábitos intelectuales no se agotan en la operación, por cuanto abren lo intelectual a la libertad. No sólo la voluntad es libre; también lo es la inteligencia, aunque no sin hábitos”. “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, XV/2 (1982) 121.

⁴⁴ Es más, ya se ha anotado como el *imperio* es más un acto de la inteligencia que de la voluntad.

⁴⁵ Cfr. al respecto: SELLES, J. F., *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre* (I), Pamplona, Eunsa, 2012.

⁴⁶ *La esencia del hombre*, 159.

CAPÍTULO II

LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. La voluntad, más que potencia

Conviene recordar la poderosa influencia neoplatónica en el pensamiento medieval, y los avatares de la recepción de Aristóteles, así como la fuerte impronta teológica de esa época, para poder comprender el desarrollo de los conceptos filosóficos en este periodo de la historia. También cabe distinguir etapas en el pensamiento medieval: desde sus inicios premedievales, pasando por su culmen del s. XIII, con figuras tan señeras como con Tomás de Aquino, hasta su declive o, si se prefiere, su giro con Escoto a fines del s. XIII, y su clara orientación netamente moderna con Ockham a comienzos del s. XIV.

De hecho, como se verá, en sus referencias a esta época histórica, Leonardo Polo acude a distinciones pertinentes para valorar las fuentes, tanto en el aporte filosófico de los griegos al nacimiento y desarrollo de la filosofía cristiana, como en el impulso que supuso la revelación para la prosecución y elevación del pensamiento. Polo desarrolla asimismo un análisis valorativo sobre los distintos momentos de la filosofía medieval, deteniéndose especialmente en Tomás de Aquino, y haciendo explícita referencia a los autores del siglo XIV que inician el paso a la modernidad. Esto no significa que ignore a otros pensadores, pero se fija especialmente en éstos, por su importancia en el tratamiento del tema de la libertad.

Para seguir una línea de comprensión, nos centraremos en los mismos temas que aparecieron en páginas anteriores, como las aludidas tesis griegas referentes a la comprensión de la libertad: la voluntad y el bien, los actos voluntarios, la relación inteligencia-voluntad, la virtud, la potencialidad de la voluntad y su limitación, el origen y el fin de la libertad. Respecto de estos conceptos –como de otros no directamente relacionados con nuestro tema– Polo ha expuesto la continuidad griega en la llamada filosofía cristiana, así como los avances de ésta respecto a aquélla en las cuestiones radicales¹.

¹ Una fuente fundamental para conocer el análisis de Polo sobre estos temas se encuentra en *La esencia del hombre*. Se trata de una recopilación de cuatro materiales de

“La voluntad –escribe Polo– ha sido interpretada a lo largo de la historia de occidente de dos maneras, la tradicional y la moderna. La primera versión se encuentra en Aristóteles; a partir de él, recogiendo una amplia tradición en la que destaca Juan Damasceno, es completada por Tomás de Aquino. Tomás de Aquino hace dos observaciones centrales sobre el estado de la cuestión. Ante todo, señala que la voluntad es un tema oscuro: no se han averiguado todas sus dimensiones, y ha sido menos estudiada que la inteligencia en la filosofía anterior a él. Esta observación es importante. Voy a formular la versión tradicional de la voluntad mostrando en qué puntos no estoy de acuerdo con ella. Tomás de Aquino autoriza a hacerlo, puesto que admite la oscuridad de su tratamiento”². El que se otorgase menos relevancia a la voluntad en la visión griega radica en el mismo concepto que se tenía de hombre. En efecto, “para una antropología en que el hombre es el ser capaz de tener, el no tener todavía, el *estar tendido hacia lo que no se tiene*, es la dimensión imperfecta del hombre”³. Ese *estar tendido hacia lo que no se tiene* es lo que en clásico describe la voluntad. Por tanto, la voluntad es *siempre potencial*. Es un apetito. Guarda similitud con el apetito sensitivo, aunque se distinga de él porque es un apetito del bien entendido como bien.

No es la voluntad la que entiende, sino la inteligencia: “la voluntad guarda relación con la inteligencia: es lo que Aristóteles llama *boulé-sis* y los medievales *voluntas ut ratio*. Viene a ser la intención, el propósito. La voluntad es racional en tanto que influida por la razón”⁴. Pero – recordemos– la voluntad para los griegos versa sólo sobre los medios: “no hay *boulé-sis del fin*”⁵, no hay intención del fin en la voluntad. Es la inteligencia la que ve el fin. “La voluntad es ‘racionalizada’ en el orden pragmático medial”⁶, no en orden al fin. Con mayor razón, la voluntad nunca posee: “la posesión del fin corresponde al intelecto exclusivamente”⁷.

Pero con la irrupción del cristianismo aparece un conflicto que es el que hace avanzar la comprensión filosófica de la voluntad y de la libertad, pues “la voluntad para el cristiano es atributo divino”⁸. En Dios hay

Polo acerca de la esencia humana. También en su *Antropología trascendental*, vol. II; en la Parte II de esta obra dedica un apartado a la síntesis histórica sobre el concepto de voluntad.

² *Antropología*, II, 94.

³ *La esencia del hombre*, 58.

⁴ *Ibíd.*, 57.

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

voluntad, puesto que está revelado que nos ama; es más, que Dios es Amor⁹, “y eso quiere decir que es signo de perfección y no sólo signo de carencia”¹⁰. En efecto, si Dios tiene voluntad, ésta no puede ser imperfecta. De modo que la especulación cristiana intentará un esfuerzo para comprender la voluntad como acto, como perfección. Era, pues, preciso ampliar el concepto de voluntad, verla de otro modo, pues “ningún antropólogo cristiano ha aceptado que la voluntad sea sólo tendencia, porque si la voluntad fuese sólo tendencia y, por lo tanto, fuese imperfección, Dios no podría tener voluntad”¹¹. Así se entiende que Polo afirme que la aportación cristiana respecto de Aristóteles se centre en una *modificación del significado de la voluntad*¹². En suma, “Aristóteles tiene razón, aunque hay que añadir algo que no tiene en cuenta, a saber, que también la voluntad es capaz de operaciones perfectas o teleológicas. Pero esto es un descubrimiento cristiano”¹³.

2. Amor, no necesidad

¿Cuáles son estas operaciones que Polo denomina teleológicas respecto de las cuales afirma que son un descubrimiento cristiano? Él mismo lo explica: “¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el *donar*. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por *télos*. He aquí la ‘hiperteleología’ cristiana”¹⁴. El descubrimiento cristiano es que el amor no es prioritariamente tendencia necesitante, sino acto donante. De lo contrario, no tendría sentido describir a Dios como Amor.

⁹ Cfr. I Jn., IV, 8.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ “Tres dimensiones de la antropología”, *Studia Poliana*, 13 (2011) 25.

¹² *La esencia del hombre*, 58. La cursiva es mía.

¹³ *Ibid.*, 50. En una Conferencia pronunciada por Polo en noviembre de 1981 en la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra, titulada “La cibernética, lógica de la vida”, publicada posteriormente en *Studia Poliana*, 4 (2002) explica: “En sus niveles más altos la forma es capaz de seleccionar fines, que respecto de aquel fin que la ha constituido como potencia, son medios. La psicología y la ética de Aristóteles están basadas en esto. Por eso Aristóteles concluye que *la causa de la potencia vital más alta, que es el intelecto, es el fin absoluto, es decir, Dios...* La realimentación más alta para Aristóteles es lo que llama hábito... Los hábitos perfeccionan la potencia haciendo posible el crecimiento de la posesión del fin, o sea, la posesión de fines superiores. Por eso los hábitos aseguran los estados de equilibrio evitando la degradación de la actividad. Así pues, los hábitos son estados de la libertad. De acuerdo con este enfoque, la libertad comparece por encima de la eficiencia como poder sobre la probabilidad”. 17.

¹⁴ *La esencia del hombre*, 58.

Continúa Polo: “Donar es dar sin perder... el ganar sin adquirir o el adquirir dando... Desde luego, su punto focal se encuentra en la Revelación. Pero desde el punto de vista filosófico, quien lo ha incorporado al planteamiento cultural de Occidente, quien ha contribuido a su expresión literaria extensa, es Agustín de Hipona”¹⁵. Ahora bien, ¿puede ser el donar un acto de la voluntad potencial? Claramente no, porque la voluntad es justamente tendencia, carencia. ¿Qué puede donar, si carece? Si el acto de querer voluntario es estrictamente desear, no sería posible el querer como amor donal. Y parece evidente que el hombre –mejor, cada persona– es capaz de amar sin necesitar: de amar al amado no a lo que el amado puede darle. Y con mayor razón, este amor se da en Dios. ¿De dónde proviene pues este modo de amor? Si no es de la potencia voluntaria, el donar sólo puede ser del *acto*.

Si seguimos con la argumentación que se halla implícita en los textos de Leonardo Polo, cabe preguntar: ¿cuál es el acto del que puede proceder el donar libre? Polo concluye: “la libertad personal tiene que ser del orden del acto de ser; no puede ser del orden de la esencia”¹⁶. Imposible llegar a esta conclusión solamente desde Aristóteles, quien no alcanzó la distinción real *esencia-acto de ser*, crucial descubrimiento medieval. Polo coincide con muchos en reconocer su radical importancia para la filosofía: “Desde hace mucho tiempo considero que, históricamente, la cumbre de la filosofía fue alcanzada cuando se encontró la noción de *acto de ser*... La distinción real entre la esencia y el ser –*distinctio realis essentia-esse*–, es la gran averiguación que se ha encontrado en filosofía a lo largo de la historia”¹⁷.

Al seguir a Polo en esta argumentación, sorprende que Tomás de Aquino no hubiera llegado a identificar el amor con el acto de ser personal. Quizá su dificultad estribase en su filiación aristotélica respecto al concepto de libertad como característica de los actos voluntarios. Sin embargo, dejó incoada la salida. Veamos cómo: “Hay una indicación de Tomás de Aquino que es más atendible de lo que se suele hacer, pues que dice que sin hábitos no se puede hablar de libertad voluntaria”¹⁸.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *La esencia del hombre*, 159.

¹⁷ *La esencia del hombre*, 79. Y añade a pie de página: “En el *corpus* tomista se lee: “*Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus. Econvenit. Nomen autem entis ab actu essendi submitur, non ab eo cui convenit actus essendi*”, TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3”.

¹⁸ *La esencia del hombre*, 159.

En principio, ante esta afirmación de Polo cabe un gesto de sorpresa: si ya los griegos definieron la virtud como un hábito de la voluntad, ¿en qué sentido se puede atribuir a Tomás de Aquino la novedad al respecto? Me parece que Polo se está refiriendo al hábito en otro sentido, no en el del hábito operativo de la voluntad, conocido también como virtud, sino al hábito como modo no operativo de la voluntad: como el *querer querer* de la voluntad. “A esto cabe llamarlo también curvatura de la voluntad... El acto de querer no recae sólo sobre el bien, sino también sobre sí: es lo que cabría llamar querer-querer. Siguiendo esta sugerencia, cabe ascender desde lo voluntario al acto de ser personal, es decir, proceder a una ampliación trascendental. Llamo a este trascendental *amar donal*”¹⁹.

Me parece necesario ir más despacio en el razonamiento para captar mejor el análisis de Polo: ¿por qué el hecho de constatar que soy capaz de querer mi propio acto de querer me lleva a descubrirme como amor personal? Porque no se trata de un desear, de apetecer ningún bien: “en cuanto que el querer versa sobre el querer, va más allá de la noción de apetición... (Pero) como es claro, lleva consigo libertad”²⁰. No es tampoco una elección. Es algo superior, en cierto modo anterior y en cierto modo posterior a cualquier acto voluntario electivo. Es un acto personal. Es, por decirlo de algún modo, una apertura de la intimidad a la intimidad. Y esto es lo que Polo llama *amar donal*²¹.

En resumen, según la exposición poliana, Santo Tomás no llegó a desarrollar suficientemente la noción del amor en el hombre, aunque sí en Dios. En efecto, en el hombre lo vincula a la voluntad, pero ésta, en el ser humano es siempre una potencia. En cambio, en Dios la voluntad es el mismo acto de ser divino. Sin embargo, el Aquinate introdujo la cuestión al entender en la voluntad un acto de querer distinto al deseo: el querer-querer. “Esto implica también que la naturaleza humana es ahora definida de otro modo: no en contradicción, ni en oposición, ni siquiera en discordancia con la antropología griega”²², sino en continuidad ascendente: “ahora, el hombre no se define últimamente, o sólo, como el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar”²³.

Está claro: si la voluntad –por potencia– es necesitante, el amor donal no puede proceder de ella. La conclusión de Polo es que “el princi-

¹⁹ *Antropología*, I, 61.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Cfr. *Antropología*, I. A lo largo de esta obra, Polo utiliza el término al menos 17 veces.

²² *La esencia del hombre*, 59.

²³ *Ibíd.*

pio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia volitiva, es decir, que las operaciones immanentes de esta facultad, e incluso más que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*²⁴. Esta intimidad es la *persona*, noción cristiana que ilumina así la comprensión de la libertad y de la virtud²⁵. Polo no entiende por persona la ‘totalidad’ de lo humano, sino el *acto de ser* del hombre.

Para explicitar lo que precede se puede acudir a un escrito de Polo titulado precisamente *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. En él consta esta afirmación: “Tal vez el descubrimiento más importante que se puede hacer a partir del cristianismo es la noción de persona... Según el pensamiento cristiano, el hombre es ante todo persona. Como la persona es lo decisivo en el hombre, los diversos aspectos de lo humano vendrán marcados por el ser personal, al margen del cual son mostrencos y propiamente hablando, no son ni siquiera humanos”²⁶.

Por otra parte, “también la noción de virtud –escribe Polo– es asumida, y entra entera en la visión cristiana del hombre”²⁷, pero con la aportación cristiana “la antropología griega es trascendida por factores que son índice de mayor radicalidad y alcance”²⁸. Si los griegos habían entendido ya la virtud como un hábito adquirido de la voluntad, que facilita obrar bien, ¿cuáles son los factores a los que Polo se refiere, que trascienden la filosofía griega? “La virtud en que el encauzamiento de la vida cristiana se muestra mejor es la *esperanza*, la cual se vincula al amor, de él arranca y a él se encamina”²⁹, afirma Polo. Me parece que esta aseveración tiene mucho contenido para poder responder a la pregunta anterior, aunque el modo un tanto abrupto de expresarlo podría llevar a que el lector pase por alto el contenido.

En efecto, tras esta afirmación, inmediatamente se pregunta: “¿qué es la esperanza en el orden del amor?”. Intentaré exponer cómo entiendo la pregunta y la respuesta, y cómo veo la novedad a la que Polo se refiere. Para la visión cristiana, se trata de *esperar*, no de *lograr* o *alcanzar*: la cuestión es nueva respecto del planteamiento griego en el que el fin es una *posesión*, y en esa posesión está la felicidad. El griego se esfuerza, el cristiano espera, porque en cristiano el fin no es poseer, sino

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Para la relación entre trascendencia e intimidad, resulta esclarecedor el artículo de José Ángel Lombo “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 202-207.

²⁶ *La originalidad*, 213.

²⁷ *La esencia del hombre*, 59.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *La esencia del hombre*, 59.

amar. Por eso hay cabida a la esperanza, como fruto del amor y como vuelta al amor. Dicho de otro modo, el fin no es ‘programable’, sino esperado. Es más, esperanzado. El fin de la libertad no es *poseer* algo, llegar a tener algo que necesito y que puedo lograr. El fin de la libertad es donar y, por tanto, implica respuesta. De ahí que dé lugar a una esperanza: la esperanza de que el don sea recibido. Así lo expresa Polo: “el hombre... tiene que *encontrar* un término, que no es el término de deseo, sino el del ofrecimiento”³⁰.

Polo reconoce la dificultad de la cuestión e intenta expresarla ‘de un modo más plástico’. Ésta es su explicación: el que desea encuentra lo que busca y ése es el término de su búsqueda. Pero en el amor, no se trata primariamente de alcanzar horizontes, sino de *dar*. En un intento de explicitar aún más, se puede distinguir entre el *dar* del *abandonar*: si abandono un objeto, me da igual si alguien lo recoge o no. En algún caso puedo preferir que lo recojan, para que lo aprovechen, pero no importa quién. Si me importase, no sería un abandono, sino un regalo, un don. Un don, para que lo sea, debe ser aceptado. Por eso no tiene sentido dar a quien no puede aceptar el don: las sustancias naturales no tienen capacidad de aceptar. Entonces, “¿quién lo va a *aceptar*?” se pregunta Polo. Y responde: “El ámbito de resonancia de mi capacidad de dar, ha de ser también personal. De otro modo es absurda”³¹.

El amor, como donar personal, debe aceptarlo otra persona. “El problema fundamental es la correspondencia”³², conclusión que contrasta fuertemente con la habitual concepción del amor como un dar desinteresado. En efecto, “sin correspondencia la superioridad del amor frente al deseo no tendría sentido”³³. Y añade Polo: “Esto lo dice Tomás de Aquino de una manera taxativa: hablando en absoluto, sin correspondencia, el amor no existe”³⁴.

³⁰ *Ibid.*, 60-61.

³¹ *Ibid.*, 61.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Benedicto XVI ha desarrollado un novedoso tratamiento teológico sobre el amor divino como don que busca correspondencia: “En realidad, *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará « ser para » el otro. Así, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado,

Con lo que precede se entiende mejor por qué la esperanza es una virtud no imaginable para el mundo griego: si bien Aristóteles llega al Acto Puro, que atrae como causa final, no llega a un Dios personal, digno de ser amado y menos aún, amante. “¿Por qué no se ha atrevido ningún pensador gentil a poner la voluntad en Dios y, en cambio, sí la inteligencia? Aristóteles, por ejemplo, dice que Dios es *nóesis noéseos nóesis*, pero no dice que Dios tenga voluntad. Más bien dice que el amor, entendido como *órexis*, corresponde a la relación de todo lo demás con Dios. El primer motor mueve en tanto que es amado; ese amor dirige la asimilación a él, que sólo puede ser teórica. Pero en el primer motor, que es inmóvil, pura intelección, no hay amor, porque tampoco existe un respecto desiderativo hacia el resto de la realidad. Dios no tiene voluntad porque la voluntad, a diferencia de la inteligencia, es imperfecta, y en Dios solamente se pueden poner las perfecciones puras”³⁵.

En cambio, si se conecta la libertad con algo más alto que la tendencia de la voluntad, se ve que existe un querer que no surge de la necesidad de poseer, sino de la intención de dar. Esto puede llamarse *amar personal*, que sí se puede predicar de Dios. Y en el hombre ha de encontrarse, por fuerza, en un nivel más alto que el de las potencias del alma. Debe encontrarse a nivel de acto de ser, no de esencia.

3. Limitación o infinitud de la libertad

Relacionado con lo visto hasta este momento está el tema de la infinitud de la libertad. Ya quedó dicho que para la filosofía griega la libertad tiene la limitación propia de los actos mediales. Ahora fijémonos cómo lo plantea la filosofía medieval, según Leonardo Polo, quien encuen-

el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don”. Y, referido a Dios, “La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo (Cf. *Metafísica*, XII, 7), pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada. El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*. (Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, IV, 12-14: PG 3, 709-713, donde llama a Dios *eros* y *agapé* al mismo tiempo). *Deus caritas est*, 9.

³⁵ *Antropología*, II, 95.

tra un filón en la siguiente tesis tomista: “Tomás de Aquino dice una cosa muy seria acerca de los hábitos (aunque luego resulta difícil ver en él la superioridad del hábito sobre la operación). Tomás de Aquino observa que hablar de naturaleza libre es una contradicción: la libertad sólo llega a tomar contacto con una naturaleza en la medida en que esa naturaleza ha adquirido hábitos. Los hábitos son la vehiculación, la conexión, de la libertad con la acción. Esta tesis abre una gran perspectiva... Los hábitos no solamente perfeccionan la facultad –lo cual es común a la inteligencia y a la voluntad–, sino que marcan la incidencia de la libertad en la naturaleza: sin hábitos, una naturaleza no es libre. Por eso, no es suficiente decir que la libertad es una propiedad de la voluntad; más bien, la libertad alcanza a la voluntad en tanto que ésta adquiere hábitos. Sin hábitos, la voluntad es una pura potencia pasiva en orden al fin (*voluntas ut natura*)”³⁶.

Ésta es la importancia de las virtudes: a través de ellas la voluntad se abre a la libertad. De una manera distinta lo explica Polo en otro lugar: “El fin de la vida –dice Aristóteles– es la *felicidad*. Ésta consiste en la posesión de lo que conviene más adecuadamente sin temor a perderlo... ¿Por qué se puede perder algo? Por dos razones: o porque lo poseído es corruptible, o porque uno no tiene suficiente fuerza de adhesión. Pues bien, *la capacidad de adherirse enteramente es también característica de la virtud*; por tanto, el que no tiene virtudes no puede ser feliz”³⁷. Es decir, sólo el que tiene virtudes puede ser feliz. ¿Por qué? Aparece aquí una aparente contradicción: si en la visión clásica la voluntad no es posesiva –como ya ha quedado explicitado–, la felicidad no puede estar en un acto de la voluntad. De entre las potencias del alma, sólo el intelecto puede poseer. Por eso, la felicidad, en clásico, es un acto intelectual, contemplativo. En cambio, la virtud está en la voluntad. ¿Cómo puede un hábito de la voluntad hacer posible la felicidad, que es contemplación intelectual de la verdad? La solución se puede encontrar en que la virtud sirve –como ya explicaba Platón– para liberar al alma, para hacerla capaz de contemplar la verdad³⁸.

³⁶ *Nominalismo*, 233. Cfr. también: *Curso de teoría*, III, 23.

³⁷ *La esencia del hombre*, 53.

³⁸ Respecto de la visión platónica de la virtud, Polo comenta: “Platón no examina los avatares del camino ascendente, sino que da por descontado que se anda. Pero eso no se puede admitir en el orden práctico, pues la práctica humana no es infalible... El no considerar las dificultades –a los peldaños de la subida, por decirlo de algún modo– ni la elevación como un crecimiento de la capacidad humana, presta la inevitable vaguedad del éxtasis al proyecto platónico, y postula la infalibilidad de la vida espiritual”. *Curso de teoría*, II, 254. De momento, no me detengo en un mayor análisis sobre la felicidad, tan íntimamente ligado a la libertad, porque nos llevaría demasiado lejos.

Volviendo al hilo conductor del discurso: las virtudes ‘potencian’ la voluntad; le permiten ‘dejarse llevar’ por la libertad. En este punto, me parece que se aclara un mal planteamiento sobre la libertad como ‘condición inicial’ de la voluntad (o del hombre). Así lo comenta Polo: “La libertad no es una condición inicial, sino que incide en la acción en cuanto que está en marcha. La libertad no está sólo en el inicio de las acciones humanas, sino a lo largo de su despliegue, al que modifica –y también el resultado–. Ahora bien, es claro que un factor influyente a lo largo de un despliegue no es reducible a condición inicial. Por eso, la importancia de la noción de hábito es excepcional”³⁹. Es otro argumento a favor de elevar la libertad del nivel del acto de ser: “Según esto, si la libertad no radica de entrada en las facultades, es claro que hay que ponerla en el orden del *esse hominis*. No está en el orden de la *natura*, sino que puede tomar contacto con ella en tanto que existen hábitos. Sin hábitos, la *natura* está cerrada a la libertad, lo cual no es una impotencia de la libertad, sino una incapacidad de la *natura*⁴⁰.

Polo descubre –a través de la tesis tomista de los hábitos– que “antes de los hábitos no hay libertad en las potencias espirituales”⁴¹. La conclusión es novedosa, aunque las premisas sean antiguas. En efecto, la pregunta que surge al analizar el papel de las virtudes en la vida moral es: si la voluntad es potencial, ¿cómo crece?, ¿por sí misma?, ¿cómo puede una potencia pasar a acto por sí misma? Y si crece por las virtudes, ¿cuál es el origen de la virtud? ¿La misma voluntad a la que hace crecer? No parece lógico. El incremento de la voluntad sólo es posible desde fuera: desde la libertad. Por eso, ésta no puede insertarse sólo a nivel de la facultad, ni de la esencia, sino del acto de ser personal.

³⁹ *Nominalismo*, 232. En otro lugar explica el concepto de hábito de este modo: “El hábito se describe también como disposición estable. Entre las resonancias semánticas de esta definición, destacaré dos: como disposición, el hábito es un acto mantenido y, por tanto, distinto de la actualización operativa de la facultad, la cual puede ser intermitente sin mengua de la estabilidad del hábito. Por otra parte, la disposición como hábito es la disposición de la facultad para la libertad. Por ello mismo, el hábito no aporta tan sólo un mayor rendimiento operativo..., sino un destino libre para la facultad. Sólo la disposición habitual hace a la facultad susceptible de libertad”. “La coexistencia del hombre”, en ALVIRA, R. (ed.): *El hombre: immanencia y trascendencia*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 47.

⁴⁰ *Nominalismo*, 233. Y Polo comenta a pie de página: “La noción de *entelécheia* no sirve en el caso del hombre, porque el hombre es un ser libre”.

⁴¹ *Antropología*, II, 134. Como nota a pie de página, comenta Polo: “Ésta es una tesis sostenida por Tomás de Aquino en el *Comentario de las Sentencias*, y con frecuencia olvidada”.

Pero esta respuesta, así tan explícita, no se ve antes del planteamiento antropológico de Polo. En su *Curso de teoría del conocimiento* afirma: “La libertad es del orden del *esse hominis* (al igual que el intelecto agente). Aunque se suele entender como propiedad de la voluntad, esto no es lo radical ni lo único de la libertad”⁴². En definitiva, para Polo, si consideramos a la libertad la como una de las dimensiones de la naturaleza, no es personal.

¿Atribuye Polo esta conclusión al Doctor Angélico? No, pero reconoce en él la inspiración. En su *Introducción a la filosofía* resume así la cuestión: “Aristóteles no descubrió la persona. La noción de persona es cristiana. Tal como aparece por primera vez, es una noción de teología trinitaria en orden a la distinción del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Posteriormente aparece también en orden a la unidad de Cristo, que tiene dos naturalezas: la divina y la humana. Por eso se debe decir que la persona es un hallazgo cristiano, y no un tema pagano”⁴³. Después de una escueta referencia a la teología de la patrística oriental y su desarrollo sobre el dogma trinitario, continúa: “más tarde la indagación acerca de la persona pasa a occidente. Es muy madura en Tomás de Aquino y *es posible desarrollarla teniendo en cuenta la distinción de ser y esencia (la libertad personal pertenece al orden del ser; la libertad como causa sibi es del orden de la esencia)*”⁴⁴. Y concluye: “Después, el tema de la persona sufre cierto oscurecimiento”⁴⁵.

Ahora bien, con estos hallazgos, ¿cuál es el límite de la libertad, según la filosofía tomista? “Frente al crecimiento irrestricto uno pudiera (*sic*) alegar el anhelo del descanso. Pero esta idea del descanso responde a una tradición bastante antigua que conviene rectificar. Es una peculiar interpretación de la felicidad que viene precisamente de los griegos. Los griegos sostenían que la voluntad humana, lo que en el hombre hay de búsqueda de algo último, terminaba en un acto, tenía un acto culminar; y ese acto culminar de la voluntad es lo que se llama disfrutar”⁴⁶. Según Polo, el planteamiento medieval no supone un cambio en este sentido: “Tomás de Aquino cuando hace su teoría de la voluntad todavía mantiene eso: que el acto culminar de la voluntad es la fruición (*fruitio*), y que la fruición es la felicidad. Y Polo hace su balance al respecto: A mi modo de ver, eso sigue siendo *naturalismo*, es decir, no es *esencialismo*. No es conceder al hombre una esencia autopercetible, sino considerarlo un ser

⁴² *Curso de teoría*, III, 23.

⁴³ *Introducción*, 142.

⁴⁴ *Ibíd.* La cursiva es mía.

⁴⁵ *Introducción*, 142. Nos detendremos en esa fase oscura al final de este capítulo.

⁴⁶ *La esencia del hombre*, 300.

natural, un ser que, precisamente porque está finalizado, alcanza a conseguir el fin, o alcanza algo que ya no tiene un más allá⁴⁷.

Reconoce, sin embargo, en el Aquinate un avance: “La voluntad tiene también un carácter de rebrotar en sí misma. Tomás de Aquino, que está dando vueltas al asunto, en algún texto le llama el carácter curvo de la voluntad. Lo primero en la voluntad es querer (*simplex velle*); lo último concede que sea el *frui*. Pero al mismo tiempo dice: la voluntad es curva; por lo tanto, la voluntad lo que quiere en rigor es querer más. ¿Basta con querer? No, a la voluntad no le basta con querer. La voluntad es curva y, por lo tanto, también se remite a su propio querer: quiere mejorar su querer, ‘quiere querer’, y es con las *virtudes* como lo puede lograr. ‘Querer querer’ es el peculiar ir a más de la voluntad, su crecimiento⁴⁸”.

Sin embargo, Polo ve claramente que, mientras la libertad se instale en la voluntad, siempre será limitada. Sería preciso elevarla por encima para encontrar un posible crecimiento irrestricto. En este sentido, la continuación de la distinción *esse-essentia* en el hombre daría pie a ello. Pero Santo Tomás, según el análisis de Polo, dejó sin desarrollarlo suficientemente.

Hay otro asunto que, a juicio de Polo, restringe el concepto de libertad en el tomismo (o más claramente, en el mismo Tomás de Aquino): el no ver la voluntad como una *relación trascendental* con el bien. “¿Qué dificultades ofrece decir que la pura potencia pasiva es relación con el fin y que la relación con el fin es trascendental? La dificultad es que Tomás de Aquino entiende la relación como accidente (en Dios las relaciones no son accidentes, pero tampoco potencias pasivas). Desde luego, ningún accidente es una relación trascendental; la inversa también es cierta. Pero en la esencia humana no cabe hablar de accidentes, pues el orden predicamental es sólo físico. A mi modo de ver, las vacilaciones de los tomistas a la hora de aceptar la relación trascendental son debidas a que, desde el punto de vista de la forma, una relación no es previa sino consecutiva a ella. Pero la voluntad no es una relación entre formas, sino con el bien. Por tanto, queda abierta la posibilidad de que una potencia sea una relación trascendental si se entiende como relativa al bien, e incapaz por sí sola de actos. Aunque sea frecuente entender el fin como forma, sostengo que no son lo mismo. Se puede tener que ver con el fin sin sentido formal, y ése es el estatuto primario de la voluntad⁴⁹”.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *La esencia del hombre*, 228. Al respecto, puede verse también el artículo de Leonardo Polo “Tres dimensiones de la Antropología”, *Studia Poliana*, 13 (2012) 15-30.

⁴⁹ *Antropología*, II, 125.

Me atrevo a emitir al respecto mi opinión: pienso que la dificultad que Polo encuentra en Tomás de Aquino para reconocer la trascendencia de la libertad, tal vez no es tan real. Quizá la cuestión radique en que hace falta precisar mejor lo que entiende el Aquinate. Que la voluntad tiende al bien quiere decir, para él, que está hecha para el bien. No que se dirige al bien. Es decir, el bien no es sólo forma de la voluntad, aunque lo sea del acto voluntario. Y la relación como accidente no se refiere a la persona en su respecto a Dios: ésta si es relación trascendental, también para Santo Tomás. De lo contrario, no se aplicaría al hombre la participación del ser, que no es predicamental, sino trascendental⁵⁰.

En todo caso, a pesar de la ampliación que supuso el cristianismo para la comprensión de la libertad humana, está claro que ésta sigue estudiándose a nivel de la voluntad. Y así lo resume Polo: “En el planteamiento ontológico que domina la mente medieval la libertad aparece enclavada dentro del tema de la especificación de la voluntad humana”⁵¹. Al mismo tiempo, se pueden encontrar en la filosofía medieval intentos de superar “este tratamiento, principalmente psicológico, del tema de la libertad”, como lo llama Polo, pues, como él mismo reconoce, “es desbordado por los pensadores medievales con bastante frecuencia”⁵².

4. El voluntarismo tardo-medieval

“Por otra parte –ha escrito Polo– a finales de la Edad Media surge una tesis muy curiosa, que supone una inversión de la antropología de Aristóteles. Consiste precisamente en decir que la voluntad es más importante que la inteligencia. Es lo que se puede llamar la *antropología voluntarista*”⁵³. Polo atribuye a esta postura un papel protagónico en el nacimiento de la modernidad: “Aunque fueron pensadores del siglo XIV y XV –Ockham y discípulos suyos– los que lanzaron esta tesis, este *voluntarismo* será uno de los ingredientes fundamentales de la antropología de la Edad Moderna; una tesis que, por lo demás, es la base de Lutero; que está en Descartes de una manera muy neta; en Schelling, quien, sin embargo, la intenta controlar, pero se le escapa; también en Hegel”⁵⁴.

⁵⁰ Me parece que excede el propósito de estas páginas el estudio de este aspecto del pensamiento de Santo Tomás en orden a delimitar mejor el acierto del análisis de Polo.

⁵¹ *Filosofía y Economía*, 107-109.

⁵² *Ibid.*

⁵³ “Tres dimensiones de la Antropología”, *Studia Poliana*, 13 (2011) 26.

⁵⁴ *Ibid.*

Esta radical –aunque breve– referencia de Polo al influjo del voluntarismo de fines del Medioevo justifica detenerse en el análisis que hace sobre él en distintos escritos. Por ejemplo, en *Filosofía y Economía* brinda una explicación: “lo que esencialmente se juega en la versión medieval de la libertad es lo siguiente: la libertad se ofrece, ante todo, como un poder que enlaza directamente con el querer, es decir, con el acto propio de la voluntad en orden a deberes y a motivos... y de este modo alude a la inteligencia. Pero *detrás de este enfoque late una vivencia más radical*”⁵⁵.

Aunque no lo explicita en este texto, esa “*vivencia más radical*” es –me parece– la libertad en un orden superior, menos dependiente a los motivos de la razón: la libertad como destinación, que se vive en cristiano, aunque no se haya tematizado suficientemente en la filosofía. Ahora bien, esa *vivencia de libertad* animaba a buscar un mayor protagonismo de la voluntad, constreñida en la filosofía clásica por el dominio de la inteligencia. Este intento acabará en Escoto en un voluntarismo a ultranza, conclusión a la que llega a partir de premisas de orden no antropológico, sino de teoría del conocimiento.

Pero vayamos despacio. ¿De dónde parte Escoto y cómo llega a expulsar la inteligencia del orden de la libertad? Polo afirma: “sigo creyendo que la clave de Duns Escoto es el infinito”⁵⁶, juicio no tan fácil de entender. Hay que seguir paso a paso los puntos fundamentales del pensamiento escotista para poder valorar esta conclusión de Polo. Para ello nos fijaremos en la argumentación tal como aparece en los escritos polianos en referencia a las tesis de Escoto⁵⁷. Sigamos, pues, la exposición de Polo: “La fe aporta la idea de libertad, libertad en Dios, libertad en el hombre. Como en Grecia, se entiende que el fundamento funda actualmente los fenómenos, pero que recibe su poder fundante de una creación libre ‘*ex nihilo*’”⁵⁸. Creación libre, Origen, principio sin principio.

La creación divina supone en las cosas una semejanza con Dios: “Las esencias de las cosas, es decir, lo estable, fijo y fundado de la realidad, son espejo en los que se refleja y reconoce la huella del principio

⁵⁵ *Economía*, 109. La cursiva es mía.

⁵⁶ “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, 28, citado en GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Polo frente a Escoto: libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, 9 (2007) 53.

⁵⁷ Para un elenco de los lugares en los que Polo se refiere a Escoto puede verse GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Polo frente a Escoto: libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, 9 (2007) 53.

⁵⁸ FALGUERAS, I., “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna”, *Estudios sobre Leonardo Polo*, Málaga, 13-10-1993, 10.

sin principio... Este trascender las esencias de las cosas creadas para elevarse especularmente desde ellas hasta el conocimiento de lo increado es lo que he denominado método especulativo”⁵⁹. Este método es visto por los medievales “como una recuperación y continuación del filosofar antiguo”⁶⁰. Por otra parte –sigue explicando Polo– “la fe nos revela que el destino a que está llamado el hombre es Dios mismo, o sea, ese principio sin principio... Por donde viene a resultar que el hombre se relaciona libremente con el origen y tiene como premio la eternidad de una vida superior a su naturaleza”⁶¹.

“Todo esto sobrepasa con mucho el horizonte del pensamiento antiguo, incluido el de su máximo exponente, Aristóteles, y plantea el problema de la doble verdad (la de la fe y la de la filosofía). La dificultad de integrar la revelación con la herencia del pensamiento griego en este punto, aunque no detuvo a Tomás de Aquino, sí iba a detener en poco tiempo la marcha del pensamiento medieval”⁶². Efectivamente, la respuesta de algunos a la relación filosofía-fe fue ir renunciando progresivamente a la importancia del entendimiento humano para llegar a Dios: “El miedo a que la verdad filosófica en su suficiencia hiciera superflua a la verdad de la fe hace que Duns Escoto reduzca el alcance de la primera en favor de la segunda. Escoto interpreta que la verdad de la fe es en lo esencial una verdad práctica, cuyo garante directo es la voluntad. La verdad filosófica es, en cambio, asunto del entendimiento”⁶³.

Ahora bien, ¿a qué nivel llega el entendimiento? No llega al conocimiento del ser de lo real, sino solamente a un conocimiento formal, pues para Escoto “el entendimiento, a la inversa que en Aristóteles, es pasivo reflejo de la realidad”⁶⁴, un espejo que reproduce, que no tiene vitalidad. Entonces, la inteligencia no puede llegar a Dios: “es la voluntad la que alcanza el destino del hombre, no la inteligencia”⁶⁵. “Como el conocimiento intelectual sólo es representativo, a la realidad como tal llega la voluntad, o bien la intuición intelectual. Escoto admite ya, antes que Ockham, la intuición intelectual⁶⁶: la forma pura de conocimiento.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.* Según esto se puede ver el influjo de Escoto en el planteamiento luterano de la fe.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Polo frente a Escoto: libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, 9 (2007) 53. En nota a pie de página el autor refiere a L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona 1984, 39. Y añade: “Doctrina muy bien expuesta

Pero la intuición es más bien un acto voluntario⁶⁷. Así lo resume García González al exponer el análisis que hace Polo del pensamiento escotista⁶⁸.

En el tomo II de la *Antropología trascendental*, Polo dedica a este punto un epígrafe titulado *La noción escotista de perseitas*. Lo coloca en el contexto de su tratamiento de la relación entre la voluntad como potencia pasiva (la *voluntas ut natura* clásica) y la libertad. Empieza así el epígrafe: “La voluntad nativa⁶⁹ no es un principio eficiente, porque sólo tiene que ver con el fin. Por eso se dice que es una nuda potencia pasiva: una pura pasividad... Pero la interpretación moderna de la voluntad es presidida por una opinión contraria, que ya aparece en Duns Escoto, según la cual la voluntad actúa de suyo⁷⁰”. Aparece en Escoto un planteamiento distinto de la voluntad, como principio activo en sí mismo: “es una interpretación de la actividad de la voluntad que no conecta con los actos de la inteligencia, sino solamente con sus formalidades⁷¹”.

La voluntad ha escapado de su “dependencia” de la inteligencia. Aparentemente, se ha liberado. Pero sólo aparentemente, porque en realidad, ha terminado convirtiéndose en una pura espontaneidad, sin un por qué. En esa tesitura deviene autónoma respecto de la inteligencia, y queda aún más distante de la persona, como acota Polo: “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 persona⁷²”. El juicio de Polo al planteamiento escotista de la libertad queda resumido así: “Desde Escoto se hace difícil entender que la voluntad sea relativa al bien, porque pasa a ser determinante de él. Desde aquí se sostendrá más tarde que la voluntad es espontánea; es la tesis central del voluntarismo moderno⁷³”.

Volviendo hacia atrás, vemos que si la libertad en el planteamiento clásico se encontraba reducida a los actos de la voluntad en orden a un fin entendido, ahora sigue en el mismo ámbito, pero con una situación peor: una voluntad sin norte. No sólo se logró dar a la voluntad un mayor

por SARANYANA, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona 1985, 264^o.

⁶⁷ *Curso de teoría*, I, 86.

⁶⁸ Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J., “Polo frente a Escoto: libertad o voluntad”, *Studia Po-
liana*, 9 (2007) 53 y ss.

⁶⁹ En la filosofía clásica, se sobreentiende.

⁷⁰ *Antropología*, II, 120-121

⁷¹ *Ibíd.*, 121

⁷² *Ibíd.*

⁷³ *Ibíd.*

protagonismo, viéndola como potencia activa, sino que la libertad quedó reducida solamente a voluntad. Pero “si la voluntad es espontánea, no hay distinción ninguna entre la libertad y la voluntad. Ahora bien, confundir la libertad con la espontaneidad voluntaria es un error de mayor calado que entender la voluntad como potencia activa”⁷⁴.

Cuando expongamos el juicio de Polo respecto de la filosofía moderna se entenderá mejor cómo calibra la magnitud del error escotista de confundir la libertad con la espontaneidad de la voluntad. Basta por ahora citar la siguiente afirmación poliana, a modo de balance: “Escoto es suficientemente importante e influyente: de escotistas están llenos los siglos XV y XVI; también bastantes tomistas modernos son escotistas sin saberlo”⁷⁵.

En la misma línea de Escoto se halla Guillermo de Ockham. Polo dedica al *Venerabilis Inceptor* algunas páginas que, sin ser muchas, brindan datos suficientes para nota la opinión que le merecen sus ideas⁷⁶. Por ejemplo, en la *Antropología trascendental* escribe: “el planteamiento de Ockham también es insuficiente, porque entiende la omnipotencia divina como una fuerza arbitraria separada de la intelección y de toda formalidad; sostiene que Dios no puede hacer una línea recta, es decir, una realidad dotada de consistencia formal propia, porque en tal caso se subordinaría a ella y su omnipotencia no sería total. Por tanto, la omnipotencia divina comporta la intrínseca contingencia de la criatura”⁷⁷. Es decir, detrás de un Dios ‘omnipotente’, según la concepción de Ockham, aparece un universo ilegible, incomprensible por su desconexión con cualquier racionalidad: “nada puede tener una justificación intrínseca, y nada puede ser conocido más que de hecho. Y, con mayor razón, a Dios no lo podemos conocer, porque no es un hecho, y a las demás cosas sólo les podemos imponer nombres que supongan por su facticidad”⁷⁸.

Por la especificidad del tema propuesto en estas páginas, no nos vamos a detener en la teoría del conocimiento de Ockham, que es la raíz de su nominalismo y voluntarismo, según el juicio de Polo. Más bien, interesa llegar a ver las implicaciones que tienen estos planteamientos para la comprensión de la libertad. Siguiendo la exposición del mismo Polo, podemos ver la continuidad entre nominalismo y voluntarismo:

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Nominalismo*, 264.

⁷⁶ Cfr. sobre la crítica de Polo a Ockham: DOMÍNGUEZ RUIZ, F. – SELLÉS, J. F., “Nominalismo, voluntarismo y contingentismo. La crítica de Leonardo Polo a las nociones centrales de Ockham”, *Studia Poliana*, 9 (2007) 155-190.

⁷⁷ *Antropología*, II, 100.

⁷⁸ FALGUERAS, I., “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna”, cit., 18.

“Ockham extiende esta consideración a la moral: *non prohibita quia mala, sed mala quia prohibita*. Si Dios mandara al hombre que le odiara, sería malo amarle. El arbitristo voluntarista es solidario del nominalismo: es imposible atribuir carácter ideal a la creación. Lo real está enteramente en poder de la omnipotencia y las ideas sólo pueden ser ficciones de la mente”⁷⁹.

Si la libertad en Dios es arbitraria, también en el hombre lo es: la voluntad no sigue al bien. Desaparecen tanto la *voluntas ut ratio* como la *voluntas ut natura* del planteamiento clásico: “La voluntad contingente y libremente goza del fin último mostrado en universal, porque puede amar la felicidad o no amarla, y puede apetecer su felicidad o no apetecerla”⁸⁰. La voluntad se desvincula del conocimiento no sólo en el orden práctico, sino en la misma naturaleza de su tendencia. Es más, la voluntad no es vista ya como tendencia, ni como potencia, sino como pura actividad.

Podría pensarse que esta exaltación de la voluntad llevaría a un optimismo humano creciente. Sin embargo, a juicio de Polo, “admitir esa voluntad arbitraria que no respeta nada, porque no hace nada esencial, es una postura venenosa. En la medida en que ha sido aceptado, el nominalismo –y correlativamente la interpretación arbitraria de la voluntad– ha dado lugar a fórmulas pesimistas que no ofrecen salida”⁸¹.

La lógica de esta conclusión me parece evidente: ante una voluntad capaz de todo, pero orientada a nada, sólo queda escapar de ella, renunciar a ser libre: por vía de idealismo absoluto, de materialismo craso o de un existencialismo angustiado y angustioso. “De esta manera, la filosofía medieval abdica, al final, del optimismo de los griegos y deja sin realizar su propio proyecto, a saber, el aprovechamiento y potenciación desde la fe de las capacidades de la razón, y la consiguiente optimización del ser humano. Es el momento de mayor pesimismo de la historia de la filosofía: el miedo a Aristóteles y a la razón humana induce a abandonar como imposible el ideal de perfeccionamiento integral humano, a declarar utópica nuestra capacidad de Dios. Con ello se renunciaba también a la tarea de recuperación y continuación filosófica de lo mejor del pensamiento griego”⁸².

⁷⁹ *Antropología*, II, 100.

⁸⁰ OCKHAM, *Sent.*, I, d. 1, q. 6; en *OP TH*, vol. I, 503, citado en DOMÍNGUEZ RUIZ, F. –SELLÉS, J. F., “Nominalismo, voluntarismo y contingentismo”, 170, nota 55.

⁸¹ *Antropología*, II, 100. En nota al pie comenta Polo: “Como decía Leibniz, todas las lágrimas del mundo no serían suficientes para llorar el gran cisma del siglo XVI”.

⁸² FALGUERAS, I., “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna”, cit., 18.

CAPÍTULO III

LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA MODERNA

La influencia de la conversión al voluntarismo propia del siglo XIV se extiende a lo largo de toda la modernidad. A juicio de Polo, este *voluntarismo* será uno de los ingredientes fundamentales de la antropología de la Edad Moderna. Tras esta radical afirmación, hace un brevísimo recorrido que apunta a demostrar esta presencia voluntarista en diversos autores: Lutero, Descartes, Schelling, Hegel, Nietzsche, Freud. Vamos a seguir esa pista deteniéndonos en los pensadores más determinantes de lo que podría denominarse el pensamiento moderno.

1. Lutero: la libertad esclava

Como ya hicimos notar, el planteamiento escotista respecto al papel predominante de la voluntad para llegar a Dios tiene mucho que ver con Lutero. Sin embargo, los motivos que mueven a cada uno parecen distintos: mientras Escoto pretende con ello distinguir la fe del conocimiento racional de Dios y defenderla de un posible avasallamiento por parte de la filosofía¹, Lutero parte de otra premisa: la corrupción de la inteligencia humana como fruto del pecado. Una inteligencia dañada no es capaz de Dios. Pero tampoco lo es una voluntad pervertida. ¿Qué esperanza le queda, pues, al hombre, de llegar libremente a Dios? Más aún: ¿es el hombre libre?

“Lutero no dice que el hombre no sea libre, sino que ser libre es estar atrapado por el laborismo trascendental. El hombre es constitutivamente pecador, pero no en un sentido constitutivo ontológico griego, sino que eso es la libertad: tengo una libertad esclava; yo ya he decidido y no puedo desdecirme; ¿y qué he decidido? Ser sí mismo”². En este planteamiento luterano hay dos puntos que más tarde influirían en la entera cultura occidental y en su concepto de libertad: en primer lugar, el “pesi-

¹ Cfr. el apartado 4 del Capítulo II de la Primera Parte de este trabajo y las fuentes allí citadas.

² *La esencia del hombre*, 269.

mismo teológico”, como lo llama Polo³; en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la renuncia a un para qué de la libertad (y el consiguiente énfasis en una libertad “de”). Con otras palabras, la negación de que el hombre sea *capax Dei* –por culpa de la corrupción de su naturaleza– lleva a renunciar a la libertad como destinación. No queda nada más que libertad para actuar, para hacer esto o lo otro, sin que una u otra decisión alcance un fin trascendente a la propia acción. “Ser sí mismo” lo llama Polo⁴: autorealizarse en la acción. El destino, en cambio, no está en nuestro poder: lo pone sólo Dios, estamos predestinados. La salvación la pone también únicamente Dios: sólo podemos confiar.

La postura luterana parte de un presupuesto teológico, pero su efecto filosófico es enorme. Polo llega a decir: “a mi modo de ver, la modernidad es una consecuencia directa o por reacción de Lutero”⁵. En las próximas páginas intentaré confirmar esta afirmación.

2. Descartes: la voluntad de saber

El padre del racionalismo es, paradójicamente, voluntarista. En efecto, “en Descartes la voluntad constituye el *cogito* (está claro que la duda es su mismo hallazgo y que sin tal hallazgo no hay *cogito*) y su uso ulterior. El análisis, que es el modo de encontrar ideas claras y distintas, también es un acto de la voluntad. El juicio, que es la afirmación de sustancias (las sustancias no son las ideas) también es un acto de la voluntad. La demostración de la existencia de Dios para Descartes también es un acto voluntario”⁶.

Para Descartes, la voluntad es la que decide lo que se sabe. Voluntad autónoma de la evidencia. Es más, motor de la evidencia. Una suerte de *libertad de entender*, cosa impensable en la filosofía clásica. En efecto, que el hombre acepte o no lo captado, no es un acto de la inteligencia para un clásico, sino de la voluntad. La inteligencia capta la realidad, o no la capta y la voluntad no tiene el poder de decidir si la capta o no.

En su libro *Evidencia y realidad en Descartes*, Polo afronta una interpretación muy personal del filósofo francés. Vale la pena seguir su

³ *Introducción*, 139.

⁴ Cfr. *La esencia del hombre*, 269.

⁵ “La teología de la liberación y el futuro de América”, en VV. AA., *Estudios en homenaje al doctor Vicente Rodríguez Casado*, Madrid, Asociación La Rábida, 1988, 235.

⁶ *Curso de teoría*, I, 91.

análisis para entender cómo ve Descartes la libertad. Polo comenta que en la duda como método “alienta y se ejerce una fuerza renovada, capaz de desprenderse del imperio del ente trascendental... Este vacío de ser y de verdad (“hundimiento” lo llama Polo) no es, sin embargo, una tragedia para Descartes ‘si por este proceder no hay en mí el *poder* de llegar al conocimiento de ninguna verdad, por lo menos en mi *poder* está el suspender *mi* juicio’ (DESCARTES, R., 1ª *Meditación* IX, pág. 18). La duda no es una pérdida, sino un poder”⁷.

Y continúa: “Hay una sensación de liberación y de afirmación de sí mismo. Las antiguas opiniones eran ilusión y ‘sopor’ (cfr. 1ª *Meditación*, IX, pág. 18). A cambio de ellas encontramos a nuestra disposición una fuerza insospechada e incommovible: ‘Experimentamos en nosotros una libertad tal que siempre que nos place podemos abstenernos de recibir en nuestra creencia las cosas que no conocemos bien, y así evitar ser engañados nunca’ (*Principios*, I, art. 6, VIII, pág. 6)”⁸. Por eso la duda no es sólo el principio, sino el entero método cartesiano. Parecería así que el hombre vale mucho, que es una realidad rica, autónoma.

Sin embargo, según el análisis de Polo, no es así. Veámoslo a través de un escrito suyo titulado *Epistemología, creación y elevación*, en el que incluye una reseña histórica del concepto de libertad en occidente. Allí aparece un interesante análisis de esta cuestión en Descartes: “Digamos dos palabras sobre la posición de Descartes al respecto. Al partir del *cogito* se siente autorizado a sacar dos inferencias: *cogito ergo sum* y *cogito ergo Deus est*. Afirmar exclusivamente ‘yo soy’ equivale a decir ‘yo soy nada’⁹.

Esta última frase de Polo es –a mi entender– una sugerencia iluminadora: si el *ego sum* se reduce a *cogito*, y al mismo tiempo, estoy seguro de la verdad de ese pensar porque Dios permite que tenga la idea clara y distinta de ello, yo, propiamente hablando, no soy uno que piensa. Soy más bien un pensamiento pensado. Y si no lo soy, ¿qué o quién soy? De ahí la infinita diferencia, más aún, distancia infranqueable respecto de Dios. En Descartes hay un sometimiento absoluto respecto de Dios. Interesante también la conclusión que hace nuestro autor en otra de sus obras ya citada: “La demostración de la existencia de Dios para Descartes también es un acto voluntario (un acto de sumisión). No es posible otra cosa si Dios sustituye al *sum*. El *cogito* es el centro de una opción en toda regla: o yo, o Dios”¹⁰. Aquí Polo lanza audazmente su parecer contra

⁷ *Evidencia y realidad*, 45.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Epistemología*, 173.

¹⁰ *Curso de teoría*, I, 91.

otros autores que vislumbran en Descartes un ateo en ciernes: “Sugerir una cadencia atea en el *cogito* cartesiano, como hace Fabro, es pasar por alto el sometimiento”¹¹. Siguiendo esta interpretación –o más bien, este modo de analizar su postura– se concluye que en Descartes esa nada que soy está totalmente sometida. No es más que sometimiento.

La visión cristiana, sin embargo, es otra, y por tanto la antropología que de allí se deriva es también diferente: soy criatura positivamente querida por Dios. Y no una criatura como otras: no soy un qué, soy un quién. Soy un don. La libertad se convierte así en una aceptación, en una destinación: “el amor añade al ‘yo soy’ un refrendo o aceptación. Yo sólo me puedo aceptar si soy un don, esto es, si ‘yo soy’ es una realidad otorgada. Don sin aceptación es imposible. Por tanto, la aceptación, lo mismo que la donación, es de orden personal: doy mi aceptación al carácter donal que soy. En cambio, si yo rechazo el don, el don queda frustrado. Si apenas lo considero, el don queda disminuido. Pero es propio del don la dualidad dar y aceptar. Aceptar el don es la correcta respuesta a la donación”¹². Pero dejemos el desarrollo de esta cuestión en la antropología de Polo para más adelante.

Quiero resaltar aquí la íntima conexión que encuentra Polo entre antropología y teoría del conocimiento. Puede verse en los párrafos citados y está presente en muchos textos suyos¹³. Es más, el énfasis en esta conexión caracteriza precisamente su singular aporte a la filosofía: de cómo se entienda el conocimiento depende lo que se alcance con él. Por eso, Descartes alcanza muy poco de la persona.

Así pues, un conocimiento que parte y continúa en la duda, alcanza al hombre como un yo que piensa y en tanto que pensante, existe. Sin embargo, si la certeza de esa existencia está en Dios, ¿qué le queda a ese yo pensante? El poder de dudar. Así lo describe Leonardo Polo: “lo primero es la constatación de nuestra independencia: ella misma es la liberación, y como tal el logro de la actitud. Todo antes que perderla –aunque hubiéramos de quedar reducidos a ella, sin alcanzar ninguna certeza objetiva–. La posesión y realización de la actitud no es un asunto intelectual. No hay de momento ninguna certeza objetiva, sino algo todavía más importante, más próximo también: un tener un poder en calidad de *mío*; un

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Epistemología*, 174.

¹³ Por ejemplo, en el *Curso de teoría*, IV/2, en el que remite a otras obras suyas: *El acceso al ser y*, sobre todo, *El ser I* como antecedentes, y a *Antropología trascendental* como continuación del específico tema del acceso a los trascendentales personales.

poder que no se despliega ante mi vista, sino tal que según él yo mismo me ejerzo. La experiencia de la libertad es una misma cosa con ella”¹⁴.

La libertad cartesiana está en la voluntad: en el poder de dudar de lo que se quiera y tantas veces como se quiera, y de aceptar como cierto si se quiere. El supuesto racionalismo de Descartes no es tal: “al despliegue de la duda ha de reservarse toda posible eficacia heurística, ya que antecede a *toda* verdad. Descartes, insisto, no sabe lo que quiere. No defiende ni recaba ninguna verdad, ni ninguna certeza entre las dadas o entre las posibles. Sencillamente, comienza abandonándolas todas, las sacrifica.

Quien recibe este sacrificio es la voluntad¹⁵. Nótese bien: el sentido cartesiano de la voluntad es inseparable de su supremacía respecto de la inteligencia. Esta supremacía es lo que, antes que ninguna certeza, Descartes pretende... En el principio, la voluntad no coexiste con la inteligencia, sino que la somete. Hay un momento voluntarista *puro* en Descartes, un momento en que, anulado el intelecto en la perplejidad, la voluntad sola permanece.

Sin embargo, en sólo un momento, Descartes ha hecho la prueba, pero no pasa de ahí. La voluntad humana es superior, pero no es el Absoluto. Descartes debe volver a la inteligencia. Le ha bastado con mostrar lo que puede: ha sido un alarde de fuerza ‘pacífico’, si vale la expresión, una amenaza que no se consuma¹⁶. El control ha mostrado su lado peligroso: si la inteligencia no se somete, puede ser anulada. Esto quiere decir que, aunque Descartes no sea un voluntarista puro, no deja de ser voluntarista nunca. Descartes vuelve a la inteligencia, pero a una inteligencia sometida. Tal vez ello no sea lícito¹⁷, porque ¿qué es una inteligencia sometida, es decir, sólo válida en cuanto que se presta a un control?¹⁸.

La voluntad aparece porque Descartes no está dispuesto a dar valor de verdad a nada de lo que ha considerado seguro hasta entonces: todo lo somete a la duda. ¿Cómo salir de la duda? No por un acto inteltec-

¹⁴ *Evidencia y realidad*, 46.

¹⁵ Cual un dios a quien se tributa el sacrificio, la voluntad recibe el holocausto que la inteligencia hace de sí misma y de la verdad, que se someten a la duda voluntaria.

¹⁶ Con todo, en la *carta a Mesland* del 9 de febrero de 1645 (VI, pág. 173) Descartes observa que la amenaza podría consumarse.

¹⁷ “La libertad se descubre ahora como lo que deja ser el ente”. M. HEIDEGGER, *Von Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M., 3ª edición, 1954, 14. Este dejar ser –*sein lassen*– ¿está en Descartes? No”. A lo largo de la obra que estamos citando, Polo demuestra por qué Descartes no deja ser al ente, sino simplemente a la idea.

¹⁸ *Evidencia y realidad*, 45.

tual, sino voluntario: “Descartes ha venido a dar en la voluntad. ¿Qué es la voluntad para él? Por lo pronto, sencillamente esto: lo que hace posible el abandono de los supuestos y no es arrastrado por él”¹⁹. Es más, la duda misma no es intelectual, sino voluntaria.

Como habíamos anunciado antes, encontramos en Descartes una teoría del conocimiento que lleva a una concepción antropológica. A riesgo de repetir, digámoslo sucintamente: Descartes *quiere* (aparece ya la voluntad) fundar el conocimiento, para lo cual empieza por *dudar* de todo lo que ha tenido hasta entonces como verdadero (nuevo acto voluntario), y sale de esa duda voluntaria por otro acto voluntario: la *aceptación* de la idea clara y distinta.

Así pues, para Descartes el hombre no puede ser pura inteligencia, porque –ya que ésta no conoce de entrada nada– si lo fuera, no llegaría a saber nada. Entonces, el hombre es también voluntad. Es más, es ante todo voluntad de saber, voluntad de dudar o de aceptar. “Ciertamente, si el hombre no fuese más que pensamiento, Descartes no habría podido encontrar certeza alguna: no hay camino intelectual que conduzca desde los supuestos a la región de los temas cartesianos. Para su intento, Descartes tiene que hacer intervenir la voluntad”²⁰.

Y es en esta voluntad donde radica la libertad cartesiana. Una libertad que Descartes considera plena. Así lo dice en sus *Meditaciones*: “Sólo a la voluntad la experimento en mí tan grande que no concibo la idea de otra más amplia y extensa... Pues aunque sea incomparablemente mayor en Dios que en mí, tanto por razón del conocimiento y de la potencia, que dándose en *El juntos* la hacen más firme y eficaz, como por razón del objeto, ya que se extiende a un *número de cosas infinitamente mayor*; con todo, no me parece mayor considerándola formal y precisamente en sí misma. Pues consiste solamente en que *podemos hacer una cosa o no hacerla...*o, más bien en que, al afirmar o negar, ligarnos o esquivar las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de tal forma que no sentimos que ninguna fuerza externa nos obligue a ello”²¹.

La voluntad –sinónimo de libertad– es infinita en el sentido de que no admite que nada la constriña: no depende de ningún juicio de la inteligencia. “La antítesis hacer o no hacer, afirmar o negar, divide completamente el campo y significa un dominio insuperable. Son actos decisivos en sentido propio, tajantes, sin matices, libres de la oscilación y variabilidad del intelecto. La firmeza del conocimiento y de las convic-

¹⁹ *Ibid.*, 46.

²⁰ *Ibid.*

²¹ DESCARTES, R., 4ª *Meditación* (IX, pág. 46).

ciones es dada o prestada por la voluntad. Observación ésta de importancia excepcional²². Sin embargo, no es infinita por el objeto, y aquí cabe el error, que consiste en admitir como evidente lo que no lo es. El error acontece siempre que llevamos la voluntad “*más allá* de lo que conocemos clara y distintamente”²³: Es la afirmación o negación efectuada más allá de lo claro y distinto. Con todo, ha de tenerse siempre en cuenta que “el error es un acto formalmente voluntario y no intelectual”²⁴.

No es absoluta la libertad cartesiana, porque no es creadora: no da la existencia, sólo afirma o niega la idea. Así explica Polo este asunto, nada sencillo, pero fundamental en la filosofía de Descartes: “Aunque es libre de afirmar o negar, en rigor, no lo es de no afirmar ni negar, de abstenerse en este sentido. La operación voluntaria de afirmar es la forma misma como un espíritu no creador se establece en orden a la realidad. Al no afirmar ni negar, la voluntad dejaría de tener relación con la realidad. Entonces confinaría con la nada, se reduciría a una escueta inesencialidad”²⁵. Pero es una voluntad libre, mientras el entendimiento no lo es, pues, en palabras del propio Descartes, “por el entendimiento sólo yo no aseguro ni niego ninguna cosa, sino que concibo solamente las ideas de las cosas que yo puedo afirmar o negar”²⁶. Es la voluntad la que puede afirmar la idea (que no es estrictamente afirmar la cosa).

Pero la voluntad puede ir más allá: Así lo expone Polo: “La voluntad es nuclear y fundamental. Por lo tanto, desde la voluntad cabe la determinación del espíritu como realidad *–sum–*”²⁷. Así lo entiendo yo: voluntariamente afirmo *sum*, porque afirmo la idea clara y distinta de que pienso. Y por pensar entiende Descartes “todo lo que ocurre en nosotros de tal manera que lo percibimos inmediatamente *por* nosotros mismos”²⁸. Es decir, yo afirmo que soy, porque tengo la idea de que soy. Lo cual no significa que mi pensamiento sea la causa de mi existir. “Lo que está, en principio, en nuestro poder son las ideas; pero no está en nuestro poder la realidad: congruentemente, *las ideas no son reales, y la realidad es extramental*”²⁹.

²² Cfr. *Principios*, I, art.34 (VIII, pág. 18).

²³ *Ibid.* (VIII, pág. 18).

²⁴ *Evidencia y realidad*, 49. Para un tratamiento detenido de este punto en Descartes, es fundamental la lectura de esta obra de Polo, especialmente las pp. 45 a 66.

²⁵ *Ibid.*, 49.

²⁶ DESCARTES, R., 4ª *Meditación* (IX, pág. 45), citado en *Evidencia y realidad*, 49.

²⁷ *Ibid.*, 49.

²⁸ DESCARTES, R., *Principios*, I, art. 9 (VIII, pág. 7).

²⁹ *Evidencia y realidad*, 59.

Esta libertad de afirmar o negar no se proyecta con una finalidad de la misma libertad, sino como una condición para independizarse del yugo de lo que se supone verdadero. Una vez lograda esa independencia, ¿qué se consigue? La experiencia de esa misma independencia. Y ahí está la esencia misma de la libertad cartesiana. ¿Esa autonomía de la voluntad respecto al entendimiento, asegura el logro de alguna finalidad? De lo que entiendo, no. A lo más, asegura el estar siempre en posibilidad de afirmar o negar la verdad de una idea (que no quiere decir su adecuación con la realidad). ¿Y tanta libertad, a qué conduce? A la misma libertad.

La impronta cartesiana se replica a lo largo de toda la modernidad, como iremos viendo: una libertad que es autonomía, independencia, para seguir siendo independiente. La pregunta que queda sin respuesta o, más bien, que ni siquiera se plantea es: ¿y para qué tal independencia? ¿Sólo para no estar –o más bien, no sentirse, no experimentarse– constreñido? Parece una finalidad muy pobre para el poder de la libertad humana.

3. Kant: la voluntad emancipada

No se trata aquí de entrar a una exposición –ni siquiera somera– del complejo pensamiento de Kant, al que, por otra parte, Polo dedica muchas páginas, sino de exponer la crítica que Polo lleva a cabo de su noción de libertad. Sin embargo, es necesario remontarse a la propuesta gnoseológica del filósofo alemán para entender su concepción de la antropología.

En efecto, “Kant pone límites a la razón mecánico–científica para hacer posible la práctica libre autodeterminante”³⁰. Intentemos explicar mejor esta afirmación de Polo, siguiendo su propia exposición: “La posibilidad de la libertad trascendental... es problemática en un mundo físico completamente determinado, es decir, sujeto a la causalidad mecánica. La tesis³¹... afirma que la causalidad según leyes mecánicas no es la única de la que puedan derivar los fenómenos. Para explicar éstos hace falta otra causalidad, por libertad, pues en otro caso, jamás se completa la serie

³⁰ *Epistemología*, 67

³¹ Está comentando la tercera antinomia en la *Crítica de la razón pura*. He encontrado una síntesis clara y bien lograda de este punto del pensamiento kantiano en un artículo de Carlos Herrera de la Punte: “La tercera antinomia de la razón pura y el problema de la libertad”, *Revista Digital Universitaria de la Universidad Nacional de México* (UNAM) n. 10, 2004.

de las causas naturales que derivan unas de otras. Así pues, es preciso admitir una causa absolutamente espontánea, que inicie por sí misma la serie de los fenómenos.

La antítesis sostiene que todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza. Si se acepta la causalidad libre se rompe la unidad del conjunto de los fenómenos. En definitiva, naturaleza y libertad se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad.

La solución de esta aparente contradicción se encuentra al considerar que los fenómenos son sólo meras representaciones, y que las leyes mecánicas no tienen una existencia en sí, es decir, fundada fuera de nuestro pensamiento. Es al menos pensable un ser que al mismo tiempo que naturaleza sea inteligible en sí mismo, y, por tanto, que la serie de las causas mecánicas sea efecto de una causa inteligible. En suma, *la libertad es una idea trascendental con la cual la razón piensa el inicio absoluto de la serie de los fenómenos*. Con otras palabras, la libertad es la causa en virtud de la cual algo sucede sin que la causa de ese algo sea determinada a su vez por otra. Se trata de una espontaneidad causal pura, pensable, y, por tanto, sólo posible³².

En síntesis, Kant piensa que la determinación absoluta de la causalidad física, si fuese real, dejaría fuera la posibilidad de la libertad. Por tanto, propone la afirmación del carácter meramente representativo de la idea de libertad trascendental. Pero, al menos como posibilidad –en explicación de Polo– la idea trascendental de libertad sirve de fundamento de la libertad práctica. Una libertad práctica que es atribuida directamente al sujeto en tanto que inteligible, no desde el punto de vista teórico, sino desde el punto de vista práctico³³.

Así, el sujeto trascendental –en terminología kantiana– puede ser sujeto de moralidad, una moralidad cuya norma es constituida por él mismo: el imperativo categórico. Pero no hay que suponer que Kant cae en un relativismo o subjetivismo moral. Las leyes morales vienen a ser objetivas en razón de que el hombre (sujeto trascendental, no cada hombre concreto³⁴) se las impone como un deber. En efecto, como explica

³² Cfr. POLO, L., *Ética*, cap V.

³³ *Ibid.*

³⁴ Como explica Falgueras: “El yo trascendental en Kant... tampoco es un cosa, ni tan siquiera un fenómeno. Se trata de algo que está por encima de los fenómenos o conocimientos intelectuales, y que está situado también en una antecendencia o aprioridad, pero no física, sino cognoscitiva, no mundanal, sino antropológica”. FALGUERAS, I., “La posible conciliación de los hallazgos más altos de las filosofías”, *Studia poliana*, 10,

Polo, la razón práctica, en tanto que razón pura, garantiza la realidad objetiva de sus leyes al captarlas en el *faktum* del deber, es decir, en los imperativos que, para lo práctico, el hombre formula³⁵.

Ahora bien, la razón formula este mandato, y quien ha de seguirlo es la voluntad. Así lo expone Polo en el mismo lugar: “Para Kant aquella facultad según la cual es posible obrar por la representación de la ley es la voluntad. Y como para actuar así se exige la razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que la razón práctica. En tanto que plenamente conforme con la razón, la voluntad es autosuficiente desde el punto de vista normativo: es autónoma. Y esto es lo único que, propiamente hablando, es bueno³⁶. La norma moral es un imperativo categórico porque la subjetividad libre es capaz de atenerse a él por encima de cualquier otra aspiración o impulso material. El imperativo categórico es la *ratio cognoscendi* de una *ratio essendi*³⁷”.

Así, según Kant, la libertad radica en la voluntad autónoma, no regida por nada extraño a ella. Si bien el imperativo de la razón práctica (o voluntad, en Kant) libera al sujeto de la tendencia hacia los bienes inferiores, o el placer, no significa que sea una tendencia al bien objetivo, sino a una norma, puesta por la misma razón (voluntad): el deber.

En su análisis, Polo enfrenta la voluntad kantiana y la clásica: “Hay una diferencia notable entre el determinarse *ad unum* de la voluntad kantiana y el determinarse *ad unum* de la voluntad nativa de los clásicos. La diferencia de planteamiento está en que para Kant la determinación *ad unum* es producida por la voluntad misma: por eso es autónoma (en el

2008, 173. Este artículo incluye una exposición bastante clara de la naturaleza del yo trascendental kantiano, especialmente el acápite B.2. Y en expresión de Polo: “Trascendental en sentido kantiano quiere decir principio de derivación de lo pensable *-Ich denke überhaupt-*, sujeto en general. Pero el sujeto en general no es nadie: no es persona. El enfoque oscurece la auténtica noción de persona”. POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, 139-145.

³⁵ Cfr. *Ética*, cap. V.

³⁶ KANT, I., *Grundlegung zur der Metaphysik der sitten*, Akademie Ausgabe, IV, 393. “Libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente”, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, V, 33.

³⁷ KANT, I., *Kr. p. V.*, Akademie Ausgabe, V, 4, nota. Sin embargo, Kant admite que la voluntad puede ser afectada por los apetitos sensibles, de modo que las acciones conocidas como objetivamente necesarias en virtud de la idea pura del deber pueden no serlo subjetivamente. En ese caso, la voluntad no es plenamente conforme con la razón y, por tanto, tampoco autónoma. La vinculación del sujeto a la norma moral es lo que la constituye como *ratio essendi* de ella, es decir, como libre de cualquier determinación distinta.

planteamiento kantiano hay una circularidad inicial entre conocimiento y voluntad; la libertad es la razón de ser de una *ratio cognoscendi* que es el imperativo categórico y el imperativo categórico es el conocimiento que tiene de sí la voluntad según su misma espontaneidad). *El imperativo categórico es una determinación ad unum determinada a su vez por la voluntad misma*. En cambio, cuando se habla de la felicidad como el fin último de la voluntad nativa, lo que se está diciendo es que la felicidad es algo que no se posee, que uno no se da a sí mismo, sino algo que se anhela: pero antes de conocerse, ese anhelo no es acto voluntario alguno³⁸.

De esta autonomía o espontaneidad de la voluntad se desprenden serias consecuencias: “Según Kant, es la propia voluntad la que se legisla a sí misma y la que se somete (o no) a su legislación: ella produce todo en su objeto (el bien) y ella lo asimila. La voluntad moral es *causa sui*, o mejor, *factor sui*, productora de su moralidad, y, a su vez, la moralidad es el único sentido en que la voluntad es libre, y enteramente trascendental³⁹”.

Kant identifica así lo humano más en la voluntad que en el conocimiento. Su más alta intuición es precisamente la libertad, entendida, como ya se ha recordado, como autónoma. Falgueras lo explica así: “por esta vía vino Kant a sostener que el núcleo del yo no es el pensar ni el ser, sino el querer moral. El *faktum* de toda la filosofía kantiana, su intuición, no es el *sum*, como en Descartes, sino la libertad, como la *ratio essendi*, y el imperativo categórico como la *ratio cognoscendi* del yo moral⁴⁰”.

Polo reconoce un mérito en Kant: colocar la libertad en un plano distinto al propio de los fenómenos. Este tiene sin embargo –siempre a juicio de Polo– su peligro: “La tesis de Kant acerca de la libertad como *ratio essendi* es equivalente a sostener que la voluntad tiene que ver con la libertad desde el principio. Esa tesis es una equivocación porque confunde la voluntad con el sujeto trascendental (que no pasa de ser una idea general)⁴¹”.

Como se ve, para Polo no es lícito identificar la libertad con la voluntad, como –según él– hace Kant⁴². Y menos aún identificar la voluntad

³⁸ *Ética*, cap. V. La cursiva es mía.

³⁹ FALGUERAS, I., “La posible conciliación de los hallazgos más altos de las filosofías”, 173.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ POLO, L., *Ética*, 143.

⁴² “La equiparación primaria de voluntad y libertad es propia de Kant”. *Antropología* II, 144.

con el sujeto trascendental. Para entender mejor esta crítica de Polo habría que adentrarse en su planteamiento sobre la libertad en el orden del ser, cuestión que requiere un estudio más detenido. Valga, sin embargo, una cierta aproximación, con una cita del volumen II de su *Antropología trascendental*: “Si la voluntad fuera radicalmente espontánea, lo mismo daría hablar de libertad que de voluntad; con lo que se perdería alcanzar la libertad de acuerdo con el carácter de *además*”⁴³.

Ya quedó apuntada la diferencia entre el concepto griego de voluntad –pura potencia pasiva– y el que aparece al final de la Edad Media, al entender la voluntad como espontaneidad. Polo hace el siguiente balance al respecto: “*La voluntad espontánea es mucho más que una potencia activa, puesto que se cifra en la autosuficiencia fundante del sujeto*. En el planteamiento clásico, el fuego, por ejemplo, no se identifica con su potencia activa. El fuego es una sustancia capaz de calentar, pero esa capacidad es un accidente suyo. En cambio, si la voluntad es espontánea, la libertad no es un accidente, sino una causa sin causa: un *factum* radical y autosuficiente. (Y, refiriéndose específicamente a Kant, Polo añade:) Por eso, el imperativo categórico es completamente general y, paralelamente, la voluntad autónoma como realidad del sujeto trascendental no permite preguntar quién es dicho sujeto: el sujeto kantiano no es nadie, sino más bien todos. Dicho de otro modo, la voluntad espontánea o libremente independiente suplanta la radicalidad de la persona humana. A mi modo de ver, aquí no caben medias tintas: si la voluntad fuera autónoma, sería el sujeto en general, es decir, cualquiera, porque el sujeto se resolvería en ella. Pero entonces ni siquiera es posible distinguir los actos voluntarios y la intersubjetividad pasa a ser un problema inabordable”⁴⁴.

En todo caso, según lo que llevamos visto, Kant sostiene –en continuidad con el énfasis voluntarista del Medioevo tardío– una prioridad de la voluntad sobre la razón, y una liberación de la voluntad respecto de motivos racionales. Se va consolidando así la ruptura voluntad-razón (con su consiguiente repercusión en la concepción de la libertad), que es solidaria con la ruptura fe-razón propia también del protestantismo nacido en Lutero⁴⁵. Y, con ello, la limitación de la libertad se inicia y se con-

⁴³ *Antropología*, II, 124. El concepto poliano de “*además*” es consecuencia de su comprensión de una libertad en el orden del ser –no de la esencia– o, en otras palabras, de una libertad trascendental, personal, como se expondrá más adelante.

⁴⁴ *Antropología*, II, 122-123.

⁴⁵ Hay quienes afirman una cuasi identidad entre el planteamiento teológico de Lutero y el filosófico de Kant sobre este punto: “Es importante no perder de vista que Kant expresa en términos filosóficos el pesimismo existencial de la teología protestante: el hombre es un ser corrompido cuyo amor es siempre egoísta. Con otras palabras, para Kant la *voluntas ut natura* está corrompida porque es un deseo del bien propio, no del

suma cada vez más claramente en su autorealización, en su obrar, más que en su fin: una libertad *de* más que una libertad *para*.

Es lo que Polo ha denominado el *principio del resultado*⁴⁶: la libertad que parte de sí misma, que se autoconfigura, encuentra su fin en su propio obrar. Expresado de otro modo, es la libertad entendida como pura potencia que se actualiza en los resultados de su actuar. Esto ha dado lugar a la idea del progreso indefinido, tan propio de la modernidad: lo que viene siempre será mejor que lo pasado, pues es un efecto de la libertad. Una libertad sin norte hace imposible calibrar si está llegando o no a su perfección. Es más, su perfección está en su solo actuar. “El imperativo categórico tiene mucho de resultado, porque su *ratio essendi* es la libertad. La libertad es autónoma y no puede ser condicionada con nada y sólo puede corresponderse con el deber absoluto, que es algo así como el rechazo de la felicidad. La libertad no tiene nada que ver con la felicidad porque entonces estaría cediendo a algo. Para ser pura libertad tiene que ser autónoma. Esta interpretación de libertad por parte de Kant es moderna y se parece mucho a la fe de Lutero”⁴⁷.

Polo encuentra una limitación seria en el planteamiento kantiano (y en otros derivados de él o nacidos de sus fuentes): el pretender que la libertad sea *fundamento*. En el contexto de justificar la necesidad de una antropología trascendental, distinta a la metafísica, Polo aclara los alcances y limitaciones del planteamiento trascendental kantiano y lo distingue del suyo. Empieza señalando la conveniencia de ampliar la consideración de los trascendentales, pues “habrá trascendentales que si no atendemos al hombre no los descubrimos como tales, como trascendentales. El primero de ellos es la libertad”⁴⁸.

Ahora bien, hay que distinguir –sigue diciendo Polo– la trascendentalidad de la libertad de la trascendentalidad del ser propio de la metafísica, fundamento de lo real: “La primariedad del fundamento y la primariedad de la libertad no son la misma. La libertad no se puede decir que sea un trascendental fundamental, ni se puede decir que el fundamen-

bien objetivo”. CORAZÓN, R., *Fundamento y límites de la voluntad*, 56, nota 92. El autor cita a Spaemann en refuerzo de esta afirmación. Polo también hace una afirmación similar: “La libertad tal como se formula en el imperativo categórico es una interpretación en términos éticos de la libertad luterana”. POLO, L., *Lo radical y la libertad*, 24.

⁴⁶ Cfr. por ejemplo: *Epistemología*, 167-174.

⁴⁷ *Lo radical y la libertad*, 24.

⁴⁸ “La antropología trascendental”, conferencia dictada el 24.XI.1994 en el salón de grados de la facultad de psicopedagogía de la Universidad de Málaga, 5. Esta conferencia fue parte del curso *La antropología después de Hegel*, organizado por el Grupo de investigación sobre el idealismo alemán.

to sea un trascendental libre. Ante todo, no se puede decir que la libertad sea fundamento; la libertad no tiene como misión fundar, ni ella misma tiene una estructura fundamental, o de índole fundamental”⁴⁹.

Kant, por su parte, plantea precisamente la libertad como fundamento, de modo que –queriendo liberarla del necesitarismo propio del fundamento metafísico– cae en una contradicción. “Si entendemos a la libertad como fundamento, y eso lo hace Kant claramente... no hemos descubierto un nuevo sentido del trascendental, no hemos ampliado la consideración de lo trascendental”⁵⁰. Y aquí marca Polo las distancias de su antropología trascendental respecto de la filosofía trascendental kantiana: “Lo que se recaba al hablar de la antropología trascendental es el carácter trascendental de la libertad; pero a la vez su distinción respecto del fundamento: la libertad no funda. Pero que no funde no significa que no sea primaria, lo que significa es que el carácter primario del fundamento no es un monopolio: el fundamento no monopoliza la noción de prioridad, o de radicalidad. Se puede ser radicalmente libre, o la libertad puede ser radical, sin que la libertad sea fundamento de nada”⁵¹.

A pesar de estas confusiones que encuentra en Kant, Polo reconoce el valor de sus planteamientos: “Me parece que lo que dice Kant, desde cierto punto de vista y teniendo en cuenta los límites y el contexto histórico, no es que se pueda admitir, pero sí al menos se puede entender; y lo que se puede entender no hay por qué despreciarlo... se trata más bien de decir que se queda corto. La libertad es trascendental, pero no como *ratio essendi*, o como fundamento, porque la libertad no funda nada; pero no funda nada porque lo propio suyo no es fundar”⁵².

¿Cuál es, pues, el mérito de Kant respecto al tema de la libertad? El emplazarla fuera del contexto de la necesidad del mundo físico. Darle un estatuto superior. Y abrir así una averiguación propia, distinta de la metafísica, para acceder a la persona: “Kant ha sabido, pues, separar el conocimiento de la persona respecto del conocimiento del mundo, y, aunque deprima el alcance de ambos y reduzca la trascendentalidad a mera condición de posibilidad, ha puesto en la cúspide de su filosofar a la persona como fin práctico en sí mismo, atribuyéndole la función de unificar trascendentalmente el saber, de manera que gracias a la idea del yo moral las otras dos ideas, la del mundo y la de Dios, pueden conectarse

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

entre sí, pues el conocimiento del mundo en Kant no lleva a Dios, sino al hombre”⁵³.

A modo de epílogo, valga esta afirmación de Polo, en otro lugar de su *Antropología trascendental*: “El mérito de Kant es, sobre todo, histórico: es un humanista que retrasó el advenimiento del positivismo”⁵⁴. Esta última cita manifiesta una actitud muy propia de Leonardo Polo: su capacidad de meterse a fondo en el pensamiento de otros y de recabar todos sus avances hacia la verdad, sin importar de quién procedan. Quizá es uno de los estudiosos que mejor ha acogido aquel lema aristotélico de que la verdad está por encima de la amistad (*amicus Plato, sed magis amica veritas*). Así lo expresa él mismo en una de sus obras: “Como he dicho repetidamente, la crítica acerada de los grandes filósofos no me parece oportuna; prefiero entenderlos *in melius*”⁵⁵.

4. Hegel: la libertad necesaria

Una muestra de la capacidad poliana de intentar pensar *con el otro y desde el otro* se evidencia en su estudio sobre Hegel, a quien dedica una especial atención: “Ponerse en el punto de vista de Hegel es apasionante –afirma– porque es extraordinariamente difícil, y la dificultad no es teórica, sino de adoptar un cierto punto de vista”⁵⁶. Quizá sea esta audaz postura de Polo frente a Hegel lo que le ha llevado a un análisis profundo y a conclusiones a las que otros no han llegado⁵⁷. En las páginas que siguen vamos a intentar sintetizar este análisis en lo que se refiere específicamente al asunto de la libertad.

⁵³ FALGUERAS, I., “La posible conciliación de los hallazgos más altos de las filosofías”, cit., 175.

⁵⁴ *Antropología*, II, 39, nota 17.

⁵⁵ *Nietzsche como pensador de dualidades*, 37.

⁵⁶ *La esencia del hombre*, 154. De hecho, además de la exposición sistemática del pensamiento hegeliano que se halla en el capítulo I de *Hegel y el posthegelianismo*, Polo analiza diversos aspectos de los planteamientos de este autor también en otras obras: *La esencia del hombre*, *Curso de teoría del conocimiento*, *Antropología trascendental*. En el presente trabajo se ha acudido a todas estas fuentes, especialmente a las dos primeras, como se podrá ver en los textos que se citan.

⁵⁷ El mismo Polo afirma, refiriéndose a sus conclusiones respecto a la visión hegeliana del yo y de la libertad: “Suelo decir que aquí se ha producido un salto, aunque muchos no lo han visto, que es el paso de la *voluntas ut natura* a la *natura ut voluntas*”. *La esencia del hombre*, 152. Más adelante se expondrá el análisis que lleva a Polo a esta conclusión.

Esto supone afrontar tres cuestiones: cómo entiende Polo a Hegel, el análisis crítico que hace de su pensamiento, y las rectificaciones que propone. Voy a procurar una exposición unitaria, espero que suficientemente clara, siempre en torno al tema que nos ocupa.

En primer término, hay que tener en cuenta que la libertad en Hegel debe entenderse en el contexto de su planteamiento global. Es necesario, por tanto, empezar por ahí, siguiendo la presentación que hace Leonardo Polo: “La propuesta hegeliana está construida a partir de dos supuestos. En primer lugar, la interpretación de la historia como proceso dialéctico. En segundo lugar, siendo este proceso la racionalidad más alta, es divino: la historia es el despliegue de la razón divina”⁵⁸.

El segundo supuesto es la noción de astucia de la razón: “La astucia de la razón significa que como los seres humanos no son enteramente racionales, la razón histórica tiene que sacar partido de esa insuficiencia de los individuos racionalizando lo que por parte de ellos es irracional”⁵⁹.

Primer supuesto: la historia como proceso *divino*, *dialéctico* y *racional*. Estas tres características del proceso histórico exigen una explicación para quienes no estén familiarizados con el complejo pensamiento hegeliano.

Proceso divino: la historia no es otra cosa que el mismo Absoluto en proceso. Dicho de otro modo: el Absoluto o Idea en sí —elemento inicial y no dialéctico del proceso— que se aliena en la corporeidad (no racional), se recupera a través de unas mediaciones que avanzan hacia la identidad. “Para que el proceso dialéctico se restablezca —explica Polo— es preciso volver a la Idea Absoluta desde la alienación. Ahora bien, como la alienación no es el comienzo, esa vuelta requiere eliminar la alienación o desprenderse de ella”⁶⁰. Esta vuelta es dialéctica. Veamos en qué consiste el carácter dialéctico del proceso de retorno.

Proceso dialéctico: “Proceso significa mediación. La mediación separa y conecta a la vez dos extremos”⁶¹. Polo expone así este concepto hegeliano (que no le pertenece sólo a él, aclara): “El proceso dialéctico es aquél que desde un momento suyo pasa a otro, también suyo, completamente nuevo”⁶². Lo completamente nuevo respecto al primer momento (pensable) es su total negación. Y después de la total negación, ¿cómo

⁵⁸ *El hombre en la historia*, 118.

⁵⁹ *Ibid.*, 119.

⁶⁰ *Hegel*, 41.

⁶¹ *Ibid.*, 19.

⁶² *Ibid.*, 61.

avanzar? Por la negación de la negación, que constituye el tercer momento.

“La negación de la negación de ninguna manera es una simple negación de la negación simple... Con otras palabras: la negación de la negación no es una anulación de la negación porque ella misma es negación. Pero en la negación simple hay algo que debe ser anulado, o que ella no logra anular. La clave de la dialéctica es la distinción entre estos dos sentidos de la negación”⁶³. Más adelante, explicita: “la negación de la negación es el establecimiento de la vinculación entre A y no A”⁶⁴. Por eso es un avance⁶⁵.

Intentemos resumir hasta aquí: la historia es el proceso o mediación entre el Absoluto (la Idea en sí, el saber indeterminado, el puro ser indeterminado⁶⁶) hacia el Absoluto recuperado (el saber absoluto, el Todo, la verdad, todo lo pensable, puro pensar, contemplación, paz, libertad)⁶⁷. Este proceso se constituye en momentos dialécticos. Y no olvidemos que *es la historia de la razón la que se ha alienado en la naturaleza corpórea*, y se va recuperando al racionalizar la naturaleza: es pues, la historia del pensar, la historia de la idea. “Existe una única lógica, y esa única lógica reúne todo lo pensable. Lo verdadero es el todo (Hegel): todo lo racional es real y todo lo real es racional. Hegel dice que la razón de Dios y la razón de la historia son la misma razón”⁶⁸.

La Idea en sí no es un momento del proceso: es previa al proceso, pre-procesual, es uno los extremos del proceso. El otro extremo, el final, tampoco es procesual ni dialéctico, es pos-dialéctico. “Como el proceso es la mediación, sus extremos son *inmediatos: primera y última* inmediatez respectivamente. La primera inmediatez es la entera indeterminación. Como en el orden del saber no puede haber nada anterior al saber enteramente indeterminado o vacío, la primera inmediatez es el *comienzo* absoluto. Como en el orden del saber no puede haber nada posterior al

⁶³ *Ibíd.*, 62.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ No me detengo aquí en el análisis crítico que hace Polo de la dialéctica como estructura de la realidad (o de la racionalidad), pues aquí interesa específicamente el tema de la libertad. Sin embargo, puede verse ese análisis –ciertamente no exento de dificultad– en la obra que vengo citando.

⁶⁶ Polo explica que la primera inmediatez –es decir, el extremo primero, previo al proceso– es indeterminación pura, ser puro, solo ser y pensabilidad de lo pensable. Cfr. *Hegel*, 21-22.

⁶⁷ Cfr. *Ibíd.*, 24-28. Más adelante veremos cómo entiende Hegel la libertad como fin del proceso histórico.

⁶⁸ *Nominalismo*, 37.

Saber Absoluto, la última intermediación es el *Todo*. El Todo es la verdad”⁶⁹.

Proceso racional: Según el principio hegeliano “todo lo real es racional, y todo lo racional es real”, ha de entenderse que la historia (o el Absoluto en proceso) no es otra cosa que la razón divina, la racionalidad más alta, que culmina sólo al final del proceso, no en el proceso mismo.

Ahora bien, la primera negación del Absoluto –según anotamos ya– es la corporeidad: la corporeidad es la negación de la Idea. Es necesario que esta negación se supere. ¿Cómo? “Hegel entiende que en la naturaleza tal superación no acaba de lograrse, o se efectúa de un modo débil... Esto significa que los procesos naturales no son verdaderas mediaciones”⁷⁰. Es decir, la naturaleza como un hecho empírico no tiene la racionalidad necesaria para devolverle al Absoluto su identidad.

Cabría pensarse que las ciencias de la naturaleza cumplan esta función. Veamos cómo explica Polo este aspecto del planteamiento de Hegel: “Desde luego, no se puede decir que la lógica extensional o la matemática sean mediaciones, puesto que se superponen a lo individual empírico. Si asimilamos lo lógico a lo racional, y lo empírico a lo real, la aludida superposición prohíbe sentar la expresión: *lo que es racional, eso es real*. Asimismo, la separación de lo racional y lo real es la debilidad de ambos; lo lógico extensional no es lo racional en sentido fuerte, y lo empírico individual no es rigurosamente real. Es un rasgo característico de Hegel *la neta distinción* entre lo real –*Wircklich*– y el hecho o facticidad”⁷¹.

Es decir, el momento de superación no llega ni en los hechos empíricos naturales ni en la ciencia matemática o la lógica extensional: “la naturaleza no es el Todo, y su estudio no es monopolio de la lógica-metafísica (la lógica es la metafísica si lo racional es lo real), sino que corre a cargo también de las ciencias particulares”⁷².

A riesgo de reiterar, citando a Polo cabe decir que “la naturaleza es el *extravío* de la Idea Absoluta. Más aún, si la vuelta a la Idea Absoluta es una tarea posible, su extravío es un aprisionamiento. Desde la perspectiva de esta tarea, la Idea está envuelta u ocultada en la pluralidad”⁷³.

⁶⁹ Hegel, 20.

⁷⁰ *Ibid.*, 36.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ “La destrucción del elemento racional es la dispersión de la contemplación. Pero la alienación no es una situación definitiva, sino más bien alternativa, puesto que no

El restablecimiento de la mediación requiere sacarla de su extravío. El lema hegeliano ‘elevar la experiencia a concepto’ responde en gran parte a este planteamiento: la mediación ha de romper la cáscara que aprisiona lo racional. Pero la extracción no se hace de una sola vez, sino mediante un paciente y trabajoso proceso; ello no se debe tanto a que la Idea no esté entera en su ocultamiento cuanto a la necesidad de “racionalizar” el trance completo de su liberación, pues lo racional no puede superponerse a los hechos ni la lógica extensional es exactamente racional”⁷⁴.

¿Dónde se hace entonces la mediación? ¿En las ciencias particulares? No, porque en ellas no se logra la superación de lo particular: “la comprensión del mundo proporcionada por las ciencias particulares y la matemática ha de distinguirse de su conceptualización dialéctica”⁷⁵. En efecto, para que haya una superación dialéctica de lo particular no basta la abstracción unificante, generalizante. Es preciso pasar al tercer momento, que aúne el universal y lo particular⁷⁶. Es preciso pasar de las ciencias de la naturaleza a otro ámbito: la antropología y la historia.

En efecto, la superación de la naturaleza en cuanto que pura naturaleza se da en el hombre. “En suma, la filosofía de la naturaleza tiene como término el hombre”⁷⁷. Entonces, “si se llama a la alienación negación de la Idea Absoluta, la antropología como negación de la alienación será la negación de la negación de la Idea Absoluta”⁷⁸: comparece así el sujeto, la sustancia espiritual.

Una vez explicitadas las características del Absoluto en proceso, queda la pregunta: ¿cuál es la culminación de tal proceso? Hegel dirá: la contemplación. “Dicho de otra manera, la mediación no puede ser *simplemente* un proceso objetivo, porque con ella no sólo se intenta lograr la exposición panorámica de todo lo pensable, sino también la identidad del sujeto y el objeto, o que el concepto no sea sólo objeto. De acuerdo con esta complicación, el proceso no puede ser un proceso sólo objetivo, sino que ha de medirse en términos de autoconciencia. Esto quiere decir que, a medida que se va subiendo, la conciencia aumenta; en otro caso no se subiría... Lo que Hegel llama Idea Absoluta, Sujeto y Espíritu Absoluto

hace imposible acogerse a la lógica. Si la alienación es la Idea fuera de sí, la lógica es la Idea en su propio asilo”.

⁷⁴ Hegel, 36.

⁷⁵ *Ibíd.*, 34.

⁷⁶ En la obra que estoy siguiendo se encuentra un pormenorizado desarrollo de este asunto. No me detengo en él, porque excede el propósito del presente trabajo y nos alejaría de su tema: la libertad en Hegel según Polo.

⁷⁷ *Ibíd.*, 37.

⁷⁸ *Ibíd.*

es el término de la dialéctica, pero la rebasa: ya no es dialéctico. La Idea Absoluta es todo lo pensable editado en el proceso, efectivamente esclarecedor del sujeto que lo piensa. Todo lo pensable quiere decir Idea Absoluta si es pensado. Por eso, todo lo pensable no es una generalidad extensional, sino determinada⁷⁹. Es la contemplación de todas las posibilidades pensables pensadas.

“Si la dialéctica es la constitución del objeto y al mismo tiempo también el gradual aumento de la concienciación (la historia de la autoconciencia), al lograr terminalmente la identidad sujeto-objeto, tal identidad se establece más allá de la dialéctica: la requiere, pero no es sólo ella; la conserva porque la contempla no ahí fuera, sino en la intimidad⁸⁰. Ese momento (el “cuarto momento” según Hegel) es libertad: “Dicho momento es la contemplación, el momento de pura libertad que vive del proceso conservado. Es la presencia absoluta. La presencia absoluta es la contemplación del rendimiento de la posibilidad⁸¹”.

La conocida afirmación hegeliana “la libertad es conciencia de la necesidad” hay que entenderla bajo estos parámetros. Es decir, la libertad es alcanzada cuando el Espíritu toma conciencia de que él mismo es necesidad porque es posibilidad. Espíritu, el Sujeto Absoluto, es necesariamente posibilidad, o mejor, posibilidades. Sólo llega a la libertad cuando edita esas posibilidades, en un saber abarcante de todo lo pensable. Veamos ahora el análisis crítico que hace Polo a esta concepción de libertad.

Primera objeción: la libertad de Hegel es libertad alcanzada, no inicial. No es una libertad que se despliega, sino una libertad que se logra. El Ser indeterminado, al determinarse no lo hace libremente, ni por alguna finalidad. Tampoco se trata de una emanación al modo neoplatónico⁸². Se trata, estrictamente hablando, de una negación que hay que superar para llegar al Absoluto como término del proceso. Insistamos: la naturaleza, la corporeidad, el mundo, no aparece *con la finalidad* de que retorne. Más bien es una carencia de finalidad, una irracionalidad no inteligible, un momento de negación, el primero del proceso dialéctico. La razón debe “vencerlo” negando su negación, pasando por el hombre pero superándolo también. “Para Hegel... la creación es irracional, es decir, la Idea Absoluta fuera de sí: la alienación. No cabe decir que la alienación

⁷⁹ *Ibid.*, 52.

⁸⁰ *Ibid.*, 53.

⁸¹ *Ibid.*, 55.

⁸² Sobre esta distinción, Polo escribe: “Hegel considera primero la vuelta: la dirección de la mediación enfoca el Absoluto como término. El Absoluto es el resultado; la mediación no es una emanación, pues no deriva del comienzo o primera inmediatez ni de la contemplación”. *Hegel*, 33.

sea una posibilidad, puesto que no es inteligible”⁸³. Es una arbitrariedad necesaria.

Segunda objeción: en coherencia con lo dicho, la libertad hegeliana es pura potencia, anterior al acto, cuestión que Polo no está dispuesto a aceptar. Para entender este punto, hace falta detenerse en el yo hegeliano: el yo es el retorno del Absoluto alienado hasta el sujeto Absoluto. El yo humano es el despliegue de todas las posibilidades infinitas del espíritu, acción infinita posible, dinamismo infinito⁸⁴. Es pura potencialidad, acción infinita. Negatividad pura. No acto.

Si el yo es pura producción, si el yo se identifica con la producción, los productos emancipados del productor lo alienan. Ésta es una idea de la Ilustración, así como una de las tesis acogidas por Marx. Hegel responde que el yo no puede alienarse, porque él mismo es una negatividad pura. Tampoco es libre. La libertad es un yo divino, no el yo humano⁸⁵. Polo concluye: “Quizá sería mejor decir que yo no soy solamente productor, que soy más que eso. Si soy más que eso, tenemos que volver a pensar la cuestión de qué sea antes, la potencia o el acto”⁸⁶.

“Para Aristóteles –resume Polo– *el acto es anterior a la potencia*, tesis que hay que mantener al hablar del yo, pero precisando de qué tipo de acto y de qué potencia se trata, porque las nociones de acto y de potencia no son unívocas”⁸⁷. Éste es el núcleo de la cuestión, que Polo resuelve acudiendo a la noción tomista de *acto de ser*, como veremos enseguida. Pero sigamos a nuestro autor: “Como el acto es anterior a la potencia, si se admite que la sustancia es acto, entonces la potencia no puede ser infinita, porque la potencia es la potencia *natural*. Se llama potencia natural a la potencia *de una sustancia*”⁸⁸.

Ahora bien, el yo en Hegel es negatividad, negación general, por tanto, no le queda otra cosa que afirmar de él que es pura posibilidad,

⁸³ Hegel, 41. Polo concluye: “En este punto Hegel coincide con el nominalismo: la creación es un acto voluntario y arbitrario”. Entiendo que la voluntariedad de la creación la atribuye Polo al nominalismo, no a Hegel. El carácter arbitrario se halla en los dos planteamientos. Sin embargo, en otro lugar afirma encontrar también en Hegel la raíz voluntarista que nació con Guillermo de Ockham y sus discípulos: “En efecto –dice, refiriéndose a Hegel– su antropología es un intento de alternancia entre voluntad y razón”.

⁸⁴ Cfr. *La esencia del hombre*, 192.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 206.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 188.

⁸⁸ *Ibid.* Las cursivas son mías.

potencia pura. De entrada, el yo no es nada. Además, para Hegel el yo no es sustancia, de modo que a él no puede aplicársele el concepto aristotélico de acto como *entelécheia*, acto sustancial. En cambio, sí toma de Aristóteles la noción de potencia natural: “en rigor, las únicas sustancias que tienen potencia, porque son intrínsecamente potenciales, son las vivas, los vivientes; esto es profundamente aristotélico. Donde realmente se cobra la noción de potencia natural es en el ser vivo, al cual no le basta una existencia fija, estática, ya consolidada, sino que tiene que alcanzar más dando de sí. Por eso la vida es el ser para el viviente, y la vida está en el movimiento⁸⁹. De esta tesis tan profunda de la biología de Aristóteles es de donde parte Leibniz y en donde se inspira Hegel⁹⁰”.

Pero la potencia natural del viviente es limitada por el acto sustancial. Es decir, la potencia activa lo que hace es actualizar la sustancia, llevarla a su máximo desarrollo en tanto que tal sustancia, de modo que no puede ser potencia infinita. Y esto es lo que Hegel no puede admitir: en su visión, las posibilidades del espíritu no están limitadas, de modo que no puede afirmarse un acto anterior a ellas. En suma, el yo es pura potencialidad infinita de acción: “Se puede entender al yo como aquel que lo pone todo, que no está sujeto al acto. Visto así, el yo es la pura potencia natural, es la conciencia. Y la conciencia no es más que la búsqueda de la autoconciencia... Pero eso, repito, es aceptar que la potencia es anterior al acto: no la noción de *voluntas ut natura*, sino la de *natura ut voluntas*; el yo no es más que voluntad, *espontaneidad*, ímpetu. Por aquí se vislumbra el voluntarismo de Hegel⁹¹”.

Es tal la potencia activa del yo que no se detiene más que en la autoconciencia, es decir, en la *conciencia de identidad con el Absoluto*. A modo de resumen, transcribo esta cita de *La esencia del hombre*: “Hegel se toma el asunto del yo demasiado en serio, y al intentar la identidad del yo le sale un *panteísmo historiográfico*, un *monofisismo*... *El Absoluto es el resultado y el yo, ímpetu, acción, dinamismo*. Pero además, también es producción, porque de nada le serviría al Absoluto esta especie de robo de la subjetividad humana para ponerla al servicio de su autoidentificación si con esto no se lograra todo el mundo de las realizaciones objetivas del Espíritu⁹²”. Estas realizaciones objetivas del Espíritu no reportan ninguna satisfacción al yo. Es más, no deben reportárselas. Son realizaciones necesarias del Espíritu en orden a la autorecuperación del Absoluto, fin de la historia.

⁸⁹ Este adagio aristotélico lo explica Polo, por ejemplo, en *Curso de teoría*, I, 199 ss.

⁹⁰ *La esencia del hombre*, 188.

⁹¹ *Ibid.*, 156.

⁹² *Ibid.*

¿Cómo evitar el aparente dilema entre la prioridad del acto y la actividad de la potencia? Polo lo dice claramente en la obra que vengo glosando: “Estoy de acuerdo con Aristóteles en que el acto es anterior a la potencia, pero no me parece que sea verdad decir que el acto sustancial es el acto primero y lo otro una complementación”⁹³. La vida es para los vivientes ser, y no se agota, aunque en algunos vivientes sea así, en el orden categorial... Me parece que un filósofo de corte clásico, esto es, un pensador que acepta la distinción real *essentia-actus essendi*, y que vaya más allá de la distinción real de Alberto Magno y Tomás de Aquino, tiene que seguir por estos derroteros”⁹⁴.

Tercera objeción: la libertad hegeliana deja fuera la moral. Así lo expone Polo: “si lo real es racional, y a la inversa, según el proceso dialéctico se van incrementando la realidad y también la racionalidad. Pero hay algo que no se incrementa, a saber, la relación entre el proceso mismo, así como lo que en él adviene, y un criterio de *variación* moral posible. El proceso está cerrado, sin más, a un poder ser mejor o siquiera de otro modo”⁹⁵.

La cuestión es radical: si no hay posibilidad de que sea de un modo u otro, no hay verdadero crecimiento, no hay desarrollo de posibilidades, no hay libertad ninguna. Es más, no hay proceso, porque “lo moral no es un adorno cualitativo de un operar, pues es evidente que poder ser, o no, en virtud de un deber, es una variable constitutiva, animadora, no añadida, del operar humano”⁹⁶. No hay acción humana sin connotación moral, no hay libertad sin moralidad. En Hegel, por eso, no hay libertad, ni moralidad. La libertad es mera conciencia de la necesidad: anula la distancia sin la cual no existe la libertad ni la trascendencia: “La libertad sucumbe al planteamiento dialéctico. La libertad tiene significación moral si es activa y funciona, al menos, como un factor selectivo: al menos cierto tipo de cosas han sido como han sido *en virtud* de un acto libre. Si

⁹³ En el *Prólogo* que Leonardo Polo escribió a la obra de YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1993, se distingue entre ambos tipos de acto. Cfr. pp. 15-24.

⁹⁴ *La esencia del hombre*, 189-190. La frase que omito en la cita es la siguiente: “Por aquí intentaré abrirme paso hacia el yo tal como lo entiendo, a saber, como la *co-existencia* en tanto que tiene que ver con su esencia”. La he dejado de intento fuera del texto, pues exigiría una explicación detenida, que afrontaré en los posteriores capítulos de este trabajo. Anoto, sin embargo, la referencias a las que remite el mismo texto: Cfr. sobre el tema de la co-existencia, la obra poliana: *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*. Sobre el yo cfr. asimismo: *Antropología trascendental*, II. *La esencia del hombre*.

⁹⁵ Hegel, 87-89.

⁹⁶ *Ibid.*

se hubiera iniciado a partir de otra decisión, el proceso hubiera (*sic*) sido distinto. De la incoación decisoria depende el proceso, si no en su efectivo estar puesto, sí al menos en su desencadenamiento. Determinismo, amoralismo y extrañamiento absoluto de la libertad en la voluntad son correspondientes. Un proceso posiblemente *otro* en su inicio no es sólo un proceso dialéctico o posiblemente *otro* en su curso. Un comienzo libre no es lo que Hegel entiende por elemento⁹⁷.

¿Hay, según Hegel, libertad en la Idea que se aliena en el mundo? Ya hemos visto que no. Lo que hay es espontaneidad necesaria. Pero “ser libre es mucho más que ser espontáneo: es el control apriórico del actuar”⁹⁸. Por aquí se vislumbra la gran diferencia entre una libertad entendida como potencia y una libertad vista como acto, tal como lo propone Polo al plantear la libertad como trascendental personal⁹⁹.

Cuarta objeción a Hegel: no se trata en ningún caso de una libertad que culmine de modo personal, lo cual constituye una pobreza. “Es un inconveniente inevitable si se sostiene que la racionalidad del proceso histórico es intrínseca al proceso. Se trata, en último término, de una razón necesaria, en la que la libertad es entendida como conocimiento de la necesidad”¹⁰⁰. La culminación de la historia es la autorevelación del Absoluto, lo que no significa el encuentro interpersonal entre yo y Dios: ni el yo es personal, ni Dios lo es. Y es un resultado necesario: la marcha de la razón, el momento de la culminación de la razón, en la que se contienen y al mismo tiempo se superan todos sus logros, todas las posibilidades editadas del yo humano.

En suma, en la tarea que se propuso Polo de entender a Hegel desde Hegel, hace un esfuerzo por leer su obra de modo unitario, sintético, con el afán de comprenderla a fondo. Así, vista la libertad en el contexto de su planteamiento, Polo reconoce errores, aciertos y limitaciones. Los errores han sido ya expuestos: la pura potencialidad de la libertad; la libertad sin finalidad: la ausencia de moralidad; y la libertad no personal. Los aciertos: sacar el yo de la constricción de la sustancia: darle un vuelo

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.* Esta limitación de planteamiento la encuentra Polo también en otros autores: “En Leibniz la mónada es espontánea: el despliegue de los predicados sigue a una fuerza interior. Con todo, Leibniz no pone a esa fuerza antes de la forma. En cambio, para Schelling, el absoluto es una indeterminación que busca su determinación, su formalización. Esa búsqueda es espontánea. Una formulación parecida se encuentra en Jacobo Böhme (también en Schopenhauer: invade los planteamientos que olvidan los hábitos)”. *Curso de teoría*, III, 39.

⁹⁹ Una vez más, dejo el tema sólo incoado.

¹⁰⁰ *Epistemología*, 300. Cfr. también: *El hombre en la historia*, 119.

infinito. Sin embargo, ya quedó dicho cómo esta infinitud se frustra al ser un proceso necesario, sin posibilidad de crecimiento moral, y carente de identidad personal. Pero es un atisbo de un modo más amplio de ver la potencia, más allá de la potencia natural: la potencia en cierto modo infinita del espíritu, no limitada por la naturaleza. En la *Antropología trascendental* de Polo se halla una propuesta en esa dirección, aunque no en prosecución del pensamiento hegeliano, sino más bien en un intento de acrecentar los hallazgos de la filosofía, en orden a un acceso más adecuado a la comprensión de la persona.

Otro acierto: ligar la contemplación con la acción. La contemplación se alcanza con la acción. Con toda la limitación que supone el planteamiento monofisista de Hegel, en el que la contemplación es autocontemplación del Absoluto, no contemplación interpersonal, no deja de ser interesante el nexo, consecuencia de una cuestión en la que coincide con Aristóteles, como hace notar el propio Polo en nota a pie de página al tratar de la última intermediación, el Todo, como fin del proceso racional, histórico y dialéctico de Hegel: “En este punto Hegel concuerda con Aristóteles: el fin, el bien, es el respecto a lo otro de la voluntad, por tanto, la posesión del bien –la fruición– no es posible sin la contemplación. La diferencia está en que Hegel confunde la *póiesis* con la *praxis* –el *agere* con el *facere*–, mientras que Aristóteles los distingue, quizá demasiado. Paralelamente, Hegel no aprovecha la noción de virtud”¹⁰¹. En su *Antropología trascendental*, Polo desarrolla el papel de la virtud como incremento de la potencia, precisamente por la capacidad ilimitada de crecimiento de las potencias específicamente humanas, que no se hallan constreñidas a la pura naturaleza.

5. Nietzsche: la voluntad para sí

Otro pensador al que Polo concede especial atención es Nietzsche. Quizá sus motivos son dos: el enorme influjo que ha tenido en la cultura occidental a lo largo del siglo XX, y ciertas pistas –como las dualidades– que conviene valorar y rectificar, sin ignorarlas¹⁰².

¹⁰¹ Hegel, 16, nota 12.

¹⁰² Polo dedica una obra entera al estudio de este autor: *Nietzsche como pensador de dualidades*. Además de exponer y analizar su pensamiento, lo compara con otros “hermeneutas de la sospecha” (Marx, Freud y Kierkegaard). En la *Introducción* declara: “Uno de los motivos de mi interés por Nietzsche es examinar el alcance de su crítica a la constancia de la presencia mental. Esta crítica autoriza a preguntar si de algún modo Nietzsche anticipa el método que propongo para avanzar en filosofía por distintos que sean los resultados a que llega”. Este comentario daría pie a todo un estudio, que no está

Como hemos venido haciendo, es preciso aclarar que queda fuera del contenido de este trabajo la exposición –ni siquiera somera– del pensamiento entero de cada autor; interesa solamente referirse a los aspectos que tocan más directamente al tema de estudio: la libertad. Y, dentro de éstos, el modo como Leonardo Polo los entiende, analiza y supera.

En el caso de Nietzsche, todos los temas fundamentales de su pensamiento tienen implicaciones claras para la libertad. De acuerdo al análisis de Polo, “las nociones decisivas de la *pars construens* de Nietzsche son *la vida, el valor, la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno*”¹⁰³. De inmediato, pasa a exponer cada uno de estos conceptos, de modo que queda claro que “la justificación de las propuestas de Nietzsche... es la noción de *poder*”¹⁰⁴. Veamos por qué.

La voluntad de poder, que Nietzsche identifica con la vida, es poder de poder siempre más. Es decir, voluntad no de querer *algo*, sino solamente de *poder querer* sin límite. Voluntad sin referencia alguna hacia algo externo a ella misma, a algo que la mueva, que la atraiga: sin referencia al bien. En consecuencia, la noción de bien desaparece y es sustituida por la de *valor*.

Al mismo tiempo, si es voluntad no referida más que a sí misma, esta autorreferencia hace posible la construcción del superhombre y la negación de Dios: “el *superhombre* es la justificación positiva del ateísmo: según Nietzsche, Dios no existe porque está fuera de nuestro poder. En cambio, hacer el superhombre es, aunque difícil, asequible”¹⁰⁵.

A primera vista, podría parecer que la voluntad de poder así entendida es un canto exaltado a la libertad humana. Sin embargo, Polo no lo considera así: “Esta audaz visión de la voluntad es, a la postre, parcial y reductiva. Parcial, comparada con la visión clásica, que también admite la circularidad de la voluntad, pero vinculándola al crecimiento en la posesión del bien. Reductiva, porque prescinde del carácter virtuoso del crecimiento de lo voluntario”¹⁰⁶.

Este análisis de Polo apunta, por una parte, a la desvinculación de la voluntad respecto al bien distinto a ella, y por otra a la limitación que supone una voluntad que no redunde en su propio crecimiento, cuestión

directamente ligado con el presente trabajo. En *La esencia del hombre* dedica también a Nietzsche unas páginas muy lúcidas.

¹⁰³ Nietzsche, 38.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 39.

que es posible solamente con los hábitos. En efecto, estas dos características de la visión clásica son –a juicio de Polo– los puntos sobresalientes que dotan a la voluntad de una riqueza enorme.

En cambio, la voluntad en Nietzsche se agota en su propio acto y culmina en él. En estricto sentido, no apunta a nada más que a su propio querer. Por eso, en buena lógica, excluye todo anhelo. Sin embargo, Nietzsche se plantea la eternidad como su gran anhelo. “Nótese –acota Polo– que conferir anhelo a la voluntad de poder no es congruente con el modo en que es planteada dicha noción, pues anhelar es en cierto modo reponer la trascendencia, mientras que la voluntad de poder es formulada en principio como estricta inmanencia”¹⁰⁷.

Por último, ¿cómo llega Nietzsche a plantear su concepto del eterno retorno? “El *eterno retorno* es exigido por la voluntad de poder, que... sin él perdería su dominio sobre el pasado, al hacerse éste rígido e insuperable”¹⁰⁸. En palabras más sencillas: si la voluntad no pudiera hacerse cargo del pasado, porque lo que fue ya fue, sería una voluntad limitada. Es preciso entonces que la voluntad alcance todo –pasado y presente– en un solo instante, en un eterno retorno: el tiempo no es lineal, porque esta visión supone que el pasado queda atrás. Para Nietzsche, el tiempo es circular. Por eso, la voluntad no tiene límites: puede variar el pasado, pues éste no es pasado.

El único límite es el superhombre. Pero éste es algo producido y así alcanzado. Por eso, más allá del superhombre es preciso encontrar algo que mantenga viva la voluntad de poder: la circularidad del tiempo, el eterno retorno, que es infinito. “Nietzsche identifica el tiempo circular con la eternidad, en la que se centra su *gran anhelo*”¹⁰⁹. Una eternidad que, ciertamente, no supone ninguna aproximación a Dios: “El núcleo del ateísmo de Nietzsche está claramente expresado en *Así habló Zaratustra*: la divinidad se elimina por medio de la intención realizadora. Ahora queremos que sea el superhombre. ‘Muertos están todos los dioses. Sea alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad: que viva el superhombre’”¹¹⁰.

¿Cuál es el punto clave en que radica la crítica de Polo a Nietzsche? Ciertamente son muchos los aspectos que no le convencen de la apasionada visión de este gran escritor: desde su estilo virulentamente agresivo, que merece el siguiente comentario: “El motivo sistemático

¹⁰⁷ *Ibid.*, 40.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, 123, citado por Polo en *Nietzsche*, 90.

más importante para mi desacuerdo con Nietzsche está vinculado al rasgo que me resulta menos atrayente de su planteamiento. Se trata de su excesiva seriedad, su exaltado y patético dramatismo, la acidez de su ironía, y las oscilaciones de su crítica hermenéutica, que la aproximan a la sofisticada y que se acentúan mucho en los últimos años de su vida productiva. Dicho de otra manera, en Nietzsche está ausente el buen humor, que es una actitud mucho más sana para afrontar las debilidades del hombre¹¹¹. También rechaza su talante ateo. Pero el aspecto que considera más serio es la reducción de la libertad, del yo, a la esencia. Y —me parece— se trata un análisis muy agudo, que, además, marca muy bien las distancias entre Polo y Nietzsche. En *La esencia del hombre*, se recoge este análisis.

Para comprenderlo, es preciso detenerse —como hace Polo— en el sentido nietzscheano del yo. Para empezar, el yo no se identifica con la voluntad de poder: “el yo es imposible sin voluntad, pero no al revés, pues la voluntad puede superar al yo”¹¹². En efecto, la voluntad de poder no es personal, sino cósmica y “el yo respecto de la voluntad es algo así como un satélite; la voluntad de poder es el modo según el cual el yo es capaz de existir; no es algo en el que el yo sea *a priori*, sino más bien al revés: en la producción de la voluntad de poder el yo es producido también”¹¹³.

Es decir, el yo no es nada sin la voluntad. Pero la voluntad no es más que un querer, y más específicamente, el querer de su propio querer. Es la voluntad curva que ya aparecía en el pensamiento clásico. Esa voluntad que quiere su propio acto constituye el yo. Polo llega a esta conclusión a partir de la siguiente premisa: “La concepción nietzscheana del yo se entiende en esta frase: ‘yo sólo desprecio si me acepto como despreciador’”¹¹⁴. Es decir, el despreciar no es lo determinante, sino el reconocerse como el que desprecia: la voluntad al volver sobre sí misma constituye el yo: “El ejercicio de la voluntad de poder determina el yo; el desprecio no es el yo despreciando, sino el yo aceptándose como el que desprecia. Hay algo así como una identidad esencial que es el despreciar,

¹¹¹ Nietzsche, 40. En nota al pie, añade: “En el Prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia* Nietzsche resalta la importancia del buen humor, cuya ausencia en sus obras justifica por la tensión que impone la dureza de la enfermedad”.

¹¹² Por ejemplo, si uno se desprecia, se quiere en los mismos términos: como el que desprecia. En la curvatura de la voluntad humana Nietzsche encuentra la correspondencia del yo con ella. Según esto, el yo es más apolíneo que dionisiaco, es decir, una noción formal.

¹¹³ *La esencia del hombre*, 273.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 211. La cursiva es mía.

y si desprecio, *eo ipso* me acepto como el que desprecia. Es algo así como un ser hecho como resultas de la capacidad realizadora”¹¹⁵.

Aquí ve Polo un yo como *pura esencialidad*. Un yo que no es previo al acto de querer. Un yo que no es en sí mismo. Y es aquí donde establece la diferencia radical con su propio pensamiento: para Polo el yo es acto¹¹⁶. Para Nietzsche, el yo no determina a la voluntad a despreciar, sino que “el acto de desprecio determina al yo, el cual no antecede a la voluntad, sino que es enteramente definido por ella”¹¹⁷.

Es decir, “la voluntad de poder significa que me acepto como el voluntarioso. Pero entonces es clara la importancia relativa del yo como voluntarioso y la importancia nuclear de la voluntad de poder; ahí la clave es la voluntad de poder. Yo soy como el investido, aceptador de la voluntad de poder... Esto es lo que se saca de esa expresión de que yo soy el que desprecia en la medida en que me acepto como despreciador”¹¹⁸. Como se ve, Polo llega lejos a partir de esta afirmación nietzscheana.

Cabría la posibilidad de entender que Nietzsche reconoce en el superhombre el yo en sentido fuerte, el acto que actualiza a la voluntad. Pero Polo no lo entiende así, pues en nota a pie de página, añade: “Sería equivocado entender el superhombre como un sujeto que ejerce la voluntad de poder; en rigor es una fase de ella. Según esto, la voluntad es poder de esencialización del yo; y como el yo se subordina a ella, no se le pueden pedir cuentas”¹¹⁹.

También en el eterno retorno, en el tiempo circular, encuentra Polo la misma cadencia: voluntad sin referencia a otro. Ésta es su formulación: “El eterno retorno *de lo mismo* significa rigurosamente negar la alteridad como novedad en el todo. Siempre vuelve lo mismo; lo que será ya ha sido”¹²⁰. La voluntad nunca tiende a nada más que a sí misma, por

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ “Este es el resbalón nietzscheano, que intento evitar”. *La esencia del hombre*, 273. En algunas de sus obras, Polo identifica el yo con la persona. Más adelante hará una distinción. También en otros escritos Polo hace referencia a este asunto: “La libertad que acepta ser criatura respeta la prioridad del acto. En cambio, la libertad de espontaneidad da preferencia a la potencia, que se actualiza en el resultado”. *Epistemología*, 167-174. También aborda esto en *Ayudar a crecer*, 38.

¹¹⁷ *La esencia del hombre*, 211.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ *Nietzsche*, 96, nota 26.

¹²⁰ *Nietzsche*, 125.

eso no hay futuro y el pasado no es pasado¹²¹. Nunca hay novedad, porque no hay búsqueda de nada. De ahí que la voluntad de poder se puede calificar como voluntad para sí, o también voluntad para nada.

A modo de síntesis, me parece que vale la pena incluir esta larga cita: “La nada acompaña a la noción de creación...: Dios crea de la nada. Paralelamente también la nada se descubre en el intento de exploración de la voluntad solitaria del hombre. Mientras la nada de la creación es, por así decirlo, inicial, la nada de Nietzsche es terminal. Y ello se explica porque Dios crea lo otro: en cambio, la voluntad en producción es la superación que evita la debilidad suya: está enteramente curvada y no crea lo otro: esa ausencia de lo otro es nada terminal, albergada en íntima contradicción en la voluntad de poder: Nietzsche sólo es posible desde el cristianismo, como una experiencia trágica de la creación al revés. Una voluntad como proyecto de mejora parece un proyecto esperanzado: pero es una mejora para sí, exclusivamente. Como voluntad de voluntad. Así se cierra a toda destinación en el proyecto mismo de destino. La nada para siempre es una glosa del atentado contra la esperanza, de lo que ocurre cuando uno se niega a amar¹²².”

6. Kierkegaard: la libertad del individuo

“La filosofía vuelve a ocuparse de la persona hacia la mitad del siglo XX. Aparecen entonces una serie de filósofos en los cuales el tema de la subjetividad empieza a orientarse y precisarse de otra manera. El gran antecedente de estos pensadores es un autor romántico muy original si se le considera dentro del gran movimiento de ideas que tiene lugar en el área germánica en la primera mitad del siglo XIX. Ese autor es el danés Sören Kierkegaard¹²³. Esta característica de precursor justifica la atención que Polo dedica al pensador de Copenhague.

Ahora bien, ¿cuál es el aporte del filósofo danés a la recuperación de la persona que se llevará a cabo más adelante? Para Polo, fundamentalmente uno: “Kierkegaard rechaza la interpretación absolutista y universalista del sujeto. Lo más propiamente radical en el ser humano es lo que él llama el individuo; Kierkegaard es un agudo crítico de Hegel¹²⁴.”

¹²¹ Para un estudio de la doctrina del tiempo en Nietzsche en confrontación con el planteamiento de Polo, resulta esclarecedor un escrito de HAYA, F., “La libertad del instante. La lectura poliana del Zaratustra”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 43-67.

¹²² *La esencia del hombre*, 73.

¹²³ *Introducción*, 139-145.

¹²⁴ *Ibid.*

Esta condición de crítico de la dialéctica hegeliana es fundamental para entender todo el pensamiento kierkegaardiano. Y explica también por qué buena parte de las páginas que Polo dedica al análisis de este autor se encuentran en su obra *Hegel y el posthegelianismo*. A la par, es también raíz de la limitación de la propuesta del danés: su intento de crítica a la dialéctica hegeliana como método para llegar a la verdad sobre el hombre, limita su propia propuesta, como –por otra parte– sucede con cualquiera que basa su pensamiento en la reacción ante otro que considere erróneo.

Pasemos, pues, a analizar –de la mano de Polo– el planteamiento antropológico de Kierkegaard, quien “examina los estadios de la vida en el nivel de la respuesta a la pregunta sobre la verdad que el hombre es. Dicha pregunta y sus respuestas son introductorias para la antropología”¹²⁵. Es decir, el conocido y sugerente análisis que hace Kierkegaard sobre la vida humana y sus tres estadios (estético, ético y religioso), no responde simplemente a un intento de caracterización de tipos humanos, sino a la pregunta misma sobre qué o quién es el hombre en verdad.

Detengámonos, aunque sea muy brevemente, en la hermenéutica kierkegaardiana de la vida humana, bajo la perspectiva de esta cuestión: ¿cuál es el estadio que responde con verdad a lo que es el hombre?

Un primer estadio es el estético, caracterizado por la superficialidad, la frivolidad, la inmediatez, la imposibilidad de decidirse y comprometerse. Su telón de fondo es el aburrimiento, y su aparente solución, la diversión en su forma más aguda: la arbitrariedad. “A la raíz de cuya sintomatología ha descrito como vida estética Kierkegaard la llama *desesperación*, y la estudia con el significativo título *La enfermedad mortal*”¹²⁶. Esta enfermedad mortal admite varios grados, resume Polo¹²⁷:

a) La *desesperación inconsciente* (no tener conciencia de ser un yo).

b) La *desesperación consciente*, que se divide, a su vez, en dos: la desesperación consciente *débil* y la desesperación consciente correctamente entendida o *fuerte*; la primera tiene tres modalidades: en primer lugar, querer ser otro; en segundo lugar, no querer ser nadie; en tercer lugar no querer ser uno mismo.

¹²⁵ *Hegel*, 172.

¹²⁶ *Nietzsche*, 86-87. En esta obra, Polo presenta una síntesis de esta descripción.

¹²⁷ Recojo textualmente esta exposición, por su claridad y concisión. Se encuentra en *Nietzsche*, 91-92.

El grado de concienciación consciente fuerte es el descubrimiento del fondo de la desesperación.

¿Y cuál es el fondo de la desesperación que se descubre? Que no se es uno mismo. Pero –comenta Polo– “como este descubrimiento es existencial, es también la identificación del yo con la desesperación: querer ser yo desesperadamente”¹²⁸. La conciencia desesperada es errónea. Tal error es existencial, pues se refiere al yo. “Por eso, no querer ser sí mismo o quererlo ser desesperadamente se intercambian. En rigor, querer ser un yo en desesperación no es querer ser el yo que verdaderamente soy”¹²⁹. En este comentario se condensa la aguda crítica de Polo al planteamiento del filósofo danés. Voy a intentar exponerla con base en tres conceptos presentes en Kierkegaard que Polo analiza:

– El criterio existencial de la verdad.

– La no validez de la dialéctica y el modo insuficiente con que Kierkegaard pretende desmontarla.

– El modo reflexivo de la conciencia. El método para conocer el yo.

En primer lugar, es preciso aproximarse a lo que se ha denominado el *enfoque existencial*. Se trata de un método que “determina de un modo peculiar la adecuación como criterio de verdad en antropología: la existencia mide la verdad y el error”¹³⁰.

La verdad sobre el hombre, o mejor aún, la verdad que el hombre es (o la respuesta a la pregunta ¿quién es el hombre verdaderamente, o el hombre como verdad?) se responde *en la existencia*. La existencia verdadera es el hombre verdadero. ¿Y cuál es la existencia verdadera? Aquella en que el yo se identifica consigo mismo. ¿Cuál es la verdad que el hombre es? La identidad existencial: el yo en coincidencia unitaria.

Así se entiende que la existencia estética sea una existencia errónea, porque es la inadecuación consigo mismo. En efecto, un yo desespe-

¹²⁸ *Ibíd.* El texto continúa así: “Esta identificación puede ser concienciada, en primer lugar, según lo que Kierkegaard llama *resignación*, que es el estado desesperado pasivo; y en segundo lugar, como *obstinación desafiante*, la forma activa en que se revela por completo”.

¹²⁹ *Nietzsche*, 92.

¹³⁰ *Hegel*, 173. El propio Polo reconoce que “puede resultar difícil hacerse cargo del criterio existencial”.

rado es un yo que no es su verdad¹³¹, y la desesperación más fuerte –el error más radical– es el querer ser eso: un yo desesperado y, por tanto, inadecuado con su verdad. Que es lo mismo que no querer ser el yo que soy en verdad. Este error es existencial, pero también cognoscitivo: es una enfermedad que hay que sanar –o lo que es lo mismo de acuerdo al criterio existencial– un error que hay que superar.

¿Dónde está, entonces, la verdad que soy? No en un juicio, sino en la existencia. Y no en cualquier existencia. Ciertamente, no en la estética. Tampoco en la ética¹³², sino en la existencia religiosa, en la que “siendo él mismo, o queriéndolo ser, se hace transparente y se funda en Dios”¹³³. Por eso, propiamente hablando, y en clara postura luterana, sólo se da en la fe.

Así lo entiende Polo: “En efecto, el estadio ético no es el supremo y también entra en crisis. Se trata de una crisis de maduración de extremosa dificultad. La conquista ética de la autarquía personal y de su iniciativa –el recogimiento interior– prepara un nuevo estadio, no se agota en sí misma sino que ha de trascenderse. La crisis de lo ético y la entrada en el estadio religioso son enormes, sobrepasan la medida humana. Seguramente, lo que Kierkegaard quiere decir es lo siguiente (por ejemplo, en *Temor y temblor* al estudiar la figura de Abraham): el hombre debe apretar toda su actividad, toda su energía; esto es muy importante pero no es definitivo, y el hombre tiene que darse cuenta al final de que no basta, de que no es la última palabra, pues la iniciativa del hombre se encuentra con la iniciativa de Dios. Ello es inevitable para el hombre ético, y a la vez incomparable con lo ético”¹³⁴.

Una vez más cabe decir que no estamos ante una verdad teórica, sino existencial. “El criterio existencial exige que el modo de encontrar el yo sea el yo... Queda pendiente la cuestión de si el encuentro cognoscitivo –intelectual o afectivo–, es decir, la coincidencia sin fisura alguna de la existencia y el conocimiento, *existe* en el hombre. La admisión del criterio existencial derivado de Kierkegaard depende por entero de esta cuestión”¹³⁵. Es decir, para poder calibrar el acierto de Kierkegaard, Polo

¹³¹ “Conciencia desesperada es tomarme a mí mismo por lo que no soy”. *Nietzsche*, 92.

¹³² La exposición sobre el estadio ético en Kierkegaard, puede verse en *Hegel*, 171: “La solución ética de Kierkegaard es bastante obvia: ‘lo psíquico’ pasa a ser ‘lo ético’ si el dinamismo radical gradúa su necesidad de inmediatez, la atempera, y se fortalece a cambio”.

¹³³ *Nietzsche*, 92.

¹³⁴ *Hegel*, 172.

¹³⁵ *Ibid.*, 174.

remite a una cuestión antigua y constante en la historia de la filosofía, a saber, qué es el conocimiento. Y así empata con los otros dos conceptos presentes en su análisis crítico: la solución antidialéctica de Kierkegaard y el método del conocimiento del yo.

De hecho, Polo afirma que “del tratamiento kierkegaardiano de la desesperación se desprende con claridad que la adecuación entre el saber y el yo es su preocupación central”¹³⁶. Se trata de una preocupación antropológica que remite a su vez a una cuestión gnoseológica. Veamos, pues, la crítica de Kierkegaard a la dialéctica y su propuesta de superación, la *dialéctica truncada*, como la llama Polo. Ya quedó dicho que para Kierkegaard la verdad no está en un Absoluto, sino en la existencia concreta; no en la idea pura, sino en el individuo. El idealismo, en cuanto sistema, prolonga el alcance del conocimiento hasta el final. Allí no está, para el pensador danés, la verdad del hombre, sino en la decisión existencial, que es instantánea.

¿Por qué llama Polo *dialéctica truncada* al procedimiento de Kierkegaard? Porque se trata también de una superación por oposición. Pero el proceso no sigue, la dialéctica se detiene. Según Polo, tal procedimiento “es un método teóricamente ilegítimo. No es más que un punto de vista. La desesperación está formulada al margen del pensar”¹³⁷.

El problema, opina Polo, está en intentar llegar a la verdad sobre el hombre por un camino reflexivo: “En la dialéctica hay una complicación inútil debida a su desajuste metódico, al uso del método negativo reflexivo para pensar temas que no le competen”¹³⁸. Y uno de esos temas a los que no se accede por reflexión es la persona. Como se ve, detrás de esta crítica poliana a la dialéctica está su propia teoría del conocimiento, que considera todas las operaciones de la inteligencia humana (actos y hábitos) y su congruencia o conmensuración con los distintos temas. Por eso, puede concluir así: “La filosofía moderna es una filosofía reflexiva – lo que en ella se llama razón es reflexión– que se presenta como depura-

¹³⁶ *Ibíd.*, 173.

¹³⁷ *Ibíd.*, 168.

¹³⁸ *Ibíd.*, 169. Añade: “Además de los caminos reflexivos, el pensamiento humano acontece según los métodos racionales, y según la intelección habitual de los principios primeros, etc. La inteligencia del hombre es mucho más rica operativamente de lo que la explotación o discusión del método reflexivo permite sospechar. No desarrollaré aquí esta observación: constituye la teoría del conocimiento. Pero lleva consigo una acusación grave, a saber: los que han considerado el pensamiento humano sólo en la dimensión reflexiva lo han empobrecido, no han pensado del todo y son incapaces de evitar la aparición del punto de vista”. Para una exposición sobre la reflexión como uno de los modos de conocimiento, y sus limitaciones, véase: *Curso de teoría*, II, 4ª, 174-192.

ción y progreso del pensamiento mismo. Sin embargo, lo cierto es que desde Descartes hasta hoy, la filosofía es una utilización parcial y deficiente del pensamiento. Se explota una de las dimensiones del pensar, pero se eliminan o descuidan otras. Ésta es una de las razones por las cuales la sensación de poquedad humana se ha intensificado en los tiempos más recientes”¹³⁹.

Una inteligencia limitada para conocer la verdad sobre el mundo y sobre sí misma es consecuencia de la hipervaloración de la voluntad, como espontaneidad no regida por motivos. El verdadero dinamismo está –para los modernos, también para Kierkegaard– en la voluntad, en la decisión, no en el conocimiento, que al ser prioritariamente reflexivo, es pasivo.

A pesar de todo, Polo reconoce en el criterio existencial de Kierkegaard un mérito: “El criterio existencial conserva la pretensión de encontrar la unidad del hombre, después de descalificar la unidad con el objeto. En el pensamiento no está la unidad existencial. La diferencia con Hegel es neta... En claro contraste con el idealismo especulativo, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana no es la conciencia, ni es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia”¹⁴⁰.

Para aclarar mejor la anterior afirmación, explica Polo: “al menos es obvio que si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar el pensar en pensado. Mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar un objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. En rigor, el ‘yo pienso’ pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa”¹⁴¹. Y comenta, a pie de página: “Estimo que esta formulación señala una vía de avance decisiva para la antropología”¹⁴². Es decir, el rechazo de Kierkegaard a la reducción de la realidad a objeto de conocimiento, y su reclamo por la existencia vital, no existencia pensada, es un paso adelante. Y, como dije al principio de este apartado, da pie al desarrollo de las antropologías del siglo XX, cuestión que afrontaré en el siguiente.

¹³⁹ *Hegel*, 169.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 174.

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² *Ibíd.*

CAPÍTULO IV

LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. Freud: ¿terapia para la libertad?

También en contexto posthegeliano aparece una figura que ha tenido y tiene gran influjo cultural: Sigmund Freud. Su teoría, enmarcada dentro de la psicología experimental, traspasa esos límites y se adentra en el ámbito propiamente filosófico. En efecto, su método hermenéutico, sus tesis axiomáticas y su pretensión de verdad, exceden la finalidad estrictamente terapéutica¹, y adolecen de fallas metódicas que merecen el siguiente comentario por parte de Polo: “El psicoanálisis es la idea, evidentemente contradictoria, de que el punto de vista es único, o de que sólo hay un punto de vista. En este sentido el psicoanálisis es un tipo más de reduccionismo; reducir al hombre, en toda la temática que es accesible, a una interpretación... En consecuencia, el psicoanálisis no es una ciencia, más aún, es incompatible con la ciencia”².

Aun así, a pesar de su poca validez científica y su excesiva ambición interpretativa, el psicoanálisis ha causado mella en la visión del hombre a lo largo del siglo XX. Quizá por eso, Polo le dedica una atención especial³. Polo constata en Freud la misma limitación propia de la visión moderna: la libertad como indeterminación y como resultado, en una nueva versión, ciertamente contraria a la hegeliana en varios aspectos.

En primer lugar, la oposición positivismo-afectividad es distinta en Freud y en Hegel: “Para Hegel la interpretación dinámica de la afectividad debe ser conjurada por la positividad falsa, pues para el pensamiento ofrece inconvenientes mayores que la falsedad. En cambio, en Freud

¹ El análisis del estatuto epistemológico de las tesis freudianas está extensamente tratado por C. MARTÍNEZ PRIEGO en su trabajo “Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 119-142.

² *Psicología general*, 171.

³ En *Hegel y el posthegelianismo* trata Polo a este autor. En esta obra está recogida buena parte del *Curso de psicología general*, ya citado, y que fue impartido por él a lo largo del curso 1975-1976, en la Universidad de Navarra.

se da la dualidad positivismo–afectividad sin síntesis porque atribuye a la afectividad una carga dinámica”⁴.

Recordemos que para Hegel el comienzo –o más exactamente, el momento pre-procesual– del proceso es la indeterminación. “El pensamiento es el segundo momento (mediación) no el comienzo... Pero, aunque segundo, el pensamiento es la *energía* del proceso dialéctico... En cambio, para Freud la energía es el comienzo mismo, razón por la que no puede ser pensamiento ni pura vacuidad, sino un dinamismo cuya inmediatez yugula lo teleológico del proceso dialéctico”⁵. Para Freud, el comienzo es dinámico, irracional, instintivo, “pulsional” como él lo llama.

Pero, si ese dinamismo inicial es inconsciente e indeterminado, ¿cómo se conoce cuál es? Se descubre por vía hermenéutica, por interpretación. “Adviértase –dice Polo– que la particularización del dinamismo es inevitable, pues una fuerza indeterminada no es fuerza alguna, y también que la única posible manera de particularizarla es la hermenéutica, o sea, *a posteriori* desde el momento en que la fuerza es lo primero”⁶. Es decir, lo que se constata directamente no es la libido, la fuerza nativa, sino unos fenómenos psíquicos sintomáticos (no olvidemos que la condición humana para Freud –como para Kierkegaard, aunque de distinto modo– es una condición enferma), y se ha de buscar la causa latente en ellos, por vía interpretativa, no estrictamente experimental, a partir de un axioma aceptado como tal⁷.

Este modo de identificar o particularizar una fuerza dinámica indeterminada presenta, a juicio de Polo, incoherencias insalvables. “La versión freudiana de ‘lo psíquico’ –escribe– es oscilante. Por tratarse de un dinamismo inicial que no es el yo ni objetivo –por inconsciente– debería dejarse sin determinar (es el *Ello*). Pero en tal caso la hermenéutica dejaría de ejercerse”⁸. La fuerza inconsciente se hace consciente por mera interpretación.

Ahora bien, la fuerza inconsciente, la pulsión, no está presente, ha pasado. Aun más, es puro pasar, puro transcurrir, que –una vez transcurrida– se detiene. Y se detiene por la represión que ejerce la conciencia, “es decir; el trance, la afectividad, no puede adecuarse en manera alguna

⁴ *Psicología general*, 136.

⁵ *Psicología general*, 175. Las cursivas son mías.

⁶ *Ibíd.*

⁷ Sobre el carácter axiomático de los postulados del psicoanálisis, véase el citado trabajo de MARTÍNEZ PRIEGO, C., “Freud y Polo”. En este artículo se pueden encontrar también significativas citas de Freud al respecto.

⁸ *Psicología general*, 176.

a la instancia que interrumpe su transitar, lo cual significa que toda intervención tiene un carácter negativo para ella”⁹. No hay, pues, propiamente una dialéctica, pues no hay superación de la pulsión por la aparición de su contrario. La pulsión no se supera, no se racionaliza, se ahoga, se niega.

Como la represión es un obstáculo para la pulsión, ésta se convierte en agresividad, en pura reacción frente al obstáculo. No ha de buscarse responsabilidad alguna, ni en la pulsión, ni en la agresividad. Si acaso, en el obstáculo, único responsable de la angustia. La sensación de culpa que el individuo percibe es falsa: no tiene culpa ninguna.

Hay, pues, que liberarse del sentimiento de culpa, que no responde a una real responsabilidad del yo. Es más, ni siquiera hay un yo. La interpretación psicoanalítica induce a renunciar a ser un yo. Así lo explica Polo: “salta a la vista que la imposibilidad de ser responsable no pasa de constituir un alivio tan trivial como la pulsión. ¿A quién puede consolar este alivio? Evidentemente, a quien no quiere ser nadie. Y, en efecto, la pulsión (o *el Ello*) no son nadie. ¿Cómo renunciar a ser un yo y conformarse con ser una pulsión? ¿Quién es una pulsión? Habría que ponderar qué es más grave: la frustración de la pulsión (en que interviene lo que Freud llama *yo*) o la imposibilidad absoluta de ser un yo”¹⁰. Con esto Freud defiende la renuncia a la libertad, la renuncia a ser un yo, un quién, una persona.

“La conflictividad en Freud aparece en un doble plano. Primero está el conflicto inmediato que entraña la noción de obstáculo y la correlativa incapacidad de la pulsión para cambiar o aprender. A esta incapacidad obedece el ‘brotar’ de la conciencia que evita el choque frontal”¹¹ entre la situación externa y la pulsión interna. Pero la conciencia no puede ordenar ni superar la pulsión, sólo reprimirla.

Con un lenguaje casi gráfico, Polo sigue explicando la visión freudiana: “El segundo plano de la conflictividad está preparado. La conciencia no puede penetrar en la pulsión, pero ésta sí puede penetrar en la conciencia. Al hacerlo, la impotencia, la misérrima condición de la conciencia, da lugar a la ambigüedad. *Por la vía de la conciencia la pulsión está desviada, pues su trance sigue paralizado y no se ejecuta*. Pero por ello mismo se fija... Como la conciencia no resuelve la pulsión, la pulsión, por lo pronto, vaga sin fin en la conciencia, aúlla interminablemente

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*, 178.

¹¹ *Ibíd.*

en los intersticios por donde se ha introducido, es tan duradera ya como la conciencia”¹².

El conflicto nace entonces, no de la pulsión desorientada, o desbocada, sino por el intento de la conciencia de ahogar y silenciar la pulsión. ¿Qué función cumple la conciencia?: “toda la funcionalidad de la conciencia (la dilación por impotencia ante el obstáculo) es para la pulsión la imposibilidad de desaparecer y la ocasión para comparecer”¹³. Por eso, “la conducta consciente, como vehículo de la dinámica inconsciente, no tiene un sentido propio y, debe por tanto ser interpretada”¹⁴. Se justifica así la necesidad de la terapia psicoanalítica.

En suma, la conciencia no es nada más que oposición. El yo no es más que intento de negación. “La conciencia es impotente para la tarea de poner algo positivo, pues está a la defensiva”¹⁵, explica Polo. El yo no es nadie, ni nada positivo. “La represión supone la frustración. La frustración es de la índole de la pulsión; la represión es su dilación y por lo mismo defensa: *mientras* reprimo no hay frustración. Por lo tanto, no reprimo con un propósito directo (como podría ser hacerme cargo de lo injusto de la pulsión y de lo valioso moralmente de impedir su intemperancia). Sostener el propósito directo de la represión es paranoia. Ahora se ve en qué consiste la paranoia: atribuir un poder al yo que no tiene en modo alguno”¹⁶.

Pero todavía hay otro momento: el refuerzo de la represión, la aparición del *super-ego*. “El super-ego viene a ser la conciencia dominante o la represión hipostasiada. Dada la importancia del yo, la identificación con el super-ego es un esfuerzo extenuante constitutivamente fracasado; pero, por la misma razón, librarse del super-ego es asimismo imposible. Con el super-ego se interpretan los ideales, la disciplina moral y los modelos de conducta, es decir, una parte considerable de la cultura y de las organizaciones sociales”¹⁷.

¿Y el fin del proceso? Como hemos recordado ya en páginas anteriores, para Hegel el fin del proceso es la recuperación del Absoluto, en la racionalidad más pura, en la conciencia del absoluto. En Freud, en cam-

¹² *Ibid.*, 181.

¹³ *Ibid.*, 182.

¹⁴ *Ibid.*, 178.

¹⁵ *Ibid.*, 185.

¹⁶ *Ibid.*, 184.

¹⁷ *Psicología general*, 188.

bio, es lo contrario¹⁸: la abolición de la conciencia, a través de la hermenéutica: “como la hermenéutica ha de doblar las significaciones directas y éstas reaparecen siempre de nuevo, la curación no es nunca definitiva. El psicoanálisis monta su guardia en forma permanente. Como augur de la secta iluminística que tiene el secreto de la salud, el psicoanalista es el vigilante incansable que desarrolla una tarea de sísifo cara a la yoidad que siempre vuelve a levantar su enfermiza cabeza. Con esto nos hemos acercado al modo en que se ejerce la –melancólica– cura”¹⁹.

Efectivamente, como el yo es pura negatividad, pura conflictividad, la curación exige sustituirlo. Curiosamente, a veces, el yo se resiste. “La resistencia es otro mecanismo de defensa ¿Cómo entenderlo? Notoriamente, es un mecanismo muy particular, puesto que no se monta frente a un obstáculo, ya que el psicoanalista no lo es. Pero el psicoanalista intenta eliminar un yo. Exegéticamente hay que decir que dicha eliminación es algo más que una sustitución: es una escueta *suplantación*: un yo en vez de otro. En la sesión terapéutica, la hermenéutica es la *apropiación* del lenguaje y del discurso, que siendo directamente significativos (para el yo que los emite) no lo son en modo alguno para el que escucha. Propiamente, la sesión terapéutica no es un diálogo; más, es la taxativa imposibilidad de diálogo..., no hay interlocutor: *lo* que escucha el médico no es *lo* que dice el paciente, sino lo que dice la hermenéutica según lo que llamo ‘equivalencia’, acerca de lo que dice el paciente”²⁰.

En una obra de reciente edición, Polo presenta una lectura de la libido freudiana en comparación con la potencia nativa de la voluntad como se la concibe en la filosofía clásica: “En Freud la *voluntas ut natura* es la ‘libido’, que es espontánea porque no espera al conocimiento”²¹. Es más, la conciencia sólo produce conflicto. A propósito de esta comparación, Polo saca conclusiones tan interesantes como ésta: “La diferencia entre la *voluntas ut natura* y una tendencia-espontánea, es que ésta es como una causa eficiente separada de la causa formal. La libido entra en conflicto porque ella no es formal, y al entrar en contacto con una forma se estropea como tal fuerza”²².

Por otra parte, “la libido es más débil que la noción de tendencia, porque, así como la tendencia va a la perfección, la libido, en la medida

¹⁸ Polo afronta una comparación entre Freud y Hegel en *Hegel y el Posthegelianismo*, 89-92 y 111 y ss., en la que no nos detenemos, por exceder el propósito de este trabajo.

¹⁹ *Psicología general*, 203.

²⁰ *Ibid.*, 204.

²¹ *Curso de Ética*, 40.

²² *Ibid.*

que alcanza su satisfacción, se extingue, va de un alto grado de tensión a cero. La tendencia, por el contrario, es ascendente, alude a la perfección, y, si lo alcanzado no es la perfección final, entonces vuelve a surgir la tendencia”²³. Por eso para Freud no cabe crecimiento. La fuerza nativa pulsional no conduce a ningún fin más allá de sí misma, y ni siquiera a su propio desarrollo o perfección. No conduce a nada más que a mantener su hegemonía, hegemonía que –por otra parte– es necesaria. Si el individuo –el paciente– pretende negarla, es clara muestra de su propia enfermedad, de su paranoia, que el terapeuta ha de reconducir a la aceptación de la única verdad: la pulsión redentora.

En todo caso, la supresión de la libertad en la psicología freudiana no es sólo táctica terapéutica, sino necesidad de su misma interpretación de la vida humana, que pretende convertirse en la única visión válida, sobre la que han de asentarse los estudios que sobre el hombre se hagan desde las diversas ciencias²⁴.

Puede aplicarse a Freud la afirmación de Polo respecto de algunas corrientes de pensamiento moderno que han llegado a negar que el hombre sea libre: “La negación de la libertad ha obedecido a diversos motivos. El más general es el siguiente: ¿conocemos exactamente los motivos de nuestras acciones, de nuestra conducta? ¿No será más bien que, aunque tengamos conciencia de ser libres, por debajo de la conciencia hay otros factores que son la verdadera causa de nuestro comportamiento, por más que de inmediato no los conozcamos?... Sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, que es una época científicista y positivista, se sostiene una interpretación determinista del actuar humano²⁵. Más grave aún es afirmar un determinismo sirviéndose de un método tan poco científico como es la pura hermenéutica.

²³ *Ibid.*

²⁴ Suficientemente demostrativa de esta pretensión es la siguiente declaración del propio Freud: “Como «psicología abismal» o ciencia de lo anímico inconsciente, puede llegar a ser indispensable a todas aquellas ciencias que se ocupan de la historia de los orígenes de la civilización humana y de sus grandes instituciones, tales como el arte, la religión y el orden social. En mi opinión, ha prestado ya una considerable ayuda a estas ciencias para la resolución de sus problemas; pero éstas son aún aportaciones muy pequeñas, comparadas con las que se conseguirían si los hombres de ciencia dedicados al estudio de la Historia de la civilización, la Psicología de las religiones, la Filosofía, etc., se decidieran a manejar por sí mismos el nuevo medio de investigación puesto a su alcance”. FREUD, S., *Análisis Profano*, 1927, cap. VII, citado por MARTÍNEZ PRIEGO, C., en su trabajo “Freud y Polo”, cit., nota 283.

²⁵ *Introducción*, 143. En este contexto, Polo pone como ejemplo específico a Schopenhauer, autor que no hemos incluido en esta síntesis, en consideración a la reducida atención que Polo le dedica en el conjunto de sus obras.

2. Sartre: la autorrealización fracasada

Hegel y su interpretación del Absoluto como historia que retorna a través de la autoconciencia de ser él mismo, dejó una impronta en toda la cultura posterior. Esta visión del sujeto como autor de sí mismo, como autorecuperación, ha sido re-editado de diversos modos a lo largo de los siglos XIX y XX. Polo identifica en esta postura –con todas sus variantes– un mismo intento: disponer de la propia esencia: “El intento de disponer de la propia esencia es siempre un intento de conseguir una identidad con ella: es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia. Y ésa es la gran equivocación humana: cuando el hombre quiere ser a través de su esencia, o agotar su ser en su esencia, entonces tiene que disponer de ella”²⁶.

La crítica de Polo es incisiva y profunda: va a la raíz. Y por eso encuentra similitudes de fondo en posturas aparentemente distintas: “En las antropologías modernas, que son antropologías en las cuales se introduce forzosamente la identidad, es decir, que proponen una interpretación del ser humano como ser idéntico, o de la naturaleza humana como un proceso de identificación, se incurre en esta equivocación”²⁷.

Si se pretende “llegar a ser” a través de recuperarse, lo que se está buscando es la identidad ser-esencia, que en el hombre es imposible. “Eso está muy claro en Sartre –escribe Polo– aunque a su manera, que es un modo paradójico, y en Nietzsche de otra manera, y muy propia suya. En ambos aparece la idea de ‘autorrealización’, es decir, la pretensión de la identidad”²⁸. A esta visión Polo opone otra: la persona no llega a ser, sino que es, aunque sea creciente, y no puede disponer *de* su esencia, sino *según* su esencia. La persona no se hace a sí misma, sino que crece y es elevada, y manifiesta así en cierto modo el sentido de su ser personal en su esencia: “la equivocación más profunda en que el hombre puede caer es el intento de cobrarse a sí mismo...: la recuperación como reconocimiento. Eso es una equivocación que ignora la distinción real *essentia-esse*, y que elimina en el ser humano su dependencia del Creador”²⁹.

²⁶ *La esencia del hombre*, 302.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

Si la libertad es el “hacerse”, a partir de una total indeterminación, termina negándose a sí misma, pues pierde su índole. Así, el hombre es un ser para la nada³⁰.

Como hemos ido viendo a lo largo de este capítulo, Polo ha detectado y denunciado el gran error que supone concebir la libertad como pura indeterminación, como potencia pura, como espontaneidad total, que no responde a un fin. Esta crítica también es válida para Sartre. Así lo comenta Polo: “La versión sartriana de la nada, que aparece en *El ser y la nada*, es bastante trivial: la nada sería la indeterminación que la libertad requiere; y el ser la inmovilización debida a la determinación de la libertad por contenidos entitativos, que ocupan el vacío de la nada”³¹.

En algunos de sus escritos³² Polo se entretiene en enumerar y analizar las distintas visiones negativas de la libertad, que arrancan en definitiva de este concepto. Así, distingue entre quienes niegan la libertad, quienes la ven como una carga que pesa sobre el hombre, como una ardua tarea a realizar y aquellos que la consideran inútil. E intenta responder a una doble pregunta: ¿es el hombre realmente libre? ¿Puede crecer la libertad?

En la respuesta que propone se halla una síntesis, estrecha, pero suficientemente clara de su pensamiento sobre la libertad: “la libertad es efectivamente una capacidad de autodeterminación. No es indeterminación, sino que es la ausencia o el estar por encima de las determinaciones externas³³. Pero sólo se puede llegar a estar por encima de las indeterminaciones externas si efectivamente hay algo inmovible en la conducta. Y ese carácter inmovible tiene que dársele la conducta a sí misma precisamente a partir de esa culminación como la libertad puede crecer³⁴. Porque el hecho de que sea la culminación de lo psicofísico, no quiere decir que se limite a esa culminación psicofísica, porque esa culminación sería estática. Quiere decir que entonces es cuando se abre la libertad: la libertad se abre a partir de lo psicofísico como su culminación, y a partir de ahí puede crecer, hasta el punto de que, cuando va creciendo, puede volverse sobre lo psicofísico”³⁵.

³⁰ Cfr. *Epistemología*, 176.

³¹ *Epistemología*, 73.

³² Cfr. *La persona humana*, 42-44.

³³ Para llegar a esta primera conclusión se sirve de algunas consideraciones de Max Scheler que expone en el texto al que estamos aludiendo.

³⁴ Me parece que este texto tiene algún error de redacción. Entiendo que quiere decir: “y precisamente a partir de esa culminación es como la libertad puede crecer”.

³⁵ *La persona humana*, 47.

Así pues, Polo plantea la libertad a un nivel más alto que el de la capacidad de determinarse ante varias posibilidades, lo cual es ya un signo de libertad, pero no el único ni el más alto. Ascende la libertad, a través de los hábitos, a la posibilidad de disponer de las propias potencias de acuerdo a la naturaleza misma de esas potencias (disponer de la esencia *según* ella es), hacia la culminación de la libertad en el orden personal en el don y la aceptación³⁶.

3. Heidegger: la liberación del ser

Si hay un autor –excluyendo a los clásicos– que haya influido en el desarrollo del pensamiento de Leonardo Polo es indudablemente Heidegger³⁷. No se trata, desde luego, de una continuidad, sino más bien de una coincidencia en un punto de arranque, aunque el camino de ambos filósofos haya discurrido después por cauces distintos y cada cual haya llegado a conclusiones diversas. Veamos por qué y cómo.

Martin Heidegger detecta el límite que supone la presencia mental para la captación del ser³⁸. Polo reconoce que el intento de liberar –por

³⁶ Estas dimensiones de la libertad han ido apareciendo de un modo u otro en estas páginas, pero requieren un estudio detenido, que afrontaré en los capítulos siguientes.

³⁷ Una visión de los puntos de coincidencia y de desacuerdo de Polo con Heidegger, puede encontrarse en FALGUERAS, I., “Heidegger en Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 7-48.

³⁸ “Según Heidegger la historia de la metafísica occidental consiste en el olvido del ser. Me parece que lo olvidado es el ser del conocimiento”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, 70. Ya en la primera obra de Polo, editada en 1964, señala: “La potencialidad del concepto es susceptible de identificación *tan sólo interpretando la presencia mental como límite del pensamiento*”. Poner la atención en el límite del pensamiento es, indiscerniblemente, superar el tema de la perplejidad de un modo central. No cabe salir de la perplejidad; sí cabe abandonar el límite. El concepto se ha revelado incapaz de desprenderse de la perplejidad. Paralelamente, en uno o en otro sentido, con uno u otro acento, las ontologías históricas confiesan –a veces, después de anunciado su cumplimiento– el fracaso de aquel propósito que constituye su última razón: instalarse con plenitud en el descubrimiento del ser. La filosofía de M. Heidegger es un esforzado intento de insistir en tal propósito, justamente en una época que está a punto de contentarse con declararlo caducado y de buscar establecer las bases de la vida, del conocimiento y del destino, sobre esa declaración. Heidegger ha puesto de manifiesto de una manera suficiente que la perplejidad se despierta y domina en el mismo momento en que nos decidimos a detenernos en una noción –concretamente, el ser– con el pretexto de que es comprensible de suyo. El punto de partida de *Sein und Zeit* es la crítica del ser como concepto indefinible y autocomprendible –*selbstverständliche Begriff*–. Esta crítica se resume así:

decirlo de alguna manera— al ser de la rigidez que supone su consideración como “ser en presente”, es un acierto de Heidegger³⁹, aunque no comparte totalmente el análisis que hace de la relación entre ser y tiempo a lo largo de la historia de la filosofía occidental: “si bien Heidegger expresa que entender al ser desde la presencia implica un olvido del ser —y en ello acierta—, no obstante, el significado de esa acusación o sentencia heideggeriana tiene que ser a la fuerza distinto cuando se refiere a la filosofía de la conciencia de cuando se refiere a la filosofía del ser. Porque una cosa es la presencia del fundamento en sentido clásico —en sentido griego, aristotélico— y otra cosa muy distinta es la presencia como constituida por la conciencia. Son completamente diferentes o, al menos suficientemente diferentes.

En efecto, no es lo mismo decir que una filosofía de la conciencia, esto es, de la aprioridad o de la fundamentalidad de la conciencia, es un olvido del ser, que decir que también lo es la interpretación del fundamento como ser: no ya como conciencia, sino como ser, aunque también en presente —que eso es lo característico de la filosofía clásica y antigua, desde los griegos hasta Santo Tomás—⁴⁰.

Aclarada esta diferencia entre filosofía clásica y moderna en cuanto a la presencialidad del ser, Polo da un paso más: “Ahora bien, conviene tener en cuenta que el tema del ser está vinculado con el tema del fundamento. La presencia del ser es, de este modo, la presencia del fundamento”⁴¹. También en este aspecto es distinto el planteamiento clásico y el moderno: “Que el fundamento sea en presente significa que asiste, o no abandona, a aquello que funda; y, por otra parte, que el hombre es capaz de establecer una correspondencia en presente con el fundamento mismo”⁴². Si el ser es fundamento, tanto en la visión clásica

“la apelación a la autocompensibilidad en el ámbito de los conceptos filosóficos *fundamentales*, y sobre todo, en lo que respecta al concepto de ser, es una dudosa conducta”. La comprensibilidad del ser no hace más que demostrar la incomprensibilidad. “En todo conducirse y ser hacia el ente en cuanto ente, yace *a priori* un enigma”. La perplejidad —*Verlegenheit*— es recabada ya en el lema de *Sein und Zeit*, y su olvido es denunciado como mera anestesia y superficialidad”. *El acceso al ser*, 132-133.

³⁹ Cfr. “Ser y tiempo”, conferencia dictada por Polo en la Universidad de La Sabana en agosto de 1984, pro manuscrito.

⁴⁰ En esta conferencia, “Ser y tiempo”, Polo insiste: “En el idealismo la presencia corresponde a la conciencia la presentificación (...). La presentificación de la temática corre a cargo de la conciencia. En cambio, es evidente que para los griegos o para los medievales no es así, sino que la presentificación, el presente, es la asistencia intrínseca del fundamento respecto de lo fundado. No es lo mismo”. pro manuscrito, 4.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

como en la moderna, es un fundamento *en presente*: presencia en el ente o presencia en la conciencia como objeto conocido. Y esto es lo que Heidegger considera un “olvido del ser”, que hay que superar.

Y concluye Polo: “pues bien, si queremos un progreso en la filosofía, o en términos heideggerianos, una ampliación del horizonte de la comprensión del ser, parece que el único procedimiento que resta consiste justamente en apelar también a una ampliación de las dimensiones del tiempo pertinentes a la ontología. Porque, en todo caso, el tiempo es más que presente: es pasado y futuro”⁴³. En este punto, cabe la pregunta: ¿qué relación tiene esta cuestión con el tema que nos ocupa? Es decir, ¿por qué traer a colación la relación entre ser y tiempo en el contexto del estudio de la libertad? Son varios los motivos, tantos como los caminos que recorre Leonardo Polo y que le van llevando a una concepción de la libertad como ser, más exactamente como *acto de ser* personal. Voy a intentar exponerlos juntos y concatenados, aunque no siempre se encuentren expuestos así en las obras de nuestro autor.

Un primer motivo es metódico, cognoscitivo: la imposibilidad de captar el ser por medio del método abstractivo de conocimiento. Éste es el punto clave y el arranque de toda la propuesta poliana. Y es precisamente el punto en que coincide con la denuncia de Heidegger⁴⁴. En el

⁴³ *Ibid.* He citado largamente esta conferencia de Polo, por su claridad.

⁴⁴ Ciertamente, Heidegger no ha sido el único que ha expresado esta denuncia. Desde otra perspectiva, y también en el siglo XX, Martin Buber, y con él otros representantes de la llamada filosofía dialógica, señala esta limitación del pensamiento occidental. “Podríamos decir que, en su conjunto, la filosofía occidental ha perseguido el ideal de pensar *objetivamente*; es decir, el modelo filosófico ha consistido en el proceso por el que un *sujeto* piensa sobre un *objeto* con la pretensión de que ese *pensamiento objetivo* sea una doctrina de la realidad, un acercamiento lo más certero posible a la realidad. Pues bien, para empezar, la filosofía dialógica pretende otro modo de acercamiento a la realidad, un modo que ha sido descuidado por la tradición filosófica occidental... De forma resumida podemos decir que el punto de vista de Buber, frente a la tradición filosófica objetivista es éste: el sujeto de la filosofía moderna occidental, el Yo, es insuficiente para abordar los problemas del conocimiento y de la verdad y, por tanto, es insuficiente para abordar el verdadero conocimiento de la realidad. Para acceder a la realidad humana es necesario ir más allá de la relación sujeto objeto y acceder al acontecimiento del encuentro y del diálogo entre el Yo y el Tú”. ARROYO, L., “La Antropología dialógica”, *Thémata. Revista de filosofía*, 39 (2007) 304. Puede verse también GORDILLO, L., “Buber: un humanista trascendente”, en SELLÉS, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 197-217. En Bergson se encuentra también un intento de superación metodológica en el acceso a la realidad, por vía de intuición, de instinto. Cfr. GUERRA, R. “El futuro del hombre en el enfoque ético de Bergson”, en el vol. II de la misma obra, 85-109.

mencionado trabajo de Falgueras, se lee: “En este sentido cabe precisar la ayuda que Heidegger ha prestado a Polo como la mostración del problema que atenaza a la filosofía en nuestra altura histórica. Heidegger es para Polo el referente histórico que sirve de orientación en el punto de partida a su investigación metodológica”⁴⁵.

La limitación metodológica a la que ha llegado la filosofía conlleva la reducción del conocimiento del ser a captación del ente y de la esencia (no del ser mismo), y la incapacidad de captar los primeros principios de la realidad en sí mismos, reduciéndolos a principios lógicos.

Al mismo tiempo, este “límite mental” –como lo llama Polo– hace imposible captar el yo que soy, es decir, mi realidad. Y dificulta la tarea de distinguir adecuadamente el ser del universo del ser personal. Y, en consecuencia, sólo se ve la dimensión del tiempo con respecto a dos aspectos de la realidad: el ente físico cambiante, y la conciencia que hace presente el mismo presente y el pasado. Pero no se vislumbra el sentido del tiempo para la libertad.

Con estas premisas, podemos afrontar la cuestión de la libertad en la antropología de Polo, en dos vertientes: *libertad-ser* y *libertad-tiempo*. Y ambas, partiendo de su propuesta gnoseológica: *el abandono del límite mental*.

Abandonar el límite mental no significa despreciar ni ignorar el conocimiento abstractivo, objetivante, y su valor para conocer la realidad⁴⁶. Significa ir más allá de él. Falgueras, refiriéndose a la tarea emprendida por Polo, la resume así: “desde la serenidad de la intelección hace frente al enigma del ocultamiento del ser: el ocultamiento del ser es obra de la limitación mental o *conciencia objetiva*. Pero si se saca a la luz el modo como opera la limitación mental, podemos abandonarla... Nadie antes que él ha detectado el límite mental en condiciones de abandonarlo, pero eso no significa que nadie haya encontrado lo fundamental antes que él, sino más bien que todo cuanto se ha encontrado hasta él, y tal como ha sido encontrado, puede ser proseguido de una nueva manera, cuando se detecta y abandona el límite mental”⁴⁷. Y, citando a Polo, prosigue: “*La cuestión radica en averiguar con qué dimensión del pensar debe entron-*

⁴⁵ FALGUERAS, I., “Heidegger en Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 39.

⁴⁶ “Para entender el ser, la presencia no es un obstáculo, sino una limitación”, *Curso de teoría*, IV, 457. p. 90.

⁴⁷ FALGUERAS, I., “Heidegger en Polo”, 37.

*car ante todo la nueva metódica*⁴⁸. Para concluir, afirma: “Lo nuevo es el método, no los temas”⁴⁹.

En pocas palabras, la cuestión consiste en aclarar cuál es el modo de conocer el ser de los entes físicos, y el ser que soy yo. “Método equivale a acto intelectual”⁵⁰, ha aclarado Polo. Es decir, se trata de dilucidar cuál es el acto mental que capta el ser del universo y cuál o cuáles acceden al ser personal. Polo dedicó una gran parte de sus primeros trabajos a esclarecerlo⁵¹. No puedo detenerme en exponerlo totalmente, pero sí es necesario presentarlo. La siguiente cita de su *Antropología trascendental*, publicada en 1998, es lo suficientemente clara como introducción al asunto: “Operativamente se conoce lo presente: el acto operativo se describe como *presencia mental*. Pero no debe sostenerse que el acto de ser sea actual o presente. Al extender la presencia mental al ser de que trata la metafísica, se hace imposible advertir la realidad de los primeros principios. Con ello se incurre en la metafísica prematura, y se cierra la ampliación de los trascendentales. Desde una metafísica objetivista se llega a decir, a lo sumo, que la actualidad es más clara, más intensa, más duradera en el hombre que en las cosas materiales; se descubre que el alma humana es inmortal a partir de la actualidad –extratemporal o inmaterial– de la operación intelectual”⁵².

En primer lugar, si sólo se utiliza un acto de conocer, la operación, se capta el ente actual, no sus principios y, por tanto, no su ser. De ahí que Polo propone ampliar el método: descubrir (o redescubrir) los hábitos innatos intelectuales que acceden al ser.

Esta es la primera dimensión del abandono del límite mental. En palabras de Polo: “Para advertir la existencia extramental, el límite mental se abandona acudiendo a un acto, que es el hábito de los primeros

⁴⁸ La cita a Polo se refiere al *Curso de teoría*, IV/2, 397.

⁴⁹ FALGUERAS, I., “Heidegger en Polo”, 37.

⁵⁰ *Antropología*, I, 99. En nota a pie de página señala: “Así lo mantengo a lo largo del *Curso de teoría*. La diferencia entre los actos expuestos en esa obra y el que en este libro se estudiará, es que aquéllos son la razón y el *intellectus ut habitus*, mientras que el que más adelante expondré es superior a ellos. O, dicho al revés, los hábitos que permiten conocer los temas extramentales son de índole inferior al hábito que alcanza los trascendentales antropológicos”.

⁵¹ En su *Curso de teoría*, I, publicado por primera vez en 1984, se halla la exposición completa de las dimensiones del abandono del límite mental. También en una de sus primeras obras: *El acceso al ser*.

⁵² *Antropología*, I, 111.

principios”⁵³. En efecto, el ser de lo físico, su existencia, no se capta por una operación abstractiva, sino por otro tipo de acto, más bien, por un hábito innato, previo y concomitante: el hábito de los primeros principios, es decir, la disposición innata del conocer intelectual para advertir que el mundo *es*, que lo que es, es⁵⁴.

“La segunda dimensión del abandono del límite mental es el *hallazgo* o *encuentro* de la esencia extramental. También lo llamo *explicitación* del orden predicamental. Hallar la esencia extramental es explicitar las causas físicas en tanto que concausas”⁵⁵. Lo dejo sólo apuntado, en tanto que no tiene relación directa con el tema que aquí se trata.

En cambio, conviene detenerse en la tercera dimensión del abandono del límite mental: “De acuerdo con la tercera dimensión del abandono del límite mental se *alcanza* la co-existencia humana. La co-existencia humana ni se advierte, ni se halla, ni permite demorarse en ella, sino que se alcanza. A ese alcanzar es inherente lo que llamo carácter de *además*. Con otras palabras: alcanzar la co-existencia significa metódicamente carácter de *además*. La co-existencia, la ampliación del orden de los trascendentales, es la persona, la intimidad irreductible en la medida en que se alcanza: ese alcanzar es indisociable de su ser”⁵⁶.

Este es un punto fundamental, en el que se advierte claramente la diferencia entre el planteamiento poliano y el de Heidegger. Para el pensador alemán, el yo no puede captarse intelectualmente, de modo que debe accederse a él por vía de sentimiento. En efecto, en la línea de He-

⁵³ *Antropología*, I, 127. Y añade: “Desde luego, el hábito de los primeros principios es una noción contenida en la filosofía tomista, que lo considera acertadamente un hábito innato. Sin embargo, hay que añadir, por un lado, que el conocimiento de los primeros principios es habitual y no objetivo; y por otro lado, que el hábito citado es un acto intelectual superior a cualquier operación y, por tanto, una de las dimensiones del abandono del límite mental. Conviene subrayar esta observación, porque la filosofía tradicional no admite la superioridad del conocimiento habitual sobre el objetivo, sino que sostiene que el conocimiento objetivo es más claro que el habitual. Por esta razón, el abandono del límite mental es ajeno al planteamiento tradicional”.

⁵⁴ “El acto de ser del universo es un primer principio al que llamo *persistencia*, y al que describo como *comienzo que ni cesa ni es seguido*. Es el primer principio de no contradicción. Llamo al acto de ser divino *Origen*: es el primer principio de identidad. La vigencia entre estos dos primeros principios es el tercer primer principio, al que llamo principio de causalidad trascendental (no predicamental). Según él, se advierte la dependencia de la persistencia respecto del Origen”. *Antropología*, I, 127.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

gel –a quien critica– Heidegger supone que el único modo de captar el yo es la reflexión.

En cambio, Polo se percató de que en la reflexión no se capta el yo real, sino el yo pensado. Y –como comenta Polo– el yo pensado no piensa, no es. El yo, o es real o no es nada: no es una esencia que pueda captarse separadamente. Por eso, el yo “se alcanza”, no se advierte ni se encuentra⁵⁷.

“En lo que respecta a la persona, *alcanzarse no es distinto de ella* (de lo contrario, la persona se supondría como sujeto, a su propio alcanzarse, o bien éste habría de ser reflexivo). Por tanto, no se trata, tan sólo, de alcanzar a conocerse, sino de *alcanzar a co-ser*”⁵⁸. Ahora bien –y aquí

⁵⁷ Dos citas esclarecedoras: “Heidegger se mueve justamente por donde ningún idealista lo esperaría, no por el lado del objeto, sino por el del *sujeto* mismo. La pregunta desvelante es ésta: ¿la existencia humana puede ser objeto? Estrictamente: ¿la autoconciencia es el conocimiento del propio ser? Es decir, el propio ser ¿puede llamarse autoconciencia? La respuesta es negativa. La filosofía de Heidegger versa sobre la existencia humana, pero partiendo de que la existencia humana es cualquier cosa menos un objeto. Las consecuencias de esta advertencia son importantes, y el fallo de la filosofía existencial está en no haberlas agotado (pues cae en última instancia en un objetualismo estático)”. *La esencia del hombre*, 234.

“Insisto, vemos que los planteamientos se han quedado cortos y tenemos que volver a fijarnos en un asunto muy importante, a saber, que el yo, si es real, es absolutamente imposible que sea idéntico con un objeto, porque los objetos no son reales, sino intencionales”. *La esencia del hombre*, 235.

Y una más: “Téngase en cuenta que en el conocimiento *del ser* principal la correspondencia que indica la preposición subrayada es solamente temática, ya que el conocimiento humano no depende fontalmente del ser principal, sino de la libertad. No cabe decir que la razón se dirige hacia el ser, puesto que la intencionalidad del conocimiento requiere la constitución supletoria y la extramentalidad en cuanto tal no se debe suponer” *El ser*, I, 31.

⁵⁸ *Ibid.* En Emmanuel Mounier, padre del personalismo, se halla un descubrimiento en cierto modo semejante al de Polo: “La persona no es un objeto; más aún: ella es lo que en cada hombre no puede ser tratado como objeto... Ella es la única realidad que conocemos y hacemos al mismo tiempo desde dentro”. MOUNIER, E., *El personalismo*, Obras, III, 430-431. Y en otro lugar añade: “La verdad es que toda reseña exclusivamente objetiva de la persona deja escurrir de entre sus dedos esa coherencia cambiante que solo puede ser descrita por una psicología del acto, y del acto personal. La ‘identidad’ pura equivale al reposo absoluto, y por lo tanto a la muerte; sólo la encontraremos en la estéril uniformidad de la energía elemental, al término del proceso de degradación de la materia, o en el vacío de la negación lógica. El yo es unívoco a la manera como se es constante o como se es fiel, es decir, comprometiéndose en un acto continuo”. MOUNIER, E., *Tratado del carácter*. Am-

empatamos con la relación ser personal-tiempo—: “nótese que, si se abandona el límite mental, no cabe hablar de alcanzarse *ya* (o de haberse alcanzado)”⁵⁹, porque “no es lo mismo ser conocido que ser. Se es conocido en cuanto se es poseído por una mente. Eso es adecuado a la realidad, aunque la realidad esté fuera. Es decir, no es necesario que el pensamiento realice la realidad para conocerla como realidad. Pero cuando se trata del yo, eso no se puede decir: no se puede decir que el yo puede ser enteramente conocido sin que eso mismo no signifique el yo realizado”⁶⁰.

Así pues, no cabe detener el ser personal en el presente: la persona se alcanza, no se capta como objeto dado. En este sentido, y en este ámbito, la relación ser y tiempo tiene una dimensión distinta⁶¹. Veamos cómo lo expone Polo: “Rigurosamente hablando, no *me* conozco (la persona humana es creada, no la Identidad Originaria), sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que el alcanzarme tenga término”⁶². Por eso, persona humana significa alcanzar a co-ser. Alcanzar a co-ser denota acompañamiento, no término. Tampoco persona humana significa *uno mismo*, pues *lo mismo* es el objeto pensado. Alcanzar a co-ser acompañando, co-existir, equivale a *además*, y cabe describirlo como *futuro sin desfuturización*. El futuro es denotado por el alcanzar; la no desfuturización por la ausencia de término: el término es superfluo en atención al co-existir⁶³.

bos textos son citados por DÍAZ, C., “La antropología de Emmanuel Mounier”, en SELLES, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, cit., 145.

⁵⁹ *El ser*, I, 31.

⁶⁰ *La esencia del hombre*, 236. Y añade: “Esto lo vi en el año 1950, cuando todavía el alemán lo tenía fresco porque en mi juventud lo estudié, pero en cualquier caso creo que esto es lo que detecté en Heidegger. Comprendí que Heidegger se da cuenta de una cosa, pues su crítica al objetivismo no es una crítica a la verdad del objeto, o una crítica a si el conocimiento objetivo sirve para conocer. No es eso; es que se da cuenta de que el objeto *no existe*. El objeto *qua* objeto no existe, pero si lo primordial es ser o existir, no se puede decir que se conozca algo si al conocerlo en tanto que conocido no existe. Por lo tanto, a Hegel se le ha pasado por alto una cosa muy importante, y en definitiva a cualquiera que quiera describir el yo en sus manifestaciones, en sus prolongaciones, y es que *el yo es real*. Para que fuese idéntico con el objeto no bastaría con que el objeto fuese el conocimiento completo del yo, sino que haría falta que el objeto fuese también un yo real. Pero *el yo pensado es irreal*”. *Ibid.*

⁶¹ Dejo la cuarta dimensión del abandono del límite mental para páginas posteriores.

⁶² *Antropología*, I, 127.

⁶³ “Hace algunos años propusimos entender la libertad como la capacidad de enfrentarnos con el futuro y de poseerlo. Parece que lo único que se puede poseer es el pasado y lo que ya existe, pero no el futuro. Pues bien, enfocar la libertad como el modo de tener que ver con el futuro, significa que el futuro se puede determinar: en la medida en que la libertad entra en escena... En rigor, el futuro se determina en tanto que el hombre interviene, porque la intervención humana implica una determinación del curso tempo-

Según esto, la persona es intimidad abierta: luz intelectual, libertad trascendental, amar donal”⁶⁴.

Es evidente, entonces, que no hace falta apelar al sentimiento – como hace Heidegger– para acceder al conocimiento de la intimidad personal⁶⁵. La limitación de su planteamiento, digámoslo una vez más, radica en haberse detenido, sin superarlo realmente, en la constatación del límite impuesto por el conocimiento objetivante propio de la racionalidad. Polo lo superó, al retomar el intelecto y sus hábitos, presentes ya en la tradición medieval, y llevarlos a un mayor desarrollo teórico.

Como se puede observar, la importancia que Polo atribuye a Heidegger no se refiere directamente a un tratamiento sobre la libertad, sino a la metódica necesaria para acceder al ser personal.

Llegado este punto, y antes de intentar unas posibles conclusiones, vale la pena volver a la primera fuente a la que se hizo referencia al inicio de este trabajo: la *Introducción* al tomo primero de la *Antropología trascendental*. En el elenco de dificultades que podía encontrar en su tarea filosófica –cuatro anota Polo– vislumbraba la siguiente: “que mi modo de plantear las cuestiones filosóficas me obligara después a recoger velas: no ya ser un autor poco leído, sino tener que rectificar o retractarme de mis escritos. Justamente, al entender que la libertad es un trascendental personal, este riesgo se agudizaba mucho, porque es patente que el enfoque trascendental de la libertad aparece en varios pensadores modernos; por ejemplo, en Kant y en Jaspers⁶⁶. Por consiguiente, me exponía a

ral de la vida tal que sucederá lo que no sucedería sin esa intervención. De este modo se empieza a entender lo que describimos como posesión del futuro, en cuanto que es una característica de la libertad humana”. *Antropología de la acción directiva*, 113.

⁶⁴*Ibid.* Esta connotación de la persona como futuro sin desfuturización aparece ya en su primera obra, *El acceso al ser*, 1964. El estudio detenido de este concepto es el objetivo de los siguientes capítulos sobre el pensamiento de Polo acerca de la libertad como trascendental.

⁶⁵ En este punto, es interesante la diferencia que señala Polo entre la libertad y la *vivencia de libertad*. El sentimiento como acceso al conocimiento de la libertad podría aceptarse referido a la vivencia, no a la libertad misma, como realidad personal. Cfr. “La libertad posible”, *Nuestro Tiempo*, 234.

⁶⁶ Sobre el planteamiento de Jaspers, puede verse: FERRER, U., “Antropología existencial de Jaspers”, SELLÉS, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 163-187. Como mera referencia, copio de esta fuente: “La antropología de Jaspers se centra en el problema de lo que es peculiar de la existencia humana (*Existenz*). Y su dificultad de principio reside en que para esclarecerla no son aptas las categorías objetivantes del entendimiento, ni tampoco la reflexión subsiguiente... Ninguna observación, propia o ajena, puede abarcarla... Jaspers emprende otra vía. Según ella, conozco con

caer en equívocos o a ser mal interpretado, porque, a pesar de la coincidencia terminológica, mi modo de entender la libertad es distinto de las especulaciones modernas. Como anécdota, se puede comentar que algunas personas han sostenido que dependo de Hegel. Sin embargo, si bien es verdad que me he ocupado de ese autor, nunca he sido hegeliano⁶⁷.

Ciertamente, hay otros autores modernos que, de un modo u otro, han tratado el tema de la libertad. Polo no se ocupa de todos con la misma atención ni extensión. De Leibniz, por ejemplo, ha afirmado: “me parece que Leibniz es el pensador más importante de la época moderna, el filósofo moderno más importante, del cual son tributarios, en definitiva, Hegel y –aunque no lo diga, pero sí lo sabe– Heidegger”⁶⁸ y, sin embargo, trata de su pensamiento sólo en modo tangencial y relacionado primariamente con su influencia en Hegel⁶⁹. De otros filósofos, como por ejemplo Schopenhauer, Polo hace escuetas referencias, o incluso los nombra sólo de pasada: es el caso de los personalistas del siglo XX.

Dentro del movimiento fenomenológico, dedica profundos análisis a los planteamientos de Husserl, específicamente en lo relacionado a su teoría del conocimiento que –como ya hemos hecho notar repetida-

certeza mi existencia en el acto en que la constituyo como mía, cuando me trasciendo a mí mismo sobrepasando mi presencia empírica (*Dasein*). La existencia irrumpe o acontece, sin que nada desde fuera ni desde dentro la determine. Gano mi propio existir al decidirme, sosteniéndome sobre la nada que he de sortear en todas mis elecciones. De esta suerte, el modo de ser de la existencia es la *posibilidad*⁶⁶, no garantizada desde el exterior. Y su poder-ser es su estar en relación consigo misma como afirmación y conquista, lejos de todo enquistamiento objetivo... Consecuencia de ello es que las únicas categorías adecuadas a la existencia no podrán ser referenciales, sino que habrán de consistir en índices o signos, que tienen por función dirigir la atención hacia un ser al que no pueden aprehender como objeto, sino meramente aludir. Sólo se comprenden, en efecto, estas categorías asociándolas al acto existencial al que remiten. Tales son la comunicación y la historicidad, pero sobre todo la *libertad*, en tanto que me identifico con lo que decido ser, y la *conciencia absoluta* –con el sabor irremplazable de la subjetividad–, las cuales acompañan a todos los otros signos”. Como señaló el propio Polo, se pueden encontrar similitudes –sobre todo terminológicas– entre su planteamiento y el de Karl Jaspers: la imposibilidad de captar la propia existencia con un método racional objetivante; así como diferencias sustanciales: la persona, en Polo, no es posibilidad; la libertad no constituye lo que uno es. Se verá más claramente en el desarrollo de esta investigación.

⁶⁷ *Antropología*, I, 18.

⁶⁸ “Ser y tiempo”, pro manuscrito, 10.

⁶⁹ Por ejemplo, en *La esencia del hombre* aparece un apartado titulado “El yo según Leibniz y Hegel”, pero se refiere al primero sólo como premisa para el segundo.

mente— tiene incidencia en la cuestión antropológica. Pero no se detiene en ésta ni en su noción de libertad⁷⁰.

Así pues, en consonancia con esta ausencia de referencias explícitas de Polo a buena parte de los pensadores contemporáneos, y más específicamente en el tema de la libertad, no los incluyo en este breve recorrido histórico sobre la visión de la libertad en el pensamiento occidental. Sin embargo, irán apareciendo —alguno ha comparecido ya— a lo largo de las páginas siguientes, al hilo de los temas de la antropología poliana sobre la persona, con la finalidad de establecer algunas semejanzas y detectar las diferencias⁷¹.

⁷⁰ En *Curso de teoría*, I, desarrolla una crítica a la gnoseología de Husserl. También en el volumen II, y en *Hegel y el posthegelianismo*. Asimismo al inicio de *Nominalismo, idealismo y realismo*. Pero siempre en referencia al tema del conocimiento y a la conciencia, especialmente en su respecto al tiempo. Una comparación entre Polo y Husserl se encuentra en Fernando Haya, “La superación del tiempo. La discusión de Polo con Husserl y Heidegger”, *Studia Poliana*, 5(2003) 75-102.

⁷¹ Un repaso sintético de las antropologías contemporáneas se halla en Sellés, J.F., “La novedad de la antropología poliana entre las antropologías del siglo XX”, *Miscelánea Poliana*, 25 (2009), 1-8. Para un conocimiento más completo: AAVV., *Modelos Antropológicos del siglo XX*, Sellés, J. F. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004; AAVV., *Propuestas antropológicas del siglo XX* (vol. I), Sellés, J. F. (ed.), Pamplona, EUNSA, 2004; AAVV., *Propuestas antropológicas del siglo XX* (vol. II), Sellés, J. F. (ed.), Pamplona, EUNSA, 2007; AAVV., *Antropologías europeas del s. XX*, Sellés, J. F. (ed.), Anuario Filosófico, XXXIX/1 (2006).

A MODO DE SÍNTESIS

El propio Leonardo Polo presenta en su *Antropología trascendental* una síntesis del recorrido de la filosofía occidental en su búsqueda de comprensión del tema de la libertad. Para facilitar su lectura, y manteniendo la cita, he organizado el texto en párrafos numerados:

- 1) “Se ha comprobado la pluralidad de versiones de la voluntad que aparecen en la historia de la filosofía.
- 2) En los griegos comporta siempre carencia o falta de perfección, y es un tema secundario; por tanto, pertenece al ser temporal, pero no a la eternidad.
- 3) Desde el cristianismo, la voluntad empieza a reclamar mayor atención; hay que poner la voluntad en Dios. Ello incita a una nueva interpretación: la voluntad puede ser plenaria.
- 4) De la plenitud de la voluntad deriva la discusión en torno a su eventual prioridad respecto del intelecto.
- 5) El voluntarismo moderno, que parte de Ockham, muestra una deriva negativa y crítica que arruina el carácter plenario de la voluntad, y tergiversa la intelección reduciéndola a representación.
- 6) De esta manera no se logra una versión de la voluntad legítima y superior a la griega. Al concederle una importancia que los griegos le negaron, lo primario como voluntad acaba en tedio y dolor.
- 7) En conclusión, con lo expuesto hasta ahora no se ha acabado de entender la voluntad”¹.

Para poder continuar en los capítulos que siguen con el estudio del pensamiento poliano sobre la libertad, me parece útil reseñar las cuestiones que –a la luz del análisis sintetizado– han quedado pendientes de

¹ Cfr. *Antropología*, II, 105. Continúa el texto redundando en los efectos del voluntarismo en la filosofía moderna.

resolver en la historia de la filosofía y las raíces teóricas (metódicas o temáticas) que se hallan en la base de cada una. Para ello, seguiré la enumeración de temas que incluí al inicio de esta primera parte de mi trabajo.

a) *La naturaleza de la libertad humana*

En la filosofía griega, la libertad es una característica de algunos actos de la voluntad: la elección de los medios. No hay elección del fin.

La filosofía medieval asume esa visión, pero distingue dos dimensiones en la voluntad: su respecto natural al bien como fin (*voluntas ut natura*) y su tendencia al bien medial entendido como bien (*voluntas ut ratio*). Hay tendencia al fin, *dilectio*, pero no se explica suficientemente la libertad frente al bien como fin.

Escoto y Ockham plantean la voluntad como pura espontaneidad, no dependiente del conocimiento en ninguno de los dos sentidos medievales. No explican cómo se desencadena la voluntad.

Lutero admite la libertad sólo como libre albedrío, no como libertad para el fin. Al considerar al hombre caído como corrompido, reduce las posibilidades de la libertad.

Descartes identifica la libertad con la experiencia de la libertad: esta confusión no se aclara.

Kant: la libertad es atribuida al sujeto trascendental como espontaneidad pura, pensable y, por tanto sólo posible; como idea que explique los fenómenos no dependientes de causas determinadas. Kant identifica la libertad con la razón práctica, como una determinación *ad unum*, pero no al bien, sino a la norma puesta por ella misma (el imperativo categórico): es una voluntad para cumplir su propio mandato.

Hegel: la libertad es el fin del proceso, es conciencia del Absoluto, contemplación de todas las posibilidades racionales del Espíritu. En lugar de *voluntas ut natura*, es *natura ut voluntas*.

Nietzsche: la libertad, identificada con la vida, es voluntad de poder. Sacrifica el yo a la voluntad impersonal de poder.

Kierkegaard: más que de la libertad, se ocupa del yo, que se conoce en la existencia, en el instante, en la decisión existencial. El yo que

el hombre verdaderamente es, es aquella existencia en la que se reconoce como quien es.

Freud: niega la libertad. La libido sustituye a la *voluntas ut natura* como dinamismo espontáneo que no responde a ningún conocimiento.

Sartre: la libertad es la indeterminación: la nada.

b) La libertad como potencia

En la filosofía griega, la voluntad –asiento de la libertad– es pura tendencia, apetito, potencia que busca poseer lo que no tiene.

El cristianismo supuso un avance respecto a la filosofía griega: al afirmarla también en Dios, vislumbró la voluntad como acto y no sólo como potencia necesitante. Sin embargo, no logró una explicación suficiente de su estatuto ontológico, pues siguió enmarcándola fundamentalmente como característica de los actos de la voluntad. La posible raíz de esta detención en el tratamiento de la libertad –según el examen de Polo– es la dificultad en el ámbito tomista de reconocer como trascendental la relación de la voluntad al bien, por situar la relación sólo a nivel predicamental. Por otro lado, la visión cristiana plantea la existencia de una infinitud en la voluntad: es la cuestión de la curvatura de la voluntad (el querer querer), así como de las virtudes, que amplían la potencia de la voluntad. Estos principios no se desarrollaron suficientemente para profundizar aún más en el alcance de la libertad.

El voluntarismo tardomedieval identificó la libertad como espontaneidad voluntaria, potencia activa. Perdió la relación inteligencia-voluntad.

Lutero: la libertad no es una potencia activa, sino una condición ineludible del hombre, condenado a ser libre.

Descartes: es el poder de suspender el juicio de la inteligencia. La voluntad es una potencia que no depende de la inteligencia, y es libre de aceptar o no la evidencia.

Kant: no es potencia activa distinta del sujeto, sino el mismo sujeto trascendental.

Hegel: libertad como potencia, anterior al acto, pura potencialidad infinita de acción.

Nietzsche: la libertad es puro acto de querer, puro acto inmanente ilimitado, que se hace cargo incluso del pasado.

Kierkegaard: la voluntad es dinamismo y espontaneidad.

Freud: no hay libertad. El dinamismo primero es afectividad.

Sartre: libertad es pura indeterminación, pura potencia. Su actualización la anula, la aniquila como libertad.

c) Libertad como principio y fundamento

Filosofía griega: la libertad no es fundamento de la realidad, sólo principio activo de algunos actos de la voluntad.

En la visión medieval, la libertad no funda. Es principio de acción, movido por el bien como su causa final.

Escoto y Ockham: la voluntad es principio independiente, que funda el bien.

Lutero: la libertad sólo es principio de elecciones particulares, no de destinación.

Descartes: la libertad (voluntad) es causa del conocer, motor de la evidencia, antecedente a toda verdad. Es fundamento o causa de la idea, aunque no del ser.

Kant: la idea trascendental de libertad sirve de fundamento de la libertad práctica que, a su vez, es causa de los fenómenos no explicados por causas determinantes. Es fundamento de la moral. En definitiva, es *causa sui*.

Hegel: la libertad no es principio, sino resultado.

Nietzsche: la voluntad funda el yo, lo causa.

Kierkegaard: la decisión existencial es causa de la verdad sobre el hombre.

Freud: la pulsión –no la libertad– es el principio del comportamiento. La conciencia es su oposición y la norma su ahogo. La afectividad es causa eficiente sin forma.

Sartre: la libertad es vacía, sin contenido.

d) Origen y/o causa de la libertad

Para la visión griega, el origen de la libertad está en la voluntad, potencia de la naturaleza racional del hombre.

En el Medioevo se desarrolla el concepto ya presente en Aristóteles de la voluntad como potencia. Se la afirma como potencia del alma humana, y causa de actos libres. Así pues, la libertad tiene su origen en la voluntad, movida por el bien como fin. Pero al afirmar la libertad en Dios, se la vislumbra como acto, distinto de las potencias. Sin embargo, queda sin desarrollar suficientemente y sin dar una respuesta satisfactoria a la pregunta: ¿qué mueve a la voluntad a pasar de la potencia al acto de querer? La distinción acto de ser-esencia da la pista para proseguir.

En Ockham, la libertad tiene su causa en la voluntad arbitraria de Dios.

Para Lutero, la naturaleza corrompida por el pecado de origen es la causa del libre albedrío.

En Descartes, la libertad tiene su raíz en la voluntad de dudar.

Para Kant, la libertad es una exigencia de la razón práctica, que debe afirmarla para justificar los fenómenos.

Hegel: el origen de la libertad es la necesidad del Absoluto de recuperarse de la alienación (también necesaria).

Nietzsche: la voluntad de poder constituye al yo, y no al contrario: la causa de la libertad no es el yo, que viene a ser más bien un efecto.

Kierkegaard: el origen de la libertad es la existencia individual, la decisión existencial.

Freud: el sentimiento de culpa (que podría parecer un síntoma de responsabilidad y por tanto de libertad) no responde a la realidad, puesto que el yo no es responsable, no es libre.

Sartre: la libertad no tiene su causa en nada previo: el hombre no tiene una esencia determinada. Su esencia es su libertad, es decir, la indeterminación. La existencia es previa a la esencia.

e) *El fin de la libertad*

En la filosofía griega, el fin de la libertad es elegir los medios para el fin: la felicidad, que es la contemplación intelectual. La voluntad no llega a poseer el fin.

En la visión cristiana, la voluntad libre tiende a los medios y al fin. Alcanza el fin en la fruición, la posesión del bien, la felicidad.

Ockham: la voluntad es la intuición que conoce a Dios, pero no tiende a Él como bien.

Lutero: la naturaleza corrompida no es *capax Dei*. La libertad no tiende a Dios, es sólo libertad de actuar, de realizarse en la acción.

Descartes: la voluntad autónoma no logra ningún fin. Su fin es la propia libertad, o más bien, la propia experiencia de libertad.

Kant: el fin de la libertad es atenerse al imperativo categórico puesto por ella misma, es decir, por el sujeto trascendental en tanto que pensable. No es libertad “para”, sino libertad “de”.

Hegel: el fin es la conciencia de identidad con el Absoluto, que es un resultado. No hay posibilidad de un resultado mejor, ni distinto: no hay lugar para la moralidad ni el crecimiento.

Nietzsche: el fin del querer es su propio querer, no algo externo a él, no el bien ni el perfeccionamiento. No tiende a nada fuera de sí (de ahí el eterno retorno de lo mismo).

Kierkegaard: la libertad tiene como fin la identidad consigo mismo.

Freud: la hermenéutica libera al abolir la conciencia. El fin de la libido (ya que no hay libertad) es la satisfacción: si la halla, se extingue como anhelo.

Sartre: la libertad es indeterminación carente de finalidad.

Como se habrá podido observar, hay un autor que no aparece en la somera síntesis que acabo de presentar: Heidegger. No lo he incluido en ella por cuanto el análisis que Polo ha hecho se refiere a un aspecto distinto, aunque estrechamente relacionado con la libertad: el método de

acceso al conocimiento del yo (y por tanto, de la libertad). Heidegger es el autor que ha merecido de Polo el análisis más explícito en este punto: su denuncia de la detención del ser al objetivarse en el conocimiento racional y al presencializarse así en el tiempo, le sirve a Polo para emprender la tarea de abandonar ese límite en busca del método adecuado, mucho más allá que el propio Heidegger, y sin aceptar ni la reflexión ni el sentimiento que propone el autor alemán.

Con esta apretada síntesis he pretendido facilitar –y facilitarme– una visión de los avances, límites, retrocesos, aporías y renunciaciones en el pensamiento occidental, pero también de las pistas abiertas en la historia de la filosofía para continuar la indagación acerca de la libertad.

Para proseguir estas pistas con acierto, es preciso clarificar algunas nociones fundamentales. A mi entender, las siguientes:

1. La distinción esencia-acto de ser

Este descubrimiento filosófico del medievo, mal entendido incluso en ámbitos tomistas, y posteriormente poco desarrollado, es crucial para acceder a una comprensión más alta de la libertad. Desde esta distinción se puede ampliar la explicación de la libertad personal, en estos aspectos:

1.1 La libertad como acto anterior y superior a la voluntad.

1.2 La relación entre persona, libertad y voluntad.

1.3 La infinitud de la libertad; la libertad y el tiempo.

2. Los distintos sentidos del acto

La distinción aristotélica entre los sentidos del acto es una luz para distinguir la actualidad del conocer de la actualidad del ser y de la actividad. Esta distinción no siempre se ha visto clara, y ha repercutido en los planteamientos respecto al conocimiento, a la diferencia entre inteligencia y voluntad, al yo y a la libertad. Relacionados con estas distinciones están estas otras cuestiones:

2.1 El conocer como acto y el ser como acto.

2.2 La prioridad del acto y la actividad de la potencia.

2.3 La actividad de la vida.

3. *La noción de hábito*

La noción de hábito (de la inteligencia y de la voluntad) tuvo un desarrollo importante en el Medioevo, pero más adelante sufrió un olvido. Este abandono temático influyó en la pérdida de la comprensión del conocimiento intelectual, de la voluntad en crecimiento y de la relación entre libertad y libre albedrío. En efecto, son varios los aspectos que se aclaran al profundizar en los hábitos. A saber:

3.1 El conocimiento habitual de la realidad.

3.2 La actualización creciente de la voluntad por los hábitos.

3.3 La relación y diferencia entre esencia y naturaleza en el hombre.

Queda así planteada la ruta que proseguiré en los siguientes capítulos, en los que intento adentrarme en el estudio de la propuesta metódica y antropológica de Leonardo Polo para acceder a la libertad como trascendental personal.

En esta ruta, no sigo estrictamente el orden en que acabo de enumerar las nociones fundamentales que es preciso esclarecer. He preferido que vayan apareciendo oportunamente a lo largo de una exposición que se enfoca directamente en la persona y la libertad.

SEGUNDA PARTE

LA PERSONA COMO ACTO DE SER

JUSTIFICACIÓN

Como quedó explicitado en la Primera Parte, hay cuestiones sobre la libertad que no quedan suficientemente claras ni en la filosofía clásica ni en la moderna. Aunque corra el riesgo de repetirme, prefiero señalarlas de nuevo:

a) En la filosofía clásica se ha intentado explicar la libertad como una característica de una potencia (la voluntad) de una sustancia corpóreo-espiritual (el hombre). Pero con esta respuesta no quedan explicados algunos asuntos radicales, por ejemplo, ¿cómo nace la libertad?, ¿si no es personal, sino accidental, por qué con un accidente se pone en juego la persona?, ¿con qué está vinculada?

b) Para dar una explicación de la libertad que la contemple más ampliamente, los modernos intentaron buscarla como un sujeto no personal, o como una potencia infinita y totalmente espontánea que no necesite nada más para actuar.

c) Polo intenta realizar un avance respecto del planteamiento moderno: buscar el modo de entender la libertad evitando los errores y/o limitaciones de las vías anteriores. Para esto, entiende que es necesario encontrar la raíz última de la libertad en un nivel más alto que el de la potencia voluntaria, sin perder al mismo tiempo la referencia radical de la libertad al bien real.

d) La solución puede venir de comprender si la persona humana es algo más que una sustancia de naturaleza racional. Si sólo es sustancia dotada de racionalidad, ser libre es sólo una característica de los actos humanos, que, al no ser sustanciales, serán accidentales y, por tanto, la libertad será sólo una condición humana, una capacidad, una propiedad del modo de ser humano.

e) El planteamiento tomista de la persona como sustancia cuya forma es espiritual explica algunas cuestiones; por ejemplo, el conoci-

miento intelectual, la libertad en la voluntad. Pero no explica otras, como son las respuestas a las preguntas arriba indicadas.

f) La solución a esas y otras cuestiones tiene que encontrarse más bien descubriendo si la persona es un ser no sustancial, un ser creado que no es sustancia, lo cual conlleva al planteamiento de la cuestión radical: ¿es el acto de ser personal un acto como el acto de ser del resto de la realidad? Ésta es la pregunta que da pie precisamente a la propuesta poliana de ampliación del tratamiento filosófico de la persona, inaugurando una *antropología* distinta de la *metafísica* del ser no personal: una *antropología trascendental*. Y es el camino que le lleva a descubrir la libertad en un plano más alto que el de la voluntad: una *libertad trascendental*.

Ahora bien, fundamentar la distinción radical del ser personal respecto del ser de lo no personal exige entender a fondo la *distinción entre acto de ser y esencia*. Para lograrlo, nada mejor que acudir a Tomás de Aquino, a la génesis de la distinción y a su contenido, para así entender en qué sentido la propuesta antropológica poliana es una continuación y una ampliación de esta doctrina tomista¹.

Íntimamente ligada a este tema está la cuestión del conocimiento del ser como acto, asunto que se ha entendido de muy diversas maneras, y que ha tenido consecuencias decisivas para dilucidar hasta qué punto el conocer humano accede o no a lo real en tanto que real.

En Polo hay, además, una pregunta aún más precisa: ¿se conoce del mismo modo el ser de lo distinto a mí y mi propio ser? Como ya se ha señalado desde el inicio de este trabajo, la ampliación del conocimiento propuesta por Polo es condición *sine qua non* para dilucidar este punto².

¹ Como ya se indicó en el Capítulo II de la Primera Parte, para Polo el superior hallazgo de la filosofía clásica es la distinción real tomista entre *essentia-actus essendi* en lo creado.

² Agudamente lo señala García González: “La distinción entre naturaleza lógica y existencia personal es cierta formulación de la dimensión antropológica de la distinción real entre esencia y existencia que formuló Tomás de Aquino en el medievo; el punto más alto al que llegó la metafísica clásica”. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., “Persona y logos”, *Studia Poliana*, 6 (2006).

Esta Segunda Parte afronta estas dos cuestiones: *el ser como acto* y *el modo humano de conocerlo*. Podría parecer que da excesivas vueltas alrededor de asuntos que no se refieren directamente al objetivo específico de este trabajo. Espero haber justificado en las líneas precedentes el por qué de este recorrido y, sobre todo, aspiro a que, después de seguirlo, se vea su utilidad para comprender mejor la conveniencia y coherencia del planteamiento de Polo, así como sus fundamentos.

CAPÍTULO I

LA TRASCENDENTALIDAD DEL SER Y SU AMPLIACIÓN

He organizado este capítulo en cuatro apartados: el primero se dedica al estudio de la génesis de la distinción real *essentia-actus essendi* y al contenido de tal distinción; el segundo intenta exponer la radical distinción entre Dios y las criaturas, como la entiende Polo, en el contexto de distinción real esencia-ser, asunto de gran importancia para calibrar la necesidad de ahondar en la realidad del ser creatural. El apartado tercero se propone clarificar el sentido del ser como acto o, dicho de otro modo, qué tipo de acto es el acto de ser, lo cual permite emprender la tarea de descubrir si el ser de la persona es o no similar al ser de lo no personal. Y el apartado cuarto abunda en la cuestión, desde la perspectiva de la trascendentalidad del ser, para concluir con la necesidad de ampliar los trascendentales más allá del elenco clásico.

1. La distinción real esencia-acto de ser

Tomás de Aquino recibió de Aristóteles el concepto de *sustancia*. Como es sabido, el estagirita entiende la sustancia material como compuesta de dos coprincipios: materia y forma. El pensamiento medieval, conociendo la existencia de seres espirituales, afirmó la existencia de ‘sustancias’ no materiales, a saber, formas puras. Pero al aceptarlo, se abren algunas cuestiones: ¿se podría afirmar que estas formas puras son totalmente simples? ¿En qué se diferenciarían de Dios? El *Doctor Común* encontró una respuesta: en estas sustancias simples su *ser* se distingue de su *esencia*. Sólo en Dios no cabe dicha distinción.

Un autor reciente indica que “esta profundización es novedosa porque Aristóteles ignora la creación; lo aristotélico era afirmar que son lo mismo la esencia de un ente y su ser: ‘no significa cosa distinta un hombre y un hombre que es’ (Aristóteles, *Metafísica* 1003 b 28-9); también Averroes lo formula explícitamente: ‘*substantia cuiuslibet unius per quam est unum, est suum esse per quod est ens*’ (Tomás de Aquino, *In IV Metaphysicorum* cap. 3). En cambio Tomás de Aquino establece que, en lo creado, la esencia de un ente no es su ser: ‘*solus Deus est suum esse, in*

omnibus autem alius differt essentia rei et esse eius' (Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 61, 1; *De potentia* 3, 5 ad 2)¹.

Por otro lado, y a partir de la afirmación del ente como '*id quod est*', que es lo primero que nuestra mente conoce, el de Aquino distingue en el '*id quod est*' entre el *ser* y *lo que es*. Esta distinción se puede decir que es de orden lógico, pero remite –como todo concepto– a la realidad. De modo que en los entes se da esta composición: el '*id quod*' (la esencia) y el '*est*' (el acto de ser). Ciertamente, el que existe es el ente, pero existe por el '*esse*', en tanto que éste es su acto fundante.

“Pero como los entes compuestos implican la existencia de lo simple –observa Falgueras–, hemos de pensar en la existencia de un ente simple, el cual no podría estar compuesto por nada. Y como en los entes que conocemos lo único que no depende de nada ni admite mezcla o adición es el *esse*, tenemos que pensar que el ente simple es puro *esse*, el *ipsum esse subsistens*, que corresponde a la noción de Dios, el cual es descrito a la vez como ente simple y como *esse*. Se trata de otro gran acierto: el *esse* es el indicio más neto de la simplicidad divina. Por donde se viene a deducir que *podemos entender la simplicidad*, gran descubrimiento que Tomás atribuye también a Aristóteles, y que él contribuye decisivamente a potenciar”².

La génesis del descubrimiento filosófico de la distinción real esencia–acto de ser parte de un dato revelado: la creación. Efectivamente, como apunta Falgueras, surge del intento de distinguir al Creador de las criaturas³; es decir, solo sabiendo que los entes son creados se hace necesario explicar el ser del Creador y la diferencia entre Él y las criaturas.

Pero no basta con sentar una composición en lo real creado. Es necesario clarificar en qué se diferencian uno y otro coprincipio de la composición, cuestión no tan sencilla, que, además, remite al modo como se relacionan entre sí. Se acude entonces la distinción aristotélica entre acto y potencia. Si esta distinción está presente en el nivel predicamental, de modo que la forma es acto de la materia y el accidente lo es de la sus-

¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Sobre el ser y la creación”, *Anuario filosófico*, XXIX/2 (1996) 591. Se trata de un agudo estudio que da luces para clarificar qué quiere decir la distinción esencia-acto de ser, y las interpretaciones más o menos acertadas de esta doctrina en el tomismo del siglo XX.

² FALGUERAS, I., “La posible conciliación de los hallazgos más altos de la filosofía medieval y moderna desde el descubrimiento trascendental de la persona”, *Studia Poliana*, 10 (2008) 159-191; *Miscelánea Poliana*, 17 (2008) 6-19.

³ Cfr. FALGUERAS, I., “Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *essentia*”, *Revista de filosofía*, 8 (1985) 226.

tancia, Tomás de Aquino la aplica también al nivel trascendental, de modo que el *esse* se comporta como acto de la esencia.

Al respecto, me parece acertado el comentario de Falgueras: “Tomás de Aquino trata de la composición real de esencia y ser asimilándola a otras composiciones de lo creado, y particularmente a la de potencia y acto. Pero es preciso diferenciar la doctrina de la potencia y el acto de la distinción real de esencia y ser”⁴. ¿Por qué hay que diferenciarla? Me parece encontrar al menos tres equivocaciones a las que puede llevar –y de hecho ha llevado– la consideración de la relación *esse–essentia* como una relación acto–potencia:

a) Atribuir una cierta existencia a la esencia, de modo que el ser vendría simplemente a situarla en otro ‘estado de existencia’.

b) Entender el ser como lo común a todo ente, y la esencia como lo distinto, cayendo así en un monismo o, al menos, no distinguiendo suficientemente al ser creado del Creador.

c) Reducir la distinción ser–esencia a la distinción entre ser simple y seres compuestos. Riesgo éste muy posible, por cuanto el propio Tomás afirma que en Dios su esencia y su ser se identifican. Entonces, la diferencia de Dios con las criaturas sería que en ellas la esencia se distingue del ser. Pero esto no basta para explicar y exponer la diferencia entre el ser de Dios y el de las criaturas⁵. Es más, como ha señalado Falgueras, “es un gran acierto decir que Dios es el *esse* subsistente puro, pero si se lo describe así, no cabe al mismo tiempo decir que es su propia esencia. Lo coherente habría sido dejar de distinguir la esencia, y, por tanto, dejar de nombrarla en Dios”⁶.

Con estas consideraciones se entiende un poco mejor la resistencia de Polo a acoger la creación como *participación* del ser, directamente emparentada con la concepción del ser como acto participado por las esencias, es decir, ‘recibido’, multiplicado y limitado en ellas.

⁴ *Ibid.*, 226.

⁵ Para este tema, ha sido muy iluminador el artículo ya citado de GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Sobre el ser y la creación”, que constituye un análisis pormenorizado de la cuestión.

⁶ FALGUERAS, I., “La posible conciliación”, 167. Según el decir del propio Santo Tomás “*inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus nos habet quidditatem ver essentiam quia essentia sua non est aliud quam esse suum*”. *De ente et essentia*, c. 5. Tomás no descalifica esta expresión, pero no la acoge, según Gilson, porque podría dar la impresión de que Dios carece de algo. Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, A. L., *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed. 1995, 123.

Piá–Tarazona encuentra una explicación similar a esta postura de Polo frente a la doctrina tradicional de la participación. No me resisto a citar su texto, aunque sea largo: “La correcta advertencia de la *creación* – en la criatura cósmica– estriba en la completa distinción entre no-contradicción e identidad según la causalidad. Por esta razón, la equiparación entre *participación* y *creación* que se realiza en el pensamiento tradicional es *acertada*⁷. Con todo, también se puede profundizar en ella, justo porque desde ella no se caracteriza *en términos de acto de ser* la distinción entre la criatura y el Creador. En la doctrina metafísica de Tomás de Aquino, la criatura *depende* de Dios en tanto que participa de su ser, y en esa medida el *esse* de la criatura es estudiado como *actus essentiae*, como acto distinto realmente de su esencia; eso hace que la *dependencia* de la criatura respecto de Dios sea caracterizada, sobre todo, por la *distinción real* entre el acto de ser y la esencia, que no se da en Dios. En efecto, desde la doctrina de la participación, si se quiere mostrar la *dependencia* del *acto de ser* de la criatura respecto de Dios se tiene que acudir a la *esencia* de la criatura, porque la *dependencia* con Dios se manifiesta desde la *distinción real* en el orden creado”⁸.

“Siendo lo anterior verdad –sigue Piá Tarazona–, Polo intenta establecer la dependencia de la criatura respecto de Dios no ‘meramente’ desde la *distinción real* del ser creado con su esencia, sino también desde el *acto de ser creado* considerado estrictamente como *creado*, o lo que es igual, pretende investigar la distinción trascendental –en términos de acto de ser– entre la criatura y Dios para establecer la *dependencia trascendental* del acto de ser creado. Con esta observación Polo supera la doctrina de la participación”.

⁷ En nota al pie añade: “Una brillante exposición sobre la doctrina tomista del ser y la participación puede verse en: GONZÁLEZ GARCÍA, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*”, comentario que suscribo, pues he estudiado esta fuente, como se aprecia en las notas en las que hago referencia a ella a lo largo del presente trabajo.

⁸ En nota al pie, Piá aporta algunas fuentes del *corpus* tomista: “Sirvan de ejemplo los siguientes textos de TOMÁS DE AQUINO: “*Solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem; omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam*”. *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 1, co; “*secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est «quod quid est» (ut dicitur in III De Anima), unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum*”. *In Librum de Causis*, lect. 6, n. 175; “*Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur*”. *Summa contra Gentiles*, II, cap. 15, n. 5.

“Ahora bien, –concluye Piá Tarazona– si Polo deja *al margen* en su planteamiento metafísico la noción de la participación es exactamente para resaltar y desentrañar la verdad que atesora esa doctrina, a saber, que *la criatura depende de Dios* –en tanto que participa de su ser–. Polo considera que la dependencia de la criatura respecto de Dios se muestra con mayor rotundidad en tanto que la criatura se *distingue plenamente* de Dios; en efecto, sólo si la distinción es *trascendental* –entre distintos modos del acto de ser– se muestra la *dependencia trascendental* del acto de ser creado respecto del Creador”⁹.

En todo caso, está claro que Polo no plantea objeciones a la distinción esencia–ser, ni a la definición de Dios como el *Ipsum Esse Subsistens*. Por el contrario, piensa que esta distinción da más de sí, si no se la encasilla en el esquema del binomio acto–potencia. Así lo expresa en la primera de sus obras: “la opinión que asigna un papel fundamental al binomio potencia–acto en la metafísica de santo Tomás de Aquino debe estimarse equivocada. La más profunda conquista del aquinatense es la distinción real entre esencia y existencia, *a partir de la cual, y no al revés*, la propia doctrina activista de Aristóteles recibe una nueva y más honda comprensión”¹⁰.

Antes de continuar, vale la pena aclarar si es necesario y/o conveniente distinguir acto de ser y existencia, como lo han hecho muchos tomistas, basados en múltiples textos del Aquinate¹¹. Polo no admite esta distinción: “Algunos sostienen que no es correcto llamar existencia al *actus essendi*, porque el existir es empírico. No acepto esta observación.

⁹ PÍA TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 90-91. En nota al pie agrega: “Como señala Polo, ‘la única explicación aportada por los tomistas que hablan del acto de ser es que la criatura se distingue de Dios en (tanto) que el acto de ser de la criatura es distinto de la esencia. Pero esa consideración no es pertinente, porque se pregunta en qué se distingue Dios de la criatura en tanto que acto de ser; que la esencia es realmente distinta del acto de ser no puede ser la razón de que el acto de ser de la criatura no se confunda con el acto de ser de Dios, sino al revés. En suma, la única manera de distinguir esos dos actos de ser estriba en decir que uno es no contradictorio y el otro es idéntico’. *Nominalismo*, 246. Con esta observación no se niega la verdad del conocimiento analógico, simplemente se subraya su insuficiencia para seguir profundizando en el conocimiento del acto de ser. Polo sostiene explícitamente que “la filosofía aristotélico-tomista es acertada. Doy por sentado que el conocimiento analógico del ser es el método de mayor alcance mientras no se abandone el límite mental”. *El acceso*, 201.

¹⁰ *El acceso*, 274. La cursiva es mía. Tal como lo entiendo, con Falgueras, Polo está proponiendo descubrir el acto de ser como un nuevo sentido de acto, cuestión que afrontaremos más adelante.

¹¹Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, A. L., *Ser y participación*, capítulo III, de la p. 101 a la 127.

El ser de que trata la metafísica es el ser como existencia, porque para ser principio es menester existir”¹².

He de reconocer que me ha resultado difícil entender esta taxativa declaración de Polo. Es más, he encontrado siempre varios argumentos para distinguir ser de existir. En primer término, el riesgo de reducir el ser a un hecho, con penosas consecuencias a la hora de entender la dependencia de la criatura respecto a Dios¹³. Y ahora, frente a la posible ampliación trascendental propuesta por Polo, encontraba otro escollo: si ser fuera sinónimo de existir, habría una dificultad para ampliar los sentidos del ser, pues no cabe afirmar que se existe más o menos; en cambio, es claro que es posible ‘ser más’, es decir, distinguir diversos actos de ser, que configuran distintos modos de existir, como el propio Polo hace.

Sin embargo, al profundizar en la propuesta de Polo, y muy específicamente, en su reiterada distinción entre el ‘acto actual’ del objeto pensado y el ‘acto activo’ de la realidad, vislumbré que la mejor manera de entender el acto de ser no es como ‘el acto que actualiza la esencia’. Efectivamente, si se ve el acto de ser prioritariamente como acto de la esencia, como referido a ella, sí es necesario distinguirlo de la existencia. Pero, si se lo considerara de otro modo, tal distinción no haría falta. Y esto es lo que Polo consigue, como se verá más adelante. Pero es mejor ir paso a paso.

2. La radical distinción entre Dios y las criaturas

Recordemos: Santo Tomás (y otros autores anteriores) se plantean la composición esencia–acto de ser al preguntarse por la diferencia criaturas–Creador. En síntesis, la respuesta es: la criatura es compuesta, el Creador, simple. En la criatura, la esencia se distingue de su ser, mientras que Dios es el Ser. Polo nota que esta distinción no es la radical. A su entender, “el acto de ser de la criatura no se distingue del acto de ser de Dios porque sea distinto *realmente de la esencia*, sino *porque es creado*”¹⁴. Con otras palabras: el acto de ser creado es distinto de su esencia *porque es creado* y no al revés.

¹² *Antropología, I*, 88, nota 93. Algo similar afirma en *La esencia del hombre*, 253 y en *Persona y libertad*, 142.

¹³ Sobre este riesgo alertaron algunos tomistas como Fabro. Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, A. L., *Ser y participación*, 113-114, nota 38.

¹⁴ *Persona y libertad*, 40. Sin embargo, en otros lugares, Polo afirma lo contrario. Por ejemplo: “la criatura se distingue de Dios precisamente porque su ser no es su esencia, es decir, porque en la criatura hay acto y potencia, cosa que en Dios no; Dios tiene

Ahora bien, si la mejor manera de entender el acto de ser creado no es como un *acto distinto de la esencia*, ¿cómo entenderlo? Como lo único que lo distingue radicalmente del Creador: su *dependencia*. Así lo expresa Polo: “la criatura es una dependencia pura, en orden a la cual Dios es la trascendencia absoluta, no el totalmente otro”¹⁵. Ahora bien, esta ‘pura dependencia’ es un acto, y no cualquier acto, sino el acto de ser. Pero, ¿qué se quiere decir al afirmar que el ser es acto, o que la pura dependencia creatural es acto? En primer lugar, significa que no es pasividad, pues la pasividad es la nada, y ésta, simplemente, no es. Si algo es, no es pasividad pura. Es acto. Si es un acto no originario, es un acto dependiente: dependiente en cuanto acto, o acto en cuanto depende.

“Por eso –concluye Polo– la noción de acto, descubierta por Aristóteles, se intensifica si se cae en la cuenta de que si la criatura fuera pasiva no se distinguiría suficientemente de Dios; para que la diferencia sea una diferencia radical, es menester que la criatura sea acto; Dios crea actos. Por decirlo de alguna manera, el acto creador de Dios es Dios mismo; no se puede hacer distinción al respecto. Pero con lo creado sí, porque Dios, que es acto puro, crea actos, y la diferencia radical es la diferencia de actos”¹⁶. De ahí que sea preciso profundizar en el ser como acto, discernir en qué sentido se le aplica tal concepto (pues hay varios sentidos de ‘acto’), y aún más: descubrir en qué consiste el ser de las diversas realidades.

3. El ser como acto

Leonardo Polo insiste en que la noción de acto ‘se intensifica’ al descubrir el acto de ser. Para calibrar la validez de esta afirmación, parece necesario recordar, aunque sea muy brevemente, los sentidos del acto según Aristóteles. Es una cuestión que ha sido objeto de análisis por parte

que ser puro acto”. *La esencia humana*, 285. En mi opinión, la negativa de Polo a aceptar esta última como la distinción fundamental entre criatura y Creador radica en su intento de evitar hablar de la creación como participación (que le parece “la versión conceptual de la creación”. Cfr. *El ser*, 137). También por su afán por distinguir los actos de ser creados entre sí, como se verá más adelante. Puede verse también *La esencia humana*, 86-88.

¹⁵ *Persona y libertad*, 52. “Como una consecuencia inicial de este planteamiento, se puede afirmar que la *criatura es distinción frente al Creador*, y lo que no se distinga de Dios carece, *principaliter et secundum rem*, del rango de criatura. Como consecuencia de esto, sólo se puede llamar *criatura*, con rigor, al *acto de ser*”. MONTIJO, C., *La creación en Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

¹⁶ *Persona y libertad*, 53.

de un buen número de estudiosos del filósofo griego y sobre la que Polo ha discurrecido mucho, por la enorme importancia que ha tenido en la historia del pensamiento, tanto por su ascensión como por su pérdida¹⁷.

Polo ve así los tres sentidos del acto que descubre Aristóteles:

a) El acto como *movimiento* (*kínesis*), como paso de potencia a acto. El movimiento es de un móvil: de algo que es en acto, y que está en potencia respecto a otro acto. Es decir, el movimiento remite a un principio y a un término: “lo que está en potencia camina hacia el acto”¹⁸.

b) Acto como *sustancia*, como forma y como fin: lo que es un ente: “El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, el acto del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento”¹⁹, es otro sentido de acto. Este sentido, en Aristóteles, prima sobre el primero (así, el movimiento ha sido definido como ‘acto imperfecto’).

c) Acto como *operación*, como *praxis* perfecta, que posee el fin en la misma operación. Es un tercer sentido de acto: no movimiento ni forma, sino acto perfecto, en el que actividad y fin coinciden. Como indica el propio Aristóteles en su *Metafísica*: “acción es aquella en que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación: estos son en efecto movimientos y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser. O se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como tam-

¹⁷ La fuente más útil que he encontrado para este tema, y que me ha servido para entender la propuesta de Polo, no siempre fácil de seguir, es YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1993. Se trata de una exposición muy completa, basada en textos aristotélicos y con referencias a un gran número de intérpretes del estagirita. Dedicó la tercera parte a examinar la interpretación que hace Polo de esta doctrina aristotélica, pues considera que Polo “es uno de los pocos autores que, desde un pensamiento original, ha concedido al estudio del acto en Aristóteles un lugar preferente”. YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 432.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Physica* 257 a 6-8, citado por YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 288.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* 1036 a 2-8, citado por YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 295.

bién mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior movimiento”²⁰. Éste es el sentido más fuerte de acto, y así lo ve Polo: “en Aristóteles, lo que significa realmente el acto es acto operativo, acto vital, vida en acto”²¹.

3.1. *El ser, acto no actual*

¿Cómo concibe Polo este triple sentido aristotélico de acto? Yepes, quien –como se ha indicado– ha sido un gran estudioso del tema, reconoce en primer lugar que “la interpretación de Polo... no presenta ninguna disonancia con las afirmaciones de Aristóteles”²². Y, lo más importante es que “sabe sacar a la luz la limitación interna de su pensamiento por un camino del todo ajeno al de los demás intérpretes, sin que puedan aducirse en su contra textos que contradigan su interpretación”²³.

Veamos cuál es esa limitación interna, siempre según el análisis de Polo²⁴. Puede resumirse así: Aristóteles ha perdido la realidad como activa. Ésta es la argumentación que lleva a Polo a tal conclusión:

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-36. Citado por GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 183, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 30, nota 70.

²¹ POLO, L., “Acto y actualidad en Aristóteles”, conferencia inédita, dictada en la Universidad de La Sabana (Bogotá), el 7 de septiembre de 1989. Citado por YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 433.

²² YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 434.

²³ *Ibid.*, 435.

²⁴ Polo expone su análisis directamente en *El ser, Persona y libertad, La esencia del hombre, Antropología trascendental, Nominalismo, idealismo y realismo*. En otras obras se encuentran referencias al asunto, desde su dimensión metafísica, o gnoseológica. A su trabajo *Nominalismo, idealismo y realismo* pertenece el siguiente texto: “Aristóteles, que es quien descubre la noción de acto, admite dos tipos de actos perfectivos. Esto merece ser expuesto detenidamente, porque con ello entramos de lleno en la discusión del realismo, en atención a la temática cognoscitiva. Aristóteles descubre muy tempranamente un sentido del acto, y ese descubrimiento juvenil se mantiene a lo largo de toda su historia intelectual.

La interpretación historicista del pensamiento de Aristóteles no tiene suficiente base textual y está bastante desacreditada. Hoy se sabe que la primera noción de acto – Aristóteles admite dos– es la que llama *enérgeia*. La *enérgeia* es exactamente la operación cognoscitiva. A mi modo de ver, por otra parte, es el más aristotélico de los sentidos del acto, porque es el primero –Aristóteles lo descubre muy joven–, y porque se

a) En principio, Aristóteles descubre la realidad como acto *en sí*: es la *sustancia*.

b) Pero, a la hora de intentar definir qué es la sustancia, aparece la *forma* como acto de la materia. Esta distinción se ha hecho en función de explicar cómo es posible la abstracción que lleva a cabo la mente, capaz de captar formas sin su materia.

c) Aquí viene la pérdida, el retroceso: la sustancia real como acto se convierte en *acto fijo* al distinguir forma –acto que formaliza la materia– y materia –potencia indeterminada, que se determina por la forma–. Entonces, se pierde la sustancia como actividad, ‘se fija’. Hace falta hacerlo en la teoría, porque la forma es lo que conoce la mente: la materia como tal, como indeterminación, es incognoscible. Y la mente conoce en acto, ‘fijando’ el objeto. Pero esto no significa que la sustancia en cuanto pensada sea *como es* la sustancia real, aunque remita a ella.

mantiene a lo largo de todas sus obras. Por ejemplo, en el *De Anima*, que es una de las últimas, sigue usando esa noción.

Enérgeia es sinónimo de *práxis téleia*, es decir, de acción perfecta, o, mejor, praxis posesiva de fin. Ésta es una descripción de los entresijos de la noción de *enérgeia*. Pero, insisto, la palabra *enérgeia* aparece más de 300 veces en los textos aristotélicos y con el mismo sentido, de modo que la consideración evolutiva de su filosofía no tiene nada que decir sobre esta noción central, que se mantiene incólume desde su juvenil descubrimiento, hasta el final de la vida del estagirita.

La *enérgeia* es el acto ejercido. Ahora bien, Aristóteles se dio cuenta –aunque esto puede ser más tardío– de que no por estar dormido se está enteramente en potencia: se está en potencia respecto de la *enérgeia*, respecto de un acto intelectual ejercido, pero no se está en potencia desde un punto de vista constitucional. Y esto hay que aplicárselo también a las realidades que no piensan, por ejemplo, a una piedra. Una piedra o un árbol no se puede decir que son pura potencia, sino que tienen algo de acto o están en acto. Pero Aristóteles advirtió, y es patente porque emplea otra palabra, que se trata de otro sentido del acto, al que llama *entelécheia*.

Nosotros traducimos con la palabra ‘acto’ dos nociones aristotélicas que no son la misma. Como es claro, emplear la misma palabra para las dos puede dar lugar a confusiones, esto es, a entender que el acto como *enérgeia* y el acto como *entelécheia* son variantes de lo mismo. Sin embargo, para Aristóteles son taxativamente diferentes. En Aristóteles, el acto como tal, es *enérgeia*; pero no es el único, porque no cabe decir que todo lo demás es potencia o que la *enérgeia* es el único sentido del acto. No puede ser así; tiene que haber un sentido constitucional del acto, un sentido del acto que valga para la realidad al margen de que ejerza el acto de pensar. Porque el hombre, aunque esté dormido o en potencia respecto de la *enérgeia*, constitutivamente está en acto como hombre (al alma la llama siempre Aristóteles *entelécheia*. Es un acto constitucional o constitutivo, pero no es un acto ejercido”. *Nominalismo*, 181-182.

d) No hay manera de evitarlo: el acto inmanente es ‘acto perfecto’, en el sentido de que en su misma operación posee su fin (el conocer en acto es lo conocido en acto), pero no puede captar la realidad tal como es, sino la realidad como ‘queda’ al ser captada.

e) Entonces, la actividad, el movimiento como acto, se pierde. Se ve sólo el movimiento a nivel de acto de la sustancia, cambio, acto imperfecto, acto segundo, no primero, de la sustancia. La forma, acto primero, está fija. Y, aunque sea principio de operaciones, estas operaciones son accidentes de la sustancia en cuanto potencial. El acto primero –para Aristóteles, la forma– no es ‘actividad’, solo ‘actualidad’, ‘actualización’.

f) Pero “el acto es más profundo que la consistencia”²⁵. Es decir, el acto primero de la sustancia no es consistir, no es simplemente una forma informando una materia. “El paso de la potencia al acto no es la explicación del acto primero”²⁶. El acto primero no es la forma; es acto sin potencia previa. Pero este descubrimiento no es aristotélico, sino medieval: es el acto de ser creado²⁷.

g) Pero el ser como acto no puede ser captado como una forma, porque entonces la forma captada no es el acto de ser *como es*, sino *como es pensado*²⁸.

Por la dificultad del tema, intento explicarlo de otro modo, siguiendo siempre a Polo.

Aristóteles distingue varios tipos de forma²⁹, o la forma a varios niveles: a nivel sustancial y a nivel accidental. Pero entiende siempre la

²⁵ *El ser*, 108.

²⁶ *El ser*, 113.

²⁷ Cfr. *La esencia del hombre*, 79-84, 99-100, 284. En estos lugares puede encontrarse el modo como Polo ve la ampliación del sentido del acto con la distinción del acto de ser respecto a la esencia, que –respecto a él– se comporta como potencia. De todos modos, como hemos visto, en otros textos hace notar las limitaciones que conlleva la insistencia en aplicar la distinción acto–potencia a la composición acto de ser–esencia en la criatura.

²⁸ Cfr. *El ser*, 115-126. Por este camino se entiende que no es posible *conceptualizar* el acto de ser, sino *advertirlo*, *darse cuenta* (éstos son las expresiones que Polo utiliza), y esto implica que la inteligencia va más allá del límite de las operaciones racionales para acceder a captar el acto de ser por otro camino, cuestión crucial en el planteamiento de Polo.

²⁹ Al respecto, puede verse: DE GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, 1987. El capítulo II, “Formas y ser” (71-114) expone detenidamente el sentido de forma como acto en el gran filósofo, pero todo el libro es muy útil para profundizar

forma como acto que ‘informa’ la potencia. Esto conlleva un problema, que Polo advierte. Por una parte, reconoce que hay un gran avance: la consideración de la sustancia como un compuesto sitúa la forma en la realidad gracias a la materia, es decir, escapa de la forma platónica, ideal, no localizable en el mundo sublunar. Pero, siendo éste un logro espléndido para entender la realidad, queda un problema: la forma informando la materia (en otra palabra, la sustancia), queda vista como un algo que es, que *está*: “la consideración del compuesto como unidad es el hallazgo del acto. Pero el hallazgo del acto sufre inmediatamente un uso teórico”³⁰. Polo señala que acontece entonces una identificación entre ‘acto’ y ‘actualidad’. Se trata de una extrapolación entre lo que es propio del objeto conocido (la actualidad, el ‘estar’) a la realidad concreta, que se supone también como un algo que está. Con ello se ha perdido la actividad.

Por otra parte, Aristóteles explica la actividad, el movimiento, como algo que le acontece *a la sustancia*. Y, si bien reconoce una actividad inmanente, perfecta, que es el conocer, distinta a la actividad transeúnte, aún éste, el conocer –acto perfecto–, viene a ser acto accidental de la sustancia humana³¹.

En suma, Polo ve un fallo en la doctrina aristotélica del acto: se centra en el acto sustancial como algo ya dado (como ‘actualidad’), y ve el movimiento como acto imperfecto³². Polo afirma que hay otro modo de acto: acto como ‘actuacidad’, como un estar siendo que no se puede captar conceptualmente, que no puede detenerse, ni real, ni cognoscitivamente. Y éste es el *acto de ser*.

Santo Tomás ya había ampliado los sentidos de acto al descubrir el acto de ser, que no se identifica con ninguna forma. Es la perfección que contiene todas las perfecciones: “El *esse* es lo más perfecto de todo,

en los sentidos aristotélicos de acto. En algunos puntos incluye la interpretación de Polo, junto a la de muchos otros autores, especialmente al referirse a la pérdida del sentido trascendental del acto en Aristóteles (144-152).

³⁰ *El ser*, 128.

³¹ Cfr. Prólogo de Polo a Yepes en *La doctrina del acto en Aristóteles*, de este último autor.

³² Al estudiar la potencia activa en los escritos de Aristóteles, DE GARAY señala: “El carácter productivo del acto... está anunciado por Aristóteles, pero no desarrollado, principalmente porque... el acto no termina de tematizarse independientemente de la forma. Y, por consiguiente, el acto queda encerrado siempre dentro de sí mismo. La perfección del acto para el estagirita no se traduce propiamente en productividad, sino ante todo en inmanencia. La inmanencia en la perfección”. DE GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, 111-112, nota 162. Pero, hasta donde entiendo, tampoco llega a la actividad como principio.

pues se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas³³. El acto de ser no es una forma, ni siquiera la primera de las formas, cuestión que expongo en el siguiente apartado.

3.2. *El ser, acto primero y principio*

Si bien el término ‘forma’ fue usado por Tomás –siguiendo a Aristóteles– como sinónimo de perfección, no por eso identifica la perfección de ser con ningún tipo de forma³⁴. Es más, todas las formas (también las sustanciales) son potencia respecto al acto de ser. “Para captar la noción de ser hay que superar el orden formal y alcanzar el orden de lo real, en el que el *esse* sitúa a las mismas formas, por ser su acto... Mientras no se conciba el ser como carente de contenido formal, precisamente porque trasciende todo contenido, no se alcanzará la profunda originalidad metafísica de Tomás de Aquino y, por otra parte, no se habrá pasado de la mera consideración de un orden lógico–formal³⁵. En efecto, el gran avance metafísico de Tomás no es otro que el descubrir un nuevo acto, no for-

³³ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

³⁴ Por eso, me parece apresurada la discrepancia que señala Polo: “Tomás de Aquino llama al acto de ser, en ocasiones, *forma formarum*. Esta noción es claramente platónica y, según mi propuesta, insuficiente”. *Antropología*, I, 118. No tiene en cuenta que, en el conjunto de la doctrina tomista, está clara la singular perfección que significa el acto de ser, la perfección de todas las formas, el acto de las formas. En este sentido han de entenderse expresiones como ésta de Tomás de Aquino: “*Nihil est formalius et simplicius quam esse*”. *S. Contra Gentes*, I, 23; “*Licet ipsum esse sit formalissimum inter omnia*”. *De Anima*, a. 1, ad 17. “*Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse*”. *S. Th.* I, q. 7, ad 1. “La forma no es el ser, sino que entre ambos hay un cierto orden, pues la forma se compara con el ser como la luz se compara con la iluminación o la blancura con el ser blanco; además, porque el ser con respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, a la forma se le llama principio de ser”. *Contra Gentes*, II, 54. Referencias tomadas de GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación* 111 y 107.

En nota al pie, Polo añade: “La discrepancia que acabo de indicar pone de relieve la cuestión de si el abandono del límite mental es posible, es decir, si es posible conocer lo que de suyo no es actual o, más en concreto, si ello está al alcance de nuestra capacidad intelectual”. Me parece que no hay motivo para encontrar en la metafísica de Tomás una imposibilidad de ir más allá del conocimiento objetivante. Lo veremos después.

³⁵ GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 106.

mal: el ser como acto, el *esse ut actus*, como acto primero, íntimo y fundante de toda la realidad del ente.

La mejor manera de entender el acto de ser conforme a la doctrina del Aquinate es verlo no sólo como acto de la esencia, sino acto de toda la realidad del ente, acto intensivo emergente. Me parece extraordinariamente claro el modo como lo explica Cardona: “No basta decir que el ser es la actualidad de la esencia: se corre el riesgo de concebir el ser en función de la esencia y no al revés como Santo Tomás descubrió y afirmó hasta la saciedad. Si no se da esa primacía al acto, es indistinto que se ponga el fundamento de la verdad en la actualidad del objeto (teoría clásica) o del sujeto (teoría moderna)... no cambia nada, en cuanto el ser queda reducido a un contenido y a una estructura de contenido (objeto, sujeto) y ya no es el acto mismo”³⁶.

Por ser acto intensivo, se entiende que se hable de ‘grados de ser’, y que Santo Tomás plantee la doctrina de la ‘participación’ del ser. En efecto, ningún ente agota la plenitud de ser, y remite a la causa, a la fuente, al origen: el Ser pleno. Esto no significa en modo alguno una cierta ‘degradación’ ontológica del ser de Dios, al modo neoplatónico, ni una ‘partición’ de Dios. “El hecho de que el ser de los entes sea un ser recibido, participado, comporta la precisa significación de dos cosas: todo lo que los entes son y en cualquier momento, todo lo que obran y la misma aplicación a la acción es algo que procede de Dios; pero precisamente por ser participado tiene una propia consistencia interior, ya que la participación no debe entenderse como causación extrínseca, sino como participación intrínseca y fundante que de ninguna manera anula el ser y causalidad propios que tienen los entes”³⁷.

Como señala González, participar es “tener de modo limitado lo que en otro se encuentra de manera ilimitada, o tener imperfectamente lo que otro tiene de modo perfecto”³⁸. No es que Dios sea el *esse formale omnium*, error que Santo Tomás “critica por doquier”, en expresión del

³⁶ CARDONA, C., *Descartes. Discurso del Método*. Madrid, 1975, 41. Citado en GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, 120, nota 57. La cita vale la pena, no sólo por su claridad, sino por la coincidencia con alguno de los planteamientos de Polo, como veremos más adelante.

³⁷ GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, 121-122.

³⁸ GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, 203. Entre los textos del *corpus* tomista a los que acude en este apartado de la obra, uno de los más claros -me parece- es el que sigue: “*Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam ídem illi: quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquod aliud adiunctum proprie participare dicitur*”. In *I Metaph.*, lect. 10.

autor que venimos citando. Dios, el Ser por esencia, al crear dota a las criaturas de un acto propio, no “transmite” el Suyo.

Entonces, si el acto de ser creado es *dependencia*, y tal ser es un acto *actuoso*, esto quiere decir que la dependencia no es algo dado, sino un comienzo. Cito textos de Polo en tres obras distintas: el acto de ser creado es “un ser que se estrena”³⁹. O, de otro modo: “Persistir no significa –para el acto– alcanzar un término, sino comenzar... Cabe hablar de actividad como enlace causal; cabe hablar de potencia o pasividad como carencia de referencia a sí mismo”⁴⁰. “Ser criatura es poder ser más, y el acto creado es siempre un acto hacia adelante, no es un acto parado; es acto como actividad, no acto como actualidad... Lo que no sigue siendo no es acto, pero si sigue siendo, sigue siendo en tanto que acto, pero no actualidad, porque si la actualidad sigue siendo es una duración y es siempre lo mismo”⁴¹.

Mantenerse en el ser no es ‘estar ya’, como si la dependencia acabara. Es ‘estar siendo’, ‘estar dependiendo’. Es un sentido de acto distinto al acto de lo presente, pues lo presente –como hemos visto– es sólo lo pensado en tanto que pensado. En cambio, lo real no es –propriadamente hablando– presente. Entonces, que el ser se mantenga quiere decir que el ser es dependencia pura o que es Origen puro: lo primero es propio de la criatura, lo segundo, de Dios.

Polo vislumbra así una ampliación de los sentidos del acto, precisamente con el ser como acto activo: “Frente a la dualidad aristotélica, propongo la siguiente tesis: la persistencia se entiende como actividad en tanto que visión metafísica del movimiento. La existencia creada es el movimiento”⁴². La distinción criatura–Creador es un acto activo: estar existiendo en dependencia. Y, siendo el acto de ser el acto primero y el más íntimo de la criatura, se ve que la criatura es y es todo lo que es, en dependencia y dependiendo del Creador.

Como se ha recordado⁴³, Tomás de Aquino afirma que la creación es una relación real para la criatura, mientras que para Dios es sólo una relación de razón. A Polo no le convence esta tesis, porque una relación, por más trascendental que sea, sigue teniendo el carácter de accidental. Tampoco es suficiente con afirmar una relación de finalidad de la criatura al Creador. No, la criatura, en sí misma, *es un respectu activo* al Creador.

³⁹ *Nominalismo*, 276.

⁴⁰ *El ser*, 140.

⁴¹ *Persona y libertad*, 55-56.

⁴² *El ser*, 141.

⁴³ Cfr. Capítulo II de la Primera Parte, apartado 3.

La criatura es *referencia*, no identidad: ésta es propia sólo del Ser Originario. “La distinción real ser–esencia no permite decir que el ser sea originario. Por eso, la criatura ha de comenzar y seguir siendo sin culminar: *la ausencia de culminación equivale a la esencia*, que por eso se dice realmente distinta del ser. La esencia es la perfección que se corresponde con el ser que no culmina; por eso, se dice que se distingue del ser como la potencia del acto”⁴⁴. Más adelante veremos cómo justifica Polo este modo de referirse a la esencia como *ausencia de culminación*.

Ahora bien, para evitar reducir la realidad a acto actual, es preciso admitir un modo de conocer distinto a la abstracción, porque a través de ésta, la realidad es captada en un ‘ya’. En efecto, el objeto (realidad conocida) ‘está’ detenida, en tanto que conocida. Pero este ‘estar’ sólo se da en la mente; la realidad no ‘está’; más bien ‘está siendo’, que no es lo mismo. Es claro que este ‘estar siendo’ de la realidad no se capta abstractivamente, pero se conoce, gracias a un uso distinto del conocer humano. El método que propone Polo para conocer mejor la realidad es precisamente éste: ir más allá del uso racional de la inteligencia: ejercer otros modos de conocer, no por medio de actos, sino por hábitos. Y descubrir qué es lo que conoce cada hábito o, en expresión poliana, el *tema* de cada *método*. A este método cognoscitivo (que, a mi entender, no es un método en el sentido de ‘camino a seguir’, sino una función, o funciones propias del intelecto humano) es lo que Polo llama *abandono del límite mental*, que significa conocer diversas dimensiones de la realidad a través de diversos hábitos: lo que el autor denomina *las cuatro dimensiones del abandono del límite*⁴⁵.

En *La libertad trascendental*, curso doctoral de 1990, editado ya en dos publicaciones⁴⁶, Polo desarrolló detenidamente la cuestión. Basten unas pocas citas para captar su argumentación:

“Solamente podremos progresar, hacer una buena metafísica y no una metafísica prematura, si llegamos a los temas de la metafísica abandonando el límite mental, es decir, excluyendo que el ser de que se ocupa la metafísica es el ser actual... Ser significa acto, pero no actual; *sólo es acto actual el acto de conocer cuando es una operación*, pero sólo

⁴⁴ *Antropología*, I, 134. La cursiva es mía.

⁴⁵ El abandono de límite mental como método cognoscitivo aparecerá una vez y otra a lo largo de este trabajo. Por lo expuesto hasta aquí, se ve ya con cierta claridad que para conocer el acto de ser como es preciso renunciar a encasillarlo en un concepto. Por eso, Polo habla de advertirlo, no de captarlo.

⁴⁶ En *Persona y libertad*. Y, previamente, en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

eso”⁴⁷. En cambio, el ser, siendo acto, no comporta actualidad: no es un acto ‘detenido en presente’, como lo es el acto formal captado abstractivamente. Y la metafísica trata del ser de lo real, no sólo de lo real como objeto de conocimiento racional.

“Acto no significa actualidad sino en el caso del conocimiento operativo. El acto que no sea actual no puedo conocerlo con un acto cognoscitivo que sea operativo, sino con un acto cognoscitivo no operativo; para ello habrá que abandonar el límite mental; el conocimiento operativo, que no es constitutivo sino presencia, no es el conocimiento de la realidad *qua* realidad, o el conocimiento del acto que no es actual, y eso tanto si ese acto es el acto de ser del hombre como si es el acto de ser del universo o el acto de ser de Dios”⁴⁸.

Si existir no es un hecho dado, no es un estar, sino estar siendo, activo, no actual, no detenido (lo detenido es sólo lo pensado, en tanto que pensado, no lo real en tanto que real), entonces la existencia es lo mismo que el ser: existir como actividad trascendental⁴⁹.

Si bien, en una postura realista, el pensar se refiere al ser, esto no significa que las características de lo pensado coincidan con las características de la realidad: aquí está la cuestión⁵⁰. *Existir*, en tanto que con-

⁴⁷ *Persona y libertad*, 36. “La metafísica comparece entera al darle vueltas al tema del acto”. *Curso de teoría*, I, 47. Una aproximación a la propuesta de Polo desde el intento de afrontar las dificultades teóricas que aparecen cuando se quiere distinguir acto de actualidad se puede encontrar en ESQUER, H., “Actualidad y acto”, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 145-163.

⁴⁸ *Persona y libertad*, 38.

⁴⁹ Más adelante se podrá ver la diferencia entre la existencia del universo material y la existencia personal, y en qué consiste lo que aquí denomino actividad trascendental (como distinta a la actividad predicamental, accidental o sustancial).

⁵⁰ Lo expresa muy bien Lombo: “Hay... una concomitancia entre radicalidad del ente y su accesibilidad: si el ente fuera del todo inaccesible... el *esse* no sería el acto radical de las cosas, sino más bien un ‘hecho’ desprovisto de significado: de él sólo cabría decir que lo ‘hay’. La conocida frase del poema de Parménides, “lo mismo es pensar y ser”, puede ser interpretada como una identidad o confusión de sus términos, y se abren entonces dos posibilidades: o el pensar absorbe el ser –que es la postura idealista–, o el ser absorbe el pensar –que es la solución materialista–. Sin embargo, cabe una interpretación realista, y ésta se caracteriza por mantener unidos ser y pensar, sin confundirlos: ambos se dan en la mutua correspondencia de inteligibilidad e intencionalidad. Es decir, para el realismo, el pensar está referido al ser y el ser es accesible al pensar”. “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 196. Las cursivas son mías. He omitido

cepto, es un mero hecho. Y *ser*, también conceptualizado, es un acto dado. Pero esto no significa que la realidad sea así.

Como bien hace notar García González, a Polo “se le ocurrió la idea de que la constitución de un ente, su aparente consistencia intrínseca, así como su emerger fuera de la nada o su intrínseco establecimiento como algo real, no son otra cosa que su mera presencia dada o figurada ante la mente del hombre: el haber algo puesto ahí delante (*ob-iectum*). E interpretó esa presencia como mental, no ópticamente real sino cierto requisito y limitación de nuestro inteligir. Se formula así una tesis gnoscológica innovadora, el límite mental humano; pero se formula sobre todo una tesis profundamente metafísica: que el ente carece de consistencia, no se establece para ser algo en propio, sino que es creado, existencial dependencia”⁵¹.

En palabras del propio Polo, “hay que abandonar el límite porque si la criatura es acto actual no es suficientemente acto; porque si es actual, en tanto que actual no depende”⁵². Y en otro texto añade: “propongo investigar el acto de ser dejando al margen la actualidad, es decir, siguiendo un método que denomino abandono del límite mental: la actualidad del objeto se detecta precisamente como el límite que se ha de abandonar”. Y, en nota al pie, agrega: “Así pues, de acuerdo con el método propuesto el acto de ser es netamente distinto de la actualidad, es decir, el acto de ser no se puede conocer objetivamente”⁵³.

4. El ser como primer trascendental

Una vez explicado el nuevo sentido de acto que Tomás de Aquino descubrió al distinguir el acto radical de la esencia, se ha entrado filosóficamente en un terreno nuevo, no explorado antes: el de lo *trascendental*. En efecto, Aristóteles había incursionado en la distinción categorial del ente, asignando a la sustancia el sentido primario de ente y a los modos de ser accidentales un sentido segundo: *ens entis* es llamado el accidente (ente del ente, ‘algo’ del ente).

Ahora bien, ¿qué significa trascendental en la metafísica clásica? En el volumen I de su *Antropología trascendental*, Polo se sirve de la exposición de Santo Tomás en *De Veritate*, cuestión primera, artículo

las citas y referencias que incluye el autor en este párrafo, para facilitar su lectura, ya extensa de suyo, y en tanto su omisión no afecta al sentido del texto.

⁵¹ GONZÁLEZ, J. A., “Sobre el ser y la creación”, *Anuario filosófico*, XXIX/2 (1996) 603.

⁵² *Persona y libertad*, 55.

⁵³ *Antropología*, I, 97 y nota 97.

primero para clarificar este asunto. Allí aparecen, al menos, dos acepciones del término. El primero significa que todo lo que cabe dentro de un género es ente, sin que el ente quede exclusivamente en uno de ellos, de manera que el primer trascendental sería ente. En este primer sentido, ‘trascendental’ es una noción, un concepto, el más general, en el que cabe toda realidad, de modo que cualquier diferencia no sería entonces trascendental, sino categorial.

Hay otro sentido de ‘trascendental’ o trascendentales: “que el modo expresado acompañe de forma general a todo ente”⁵⁴. Éste, me parece, es el sentido más propio de lo trascendental. En efecto, el primer sentido es puramente lógico. Distinto es el segundo sentido: trascendental como nota de lo real. En consideración a este segundo sentido, y hablando con precisión, lo trascendental es el ser, no el ente. Y así se entiende en el conjunto de la obra de Santo Tomás. Ciertamente, si *esse* y ente se identificaran, no quedaría nada de la distinción real esencia-acto de ser, doctrina fundamental en Tomás de Aquino y base para una mejor comprensión de la realidad divina. Y, por supuesto, quedaría sin fundamento cualquier intento de descubrir a la persona como algo más que un ente y –siguiendo la distinción categorial aristotélica– como sustancia, como subsistente de naturaleza racional, como de hecho la definió Boecio⁵⁵. Y así la libertad no podría atribuirse más que a las potencias humanas.

Aclarar este punto es fundamental pero, como bien nota Falgueras, “la cuestión de fondo es... si somos capaces de entender el ser o no”⁵⁶. Es decir, si no se capta el *esse* como acto, no se lo distingue del

⁵⁴ *Ibid.*, 42-43.

⁵⁵ Cfr. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, II, *Contra Eutychen et Nestorium* (PL MG., 64, 1343 C). “Esta fórmula –sustancia individual de naturaleza racional– pasaría a la filosofía medieval como punto de referencia obligado... En ella están presentes tres elementos cuya interpretación resultaba incierta: la individualidad, la sustancialidad y la racionalidad. Y todos ellos fueron poco a poco corregidos terminológicamente: la individualidad, como incomunicabilidad; la sustancialidad como subsistencia; la racionalidad, como intelectualidad. De ellos, sin embargo, el más problemático sería el término ‘sustancia’”. LOMBO, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 726. Toda esta nota referencial está tomada de *La esencia del hombre*, 130, nota 52.

⁵⁶ FALGUERAS, I., “La posible conciliación”, 166. Autores contemporáneos han salido al paso del reduccionismo que supone identificar intelectualidad con racionalidad. Por ejemplo, Zubiri: “El hombre no se define como animal racional sino como “animal de inteligencia”, a saber, un animal de realidades”. *Estructura dinámica de la realidad*, 211. Citado por ZORROZA, I., “Sustantividad, apertura, dominio y transcendencia. La Antropología de Xavier Zubiri”, en SELLES, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. II, 207, cita 38. Esto es, capaz de captar lo real como real.

ente, y se pierde toda la riqueza teórica que tal descubrimiento lleva consigo. Por eso conviene –como siempre en filosofía– hacer las distinciones pertinentes. A saber: si ser es sinónimo de ente y si es un universal. La cuestión de si ser es sinónimo de ente, en virtud de la distinción tomista entre *id quod est* y *actus essendi* –que Polo hace suya– queda respondida negativamente: en definitiva, ser es acto del ente, y no cualquier acto, como hemos visto.

Ahora bien, ¿es acertado afirmar el ser como un universal, es más, como el concepto universalísimo? Ciertamente, si se confunde el acto de ser con el concepto ente, podría afirmarse que es el más universal, pues no cabe encontrar otro de mayor extensión: todo lo que existe cabe bajo el concepto de ente. Sin embargo, al distinguir ser de ente (que no significa separarlos), se ve que ser no es un concepto general cuya extensión sea máxima y su comprensión mínima. De hecho, sería inconcebible que Tomás de Aquino lo hiciera, pues su definición de Dios como *Esse Subsistens* no podría mantenerse. El ser no es, por tanto, el concepto más universal. Es más, no es propiamente –como veremos– un concepto, fruto de una abstracción de lo real.

Por eso llama la atención que en algunos lugares Tomás hable del ser como trascendental en el primer sentido anotado. Ignacio Falgueras lo explica así: “Es bastante obvio que no cabe que el ser sea un abstracto, sin embargo eso es lo que nos dice Tomás de Aquino. Si lo fuera, no podría ser trascendental o comunísimo, primero porque para ser abstracto (tal como lo entiende él) tendría que prescindir de algo, por consiguiente no sería común a todo, y, además, porque, si es trascendental, lo que quedaría, una vez abstraído el *esse*, debería ser «nada» y no el *id quod*, máxime si es que es el ser el que dota de trascendentalidad al ente. Sin duda que Tomás de Aquino entiende que el *esse* no es un abstracto cualquiera, sino el abstracto verbal del *ens*, el cual, a su vez, sería el nombre concreto del *esse*, y, así mismo, que estas distinciones son hechas sólo en el pensamiento. Pero las consideraciones lingüísticas en que se apoya se quedan muy por debajo de lo que aquí se está descubriendo”⁵⁷. En suma, Falgueras señala que –en este tema– “nos encontramos en Tomás de Aquino con un aparato nocional muy débil que incurre en expresiones incongruentes difícilmente conciliables”⁵⁸.

Polo lo ve así: “tal como ha sido descubierto, trascendental significa de entrada transcategorial, pero transcategorial no equivale a universalísimo, porque la superioridad de los trascendentales respecto de los géneros supremos no puede entenderse como lo máximamente universal

⁵⁷ FALGUERAS, I., “La posible conciliación”, 165.

⁵⁸ *Ibid.*, 165.

sin incurrir en cierta inercia teórica. Por otra parte, los trascendentales son también superiores a la esencia (y no sólo a las categorías)⁵⁹. Los trascendentales sólo pueden ser superiores a la esencia si se entiende por trascendental lo radical de lo real, el ser como acto, y no sólo una característica conceptual, esto es, un concepto más amplio que la división sustancia–accidentes.

En realidad, conviene insistir, en el conjunto del pensamiento tomista, lo trascendental no es el ente, sino ser⁶⁰. De modo que Polo, cuando lo propone como suyo, no está descubriendo una novedad. En cambio, sí está llegando más lejos cuando propone que “se debe desechar la idea de universalísimo y sustituirla por la ampliación o apertura”⁶¹. Me explico: si el *actus essendi* no es otro modo de llamar al ente, ni es un concepto universalísimo, sino *ser como acto radical de lo real*, es posible ampliar, ‘abrir’, su sentido. No su concepto (pues del acto de ser como tal no cabe concepto, como veremos⁶²), sino su sentido, cuestión que afronta Polo y que constituye el núcleo de su antropología, que por eso denomina ‘trascendental’.

4. 1. La distinción de los trascendentales

En el planteamiento clásico, no aparece sólo el ser como trascendental, sino también ‘uno’, ‘cosa’, ‘algo’, ‘verdad’ y ‘bien’. Polo ha reflexionado sobre esta doctrina y presenta una discusión fundamentada a algunos trascendentales⁶³. Para el objetivo del presente trabajo, me parece que tienen especial relieve el análisis que hace sobre la unidad como trascendental, y sobre los llamados trascendentales relativos: verdad y bien, así como la importante cuestión del orden entre los trascendentales. Ambos asuntos inciden directamente en la posibilidad y conveniencia de ampliar el elenco de los trascendentales, como se verá enseguida.

“Según mi propuesta, el primer trascendental es el acto de ser, no el ente. Pero entonces el uno tampoco es universalísimo”⁶⁴. Esto exige una explicación. En las tradicionales exposiciones se suele exponer la

⁵⁹ *Antropología*, I, 72-73.

⁶⁰ Al respecto es interesante el artículo de POSADA, J. M. “Trascendencia sin separación. Condición trascendental del ser como acto según la continuación de Aristóteles y santo Tomás de Aquino por Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 5 (2003) 123-146.

⁶¹ *Antropología*, I, 77.

⁶² Cfr. el apartado 4.4 de este capítulo.

⁶³ Cfr. *Antropología*, I, 53-70.

⁶⁴ *Antropología*, I, 75.

unidad trascendental como ‘indivisión actual’. De hecho, si admitiéramos el ente como trascendental, se puede aceptar que el ente es actualmente indiviso. Como bien afirma Polo, se trata de la *noción* de ente como ‘*id quod est*’, pero no de la radical trascendentalidad, ‘más allá’ también de la *noción*.

Pero si el ente no es trascendental, sino que lo es el acto de ser, la cuestión se complica: ¿puede ser el acto de ser indiviso? O mejor, ¿qué quiere decir ser indiviso para el acto de ser? Querría decir una existencia no dividida, unificada. Y esto es lo no que está claro: “la indivisión comporta una estabilización o detención que puede ser compatible con la *noción* de ente, pero no con lo que suelo llamar *actuosidad* del acto de ser”, afirma Polo. Encuentro extraordinariamente lúcido su razonamiento, expuesto concisamente así: “El uno se entiende como la indivisión del primer trascendental, que sería el ente. Pero propiamente el ente admite distinción, pues entendido como *id quod est* tiene un doble sentido: nominal y verbal. Si se admite que esa dualidad no afecta a la unidad del ente, se repone la *noción* presocrática de *physis* o la *noción* parmenídea de ente. En cambio, si se acepta la distinción real tomista entre acto de ser y *esencia*, el ente pasa a ser, a lo sumo, una *noción* secundaria, algo así como una unión de *esencia* y ser que no elimina la distinción real, la cual es más primaria”⁶⁵. Y, a pie de página, aclara: “Desde luego, en el concepto el *es* está unido a lo que es; sin embargo, conceptualmente el *es* como acto de ser no es conocido. La distinción real entre acto de ser y *esencia* no debe confundirse con una cuestión perteneciente al concepto lógico”⁶⁶.

La conclusión es un avance dentro del planteamiento realista: *ente* es una *noción* secundaria. Lo real, lo verdaderamente real, es una *actuosidad* existente en dependencia trascendental respecto a la *actuosidad* originaria. Y, hablando con propiedad, esta *actuosidad* no es una *noción*, no cabe conceptualizarla, aunque sí conocerla.

Por otro lado, una perfección existencial no dependiente sólo es Dios, a quien le corresponde mejor el ser Origen que el ser Uno. Porque ‘todo lo demás’ es dependiente. De modo que el ser, de suyo, no es único. Estamos hablando del acto de ser: si hay acto de ser dependiente, quiere decir que hay acto de ser originario. Por lo pronto, ya no es uno, sino dos.

Por eso, Polo excluye la unidad como trascendental del ser. Para justificarlo, aduce dos razones: la primera, que al percibir el ser como acto, o –lo que es lo mismo– los primeros principios reales, se advierte

⁶⁵ *Ibid.*, I, 75-76.

⁶⁶ *Ibid.*, nota 78.

que no es un único primer principio, sino tres. “Entre los primeros principios, el de identidad es propiamente *originario*, de manera que no hay que añadirle el uno, y se distingue del primer principio de no contradicción y del primer principio de causalidad trascendental”⁶⁷ Afronto la exposición de este asunto más adelante⁶⁸. De momento, baste con afirmar que el ser como primer principio no es uno: es Ser Originario (Dios) y ser no contradictorio (criatura) que precisamente es dependencia del Origen.

Polo descalifica así la unidad como trascendental, es decir, excluye que el ser sea uno, en ningún sentido. Sin embargo, reconoce que se puede hablar válidamente de unidad en tres sentidos: la Identidad Originaria, que es obviamente trascendental como primer principio, la unidad (que equivale a mismidad) del objeto pensado (que es intencional y no trascendental) y la unidad del fin, que en su sentido más propio se llama *unidad de orden*⁶⁹.

En esta aguda acotación aparece la crítica a todo tipo de monismo. Para Polo, ser único, uno, no es garantía de perfección, sino todo lo contrario. Se aleja tanto de cualquier neoplatonismo como de los planteamientos unificantes de la modernidad (Spinoza, Hegel, Marx). Más bien, la distinción es la riqueza de la realidad. De hecho, toda la propuesta de Polo gira alrededor de una comprensión de la realidad como distinciones jerárquicas⁷⁰.

Resumiendo: “El primer trascendental es el acto de ser; pero como el acto de ser muestra una clara pluralidad, diremos que primariamente el acto de ser se distingue en ser creado e increado. La primacía corresponde a Dios, como es obvio. Por otra parte, en los actos de ser creados se distingue el ser creado extramental y el ser personal, que conviene llamar *segundo* sin que ello comporte inferioridad, sino más bien al revés: por eso hemos dicho que la persona no se limita a ser, sino que *co-es*, o que recaba para sí la co-existencia”⁷¹.

Puede parecer prematuro incluir esta segunda parte del texto citado, pero es necesario hacerlo, porque es precisamente de allí de donde

⁶⁷ *Ibid.*, I, 75.

⁶⁸ Cfr. Capítulo II de esta Parte, apartado 2.

⁶⁹ Cfr. *Antropología*, I, 75.

⁷⁰ Tan es así que Polo defiende que la distinción es trascendental, no sólo como trascendental metafísico, sino sobre todo, como trascendental personal: no cabe una única persona, ni en las criaturas ni en Dios. De ahí que –según Polo– una libertad aislada, sin correspondencia con otra libertad personal, carezca de sentido, como expondré más adelante.

⁷¹ *Antropología*, I, 75.

parte Polo para aclarar en qué sentido son trascendentales la verdad y el bien, que han sido denominados tradicionalmente ‘trascendentales relativos’, cuestión que hace posible la llamada ‘ampliación trascendental’ que Polo plantea, con la consideración de los trascendentales personales, como se verá más adelante.

4.2. *Los trascendentales relativos*

“Aristóteles indica que el ente se dice de muchas maneras: especialmente como verdadero y como real. Pero si nuestra mente se asoma al ente real, obtiene una noticia suya que se debe asimilar a la verdad; si no la obtiene, el ente permanece ignoto. Con otras palabras, para mantener que la prioridad del ente es absoluta, hay que colocarlo fuera de la intelección. Pero en ese caso la verdad no se convierte estrictamente con el ente⁷². En efecto, sin un conocimiento –sin un cognoscente– no se puede hablar de la verdad. Y, si se dice que el ente es verdadero en cuanto que cognoscible, bastaría –me parece– decir que es verdadero en cuanto que es. El que sea cognoscible depende *también* de que haya un cognoscente capaz de conocerlo: es claro que la verdad depende del ser, pero también de que haya quien lo conozca.

Ahora bien, admitido que haya un cognoscente, si éste no llegara al ser del ente, no se podría decir que el ser es verdadero, en cuanto que cognoscible. A lo más, que ‘algunos aspectos’ del ente son verdaderos: sus formas, las *quididades*. Y las conocemos –como se ha visto ya– *como están en nuestra mente*, no como son en la realidad: “conocemos quididades pero no el primer trascendental absoluto en su estricto estar fuera de la mente⁷³”.

¿Qué haría falta para poder decir que el ser es trascendentalmente verdadero? Simplemente, que sea trascendentalmente cognoscible. Esto es, que sea cognoscible como acto trascendental, no como forma objetivada. Con otras palabras, que haya un cognoscente que capte el ser como es. Y un cognoscente capaz de acceder al acto de ser tiene que estar al menos a su nivel: tiene que ser un acto de ser, ‘otro’ acto de ser, distinto, y que sea cognoscente. Es decir, sólo se puede hablar de la verdad como trascendental si se admite un cognoscente trascendental⁷⁴, esto es, un intelecto como acto, no sólo como potencia que se actualiza al conocer. Esto sugiere, por lo pronto, una posible referencia al *intelecto agente*.

⁷² *Ibid.*, 55.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 68-69.

José Ángel Lombo ha incursionado en la tarea de rastrear los antecedentes tomistas de la llamada *ampliación trascendental* planteada por Leonardo Polo. Comentando ideas que pertenecen a Tomás de Aquino explica: “lo que hace que *verum* y *bonum* se distingan del ente ha de tener algún fundamento real, si queremos evitar que sean simplemente sinónimos. Ese fundamento, además, debe ser algo que convenga por naturaleza con todo ente, y esto es precisamente el espíritu, que es *quodammodo omnia*⁷⁵. Ningún ente distinto del espíritu conviene por naturaleza con todo ente. Por consiguiente, la relación del ente con el espíritu es trascendental no sólo porque pertenezca a todo ente, sino porque es propia del ente en cuanto tal, sin determinarlo a un modo de ser especial o limitado, como ocurre con las categorías. Estar referido o ser referible al espíritu es, pues, ‘realmente’ lo mismo que ser, aunque no lo sea *secundum rationem*”⁷⁶.

Por otro lado, hay que dilucidar si el bien es un trascendental. El texto del volumen I de la *Antropología trascendental*⁷⁷ es denso, de modo que prefiero exponerlo como yo lo entiendo, quizá interpretando lo que hay detrás.

La primera dificultad que plantea Polo es ésta: el bien implica una doble subordinación. En primer lugar, porque el bien es difusivo, esto es, que se difunde, lo cual entraña —a juicio de Polo— que el ser se considere como causa eficiente. Y es claro que el acto de ser no es causa eficiente, porque significaría que el acto de ser cause ‘desde fuera’ y dando ‘algo’ de sí mismo al ente o a la esencia, pues éstas son las características de la causa eficiente. No es así, de ninguna manera: no cabe causalidad eficiente trascendental⁷⁸. Con lo cual, deduce Polo, el *actus essendi* y el bien no ‘se convierten’, usando la expresión clásica.

Por otro lado, el bien tiene razón de fin. Entonces, el acto de ser sería fin. Pero si es acto fundante, es principio. Y el principio no es el fin al que se tiende. El fin es en todo caso el orden⁷⁹, pero no el ser: el orden es el fin al que tiende el ente y el mismo acto de ser.

Polo encuentra un problema adicional: “el bien comporta otra subordinación a él, que es el apetecerlo. Con ello se sentaría el respecto

⁷⁵ El Aquinate habla concretamente de *anima* (cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, c); pero, evidentemente, su razonamiento no se restringe al alma humana, sino que se refiere al espíritu en general.

⁷⁶ LOMBO, J. A., “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino”, 196.

⁷⁷ Cfr. *Antropología*, I, 60-63.

⁷⁸ Por eso, para Polo, no es pertinente decir que Dios es causa eficiente, sino Origen.

⁷⁹ Trato este tema en el apartado 4.3 del presente capítulo.

de los entes particulares al ente en cuanto que tal y, por tanto, el bien se asimilaría a la causa final, lo que comporta a su vez la interpretación trascendental de este sentido causal. Por eso, en la filosofía tradicional se acude con frecuencia al bien, y a esos sentidos causales, para explicar la creación”⁸⁰.

En definitiva, si se considera trascendental el acto de ser y no el ente, ¿se puede decir que es apetecible en tanto que ser? Sólo si existiera alguien capaz de apetecer el ser. Llegamos así a advertir que debe admitirse un acto de ser que pueda ‘apetecer’ el ser. Esto es, un ser abierto, capaz de captar el ser y tender a él: un amar trascendental. Está claro que en el hombre se encuentra esta apertura. Pero, ¿bastará con explicarla como una *voluntas ut natura* abierta al bien? Con otras palabras, ¿una potencia puede ser trascendental?

Por otro lado, no bastaría con que este ser amante amara el universo, pues en ese caso su amor no culminaría: un amor no culmina amando lo inferior al amante. Debe amar a otro amante igual o superior. Y, si es así, amar significa también ser amado⁸¹.

Así pues, aparece que el ser cognoscente y amante (el espíritu) deber estar al menos en el mismo nivel que el acto de ser de lo físico. Que el espíritu –también el humano– es un acto de ser. Esto es, que la persona es acto de ser, no sustancia, ni forma de la sustancia.

En la obra de Tomás de Aquino se encuentran antecedentes de esta tesis, como muestra Lombo: “es importante subrayar que la conveniencia del ente con lo relativo a él es una operación del espíritu y acontece ‘desde’ el espíritu: al ente ‘no le pasa nada’ porque el espíritu se encuentre referido a él. De lo contrario, *verum* y *bonum* no serían trascendentales, sino que añadirían algo real y contraerían el ente. Por tanto, no es exacto afirmar que el ente en cuanto tal ‘se refiere’ al espíritu, sino más bien que ‘es referible’ a él y por eso es perfectivo; en cambio, el espíritu sí está referido al ente y por eso es perfectible. De aquí se sigue que la apertura del ente y la apertura del espíritu no se identifiquen ni haya entre ellas simetría, aunque sí haya una mutua correspondencia: ni lo inteligible se identifica con lo intelectual ni lo amable con lo amante... Si el espíritu no fuera tan radical como el ser, en último término el ser no podría expresarse y no habría trascendentales. Pero, si la radicalidad del espíritu no fuera distinta de la del ser, sería tautológica con ella y no habría nada más que ente, que es la postura de Parménides. Así pues, los trascendentales relativos manifiestan que lo trascendental no es sólo el

⁸⁰ Cfr. *Antropología*, I, 60.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 61.

ser, sino que debe hablarse de un ámbito trascendental que se descubre, de alguna manera, ‘además del ser’⁸². Aquí aparece una indicación que en Polo se encuentra más explícita: la consideración de la persona como acto de ser, como ‘además’ del ser del universo.

Antes de pasar a exponer la llamada ampliación trascendental de Polo, conviene detenerse en lo que podría denominarse el orden de los trascendentales. Es clásica la doctrina de la conversión de los trascendentales, pero, aun así, es preciso sentar el orden de estas nociones primeras. Con otras palabras, responder a la cuestión de cuál es la noción trascendental que funda a las demás⁸³.

Hay que notar que el sentido de trascendental es un adjetivo predicado de algunas nociones. Por tanto, es asunto de la lógica: ¿qué noción es la primera? Pero Polo pone el énfasis en que se trata de pensar sobre todo en cuál es el fundamento real: ¿la verdad funda el ser o el ser funda la verdad; o es el bien el que funda el ser y la verdad? La historia del pensamiento ha mostrado la importancia de la cuestión, pues acaba determinando el rumbo entero del intento de explicar la realidad: el rumbo entero de la filosofía.

Si se busca una prioridad entre los trascendentales, significa que se reconocen varios. De modo que “será correcto aquel tipo de filosofía que, al colocar como primero uno de los trascendentales, no impide que las demás nociones trascendentales lo sean”⁸⁴. Con este criterio, Polo analiza la validez de las distintas posturas filosóficas. “Desde el ser como primer trascendental se puede justificar que, si bien la verdad es entonces segunda y el bien, tercero, no dejan de ser nociones trascendentales, como es patente en el tratamiento clásico de ese asunto de acuerdo con la conversión de la verdad y del bien con el ser. En cambio, desde el idealismo no se puede salvar la trascendentalidad del ser ni la del bien. Y tampoco desde el voluntarismo se puede salvar la trascendentalidad de la verdad ni la del ser. En consecuencia, la integralidad de los trascendentales metafísicos –y con ella, la integridad de la metafísica– corresponde, en rigor, a la filosofía aristotélica, cualesquiera que sean los méritos temáticos alcanzados por el idealismo y el voluntarismo desde la modificación del orden de los trascendentales. Evidentemente, esa modificación pone en peligro la integridad de la metafísica y la conduce hacia el logicismo o hacia la aversión a la razón”⁸⁵.

⁸² LOMBO, J.A., “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino”, 196.

⁸³ Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, 246.

⁸⁴ *Ibid.*, 247.

⁸⁵ *Ibid.*, 247.

La cuestión es clara respecto de la metafísica: el ser funda la verdad y el bien, pues la verdad y el bien no añaden nada a los entes. Pero es otra la cuestión respecto al espíritu que es el que propiamente se ve ‘afectado’ por la verdad y por el bien: es más, por su mismo ser espiritual es una referencia a la verdad y al bien.

La filosofía clásica no se plantea que el espíritu sea otro modo de ser *radicalmente* distinto a no serlo. Se piensa sólo que es un modo de ser *esencialmente* distinto. De hecho, el conocimiento y el amor están considerados sólo a nivel de las potencias, de la esencia, no del ser. En cambio, la filosofía moderna plantea la posibilidad de considerar al *sujeto* de una manera trascendental e, incluso, como el primer trascendental. Polo considera que este intento falla porque están buscando la libertad⁸⁶ como fundamento, es decir, como sustituto del ser, y la desarrollan, por tanto, en términos metafísicos. Es lo que Polo llama *simetrización*: la radicalidad del hombre entendida como fundamento.

Esta simetrización es desmontada por Polo con la siguiente argumentación: “si la libertad es el primer trascendental, esa simetrización 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)⁸⁷. Pero desde la libertad como potencia infinita, la verdad y el bien no pueden ser más que su desarrollo, y, el término, la identidad como absoluto (también así se ve mejor en qué sentido la verdad o el bien pasan a ser en la filosofía moderna los primeros trascendentales, a saber, en íntima conexión con la libertad: como determinación de ella hasta el absoluto. 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, simetrizándola, hace imposible la trascendentalidad del ser, porque el ser sólo es primero como acto, y el acto excluye la indeterminación: no tiene sentido su autodeterminación”⁸⁸.

Pero Polo no es partidario de volver sin más al pensamiento clásico, ignorando siete siglos de esfuerzo filosófico. Considera que hay que tenerlo en cuenta para superar su fallo de raíz: eliminar la simetrización, esto es, el intento de afirmar que la libertad es el fundamento de la reali-

⁸⁶ Hasta aquí he evitado llamar libertad al espíritu cognoscente y amante, porque considero que conviene intentar mostrar precisamente esto: que el conocer y el amar son la libertad. Intentaré hacerlo en el capítulo siguiente. Sin embargo, Polo habla directamente de libertad como trascendental.

⁸⁷ Cfr. el capítulo III del presente trabajo.

⁸⁸ *Persona y libertad*, 248.

dad. Y para eso hay que volver a afirmar la primariedad del ser, pero profundizando en su compatibilidad con la verdad y el bien también como trascendentales.

Al lector de Polo puede sorprenderle el camino que propone para esta tarea de entender mejor la primariedad del ser sin perder la trascendencia de la verdad y del bien: axiomatizar la metafísica⁸⁹. Esto es, reducir toda la ciencia sobre los primeros principios de la realidad, a los que sean indubitables⁹⁰. Resultado de este esfuerzo es su primera obra: *El ser*, tomo I. ¿Cuáles son, pues, los axiomas, las verdades indubitables de la metafísica? Los llamados primeros principios, que son tres:

- A. El principio de identidad
- B. El principio de no contradicción.
- C. El principio de causalidad en sentido trascendental⁹¹.

Polo aclara que los axiomas tienen un único requisito previo, un único supuesto: que haya quien conozca. Es evidente: de lo contrario, no podrían ni conocerse ni formularse. Ahora bien, si no se tienen también unas proposiciones indubitables (unos axiomas) del conocimiento, no puede garantizarse el acceso a esos temas, precisamente porque si el método está en duda, el contenido tampoco es evidente. Formula entonces los axiomas del conocimiento, trabajo que queda reflejado en una obra muy posterior: el *Curso de teoría del conocimiento*⁹². Son cuatro los axiomas del conocimiento, con sus colaterales:

⁸⁹ “La axiomática es el ideal del rigor científico (...) La ciencia suprema, la metafísica, debe poder axiomatizarse (si no, no es la ciencia suprema). Hay axiomas metafísicos, y además la formulación axiomática de la metafísica, comparada con cualquier otra, constituye un avance. La formulación axiomática es preferible siempre por motivos de rigor y firmeza”. *Curso de teoría*, I, 25.

⁹⁰ Polo explica qué es un axioma, distinguiéndolo de un postulado: “Un postulado es una proposición que admite contrario. La proposición se postula por las construcciones coherentes que permite. Si se postulara lo contrario, podría ocurrir (no se excluye) que hubiera otro sistema de hipótesis compatible con él. El postulado tiene así el carácter de condición: “si..., entonces es posible que...”. En cambio, “un axioma no admite contrario; el contrario es taxativamente falso. No es una proposición con contrario sujeta a la alternativa intercambiable de falso-verdadero. Este es una de sus diferencias con el postulado. A diferencia de un postulado, un axioma debe mostrar que no puede ser de otra manera. Aristóteles dice que un axioma es una proposición necesaria. Su contrario es un contrasentido”. *Ibid.*

⁹¹ Desarrollo este tema en el apartado 2 del Capítulo II de la Segunda Parte.

⁹² Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 4 vol., 1984-2004.

Axioma central A: “El conocimiento es siempre activo”.

Axioma lateral E: “No hay objeto sin operación”. En la correlación de la operación con el objeto aparece lo que se llama intencionalidad cognoscitiva⁹³.

Axioma lateral F: “El objeto es intencional”.

Axioma central B: “La diferencia entre las distintas operaciones (y objetos) es jerárquica”.

Axioma central C: “Las operaciones, los niveles cognoscitivos, son insustituibles”. O, de otro modo: “ninguna operación sustituye a otra; lo que se conoce con una operación no se conoce con otra”.

Axioma central D: “La inteligencia es operativamente infinita”.

Axioma lateral H: “La inteligencia es susceptible de hábitos”.

He querido enumerar aquí los axiomas, tanto de la metafísica como del conocimiento, por dos motivos: resaltar la íntima conexión entre la realidad y el conocimiento y, en consecuencia, el acierto de Polo al emprender a la par las dos tareas: la ampliación antropológica y la gno-seológica. Es más, plantear que sólo descubriendo capacidades cognoscitivas más altas en el intelecto humano se puede acceder más profundamente a la realidad, tanto del universo material como del mismo hombre, y de Dios.

El segundo motivo es justificar el contenido de mi investigación. Como he explicado en la *Introducción*, mi intención es mostrar la coherencia del planteamiento de Polo como una continuación del descubrimiento tomista⁹⁴ del ser como acto radical y como ampliación de ese descubrimiento al ámbito antropológico.

Pero esta coherencia sólo se puede ver desde la misma perspectiva que orientó a Polo: ‘liberar’ el intelecto y la realidad (de lo físico y de

93 Para comprender el sentido de la intencionalidad cognoscitiva en las distintas posturas filosóficas de Occidente, resulta muy esclarecedor el siguiente estudio: ZORROZA, M.I., “Leonardo Polo y la intencionalidad: la revisión y reactualización de un concepto clásico”, *Thémata*, 50 (2014), 303-312.

94 Dejo de lado la cuestión historiográfica de quién fue el primero que propuso esta distinción, si Tomás o su maestro Alberto. En todo caso, Tomás de Aquino la expuso y transmitió.

lo personal) de la esclavitud de unos procesos racionales. Es decir, impulsar el intelecto a ir más allá de la sola formulación de conceptos: descubrir que se puede conocer no sólo por conceptos, juicios y razonamientos, sino de un modo intelectualmente más alto: por hábitos. Es más, que por encima de los hábitos de la razón (resultado de su ejercicio, de sus operaciones), hay en el intelecto hábitos (*habilitas*) innatos que acceden a la realidad *qua* realidad, a la realidad *como es*, no *como es al ser pensada*. Y que, por tanto, nuestro intelecto es un acto superior a la inteligencia como potencia cognoscitiva: en definitiva, que el intelecto es ser personal. Estos temas van apareciendo a lo largo de las siguientes páginas, hasta confluir en el descubrimiento del ser personal, distinto al ser del universo, como libertad. Y esta es precisamente la segunda tarea que le parece necesaria a Leonardo Polo: entender la libertad como trascendental.

No encuentro mejor modo de decirlo que el del propio autor de la propuesta: “según el enfoque clásico la libertad no es trascendental, lo que la deja en una situación precaria desde el punto de vista sistemático y plantea no pocas dificultades... Pero, a su vez, el enfoque moderno ha quedado desechado: si es trascendental como ser, la libertad tiene que ser acto⁹⁵. Ahora bien, ¿se puede decir que la libertad es un primer principio? ¿Se puede decir que es un tema metafísico? ¿El conocimiento de la libertad corresponde al hábito de los primeros principios? Estas preguntas abren una segunda investigación, a la que suelo llamar *Antropología trascendental*⁹⁶. La libertad la podemos advertir —o mejor, alcanzar, pues el modo de conocerla no es ajeno al modo de serla⁹⁷—, en nosotros mismos⁹⁸.

“La cuestión entonces es ésta —continúa exponiendo Polo—: ¿cómo se puede alcanzar la libertad —y alcanzarla comporta entenderla— como trascendental y como ser, sin confundirla con un tema metafísico? Si la libertad es trascendental, pero no es el ser que estudia la metafísica, ni

⁹⁵ No potencia infinita, ni indeterminación o espontaneidad, como se ha propuesto en la filosofía moderna. Cfr. el capítulo III de la Primera Parte del presente trabajo.

⁹⁶ Como se ve, el enfoque clásico y el moderno son estrictamente contrapuestos. Para la filosofía clásica, la libertad no es trascendental, y, para la moderna, sí lo es. Sin embargo, ambas posturas son incorrectas, pues la libertad es trascendental, pero no primaria como potencia. La rectificación de estos dos errores se ha de abrir camino entre ellos, pero sin ser una conciliación: no admite el yerro moderno —la primariedad de la potencia—, y corrige el clásico: la libertad es trascendental y primera como acto de ser. En esta rectificación estriba la Antropología trascendental. Cfr. *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Tercera Parte, cap. IV: La libertad.

⁹⁷ Cfr. el apartado 3 del Capítulo II de la Segunda Parte, donde expongo el conocimiento del ser personal: el hábito de sabiduría.

⁹⁸ *Persona y libertad*, 248.

la verdad –que es también un trascendental metafísico–, ni tampoco el bien –el tercer trascendental de la metafísica–, entonces hay que proceder a lo que llamo una *ampliación de lo trascendental*, lo cual lleva consigo la distinción entre metafísica (o, como la llama Aristóteles, filosofía primera) y antropología (que sería antropología trascendental, no una filosofía segunda). Ante todo, insisto no se debe abandonar el axioma de la prioridad del acto. Se trata así de ver en qué sentido la libertad es acto –y acto primero, radical, y, por tanto, trascendental–, y de qué manera se convierten con ella otros trascendentales que resultan de esa ampliación. Esto comporta rescatar la libertad de su simetrización con el fundamento y proponer los trascendentales personales (con ello podemos prescindir de la noción de sujeto, pues, en orden al asunto que así se abre, es preferible hablar de libertad personal)⁹⁹.

La propuesta de Polo se aleja así del planteamiento moderno: no busca al sujeto como espíritu indeterminado, inconcreto, omnipresente, sino al ser espiritual personal, en continuidad con el descubrimiento clásico de la singularidad de la persona que excede con mucho la mera individualidad.

4.3. *Los trascendentales personales*¹⁰⁰

Retomando el punto de partida: si la verdad y el bien son trascendentales, y no hay verdad ni bien sin cognoscente y amante, ¿no haría falta reconocer un conocer y un amar en el nivel del ser, es decir, como trascendental? Está claro que el ser del universo no conoce ni ama. De modo que es pertinente reconocer el ser cognoscente y amante como distinto del ser de lo material: esto es, distinguir un acto de ser distinto al del universo. Es otro modo de decir que la persona no es sólo otro modo de ser, o un ‘tipo de ente’, sino otra realidad precisamente en cuanto realidad.

Si la persona tiene categoría trascendental, no se lo puede asimilar a la sustancia de la metafísica: su ser no es el ser del universo, y no puede tratarse con sus mismas categorías conceptuales. En consecuencia, la antropología no puede ser un capítulo de la metafísica: debe tener su propio estatuto dentro de la filosofía, su propio método y sus temas propios.

⁹⁹ *Ibid.*, 248.

¹⁰⁰ Al inicio de la *Antropología trascendental*, I, en el apartado dedicado al *Planteamiento* de la propuesta, Polo desarrolla esta ampliación.

Queda justificada así la propuesta de una “Antropología trascendental; no antropología predicamental o psicología”¹⁰¹.

Distinguir radicalmente el acto de ser de lo humano y el acto de ser de lo material implica distinguirlos de su esencia, es decir, clarificar qué es la esencia del hombre y qué su *actus essendi*, y qué es la esencia del universo y qué su acto de ser.

La propuesta es ciertamente nueva, pero tiene su sólido antecedente clásico. El intento puede resumirse, como lo hace el propio autor, en “estudiar cómo juega en antropología la distinción real del ser con la esencia, lo que Tomás de Aquino no hace”¹⁰². Y su convicción es que “la ampliación trascendental es el mejor modo de aprovechar la distinción real entre acto de ser y esencia, y de empezar a justificar dicha doctrina tomista, que debe ser válida por completo en el orden trascendental creado”¹⁰³.

Si se acoge esta distinción, hay que responder a la pregunta: ¿en qué se diferencia el acto de ser del hombre del acto de ser de las sustancias materiales? Para eso, hace falta tener claras las siguientes cuestiones: ¿se diferencia por la esencia a la que actualiza?, ¿o más bien la esencia es diferente por el acto de ser distinto?, ¿se diferencia por el grado de perfección? ¿Cuál es esa perfección?

Quedó explicitada ya la conveniencia de evitar entender el acto de ser sólo como acto de la esencia, sin negar que lo sea¹⁰⁴. Ahora, conviene detenerse en analizar si la diferencia la establece el acto de ser o la esencia. En el fondo, la cuestión parece ociosa, pues en última instancia *esse* y *essentia* se corresponden, pero intentaré detenerme por la utilidad que tiene para el planteamiento antropológico de Leonardo Polo.

En la explicación tomista, el ser se comporta respecto a la esencia como acto respecto a su potencia. De modo que a la composición trascendental se le aplican los principios de las relaciones potencia-acto. A saber: el acto es prioritario respecto a la potencia; el acto se limita por la potencia en que se recibe; el acto se multiplica en la potencia que lo recibe.

¹⁰¹ *Antropología*, I, 27.

¹⁰² *Ibid.*, 19.

¹⁰³ *Ibid.*, 76.

¹⁰⁴ Cfr. el apartado 3.2 de este capítulo.

Si bien –en opinión de Polo– Santo Tomás no se limitó a establecer la relación ser–esencia aplicando lo propio de acto–potencia¹⁰⁵, aunque sí la utilizó. En efecto, el ser como acto es anterior, prioritario a la esencia. Ahora bien, ¿se multiplica al darse en varias esencias?

Según la ampliación de los trascendentales que propone Polo, parece que el acto de ser, de suyo, es múltiple; es decir, no por ‘ser recibido’ o participado en varios modos de ser. Polo lo ve así a partir del origen mismo de la doctrina tomista de la distinción real *essentia-esse*. En efecto, como ya se ha indicado, Polo insiste en que la radical diferencia entre Dios y las criaturas no es que en Dios no se distinga su ser de su esencia y en las criaturas sí, sino que el mismo Ser de Dios es distinto del ser de la criatura. Y esto porque el ser de la criatura es dependencia respecto al Ser divino, que es Origen¹⁰⁶.

Al hacer su propuesta de considerar el acto de ser personal como un trascendental distinto al ser del universo, Polo se confirma una vez más en el criterio de que es necesario dejar de pensar siempre y sólo de modo conceptual.

En su trabajo *El ser* plantea la cuestión de este modo: el acto de ser del universo es primer principio, por tanto, no es una buena explicación hacerlo derivar del ser divino por participación: “La noción de creación es trascendental, sin duda, pero ¿puede establecerse de modo conceptual? La respuesta... es negativa. La versión conceptual de la creación es la idea de participación. Tal idea no da razón de la multiplicidad de actos. De acuerdo con la idea de participación, todo acto se reduce al acto en cuanto tal; éste es lo primero y el fundamento de todo el orden del acto. Pero es manifiesta la imposibilidad de derivar la primordialidad. El acto como participación en un primero no puede ser primero. Una primordialidad que participa es una primordialidad segunda, es decir, una incongruencia”¹⁰⁷.

Sin embargo, me parece que es posible considerar que la diferencia de las criaturas entre sí es tanto una diferencia esencial como una diferencia en su mismo ser. Ángel Luis González proporciona dos citas de Tomás de Aquino que hacen ver que las dos maneras de distinguir la realidad en el nivel trascendental no son excluyentes: “*Res propter hoc differunt quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimo-*

¹⁰⁵ Cfr. el mismo apartado.

¹⁰⁶ Como se puede notar, aparece aquí la doctrina de la participación del ser, a la que ya se aludió y comentó en el apartado 3.2 de este capítulo.

¹⁰⁷ *El Ser*, 137. Remito a los comentarios incluidos en el apartado 3.2 de este capítulo.

de”¹⁰⁸; y “*Non idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis*”¹⁰⁹.

Y, de hecho, Polo hace la doble distinción. El punto está en que, para él –y pienso que tiene razón– la diferencia de la esencia se da por la diferencia del acto de ser, y no al contrario, como sugiere la asimilación de esta composición a un modo del binomio potencia-acto, como he comentado.

Así pues, veamos cómo se distingue el acto de ser de la persona del acto de ser del universo¹¹⁰. El acto de ser del universo es dependencia del Ser persistiendo en la concausalidad. Esto es: que el universo existe quiere decir que las cuatro causas confluyen y, en tanto que confluyen, persiste, es –como lo describe Polo– “comienzo que ni cesa ni es seguido”¹¹¹. En el primer libro que trató de esto Polo lo explicaba así: “¿qué significa que el comienzo extramental es no contradictorio? Que no cesa. ¿Qué significa que no cesa? Que no es seguido. ¿Qué significa que no es seguido? Que persiste. ¿Qué significa que persiste? Que se pierde si se supone. La equivalencia de comienzo y persistencia es la actividad creada”¹¹², esto es, el acto de ser creado. Así, el universo entero tiene un solo acto de ser, no múltiples: no hay un acto de ser de cada sustancia, pues la persistencia no le corresponde a cada sustancia individual, sino al universo en su conjunto, lo cual parece suficientemente evidente¹¹³.

¹⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* I, 26, citado por GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, 209.

¹⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 3 a. 5., citado en el mismo lugar.

¹¹⁰ Me parece que esta distinción es enormemente más clara que la que plantean algunos tomistas, como Maritain, en el intento de explicar la singularidad personal distinguiendo *subsistencia* de *individuación*. Con Santo Tomás, Maritain afirma que la *individuación* se debe a la materia ‘signata quantitate’, pero considera necesario añadir en la persona otro principio: la *subsistencia* que “aparece... como una especie de individuación de la esencia *frente al orden de la existencia*...; una especie de individuación gracias a la cual la esencia individuada en su línea va a *apropiarse* en exclusiva la existencia que recibe”. MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Oeuvres Complètes, vol. IV, p. 1037, citado por BURGOS, J. M., “La antropología de Jacques Maritain”, en SELLÉS, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 113. ¿En virtud de qué acontece la subsistencia sólo en la persona? Para Maritain, en función de la espiritualidad de su alma. Es decir, una vez más, el acto de ser de la persona se distingue del acto de ser del universo, en última instancia, por su esencia.

¹¹¹ *Antropología*, I, 133.

¹¹² *El ser*, I, 202, nota 32.

¹¹³ Cfr. *La esencia del hombre*, 91.

El acto de ser del hombre es también dependencia, pero cognoscente y amante. Es ‘en cierto modo todas las cosas’, en expresión clásica: ser abierto al ser, ‘además’, en expresión de Polo. Este ser abierto¹¹⁴ significa, como se verá más adelante, una apertura hacia dentro (intimidad), una apertura cognoscitiva que hace posible la inteligencia, una apertura amante y amada, que hace posible la voluntad, y –sobre todo– una apertura hacia su destino (libertad). Por tanto, el acto de ser del hombre es dependencia libre.

¿Y el ser de Dios? Como quedó explicado, el ser divino es Originario. Es Origen, que es mucho más que eterno, o sin principio: “No tiene sentido decir que Dios está obligado a no dejar de ser o a distinguirse de la nada, porque es el Ser Originario. La identidad es en tanto que Originaria o, por expresarlo con terminología clásica, el constitutivo formal de la Identidad es la originariedad: si la Identidad tuviera que persistir o alcanzarse según el carácter de *además*, dejaría de ser Origen. Comenzar se distingue, sin más, de ser Origen. La criatura ha de comenzar a ser”¹¹⁵.

Se llega a conocer a Dios como origen al advertir los primeros principios reales, como se verá más adelante. Ésta es la vía de la metafísica. Pero si se amplía la perspectiva y se ve a la persona como acto de ser distinto del ser del universo, se abre también una vía distinta para conocer a Dios como persona: “Desde luego, la metafísica desarrolla una demostración de la existencia de Dios. Pero en antropología Dios se avista de otra manera. Las vías metafísicas terminan en Dios como primer principio: como primer motor, como causa primera, como primer ser necesario del que dependen los entes contingentes, como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras, y como inteligencia de la que depende el orden. En todas esas vías, recopiladas por Tomás de Aquino, Dios es entendido como primero. Ello es así porque la filosofía tradicional llega a Dios como primer principio. Según mi propuesta, a Dios corresponde por antonomasia el sentido principal del ser, por ser la Identidad Originaria. Sin embargo, también Dios es un ser personal con el que el hombre co-existe. Dios es el creador de la persona humana”¹¹⁶.

¹¹⁴ La percepción del ser de la persona como distinto del ser del universo está presente también en el pensamiento de Xavier Zubiri, quien señala la apertura como constitutiva de lo que él denomina *personalidad*. Cfr. al respecto las citas y referencias de ZORROZA, I., “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La Antropología de Xavier Zubiri”, en SELLES, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. II, 207 y 212.

¹¹⁵ *Antropología*, I, 133.

¹¹⁶ *Ibid.*, 89-90.

Polo describe la esencia de lo material como *tetracausalidad*, y *concausalidad*: confluencia de las cuatro causas. De modo que, si bien en el universo físico hay muchas naturalezas (especies en sentido lógico), no conviene considerar a cada una como esencia, pues es la totalidad del universo físico —no cada especie— la que está finalizada a un orden cósmico. Este orden es, pues, la cuarta causa, *causa causarum*: el fin del universo físico. Por eso, sólo la totalidad del universo material es una esencia¹¹⁷.

En el hombre, en cambio, la causa final no es el bien de la especie ni el orden del universo: es la destinación libre de cada uno. Por eso, la esencia humana es de cada uno, no ‘de la especie’. Con estas distinciones, ¿tiene sentido hablar de la especie humana? Sí, si se entiende como naturaleza recibida. “La clásica distinción *essentia-esse* ordinariamente referida a la metafísica es retomada ahora en antropología, y en ella intensamente esclarecida. La *esencia* del universo (la tetracausalidad física) depende del *acto de ser* del mismo. La *esencia* humana depende del *esse hominis*. ¿Qué diferencia existe entre la dependencia de la naturaleza humana respecto de la persona y la dependencia de la esencia humana respecto de la persona? Que la primera es necesaria y determinada y la segunda es libre”¹¹⁸.

Queda así sentado el preámbulo para profundizar en la antropología, para intentar acceder a una mayor comprensión de lo humano. Antes de afrontar directamente esta cuestión, me parece imprescindible hacer un giro hacia la teoría del conocimiento. Como ya se ha dicho reiteradamente, es preciso dilucidar el modo de conocer para descubrir lo que conoce. O, como diría Polo, hay que estudiar el método y el tema. Paso, pues, a considerar el método: el acceso al ser.

¹¹⁷ Cfr. *La esencia del hombre*, 113-122. Más adelante lo explico con detenimiento (cfr. apartado 5 del Capítulo II de la Segunda Parte).

¹¹⁸ SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1035-1036

CAPÍTULO II

EL CONOCIMIENTO DEL SER

“Lo primero que cae en el entendimiento es el ente, después, que este ente no es aquel ente”¹. “Lo primero que aprehende el entendimiento es el ente”². Estas y otras afirmaciones similares a lo largo de la obra de Tomás de Aquino han dado pie a diversas interpretaciones entre sus comentaristas, estudiosos y continuadores. Resumiendo, la pregunta es: ¿Santo Tomás afirma que lo que se conoce es el ente concreto, el “ente universalísimo” como concepto, la existencia efectiva, el acto de ser como actualidad de la esencia o el ser como acto fundante del ente? El modo como se ha entendido la afirmación tomista ha sido variado. Y me parece que, más allá del análisis de los textos explícitos, hay que buscar su comprensión en el contexto de todo su pensamiento³.

¹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q.11, a. 2, ad 4.

² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 55, a. 4 ad 1.

³ Respecto a este mismo tema: el conocimiento del ser, es sabido el derrotero que siguió Rahner a partir de una lectura “literal”, mal traducida, de un texto tomista, respecto a lo primero que se conoce: el famoso aforismo aviceniano, que Aquino cita al comienzo de sus cuestiones *De veritate* (“aquello que primeramente concibe el intelecto como lo más evidente y en lo cual éste resuelve todas sus concepciones, es el ente”). “Rahner consideraba (que) el entendimiento humano está abierto *a priori* al conocimiento del *esse* en su máxima amplitud. Tal percepción del ser recuerda –aunque obtenida por otras vías– la conocida *percepción atemática* del ser, postulada por Heidegger... En todo caso, esta afirmación es extraña a la filosofía tomasiana –aunque Rahner estime lo contrario–, puesto que, para el Angélico, lo primero conocido es el *ens* y no el ser”. SARANYANA, J. I., “La antropología trascendental rahneriana”, en *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 317. A partir de aquí, “Rahner estima obvio que el *a priori* del intelecto, abierto por naturaleza a todo cuanto es, es decir, al ser tomado en su máxima amplitud, constituye –en algún sentido– una idea trascendental. Tal predisposición nativa del intelecto faculta a éste para conocerlo todo. Si Dios es, es evidente que también Él caerá bajo la mirada de la inteligencia. No es exactamente lo que Aquino dice en el célebre *ad secundum* que Rahner tiene a la vista (I, q. 3, a. 4, ad 2), pero sí es lo que Rahner lee según ese modo tan particular de traducir y presionado por la perspectiva kantiana”. *Ibid.*, 316. Las implicaciones antropológicas y teológicas de este planteamiento rahneriano escapan a los objetivos directos de este trabajo.

Para hacerme cargo sintéticamente de esta cuestión, he seguido de cerca un estudio de J. M. Núñez Pliego, dedicado precisamente a este tema, como una buena exposición y análisis del estado de la cuestión, así como un acertado intento de entenderla desde sus dos vertientes: el significado y alcance de la noción de ente, y cómo llega el intelecto a ella⁴.

En primer lugar, con la noción de ente se capta que el ente es y es algo: es una noción compuesta, pues incluye esencia y ser. Y éste es el sentido de la declaración de Santo Tomás ya citada: “lo primero que cae en el entendimiento es el ente”. Sería una captación unitaria de esencia y ser. Ahora bien, ¿es esto resultado de una abstracción, de un juicio o es otro modo de conocimiento? “Desde la noción de ente pueden emprenderse dos caminos: conocer al ente bajo su noción esencial o conocerlo en cuanto ser”⁵. El primero, el conocimiento de la esencia, sería lo propio de las ciencias, y el conocimiento del ente en cuanto ser, lo propio de la metafísica. Así lo expresa Tomás de Aquino: “Aunque los objetos de todas las ciencias sean parte del ente, que es el objeto de la metafísica, no es necesario que las demás ciencias sean parte de ésta, pues *cada ciencia considera una parte del ente de un modo peculiar y distinto a la metafísica*”⁶.

Aquí hay dos cuestiones: lo que cada ciencia considera y el modo como lo considera. Y, en ambos sentidos, se distingue la metafísica de las demás ciencias. Empezando por el primer asunto: ¿cuál es el objeto de las ciencias? La esencia, las propiedades de cada naturaleza; ¿cuál es el objeto de la metafísica? Según Tomás, la sustancia, el accidente, el acto, el ser⁷. Es decir, aquello que se da en todo ente. En cuanto a lo segundo, está claro que, siguiendo a Aristóteles, Tomás admite que la *esencia* de las cosas se capta por una operación intelectual: la abstracción, método propio de toda ciencia. Pero, ¿qué operación cognoscitiva capta el *ser*?

⁴ Cfr. NÚÑEZ PLIEGO, J. M., *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 210, Pamplona, 2008, 90.

⁵ *Ibíd.*, 93.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In I de Trin.* q, 5, a. 1 ad 6.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, q, 5, a. 1 c.

1. La captación del ser como acto

No son pocos los autores que consideran que el camino para captar el acto de ser es una suerte de profundización, incluso de reflexión⁸, proceso en el cual entra en juego una operación intelectual: la *separatio*⁹.

Veamos cómo distingue Tomás de Aquino ambas operaciones: la abstracción, dice, “distingue una realidad de otra cuando entiende qué es esto, sin considerar nada de alguna otra realidad, ya esté unida, ya separada... Esta distinción se llama propiamente abstracción, pero sólo cuando aquellas cosas, de las cuales la una se entiende sin la otra se dan simultáneamente en la realidad”¹⁰. De la otra operación dice “que compone o divide, que se llama propiamente separación, y que corresponde a la ciencia divina o metafísica”¹¹.

Así, por la vía de la *separatio*, la inteligencia capta lo propio de todo ente. Y éste es el método del conocimiento propiamente metafísico, no la abstracción¹². En efecto, el ente en cuanto ente no puede ser captado por abstracción, pues el ser no es un género, cuestión que Aristóteles había dejado clara¹³: no se puede considerar ‘ente’ abstrayéndolo de los entes concretos, cuestión que sí cabe hacer con la esencia o con los acci-

⁸ Cfr. NÚÑEZ PLIEGO, J. M., *Abstracción y separación*, en donde incluye citas y referencias a diversos autores.

⁹ Sin pretender, ni mucho menos, hacer un estudio del tema, me pareció necesario intentar comprender mejor en el alcance de esta operación intelectual. Para ello, acudí a dos obras de Carlos Llano, dedicadas ambas a las “bases noéticas para una metafísica no racionalista”, que citaré oportunamente.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3, co 2.

¹¹ *Ibid.*, q. 5, a. 3, co 5.

¹² Santo Tomás distingue en el mismo texto dos modos de abstracción: “la operación que forma las *quidditates* de las cosas, que es la abstracción de la forma de la materia sensible; esta corresponde a la matemática. Y... también según la abstracción, abstrae el universal del particular; ésta corresponde también a la física, y es común a todas las ciencias, ya que en toda ciencia se prescinde lo que es accidental, y se considera lo que es esencial”. TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3, co 5.

Es el conocido tema de los grados de abstracción: formal y total. Para una explicación y análisis del pensamiento de Tomás de Aquino y las interpretaciones más o menos acertadas dentro del tomismo, remito a: SELLÉS, J.F., *Conocer y amar*, 288-311.

En ningún caso admite Tomás de Aquino que se llegue al conocimiento propiamente metafísico por vía abstractiva. Hay quienes han pretendido asignar a la metafísica el grado más alto de abstracción (entre ellos, Maritain), error con malsanas consecuencias para el valor de la metafísica como conocimiento de la realidad.

¹³ Cfr. por ejemplo, *In Metaph.* III, n. 443.

dentés: considerarlos separadamente, dejando de considerar el ente concreto.

Por *separatio* llega el intelecto a la noción de acto, de potencia, de sustancia, de alma. Pero ¿es esto captar el acto de ser como acto íntimo, primero, de lo real? Según algunos tomistas, sí lo es¹⁴. Pero me parece que no es así, pues una cosa es entender que algo es, o que está en acto (en algún sentido), o entender lo que es la forma para la materia, y otra es conocer el ser *ut actus*, en el ente, pero como su acto radical. En este sentido, me parece que la expresión “pensar el ente en cuanto tal” que utiliza Núñez Pliego al referirse a todo lo que está exponiendo, sirve para ver la diferencia: pensar el ente no es captar el ser como acto, es decir, como es.

Me parece claro afirmar la *separatio* como método de la metafísica, íntimamente ligado a la predicación análoga del ser (y de los demás conceptos atribuibles a todo lo que es)¹⁵, pero aclarando que este alcance metafísico es propio del hombre, no es un ‘método’, en el sentido formal, sino un modo natural de conocer. Así lo dice Carlos Llano, en su amplio estudio sobre la *separatio*: “el juicio de existencia se encuentra en la base misma del conocimiento natural del hombre, no necesariamente en el inicio de la metafísica”¹⁶.

Captar el ente, captar que ‘esto es’, que ‘esto es real’, es distinto al conocimiento de la esencia de ‘esto que es real’. Porque, repito, la mente puede considerar separadamente, abstractivamente, la esencia de ‘esto que es real’. Pero no puede hacer lo mismo con la realidad de ‘esto que es’. Pero queda sin resolver la pregunta: ¿nuestra inteligencia ha captado en este juicio el acto de ser del ente como distinto de la esencia?, ¿o

¹⁴ Cfr. el citado estudio de NÚÑEZ PLIEGO.

¹⁵ Muy esclarecedor el comentario de Llano sobre la analogía como modo de conocer. Frente a quienes afirman que en Santo Tomás el ser es unívoco, y la diferencia entre Dios y las criaturas serían sólo por la composición o no con la esencia, afirma: “Tales ideas desconocen las bases fundamentales de la filosofía y teología de Santo Tomás, para quien, siguiendo a Aristóteles, la analogía es el medio cognoscitivo al que el hombre debe apelar precisamente para habérselas con el ser del mundo real. No sólo con el ser de Dios, ni sólo con el ser de Dios en referencia o comparación con las criaturas, sino con el *esse* del ente creado mismo”. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ediciones Ruz, México, 2007, 216-217. En virtud de la distinción que propone Polo entre el ser del universo y el ser personal, considera la analogía como un método insuficiente para conocer la persona. Es decir, no basta con atribuir analógicamente las nociones metafísicas a la persona, pues es una realidad distinta del universo, no sólo sustancialmente, sino trascendentalmente: la persona es otro ser, distinto del universo como ser. Más adelante trataré este asunto.

¹⁶ LLANO, C., *Separatio*, 125.

solamente el ser como nexo judicativo, como predicado del juicio de existencia?, ¿o ambos?¹⁷

Este es un asunto de importancia, y de no fácil respuesta, del que se desprenden muchas implicaciones para la filosofía, tanto teórica como práctica: si no se capta la realidad, la verdad pierde su validez como verdad, y se resuelve en pura lógica. Y si la filosofía no busca la verdad, pierde toda su razón de ser.

Leonardo Polo ha dedicado buena parte de su esfuerzo precisamente a dilucidar este interrogante que, si bien estuvo presente en la filosofía desde sus mismos albores, tomó en la modernidad nuevos matices y nueva fuerza, en su doble vertiente: ¿el fundamento de la verdad es el ser o el conocer?, y ¿es posible conocer el ser? Polo trata estas cuestiones desde diversas perspectivas: el análisis de los trascendentales y, entre ellos, la verdad; el conocimiento humano, los límites de la vía puramente racional y la propuesta de un método más amplio para acceder a la realidad.

En una entrevista realizada por Juan Cruz Cruz, Leonardo Polo responde así a una pregunta muy directa sobre la relación entre su propuesta gnoseológica del ‘abandono del límite mental’ y la tomista del acceso al acto de ser: “Lo primero es esto: no conozco lo real como acto de ser *intencionalmente*. No puede ser. Ese conocimiento en que lo conocido *qua* conocido es irreal, no puede ser el conocimiento de aquello que si deja de ser real no es de ninguna manera. Correlativamente, hay que decir que la irrealidad en rigor es la intencionalidad: hablar sólo de irrealidad es insuficiente para abandonar el límite. Lo que se contradistingue de lo real es la intencionalidad, es decir, el objeto pensado *qua* objeto, no algo así como la nada, que en rigor, ni es ni es pensable”¹⁸.

¹⁷ Me parece muy acertado el comentario de LLANO a las afirmaciones, aparentemente contradictorias de Santo Tomás, quien por un lado afirma: “*oportet ut intelligatur aliquid esse, et postea quod sit aliquid*” (*In librum Boetti de Hebdomadibus Expositio*, lect II, n. 30), y por otro, que “*omnis essentia potest intelligi sine hoc quod intelligatur de esse suo*”. *De ente et essentia*, IV, n. 26. “El argumento no es afortunado... incurre claramente en la confusión entre el ser veritativo y el ser en acto”. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ed. Ruz, México, 2005, 264.

¹⁸ Añade: “no conozco ningún antecedente temático de esta propuesta metódica. Además, algunos profundos filósofos a los que estimo mucho, sostienen que es imposible abandonar el límite, pues si nuestro conocimiento es limitado a ello hemos de atenernos y proceder como podamos”. “Filosofar hoy”. Entrevista de Juan Cruz Cruz a L. Polo, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 50.

El punto clave que hay que entender desde el principio, si se quiere acceder al pensamiento de Polo es su denuncia de que el modo de conocer por abstracción –el del conocimiento propiamente llamado ‘racional’ o del uso racional de la inteligencia– es limitado. Su limitación consiste en que debe ‘extraer’ de la realidad algún aspecto y ‘fijarlo’ como objeto conocido. Esto constituye su límite, porque la realidad no es fija: ni la esencia es fija, ni el acto de ser lo es. Es decir, cuando se entiende –gracias al descubrimiento explicitado por Tomás de Aquino– que *essentia* y *actus essendi* son realmente distintos, no se puede mantener que para conocer lo real baste conocer abstractivamente, racionalmente, ‘objetivamente’, ‘actualmente’¹⁹. Se descubre que el conocer humano tiene otros métodos para conocer: que hay que abandonar el límite del conocer puramente ‘racional’.

En el libro *Persona y libertad* se recoge esta afirmación de Polo: “Después de establecer la distinción real²⁰ no se puede mantener que todo acto es actual. Eso equivale a decir que la distinción real sólo se puede conocer si se abandona el límite. Tomás de Aquino lo afirma: la distinción real solamente se puede conocer por *separatio* (Cfr. *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3.). Pues bien, lo que él llama *separatio* es el abandono de la actualidad”²¹. Son frecuentes en Polo estas afirmaciones directas, concluyentes, casi abruptas. Para valorarlas, es necesario ir hacia atrás, hacia el razonamiento implícito y hacia sus premisas. El que aquí subyace podría expresarse así: el acto de ser distinto de la esencia no es un acto actual; las operaciones racionales son actos que poseen lo conocido como un objeto fijo, es decir, como un acto actual; por tanto, el acto de ser no puede ser conocido por operaciones racionales: hay que abandonar ese límite.

Santo Tomás dice que la *separatio* capta el ser distinto de la esencia, por tanto, la *separatio* corresponde a lo que Polo llama “abandonar el límite mental”. La *separatio* es “el abandono del límite mental”: un modo de conocer intelectual que va más allá del abstractivo, y que por eso capta lo que no es acto actual: el ser.

¹⁹ Pongo entre comillas simple estos términos, para no confundir ‘objetivamente’ como lo contrario a subjetivamente: ‘objetivamente’ quiere decir, en este contexto, y así lo utiliza siempre Polo, ‘como objeto pensado’. Y ‘actualmente’ no quiere oponerse a ‘no ahora’, ni a ‘virtualmente’ o algo similar: por ‘actualmente’ quiere decirse ‘como acto actual’, fijo, no dándose, sino dado. Ni la esencia ni el ser son ‘actuales’ en este sentido. Por ‘racional’ se entiende del uso procesual de la inteligencia: racional no es sinónimo de intelectual. Intelectual es un conocer humano superior al racional.

²⁰ Se refiere a la distinción real entre *esencia* y *acto de ser*, doctrina tomista que Polo dice continuar.

²¹ *Persona y libertad*, 40.

Cada una de estas premisas requeriría un estudio detenido, y de hecho han sido objeto de atención por parte de Polo y de muchos autores²². Entre las numerosas publicaciones al respecto, y después de revisarlas, he escogido una que, por su enfoque, brinda muchas luces. Se trata de un estudio de la teoría del conocimiento en Tomás de Aquino de José Ignacio Murillo²³, en el que su autor advierte que ha procurado entenderla en el contexto de la totalidad de su pensamiento, más que en el análisis de textos escogidos, opción que me parece la más acertada si se quiere entender la mente de un autor, y más, como es el caso, si éste no ha sistematizado suficientemente el tema. Sigo, pues, el hilo de su exposición, en lo que considero que aclara la cuestión, y como yo la entiendo.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que el conocimiento es acto, siempre acto. Así lo explica también Polo: “La cuestión del conocimiento suprasensible se inicia con la consideración de la unidad. Desde este punto de vista, lo intelectual y lo inteligible son términos correlativos y se determinan como dos *componentes conectados*, o bien, como una dualidad no enteramente escindida. Si la intelección no es una palabra vana, lo inteligible significa *in re*, por lo menos, lo susceptible de ser entendido. Pero si lo entendido se entiende efectivamente, es menester señalar un entenderlo. Por lo tanto, lo entendido no puede aislarse, o ponerse, en cualquier sentido como separado: lo entendido en cuanto tal

²² Por ejemplo: SELLÉS, J. F., “¿Qué ‘separatio’, según Tomás de Aquino, es el método de la metafísica?”, *Studi Medievali*, LI/2 (2010) 755-777; NOLDBERG, K., “Abstraction and separation in the Light of the historical roots of Thomas’s tripartition of the theoretical sciences”, *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*, III, Helsinki, 1990 144-153; LAFLEUR, C. B., “Abstraction, separation et tripartition de la philosophie théorique, Super Boethium De Trinitate, q. 5, a. 3”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale*, 2, 67 (2000) 248-271; MARYNIARCZYK, A., “Principes de la comprehensibilité et de l’interprétation de la separation metaphisique”, *Studia Philosophiae Christianae*, 24 (1988) 139-160; OWENS, J., “Metaphysical Separation in Aquinas”, en *Mediaeval Studies*, 34 (1972) 287-306; WIPPEL, J. F., “Metaphysics and separatio According to Thomas Aquinas”, *The Review of Metaphysics*, 31 (1978) 431-470; TOGNOLO, A., *Due saggi sull’accezione metafisica del concetto di separatio in Tommaso d’Aquino*, Padova, 1983; GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica: una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, q. 5, a. 3, de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, 2002; MCMAHON, M. R., *Separatio in recent thomism*, Dissertation, Faculty of the Graduate School of Saint Louis University, 1963.

²³ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1998, 231. El autor dedica esta obra precisamente a responder la pregunta que estamos tratando aquí: “¿cómo conocemos, si es posible, lo real en sus principios reales”. *Ibid.*, 27. Y lo hace acudiendo a la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino sobre el conocimiento, para detectar hasta dónde llegó en la respuesta a esta cuestión.

precisa un entender. A su vez, el entender, de acuerdo con su valor verbal, apela a lo entendido. Si se entiende, algo se entiende; el entender no acaba, no termina, sin lo entendido, no se detiene antes de él”²⁴. O se entiende o no se entiende, no hay término medio. No se puede ‘estar a medio entender’, porque entender es acto: es ‘tener’ lo conocido, poseerlo intencionalmente (no realmente, y menos aún materialmente).

Pero es claro que la realidad extramental no es inteligible *en acto*. Su realidad es de otro orden que la de la inteligencia (podría decirse que no ‘empatan’). De modo que la realidad extramental es sólo potencialmente inteligible. Para que sea inteligible en acto, hace falta que el intelecto la eleve a su nivel. Es decir, el intelecto es el que dota de inteligibilidad actual a lo que es inteligible en potencia. “La dualidad conectada del entender y lo entendido es un laberinto de dificultades por una razón muy precisa, a saber: la conexión constituye una fuente de exigencias que han de ser satisfechas a la vez y no de un modo unilateral. La conexión reclama ser cumplida. Al tratarse de una dualidad, cada uno de los componentes ha de encargarse del cumplimiento. Pero el cumplimiento por parte de uno no exime al otro. Así pues, la exigencia es mutua, está recíprocamente dirigida: la suficiencia de un componente pide la del otro. Y, a fin de cuentas, cada uno ha de aportar la propia, puesto que no cabe el entender sin lo entendido ni al revés”²⁵.

De modo que lo conocido tiene que aportar lo suyo: ser y dejarse conocer. Y el cognoscente –el intelecto– ha de brindar lo que le corresponde: ‘actualizar’ lo conocido, privar a lo real de lo que no puede ‘estar’ en la razón. El resultado es que lo conocido –en tanto que conocido– no es lo real como es en la realidad, sino como es en el cognoscente. Si se piensa esto con detenimiento, se advierte que el conocimiento le debe más al cognoscente que a lo conocido. Algo similar explica Murillo: “la idea en cuanto tal no tiene ser real. Esto no quiere decir que no dependa de un acto real, que es la operación de entender, pues ‘el ser de la idea entendida es su misma intelección’ (C.G. IV, c. 11, n.11)”. Y añade: “la idea es intencional y no real”²⁶: es más, su única realidad es su remitencia a lo real.

²⁴ POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, XXV/2 (1982) 1.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, 23.

Ahora bien, si se afirmara que lo que se conoce es sólo la noción que está en la mente, y no la realidad estaríamos fuera del realismo²⁷. Ser realista –y de hecho éste es el planteamiento tradicional del realismo en filosofía– es afirmar que no conocemos conceptos, sino realidades. Eso sí, a través de conceptos. “El concepto, con su *esse* psíquico o epistemológico, no es objeto del conocimiento metafísico: es sólo un medio *quo* o *in quo* conocemos el objeto, que es la esencia con su *esse* propio-real”²⁸.

Es decir, un realista admite que conocemos el ente real porque la intencionalidad comporta que el acto conoce lo real. Pero lo real en la mente no es lo real en la realidad. Es más, lo real conocido no es lo mismo que lo real en la realidad: ni es lo mismo ni es igual. Es más, como dice Polo, “la verdad y el ente no son lo mismo, pues ‘lo mismo’ es una nota descriptiva de cada objeto pensado... Sin duda, el conocimiento objetivo es verdadero, pero no trascendentalmente, pues en ese caso agotaría el conocimiento de la realidad. Por tanto, tampoco cabe hablar de identidad entre la verdad objetiva y el ente”²⁹.

En expresión gráfica declara Tomás de Aquino: “los entes obran y padecen en cuanto que existen realmente, no en cuanto que son pensados”³⁰. Por todo esto, la explicación realista del conocimiento racional no da respuesta a la cuestión de fondo planteada (menos aún, la idealista): ¿conocemos el acto de ser como acto o conocemos sólo otros actos de lo real? Veamos³¹.

Por vía de abstracción conocemos diversos aspectos de la realidad, que son “liberados” de su adscripción real a la materia, para hacerlos inteligibles (es decir, aptos para ser captados intelectualmente): tarea que –como hemos dicho– lleva a cabo el propio intelecto³². Así conoce el

²⁷ “La confusión llevada a cabo, muchas veces impunemente, entre el concepto de ser y el ser concebido acarrea serias consecuencia en la perspectiva entera de la metafísica”. LLANO, C., *Abstractio*, 9.

²⁸ *Ibid.*, 253.

²⁹ *Antropología*, I, 59.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Boet de Trin.* q. 5, a. 4, ad 7.

³¹ “¿Puede estimarse que la simultaneidad se logra de una vez por todas? Y si no es así, ¿no habrá de concederse que la prioridad de lo inteligible no se corresponde exactamente con el entender acompañante, o al revés, que lo inteligible no comparece como el contenido completo del criterio de unidad propio de un previo afán de entender?”. POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, 2.

³² Una aclaración muy pertinente de Sellés dice así: “Abstraer la *forma* de la *materia* es lo propio también de cualquier conocimiento inferior a la inteligencia, no sólo de ésta. La forma de la que se habla es la forma corporal. Al tomar la forma y dejar en un segundo plano la materia particular, no por ello se prescinde de las “condiciones mate-

intelecto los principios de la realidad material (los actos o formas, sustanciales o accidentales) a través de conceptos.

Aunque sea de un modo un tanto marginal, pienso que es importante distinguir –como hace Santo Tomás– la forma abstraída (especie inteligible) del concepto: “*es necesario que la especie inteligible que es el principio de la operación intelectual, difiera del ‘verbum cordis’ que es formado por la operación del intelecto; aunque el mismo verbo pueda llamarse forma o especie inteligible, como constituida por el intelecto*”³³. Su confusión puede llevar a concluir que lo que conocemos son conceptos, no remitencias a la realidad³⁴, sin tener en cuenta que “el concebir es precisamente la operación que permite recuperar lo real físico. Sólo formando el concepto se puede conocer lo real *qua* real, porque sólo con esta operación se devuelve el abstracto a lo real, pero conocer lo real tal cual es, implica conocerlo no como una *forma* en presente (*abstracto*), sino tal cual es realmente esa forma, es decir, como una *forma* real, por tanto *causal*, o sea, como *causa formal*, que es una (*unum*) para los muchos individuos (*multis*) en los que se encuentra tal forma repartida. La distribución es la *causa material*. La especie es el principio del inteligir, pero el concepto es lo inteligido, a saber, el fruto de ese acto de inteligir que se refiere a la abstracción confrontándola con aquello de lo la especie abstracta es especie”³⁵.

Tomás de Aquino explica que por abstracción se conoce de dos modos: “las nociones así abstraídas se pueden considerar de dos maneras: en sí mismas, y entonces se prescinde de la materia individual y del movimiento: de este modo no tienen más ser que el que poseen en el entendimiento. Por otra parte, también se pueden considerar *comparándolas*

riales”, de las propiedades de la materia, pues las formas en la imaginación, por tomar un ejemplo, están sin materia, pero no se dan sin las condiciones materiales. En cambio, el intelecto abstrae de la materia y de sus condiciones”. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, 258. Cita numerosas fuentes del *corpus* tomista.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Quolibet*. 5. 5. 2 co, citado por SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, 319.

³⁴ Cfr. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, 319. En nota al pie, comenta: “La mayor parte de la bibliografía contemporánea omite la diferencia capital entre el abstracto y el concepto, aglutinándolos en un mismo objeto (...) La indistinción entre ambos lleva en primer lugar al *nominalismo* o al *idealismo* (...) Para rastrear las repercusiones de dicho olvido, cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, EUNSA, 1996. Nominalismo e idealismo son polos opuestos de la misma errónea secuencia, a saber: si se funde el abstracto y el concepto, no se conoce el universal ‘in re’ sino formas que no son reales sino mentales. En consecuencia, la realidad singular es incognoscible (nominalismo), y las formas mentales no versan sobre lo real (idealismo)”.

³⁵ SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, 320.

con las cosas de las que son nociones, las cuales existen ciertamente con materia y movimiento”. Y concluye: “Por lo tanto, *mediante* nociones consideradas sin materia particular y sin movimiento, se conocen, en la física, los entes móviles y materiales con existencia extramental”³⁶.

Así pues, los singulares se conocen *volviendo* a ellos, por vía comparativa con los principios universales, que fueron inteligidos mediante un proceso de abstracción intelectual³⁷. El conocimiento intelectual de lo singular material es, entonces, indirecto, mediato, mediante una “vuelta”, que algunos llaman *comparación* y otros *reflexión*, término que me parece inadecuado, a menos que se lo tome en el sentido de reflexión veritativa, distinto a la reflexión de la inteligencia sobre sus actos³⁸.

Entonces, ¿se puede decir que se conoce la esencia de lo material? Ciertamente, como universal, está claro que sí, por abstracción. Pero la esencia abstraída no es la esencia en la materia: la esencia en la cosa es precisamente la materia configurada de un modo determinado en un orden que responde a una finalidad³⁹. Esta concreta materialidad es conocida, según lo dicho, por una *vuelta* del abstracto al concreto, a través de la llamada *conversio ad phantasmata* (no hay que olvidar que el ‘fantasma’ no es la cosa sensible, ni la sensación, sino su representación imaginada, su imagen: un signo de lo singular sensible).

“De ahí que Tomás de Aquino hable de las potencias inferiores como medio para progresar en el conocimiento de la realidad material (*“Dispositio sapientium de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cuius es intentiones singulares cognoscere”*, *De Ver.*, a. 10,

³⁶ *In Boet. De Trin.*, q. 5, a.2, co 3. Citado en MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 71, nota 26.

³⁷ No se trata de exponer todo el proceso del conocimiento, pues no es necesario para el propósito de estas páginas. Sólo interesa reseñar sintéticamente los actos del conocimiento de la realidad material, en orden a dilucidar la posibilidad y el modo de captar su acto de ser.

³⁸ “La peculiar reflexión que tiene lugar cuando el entendimiento es actualizado por una especie inteligible conduce –paradójicamente– al conocimiento de la forma y por tanto al conocimiento de lo real. Es más, conduce al conocimiento de la adecuación, pues la inteligencia descubre en sí la forma *rei alterius* y se descubre, por tanto, adecuada a algo real, distinto de ella misma. Por todo lo cual se le puede llamar «reflexión veritativa»”. SEGURA, C., “Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, XXI/1 (1988) 162.

³⁹ Ya hemos visto cómo distingue Polo –y pienso que es un acierto muy grande– sustancia, naturaleza y esencia, con una agudeza que le lleva a entender mejor la realidad.

a. 5, ad 2)⁴⁰. Pero, una vez más, el “fantasma” no es material, no es la materia concreta: es una imagen sensible de los singulares.

La cosa singular, por tanto, no se conoce *como es*. Si conocemos el singular material, es por una comparación de la forma abstraída que está en la mente. La materia *qua materia*, es incognoscible: es cognoscible como concausa con la forma. Es decir, captar el singular no es otra cosa que captar *esta materia configurada*. En cambio, sí se encuentra en la inteligencia otra operación que lleva a distinguir que lo pensado no es lo real.

Una aclaración de Murillo que me parece muy acertada: “la comparación del universal con el singular se corresponde con la composición real de la forma con la materia”. Y más adelante comenta que esta operación es posible “porque le precede un conocimiento entre los dos órdenes: el mental y el real. Pero sólo en la medida en que es una comparación con aquello de dónde se ha abstraído en su carácter extramental, del cual previamente se ha prescindido en la abstracción, son conocidas realmente la materia y la forma como causas reales”⁴¹.

En su *Curso de teoría del conocimiento*, Polo hace su propio análisis de esta fase del conocimiento, es decir, de la vuelta del universal al singular. “En el concepto es de señalar la prioridad que corresponde a los muchos. Es importante concentrar la atención en que esos muchos no son la presencia mental. *Unum in multis* no equivale a *unum in praesentia*. *Unum in praesentia* es, simplemente, el abstracto. Cuando el abstracto comienza a ser devuelto a la realidad, *unum in multis* es explícito como un estatuto real; que dicho estatuto sea plural es importante, porque ello indica que no es mental”⁴². Es decir, en este paso hay ya un ‘desprendimiento’ de la ‘fijación’ de la realidad que supone el concepto.

Sería fundamental conocer qué dice Santo Tomás al respecto, pues fue él quien tematizó la distinción real entre esencia y ser. Después de una búsqueda concienzuda en la obra del Aquinate, Murillo comenta: “En este punto nos encontramos con un problema a la hora de seguir a Santo Tomás. Este autor no ha hecho de modo sistemático una teoría del

⁴⁰ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 85 y nota 54. Un estudio pormenorizado del modo de conocer el singular se encuentra en el cap. II (pp. 93-100).

⁴¹ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 88.

⁴² *Curso de teoría*, IV, 31. Para los objetivos del presente trabajo no veo necesario analizar detenidamente los aportes de Polo a la explicación todas las operaciones racionales. Puede verse, además del *Curso de teoría del conocimiento*, volumen IV, su escrito *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de anuario filosófico, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

conocimiento... Sin embargo... en las ocasiones en que encara el problema de cómo conocemos la realidad ajena a la mente es explícito: conociendo *que su efectividad es distinta de la objetividad de la mente, lo que sólo es posible mediante una reflexión*⁴³.

Resumiendo hasta aquí lo indicado cabe decir que la inteligencia conoce la esencia en universal, y volviendo a la sensibilidad la conoce en lo singular: entiende que esa esencia se da en esos singulares, que esa forma se da en esa materia⁴⁴.

Pero, dice Polo, la inteligencia puede hacer más: “es posible explicitar más: nuevas concausalidades, no sólo la de la causa formal con la material (las causas solamente se conocen como causas *ad invicem*). A mi modo de ver, y es una tesis que tiene algún antecedente clásico, el conocimiento completo de la concausalidad es el juicio”⁴⁵.

Un antecedente clásico puede ser la siguiente distinción que hace Tomás de Aquino: al captar la forma separada de la materia, no se capta el movimiento, por eso “el matemático considera las cosas abstractas sólo en cuanto que están en el entendimiento, y bajo este aspecto, no son principio o fin del movimiento; por lo tanto, la matemática no hace demostraciones por las causas eficiente y final. Las realidades que considera el metafísico, en cambio, existen separadas en la realidad, de modo que pueden ser principio y fin del movimiento. Por tanto, nada impide que haga demostraciones por la causa eficiente y final”⁴⁶.

⁴³ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 102. Repito, no parece que sea una reflexión, sino más bien una comparación. Reflexionar significa volver sobre algo: habría reflexión si se vuelve sobre el acto. Pero en esta captación de lo universal en el singular no hay ‘vuelta’. Algunos autores, interpretando a Tomás de Aquino, consideran que esta comparación es una cierta reflexión, o que requiere reflexión sobre el acto de conocer. Por ejemplo: COLLADO, S., *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 162, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 44-45.

⁴⁴ “El principio a que se puede devolver el abstracto en primer lugar no es otro que la materia. De este modo el *unum in presentia* se explicita como *unum in multis*, como *concepto*. Pero es preciso tener en cuenta que la simultaneidad es propia de lo pensado”. MURILLO, J. I., “Distinguir lo mental de lo real. El «Curso de teoría del conocimiento» de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 1 (1999) 59-82. En este artículo se expone el modo como Polo sigue y completa la teoría del conocimiento clásico. Cfr. también SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, 319.

⁴⁵ *Curso de teoría*, IV, 31.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, ad 7.

Es lo mismo que viene a decir Polo en la obra que venimos citando: “El juicio se distingue del concepto por ser una mayor explicitación. En el concepto se conoce la causa material; a su vez, el *unum* en la causa material es causa formal, y, por explicitación de la pluralidad en tanto que no simultánea, comparecen la causa eficiente extrínseca y, de algún modo, la final. Con todo, sólo en el juicio se conoce plenamente el valor causal del fin a través de la causa eficiente intrínseca”⁴⁷. Esto es, un nuevo paso: ya no sólo se trata de devolver el universal al singular (es decir, de explicitar la composición causa formal-causa material), sino de captar el movimiento. Y esto va más allá de la composición hilemórfica. Supone captar la concausalidad, es decir, la confluencia de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Y esto se da en el juicio. Como dice Murillo: “el acto de juzgar es la devolución de lo abstraído al movimiento. Juzgar nos aporta un conocimiento de la causalidad real en la mutabilidad que le es propia”⁴⁸.

Lo que el juicio añade es la explicitación de aquello real que no permitía conocer el concepto, que al decir de Polo es la *causalidad completa*⁴⁹, esto es la *tetracausalidad* física.

Quiero hacer notar que aquí se encuentra una novedad –que me parece un avance– en Polo. Escuetamente concluye el último texto citado de su *Curso de teoría del conocimiento*: “En cualquier caso, las causas son causas *ad invicem*, porque son sentidos causales, no cosas”⁵⁰. Es decir, las causas obrando no son la sustancia, sino la esencia. De modo que, opina Polo, “es un error sostener que el conocimiento de la realidad como primera es conocimiento de cosas. Es preciso tratar largamente del juicio para suprimir esta equivocación mantenida hasta hoy en diversas versiones (hay diversas interpretaciones del juicio). En la Edad Moderna, y en gran parte esto explica la postura unilateral de Espinosa, se ha acentuado un error que ya está en Aristóteles, a saber, interpretar la distinción entre sujeto y predicado partiendo de que el sujeto está por la sustancia. Pero si en el juicio se conoce la concausalidad, la conexión sujeto-predicado ha de entenderse de otra manera”⁵¹.

Pero la inteligencia no sólo descubre el universal en el singular, y la esencia pensada en la esencia real, sino que distingue también la especie pensada de la realidad: entiende que lo pensado no es lo real, pero

⁴⁷ *Curso de teoría*, IV, 31.

⁴⁸ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 99.

⁴⁹ “El conocimiento completo de la concausalidad es el juicio”. POLO, L., *Curso de teoría*, IV, 31. Cfr. asimismo: 20, 74 y 172-173.

⁵⁰ *Curso de teoría*, IV, 31.

⁵¹ *Ibid.* Volveré sobre el modo de entender la esencia en la obra de Polo.

remite a él. Me parece que en este acto está implícita una captación de lo real como real. Y que en este sentido afirma Tomás de Aquino que el ente es lo primero que se conoce⁵², aunque esto todavía no sea alcanzar el ser como distinto de la esencia.

Por otra parte, el juicio, que afirma o niega la adecuación de tal universal a tal singular no es una operación entre dos abstractos, sino que supone que hay realidad⁵³. Por eso, la operación de juzgar es una predicación, una atribución, que “nos hace conocer lo real según la principalidad que le es propia, esto es, la que corresponde a los principios reales, evitando hipostasiar la objetividad”⁵⁴. Es mucho lo que logra la inteligencia por esta vía, pero –como bien señala Murillo– “no parece que ese conocimiento de los principios nos aporte un conocimiento del ser en cuanto distinto de la esencia. La aparición de la cópula *es* en el juicio no es signo de un conocimiento del ser en cuanto que distinto de la esencia, sino, como afirma Tomás de Aquino, sólo de la identidad según la realidad de lo que se compone”⁵⁵.

En efecto, a lo que llega el juicio es a declarar algo como existente o como existente de tal o cual manera. Pero el propio Santo Tomás distingue⁵⁶ que “el ser se dice de dos maneras: una significa el acto de ser; la otra significa la composición de la proposición que el alma descubre uniendo el predicado con el sujeto”⁵⁷. El juicio, como hemos venido considerando, significa lo segundo, no lo primero. Y en otro lugar aclara el Aquinate: “El ser se dice en tres sentidos. De un modo se llama ser la misma quiddidad o naturaleza de la cosa, y así se dice que la definición es la oración que significa qué es el ser; puesto que la definición significa la quiddidad de la cosa. De otra manera se llama ser al mismo acto de la esencia; como vivir, que es ser para los vivientes, es el acto del alma; no el acto segundo, que es la operación, sino el acto primero. De una tercera manera se dice el ser que significa la verdad de la composición en las proposiciones, según la cual ‘es’ se llama cópula; y según este sentido, (el ser) está en el entendimiento que compone y divide, como complemento suyo pero fundado en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia”⁵⁸. Claramente distingue el ser judicativo (la predicación) del ser co-

⁵² He encontrado que esta opinión coincide con la de MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 73.

⁵³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Aristotelis De anima*, l. 3, lec. 11, n. 15.

⁵⁴ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 101.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ En el contexto del conocimiento sobre Dios, pero la distinción es válida.

⁵⁷ *S.Th.I.*, q.3, a. 4, ad 2.

⁵⁸ *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a 1, ad 1.

mo acto de la esencia. En el juicio, insisto, el ser que aparece es el primero⁵⁹.

Leonardo Polo, comentando el texto de la *Summa Theologiae* citado, dice: “El primer sentido del *est* es actual, objetivo; por consiguiente, el segundo sentido del *est* no debe serlo. Así pues, si no se detecta el objeto como límite mental y no se abandona, no parece posible advertir o alcanzar el acto de ser... Es indudable que el acto de ser no es cognoscible objetivamente: en otro caso la distinción tomista entre los dos sentidos del *est* es insostenible. Con otras palabras, las observaciones precedentes afectan en directo al hallazgo del acto de ser. Por eso no es extrañar que algunos tomistas prescindan de él y se atengan exclusivamente al conocimiento objetivo”⁶⁰. En efecto, en el juicio lo que hace la inteligencia es explicitar las causas de lo real, y aquí es donde puede verse la esencia como potencia de ser. Así lo explicita Polo: “El hábito judicial conoce ese orden como unitario, pero manifestando a la vez que no es enteramente cumplido por ninguna concausalidad, ni por todas. Por eso, la última operación racional explicita el fundamento como realmente distinto de la concausalidad, y exclusivo”⁶¹.

Entonces, se capta la esencia como distinta al ser, como necesitada de fundamento. Así concluye Polo el último texto citado: “El hábito intelectual deja atrás la razón y advierte la distinción entre lo creado y lo increado, distinción metafísica entre los primeros principios, más neta que la distinción entre acto de ser y esencia creados”⁶². Conclusión sorprendente, a menos que se conozca la explicitación que hace Polo de los primeros principios, cuestión que trataré más adelante. Por ahora, baste con reparar en que el intelecto ha abandonado ya el uso racional, para dar un paso más: captar el ser como acto. Es decir, el juicio ha captado la esencia como principio necesitado de fundamento. Hasta ahí llega la operación racional. Ya no puede hacer más, porque el fundamento se le escapa: no lo puede conocer objetivamente, como ‘fijo’, como algo que ‘hay’.

Demos un paso más. Tomás de Aquino ha enseñado reiteradamente que la verdad tiene su fundamento en el ser, pero también hizo notar que donde aparece la verdad (o el error) es en el juicio, en la predi-

⁵⁹ Por otro lado, si no hubiera alguna captación de lo real en toda operación intelectual, no sería acto cognoscitivo. Cfr. al respecto el artículo de GONZÁLEZ, O., “La aprehensión del acto de ser, II”, *Anuario filosófico*, 24 (1991) 139-151.

⁶⁰ *Antropología*, I, 100, nota 102. Cfr. *Curso de teoría*, IV, 15-22.

⁶¹ *Curso de teoría*, IV, 46. Cfr. MURILLO, J. I., *Op. cit.*, 107.

⁶² *Curso de teoría*, IV, 46.

cación⁶³. Y la inteligencia tiene la posibilidad de constatar si el juicio emitido por ella es o no verdadero; es decir, volver sobre el juicio, en busca de evidencia de su verdad. Lo que sigue al juicio es el proceso discursivo, en busca de evidencia de lo más complejo a lo más simple. Es decir, una operación de reducción de toda afirmación a una plena y directamente evidente. Así, el último juicio –o el primero, según se mire– es el que declara el principio de no contradicción, evidente por sí mismo.

Tomás de Aquino lo expresa así: “todo juicio de la razón especulativa *procede* del conocimiento natural de los primeros principios”⁶⁴; y en otro lugar: “en todo juicio la última sentencia pertenece al supremo juez, como vemos en las cosas especulativas que la última sentencia acerca de alguna proposición se da *por resolución* a los primeros principios”⁶⁵. Y en este punto, Murillo afirma que “no encontramos indicaciones explícitas por parte de Tomás de Aquino”⁶⁶. Pero está claro que es el juicio inapelable, que no se somete a la lógica, sino que funda toda lógica que no quiera ser puramente formal. Este juicio tiene esta condición porque no es un juicio predicativo común: es acto de un hábito superior, que ‘se topa con el ser’.

Es decir, el intelecto “se encuentra” con el principio de no contradicción: no lo concluye a partir de otras evidencias⁶⁷. Lo halla como el principio primero de cualquier proceso lógico. Este detectar, ¿corresponde a una de las operaciones hasta aquí expuestas?, ¿es una abstracción o un juicio comparativo?

Cuando se refiere a la evidencia de los primeros principios, Tomás de Aquino no dice que se conozcan por una operación: “de los principios no hay ciencia, sino algo mayor, esto es, intelecto”⁶⁸. Hay aquí una

⁶³Cfr. COLLADO, S., *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario filosófico, 162. Pamplona, 2003.

⁶⁴TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, 100, 1co. Citado por SELLÉS, J. F., en *Conocer y amar*, 352.

⁶⁵*Ibid.*, I-II, 74, 7co. Citado SELLÉS, J. F., en *Conocer y amar*, 352, quien añade: “Abundantes textos paralelos ratifican lo mismo: “*iudicium perfectum et universale* (se sobreentiende que trata de la razón teórica) *haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas*”. *Summa Theol.*, q. 57., a 2co; cfr. también: *Q. D. De Veritate*, 15. 3co; *In de anima*, 1. 1. n. 6; *Summa Theol.*, 53, 4co.

⁶⁶MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 108.

⁶⁷Cfr. *La esencia del hombre*, 152.

⁶⁸*S. Th.* II-II, q. 25, a. 4, co. Citado y comentado por MURILLO, J. I., *Op. cit.*, 110. De lo que se sigue, entre otras cosas, que la metafísica no es la ciencia del tercer grado de abstracción, pues el ser y sus principios no son alcanzados –como se ha visto– por abstracción.

indicación, por la que se puede proseguir. Para hacerlo, hace falta detenerse a considerar que el principio de no contradicción no es puramente un juicio de valor lógico. Precisamente tiene valor lógico en cuanto es *encontrarse con el ser* como ruta del pensar. Captar los primeros principios es captar el ser⁶⁹.

He adelantado ya que no es, entonces, un juicio, sino un acto superior: un hábito. Si hemos de aceptar los resultados del estudio de Murillo, Tomás de Aquino no se pronuncia respecto a la posibilidad o no de que una operación llegue a captar el ser⁷⁰. Polo, en cambio, es muy explícito: “el conocimiento del acto de ser siempre es trascendentalmente verdadero y, por consiguiente está estrechamente vinculado con las intelección trascendental; por tanto, *no puede lograrse con el juicio, ni con ninguna otra operación. Dicha intelección corre a cargo del hábito de los primeros principios, que es un hábito innato*”⁷¹. Es decir, sitúa este hábito en el intelecto como trascendental, no en la inteligencia como potencia cognoscitiva⁷². Y en esto parece coincidir con la indicación de Santo Tomás⁷³ que ya señalé: de los principios no hay ciencia, sino intelecto.

Es importante insistir en que la no contradicción es, ante todo, una condición de lo real o, mejor aún, *la misma realidad*. “Con el hábito de los primeros principios se *advierde* el ser principal”⁷⁴, dice Polo. Esto es: el hábito advierte el ser. En efecto, lo real es lo no contradictorio: fuera del ser, nada. Y nada no es. La nada sólo existe en el pensamiento: en la realidad, sólo existe ser. “No se trata, pues, de pensar que ser no es no ser, sino de inteligir ser en cuanto que excluye la aparición pensada del no ser”⁷⁵.

Entonces, el intelecto conoce el primer principio real: la no contradicción. Esto es, conoce el ser. El principio de no contradicción no es

⁶⁹ Para Polo no son equivalentes el ‘principio de contradicción’ y el ‘principio de no contradicción’. El primer es de orden racional, lógico: no se puede predicar algo y su contrario al mismo tiempo y en el mismo sentido del mismo sujeto. El segundo es real: el acto de ser del universo físico. Cfr. SELLÉS, J. F., *Estudio introductorio a Polo, El conocimiento racional*, 49, nota 5.

⁷⁰ Cfr. MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 168.

⁷¹ *Antropología*, I, 69. La cursiva es mía para resaltar lo fundamental.

⁷² Volveré sobre este asunto.

⁷³ Polo comenta que no ha encontrado en Santo Tomás “otras indicaciones acerca de un conocimiento superior al operativo, fuera de su noción de *separatio* y de la existencia de hábitos innatos”. Y que piensa “que no desarrolla esas indicaciones”. *Antropología*, I, 126, nota 132.

⁷⁴ *Ibid.*, I, 111.

⁷⁵ *Nominalismo*, 246.

sólo una formulación lógica, mental: es el principio fundante de la realidad, es el acto de ser, el ser como acto. “El principio de contradicción está en el fondo de la marcha misma del pensamiento. ¿Se puede decir que es un principio real? ¿Se puede decir que es un principio simplemente lógico? Ni una cosa ni la otra exactamente. En rigor, habría que decir que es intrínseco como una condición *a priori* –como un hábito innato–, de tal manera que sin él no podríamos pensar. Otra cosa es que también tenga un valor lógico”⁷⁶.

En este punto, me parece, es donde Polo da un avance respecto a Tomás de Aquino, en continuidad con él: hace explícito lo que de algún modo está implícito en la teoría del conocimiento tomista: este primer principio real, el acto de ser, es captado por el intelecto, pero no por vía operativa, sino por otro acto del intelecto: “la verdad trascendental es propia de los actos intelectuales con los que se conocen los distintos actos de ser”⁷⁷; dichos actos son hábitos innatos... En suma, conviene asentar una neta distinción: la intelección de objetos se distingue de la intelección trascendental; por tanto, las verdades objetivas no son trascendentales⁷⁸, es decir, no captan el ser como acto.

Hasta aquí puede parecer que el conocimiento del ser principal (el ser como acto primero) es solamente captar la no contradicción. Pero no es así. No en vano en filosofía se hablado de ‘los primeros principios’, no de un único primer principio. Leonardo Polo concluye: “Propongo las siguientes tesis: la distinción entre el hábito de ciencia y el hábito de los primeros principios se corresponde con la distinción real de esencia y ser en el ámbito de la realidad no intelectual, con tal de que se discernan exactamente el principio de no contradicción y el principio de identidad”⁷⁹, cuestión que expongo en el siguiente apartado.

2. El hábito de los primeros principios

Qué sea un hábito es asunto que exige un detenido estudio que, por otra parte, se ha hecho por varios autores⁸⁰. Si bien tiene relación con

⁷⁶ *Ibid.*, 193.

⁷⁷ Polo distingue el acto de ser del universo del acto de ser personal y del acto de ser divino. Trato este tema en otro lugar.

⁷⁸ *Antropología*, I, 60.

⁷⁹ “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, XXV/2 (1982) 123.

⁸⁰ Cfr. entre otros: SELLÉS, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia Poliana*, 10 (2008) 51-70; COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, EUNSA, 2000.

el tema de este trabajo, tratarlo me llevaría demasiado lejos, con riesgo de alejarme de mi objetivo: dilucidar la libertad como acto de ser personal. Sin embargo, es precisa alguna explicación para no dejar el asunto en el vacío. Para empezar, conviene tener en cuenta esta observación de Polo: “el hábito (de los primeros principios) es un acto intelectual *superior* a cualquier operación y, por tanto, una de las dimensiones del abandono del límite mental”⁸¹.

Sin ahondar en ello, me parece importante aclarar que, entre los hábitos intelectuales hay distinciones: unos son actos que conocen operaciones intelectuales (conocer que conozco)⁸²; otros son hábitos adquiridos por el ejercicio de operaciones (hábito abstractivo o judicativo) y del que se siguen otras operaciones⁸³. Pero “el hábito de los primeros principios es un hábito peculiar respecto de los otros”⁸⁴. Y, es peculiar, me pa-

Cfr. asimismo: SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud. II, Naturaleza de los hábitos y de la virtud*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 66, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

⁸¹ *Antropología*, I, 111. La cursiva es mía, para resaltar lo fundamental del texto.

⁸² “¿Qué diferencia hay entre un acto y un hábito?... Los actos del entendimiento tienen que ver con ideas. Cuando se piensa, se piensa algo, y ‘algo’ es denominación de lo pensado, no de lo real ni del acto. La denominación de ‘objeto’ pensado no significa ‘cosa’ real, sino lo pensado, aunque eso pensado remita o se refiera a lo real... Los *hábitos*, en cambio, no tienen que ver con objetos pensados, no iluminan o presentan ideas, sino que presentan el *acto* de conocer, la *operación inmanente*. Si nosotros podemos decir que pensamos, que somos conscientes, que sabemos que pensamos, no es merced a la operación, al acto de pensar, porque éste sólo declara que pensamos objetos, asuntos, pero no el propio acto, la realidad de que pensamos. El notar el acto de pensar es asunto propio del hábito intelectual”. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud*, II, *Naturaleza de los hábitos y de la virtud*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 66, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 48-50.

⁸³ “No es aristotélico aceptar una potencia intelectual de actos y nada más, o no admitir otro acto que la operación en acto. La inteligencia es también potencia de hábitos. Por lo pronto, de hábitos adquiridos. Añadamos en seguida que los hábitos intelectuales, a diferencia de las virtudes morales, se adquieren con un sólo acto. La filosofía moderna ha olvidado los hábitos intelectuales —las referencias a ellos son infrecuentes y triviales—. Por eso es tan objetivista la filosofía moderna y por eso el racionalismo es tan propicio al irracionalismo, y tan exclusivamente lógica su versión de la posibilidad”. POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, 20.

⁸⁴ MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 170. Acerca del hábito de los primeros principios, puede verse: PIÁ TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997; FERNÁNDEZ, S., “Intellectus principiorum?: de Tomás de Aquino a Polo (y vuelta)”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 509-26; MORÁN, J., “Los primeros principios: interpretación de Polo de

rece, en dos sentidos: porque es anterior a las operaciones intelectuales, y porque es su condición de posibilidad.

Pienso que la mejor manera de entender el hábito de los primeros principios es con la misma definición clásica de hábito: disposición estable. Podría decirse, entonces, que se trata de una apertura nativa del intelecto al ser⁸⁵. En este sentido, me parece claro que es un hábito innato, no adquirido⁸⁶. Si el asiento de este hábito sea la inteligencia como potencia o el intelecto agente es asunto que exige un agudo estudio, al que han dedicado esfuerzos varios autores⁸⁷. Vale la pena escuchar a uno de los que actualmente mejor conocen este tema propio de la filosofía clásica y que Leonardo Polo ha sacado de nuevo a la luz: “Para solucionar el problema de la activación de la razón es clásica la alusión a un *hábito nativo* superior. Se trata de la distinción tradicional entre la *ratio* y el *intellectus*”⁸⁸. El conocer de la *razón* es el propio de una *facultad* que se activa progresivamente. El conocer del *intelecto* es el propio de un *hábito natural* que no se activa puesto que ya es *acto*. Uno es el plano de lo *potencial*; otro el de lo *intelectual*. En el nivel *intelectual* la filosofía tradicional suele distinguir entre el *hábito de los primeros principios teóricos* y el *hábito de los primeros principios prácticos* o *sindéresis*”⁸⁹.

Y el propio Polo indica que “la noción de conocimiento habitual permite precisar la relación entre el llamado intelecto agente y la potencia

Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/3, (1996) 787-803; SELLÉS, J. F., “Sobre el sujeto y el hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el ‘corpus’ tomista”, *Miscelanea Poliana*, 3 (2005) 20-29; “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, *Tópicos*, 26 (2004) 153-176; “Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el *corpus* tomista”, *Thémata*, 34 (2005) 197-212.

⁸⁵ He encontrado en Sellés una referencia a la denominación de *habilitas* dada por Tomás de Aquino a los hábitos innatos. Cfr. SELLÉS, J. F., *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 105.

⁸⁶ En este punto, no estoy de acuerdo con Murillo, que opina que es tanto innato como adquirido.

⁸⁷ Cfr. por ejemplo: CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, EUNSA, 1982; SELLÉS, J. F., “En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino”, en *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá 4-9 julio 1994, 355-360.

⁸⁸ SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud III. Pluralidad de hábitos y unidad en la virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 48.

⁸⁹ *Ibid.*

intelectual. Me limitaré a una observación: si los hábitos permiten nuevas operaciones, habrá que concluir que no todas las operaciones son abstractivas. Y como el conocimiento de lo que no es meramente abstracto no puede atribuirse al entendimiento posible únicamente, los hábitos han de significar una continuación del *lumen intellectus*. En suma, el intelecto agente no sólo proporciona la especie impresa a la potencia, sino que se une a ella ya en acto según la operación. Así, por ejemplo, el hábito de los primeros principios es designado por Tomás de Aquino *habilitas intellectus agentis*⁹⁰. Se puede decir que desde Polo es más fácil aclarar si el hábito de los primeros principios es un hábito de la potencia intelectual o del intelecto agente. Si bien en Tomás de Aquino –como hemos visto– hay indicaciones al respecto, el razonamiento que sigue Polo es más explícito.

Si todos los hábitos fueran disposiciones intelectuales adquiridas tras el ejercicio de las operaciones, está claro que se adscribirían a la inteligencia como potencia activa no determinada *ad unum*, pues los hábitos sólo son posibles, y al mismo tiempo necesarios –en el sentido de imprescindibles– en las potencias ‘abiertas’: no caben propiamente hábitos operativos en las potencias vegetativas, que de suyo realizan sus operaciones en virtud de su naturaleza. Sí, en cambio, son susceptibles de hábitos las potencias no determinadas a un solo objeto y, al mismo tiempo, en esos hábitos radica su perfeccionamiento como potencias. Se puede decir que, gracias a los hábitos, se potencian como potencias.

La inteligencia, en cuanto potencia, requiere y es capaz de hábitos. Ahora bien, estos hábitos serían en ella actos segundos. Pero, ¿cómo puede un acto segundo –en suma, un accidente– ‘apropiarse’ de un acto trascendental como el acto de ser? Es ciertamente un escollo que hay que resolver. Y, por otra parte, ¿cómo puede captarse ‘objetivamente’, como *objeto pensado en acto* un acto que es pura actividad (pura ‘actuosidad’, término usado por Polo para distinguirla de otros sentidos de actividad)?

Polo lo resuelve, viendo conjuntamente los dos problemas, con la aplicación del sentido de ‘acto actuoso’ (propio del acto de ser) a un acto cognoscitivo, esto es, al hábito de los primeros principios. Es decir, al plantear que el acto de ser es conocido por un hábito supone que este hábito debe estar a su mismo nivel: a nivel de ser, no de acto segundo: “el conocimiento habitual de los primeros principios es el conocimiento del ser como acto. Y puesto que el ser como acto es un sentido del acto que no está en Aristóteles, y el hábito de los primeros principios es un acto cognoscitivo cuyo tema es el acto de ser –lo primero desde el punto de

⁹⁰ POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, 19-20. Cfr. también: *Antropología*, I, 147.

vista del orden trascendental–, ese hábito tiene que ser superior a la *enérgeia*, puesto que la *enérgeia* y la *entelécheia* son sentidos aristotélicos del acto inferiores al acto de ser, que no es un hallazgo aristotélico”⁹¹. En suma, ese hábito tiene que ser un acto de ser o, al menos, del acto de ser”⁹².

A modo de epílogo de este tema, insisto en que lo que he pretendido al tratarlo como lo he hecho es mostrar hasta qué punto hay una continuidad en el pensamiento de Leonardo Polo respecto al de Tomás de Aquino (y sus precedentes aristotélicos), y en qué aspectos supone un avance. El balance que hace el propio Polo puede servir de conclusión: “Me parece –escribe en *Nominalismo, idealismo y realismo*– que he conseguido mostrar con bastante claridad que el hábito de los primeros principios se puede asimilar a la primera dimensión del abandono del límite. Esto es para mí sumamente satisfactorio, porque estimo muy conveniente tomar contacto con los grandes planteamientos antiguos. Prefiero profundizar o continuar el pensamiento elaborado por Aristóteles, y luego en la Edad Media, o encontrar precedentes en ellos, a aparecer como un autor que de modo más o menos revolucionario propone un planteamiento nuevo”⁹³.

Al final de *Nominalismo, idealismo y realismo* Polo recapitula: “Para terminar me referiré a una tesis que sostiene Tomás de Aquino, según la cual el hábito de los primeros principios es innato. Ello distingue a este hábito de los otros hábitos intelectuales que no son innatos, sino adquiridos. Paralelamente, tales hábitos manifiestan la operación correspondiente. En cambio, con el hábito de los primeros principios se detecta la operación como límite mental en condiciones tales que cabe abandonarlo, y por eso ese hábito no es seguido de operaciones”⁹⁴.

⁹¹ *Nominalismo*, 219.

⁹² Tomás de Aquino se refiere al hábito de los primeros principios como instrumento del entendimiento agente: cfr. MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, ed. cit., 172, donde remite a varios lugares del *corpus* tomista. Para una exposición de este punto del pensamiento de Polo puede verse también: SELLES, J. F. “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1017-36 y la bibliografía a la que remite.

⁹³ *Nominalismo*, 173. En el Prólogo al tomo IV del *Curso de teoría* justifica esta obra precisamente así: “En este Prólogo apuntaré la justificación de fondo de ese planteamiento. Su propósito es insistir en hallazgos capitales de Aristóteles y de pensadores medievales, especialmente de Tomás de Aquino, hasta lograr depurarlos de componentes lógicos y poner de relieve su carácter realista más estricto”. 11.

⁹⁴ *Nominalismo*, 260.

Respecto a la posibilidad de encontrar en Tomás de Aquino algún precedente del llamado ‘abandono del límite mental’ propuesto por Polo para acceder a un mejor conocimiento de la realidad, me parece muy lúcida la siguiente aproximación: “Tomás de Aquino no señala el límite mental, sino muy raramente, ni habla de abandonarlo. Simplemente lo abandona cuando es menester; es decir, no se ha detenido a pensar como tema el conocimiento habitual de los principios, sino que lo ha usado para pensar el alma y Dios (les atribuye más de una vez carácter instrumental). No hay tema en las obras de Tomás para el conocimiento de los principios (no los enumera), mas no porque no exista, sino porque son paso obligado hacia el conocimiento sapiencial. Entre la ciencia y la sabiduría, el hábito de los principios piensa, pero no se piensa en él. Precisamente porque la luz hace ver, ella no se ve dice Tomás, aquello *por lo que* («quo») conocemos, no es tema del conocer sino necesario para conocer o necesariamente conocido”⁹⁵. Ahora bien, como ya apunté, el hábito de los primeros principios es conocimiento de ellos, no de uno de ellos, es decir, no advierte sólo la no contradicción, sino también el principio de identidad y el de causalidad.

En el *Planteamiento* de su obra *Antropología trascendental*, Polo lo explica señalando que “si en la primera dimensión del abandono del límite se advierte un acto de ser creado –la persistencia–, también tendrá que advertirse el acto de ser que no sea creado. La coherencia temática estriba en que los dos se conocen como primeros principios, distintos y a la vez no aislados. La persistencia es la advertencia del acto de ser creado extramental sin suponerlo; el acto de ser increado no se supone al advertirlo como Identidad Originaria”⁹⁶.

Se vuelve, entonces, necesario aclarar los otros dos principios, desde la misma perspectiva que ha descubierto el de no contradicción. En *Nominalismo, idealismo y realismo* trata con claridad esta cuestión: “precisamente porque no se trata de un sólo primer principio, sino de tres –identidad, no contradicción y causalidad–, el conocimiento de la prioridad del ser se intensifica a la vez que se amplía”⁹⁷. El ser es acto primero, pero “a ello se añade una matización muy importante: que se puede ser

⁹⁵ FERNÁNDEZ BURILLO, S., “Intellectus principiorum, de Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y vuelta)”, *Anuario filosófico*, XXIX/2 (1996) 513. El autor acota, y pienso que acierta: “Hasta que se advierta la conveniencia de hacerlo (pensar como tema el conocimiento habitual de los principios), los textos de L. Polo no resultarán claros para un lector de Tomás de Aquino”.

⁹⁶ *Antropología*, I, 119.

⁹⁷ *Nominalismo*, 226.

primero según la identidad, según la causalidad, y según la no contradicción. Estas prioridades no se deben confundir⁹⁸.

Me parece que éste es otro de los aspectos más esclarecedores del planteamiento de Polo: en primer lugar, frente a la tradicional manera de presentar los primeros principios prioritariamente como principios lógicos, Polo los plantea como “primeros principios reales”. No es que el planteamiento clásico haya querido decir que son puramente lógicos, sin asiento en la realidad, pero una cosa es esto, y otra afirmar que son realidades primordiales, o principios de realidad. Es decir, que son acto de ser.

Y, en segundo lugar, frente a la expresión de estos principios (lógicos con fundamento en lo real, repito) como: ‘nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto’ (no contradicción); ‘A es A; A no es no A’ (identidad); y ‘todo efecto tiene su causa’, o formulaciones similares, todas atribuidas al ente, a todo lo real en tanto que real, Polo propone distinguir estos principios, y distinguirlos en la realidad (no sólo en la predicación lógica). Es decir, distinguir que el ser puede ser realmente primero como no contradictorio, o como idéntico, pero no ambas cosas a la vez.

“Si para ser primeros han de maclarse⁹⁹, dejan de ser primeros: se sustituyen unos a los otros, se alternan, y en vez de vigencia entre sí hay que hablar de una suspensión mutua de su primariedad... *Lo primero, sin más, es ser. Los primeros principios no son manifestaciones o aspectos del ser; sino la intelección del ser en tanto que primero. Según la intelección, cabe ser como no contradicción, como causa y como identidad; o también: inteligir la no contradicción como ser, la causalidad como ser y la identidad como ser. Conseguir esto último es justamente la intelección de los primeros principios. Pero si los primeros principios son primeros como ser, hay que desechar su macla objetiva (hay que abandonar el límite mental)*”¹⁰⁰.

El intelecto agente advierte, de modo innato, al entrar en contacto con la realidad distinta a sí, que el fundamento de ella está fuera de su conocimiento, tanto como un principiar o causa primera (un comienzo que ni cesa ni es seguido¹⁰¹, una persistencia en el ser) cuanto como Principio Idéntico, que no es causa, sino Origen. “Los primeros principios son distintos en cuanto que tales, y, por tanto, con ellos se conocen distin-

⁹⁸ *Nominalismo*, 227.

⁹⁹ Polo utiliza este término, tomado de la geología, como él mismo ha explicado.

¹⁰⁰ *Nominalismo*, 269.

¹⁰¹ Así suele describir Leonardo Polo el ser del universo, ser que denomina *persistir*.

tos actos de ser”¹⁰², es decir, de un modo innato, el intelecto advierte el ser del universo como una *persistencia* en dependencia de la identidad originaria: esto es, capta el ser como creado y, por eso, distinto de su esencia¹⁰³.

Esta advertencia no es el resultado de un proceso discursivo de la razón. Conviene insistir en que es una disposición activa del intelecto para ‘advertir’¹⁰⁴ la realidad como dependencia existencial. Si no se advierte es por lo que suele denominar Polo la intromisión de la objetividad. Me explico: si se supone que el acto de ser del universo (o de los entes singulares, como se suele pensar) es un hecho dado, un acto fijo, es porque lo pienso como objeto pensado, no porque lo advierta así.

Otra aclaración que puede ser necesaria, debido a la oscuridad que propicia la exposición discursiva que he venido haciendo, es la siguiente: el acto de ser no se capta ‘al final’, después de captar el ente, de abstraer las formas, de volver del universal al singular, del abstracto al concreto, de entender la concausalidad. No, es un conocimiento habitual, tanto porque es propio de un acto superior a las operaciones racionales (un hábito), cuanto porque no es un paso de poder conocer a conocer. Tal como lo entiendo, si el hábito de los primeros principios (y el de sabiduría, como veremos) depende del intelecto *ut actus*, no es potencial. De modo que el acto de ser se advierte siempre. El problema –me parece– es que la razón lo oculta al abstraer, juzgar, comparar, deducir, al ‘objetivar’. Pero –como dije, aunque fuera brevemente– hay una captación del ser implícita en todo el proceso de conocimiento intelectual.

Uno de los problemas de la ‘objetivación’ del ser es la confusión a que da lugar entre el orden lógico y el real. Y, así, si yo puedo pensar ‘A es A’, transfiero esta identidad pensada a lo real, y supongo que el ser es idéntico a sí mismo. Pero el ser del universo (o de los entes, como suele decirse) no es idéntico ni siquiera a su esencia. Es decir, en la realidad no se da la identidad como se da en el pensamiento (como tampoco acontece

¹⁰² *Curso de teoría*, IV/I, 65.

¹⁰³ Aparece aquí de nuevo, y coherentemente con su pensamiento, la afirmación de Polo de que la distinción entre criatura y Dios no es la composición *essentia-esse*, sino el ser creada. Cfr. *Curso de teoría*, IV-I, 61. “Que la esencia es realmente distinta del acto de ser no puede ser la razón de que el acto de ser de la criatura no se confunda con el acto de ser de Dios, sino al revés. En suma, la única manera de distinguir esos dos actos de ser estriba en decir que uno es no contradictorio y el otro es idéntico”. *Nominalismo*, 289.

¹⁰⁴ ‘Advertir’ es el término usado por Polo, y que expresa muy bien lo que quiere decirse. Advertir no es dilucidar, ni concluir, ni descubrir, ni entender: es percatarse, darse cuenta, notar.

la nada, que en cambio sí puede aparecer en el pensamiento). Por eso, advertir el acto de ser exige abandonar este límite racional, ampliar el alcance intelectual. Diría yo, dejarla ser como es. Entonces, no confunde el ser no contradictorio con identidad, y advierte la dependencia. No se quiere decir con esto que se pueda expresar lingüísticamente esta advertencia: esto es otro asunto, no siempre fácil.

La ‘macla’ de la que habla Polo, es precisamente esta confusión entre no contradicción e identidad. Y la confusión de la causalidad, tanto en Dios como en la criatura. Es bastante fácil distinguir la no contradicción de la identidad¹⁰⁵. En efecto, si se advierte la no contradicción como es, esto es, como un comienzo (no temporal, sino real) que persiste (porque si no persistiera el comienzo, no sería real), está claro que esta persistencia no es identidad, sino dependencia. Y se advierte como real el Origen, que, en cambio, sí es idéntico, distinto a la persistencia originada.

Más difícil es advertir la causalidad no mezclada ni con la identidad ni con la no contradicción¹⁰⁶. La cuestión es ésta: al conceptualizar ‘no contradicción’, ‘identidad’, ‘causalidad’, atribuimos a la identidad el ser causa y a lo no idéntico el ser efecto. Es decir, con un conocimiento conceptual de causa, tendemos a pensar que lo propio de Dios es ser causa y de la criatura ser su efecto, y que ésta es la diferencia entre ellos. Pero, ¿es así? En un curso doctoral dictado por Polo en 1990¹⁰⁷, se entretiene en aclarar la distinción entre causar y producir: “causar y producir no son lo mismo”¹⁰⁸. La potencia produce porque necesita hacerlo para su propia perfección. La causa causa, no porque necesite causar; es anterior al efecto y éste está precontenido en ella. Sentada esta distinción, se ve que el actuar humano no es ni sólo causar ni sólo producir. Si fuera lo primero, todo estaría contenido en él; si lo segundo, sería pura necesidad.

¹⁰⁵ “Dios no existe en tanto que persiste. El acto de ser de Dios no es no contradictorio porque no tiene nada que ver con el comenzar; es Increado. El principio de no contradicción es la intelección del acto de ser creado. El principio de identidad es la intelección del acto de ser increado. Pero si el acto de ser increado no está maclado con la no contradicción, tampoco lo está con la causalidad. Por decirlo de alguna manera, es exclusivamente identidad: puro principio de identidad distinto del puro principio de no contradicción”. *Nominalismo*, 248.

¹⁰⁶ Cfr. *Nominalismo*, 248–49.

¹⁰⁷ En el contexto de aclarar hasta qué punto la libertad del hombre es indeterminación y que las determinaciones, los productos, los resultados constituyen al hombre, como proponen de diversos modos Hegel, Nietzsche, Sartre y Marx. Este curso está recogido en el libro *Persona y libertad*.

¹⁰⁸ *Persona y libertad*, 185.

En cambio, “en el orden divino no hay producción. Dios no produce ni tampoco causa, sino que crea *ex nihilo*”¹⁰⁹. Por eso, lo propio de Dios no es ser Causa incausada, sino ser Origen originario. Estas precisiones son necesarias para entender lo que Polo expone sobre el principio de causalidad como primer principio distinto al de identidad y al de no contradicción. “Como he dicho, las nociones de causa y efecto presentan una aporía inevitable: si el efecto es real y distinto de la causa, ha de ser exterior a ella; pero, a la vez, la realidad del efecto ha de estar precontenida en la causa. Y, sin embargo, precisamente *el estar fuera de la causa no puede estar precontenido en ella*. Por tanto, el efecto no puede ser, en cuanto que tal, efecto de la causa. La solución de esta aporía se encuentra dando la vuelta al planteamiento: lo que está fuera –no ya de la causa, sino de la identidad originaria– es la causa, no el efecto. En consecuencia, la causa se refiere no al efecto, sino al Origen, y en ese sentido es causa en tanto que creada”¹¹⁰.

A Dios no se le puede atribuir ser causa de lo creado, pues supondría que las criaturas están de algún modo contenidas en Él. Causa, como primer principio, significa estrictamente causa causada, y no efecto. Y causa causada significa, también estrictamente, dependencia radical del Origen, o sea, referencia a Él. Intentaré aclararlo un poco mejor: el ser del universo (la *persistencia*), ¿qué tipo de causa es? No es admisible que sea causa material, ni formal, ni eficiente, ni final de la concausalidad. Claramente no lo es. Es causa en un nivel distinto, trascendental, respecto a la esencia del universo (la concausalidad). Pero es claro que el ser no es externo a la esencia, ni la esencia está precontenida en el ser. Entonces, no se puede decir que la esencia sea efecto del ser; por tanto, no se aplica al ser la noción de causa del mismo modo que en el nivel predicamental. Una nota a pie de página de Polo da luz a esta cuestión: “La noción de efecto sólo se puede mantener en el nivel de las causas predicamentales, en tanto que ocurren concausalidades inferiores a la concausalidad completa”¹¹¹.

El acto de ser del universo es causa en tanto que por él la concausalidad persiste. Pero ya quedó aclarado que el acto de ser extramental consiste en una dependencia respecto al Origen: es un comienzo que sigue y no es seguido (porque si algo le siguiera tendría que no ser). Es decir, está causando en tanto que dependiendo. Por eso, de lo que yo entiendo, Polo lo denomina causa causada. Sin embargo, me parece que la expresión ‘causa causada’ no es la más exacta: si Dios no es causa, ¿en qué sentido el acto de ser creado es causado? Más preciso sería decir que

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 187.

¹¹⁰ *Nominalismo*, 251.

¹¹¹ *Nominalismo*, 251, nota 39.

el ser creado es causa originada¹¹², o mejor ‘fundamento originado’. “Sin embargo, eso no autoriza a llamar causa al Origen, puesto que –repito– causa significa en rigor causa causada. La identidad originaria es Incausada, no causa; y la causa causada, como digo, no es efecto, sino causa (tampoco es causa de efecto, sino causa realmente distinta de las causas predicamentales, que no son causadas por la causa causada, sino la analítica de la persistencia). Así pues, sólo podemos admitir el principio de causalidad como primer principio evitando la noción de efecto: no se puede decir que la causa trascendental sea efecto”¹¹³.

Por tanto, el principio de causalidad trascendental es “*el respecto de un principio a otro*, pero sin macla. Sin macla, porque el principio de identidad es Incausado y el de no contradicción no culmina. Y así, *la persistencia es acto de ser en tanto que causada*; pero, bien entendido: *que sea causada quiere decir precisamente que es causa*. Causa no significa más que causa causada, es decir, el carácter real de la referencia de la persistencia a Dios (la referencia de Dios a la persistencia no es otro primer principio, sino que es Dios)”¹¹⁴. En definitiva, “esa dependencia es el primer principio de causalidad: no “otra” criatura, sino el respecto real, primero como acto de la criatura con Dios –la vigencia entre sí de la no contradicción y la identidad–”¹¹⁵.

Dicho de otro modo, la realidad no es otra cosa que dependencia de Dios. De modo que, al advertir la realidad como acto, lo que está advirtiendo el intelecto es la dependencia criatura-Creador. Más claro: advertir que lo real, en tanto que real, no es originario (lo cual no tiene nada que ver con que tenga o no principio temporal), es advertir el Origen como origen y el ser del universo entero como dependencia radical del Origen¹¹⁶.

En páginas anteriores¹¹⁷ se hizo alusión a la negativa de Polo a admitir la creación como participación. A la vista de esta explicación del principio de causalidad como distinción entre criatura y Creador, se puede entender mejor.

¹¹²He encontrado que este parecer coincide con el de Piá. Él piensa que es mejor llamar al ser creado ‘causa creada’. Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 84-98, donde analiza y valora críticamente la propuesta de Polo sobre este punto.

¹¹³*Nominalismo*, 251.

¹¹⁴*Ibid.*, 254. Utilizo la cursiva para resaltar la idea.

¹¹⁵*Ibid.*, 255.

¹¹⁶De ahí la insistente resistencia de Polo a admitir que la relación respecto de Dios sea un accidente para la criatura, como afirma, según Polo, Tomás de Aquino.

¹¹⁷Cfr. el apartado 1 del capítulo II de la Segunda Parte.

Se confirma una vez más la importancia de la teoría del conocimiento para la metafísica (y para la antropología). En efecto, para advertir esto es preciso no confundir los primeros principios con ideas, ni reducirlos a formulaciones lógicas. “La dificultad de entender el principio de causalidad como primer principio, está justamente en que no se abandona la suposición respecto de la noción de causa”¹¹⁸. Porque la noción de causa, como concepto –con la fijeza que comporta un concepto– significa que es una cosa que causa. Y, en cambio, advertido como primer principio real, no es ‘una cosa que causa’: es la realidad en cuanto dependiente de su Origen.

Así es como Polo admite –con cierta reticencia– que, si se evita ‘objetivar’ la causalidad, y en cambio, se la ‘advierte’ como lo real que persiste en tanto que depende, “incluso se podría decir quizá que la causalidad es la participación. Pero bien entendido: la participación de lo imparticipable, es decir, *el respecto a la identidad*. Es la noción de causa causada. También por ahí se podría ver su carácter de primer principio: es primer principio precisamente porque es participación de lo imparticipable. No tiene nada de lo imparticipable; sin embargo, participar de ello es ser primero: su carácter de primer principio. Porque, como lo imparticipable es imparticipable, la participación no es segunda respecto de ello. Es decir, no hay degradación; la degradación tiene lugar cuando la participación es de lo participable, no de lo imparticipable; cuando hay participado. Y aquí no hay participado”¹¹⁹.

Todo esto puede estar más o menos claro, pero se refiere siempre y exclusivamente a la posibilidad de conocer el ser de lo externo al cognoscente y más específicamente, de lo material como dependencia, y de Dios como Origen de la dependencia. Ahora bien, ¿se conoce el ser personal?, ¿cómo? Es el siguiente punto que hay que afrontar.

3. El hábito de sabiduría

Ciertamente, si se considerara al cognoscente –al hombre– como una sustancia, de una esencia distinta y superior (con un grado de ser ‘mayor’ al de lo físico, pero sustancia al fin) esta explicación se haría extensible a él. Esto es, bastaría con descubrir cómo se conoce el ser del universo para, analógicamente, saber cómo se conoce el ser de la persona. También cabe la posibilidad –y es la que siguió Tomás de Aquino– de explicar cómo se conoce el alma a sí misma. Y, aunque Tomás no carac-

¹¹⁸ *Nominalismo*, 256.

¹¹⁹ *Nominalismo*, 256, nota 43.

terice el alma como acto de ser¹²⁰, sino más bien como forma sustancial – si bien subsistente–, es un camino abierto para intentar explicar el conocimiento del ser personal.

En la propuesta de Leonardo Polo, su consideración de la persona como acto de ser, distinto de la esencia y, por tanto, distinto del alma, es precisamente su mayor aporte. A partir de ahí, se llega a vislumbrar el alcance de lo que en la tradición se ha denominado *intelecto agente*, al que Polo designa como *intellectus ut actus*, o también como *ut co-actus*, y lo que más propiamente nos ocupa: la libertad, como se verá más adelante.

Por eso es necesario –o al menos conveniente– aproximarse al tema del *conocimiento del acto de ser personal*. Así como he intentado una respuesta a la pregunta por la posibilidad y el modo de conocer el ser de lo material, intentaré contestar esta otra: ¿cómo se conoce el propio ser? Ciertamente, el conocimiento de sí mismo no es estrictamente el conocimiento del ser personal. Es también el conocimiento de los propios actos, de los hábitos –intelectuales y morales– que se poseen, y de las facultades en las que inhiere esos hábitos: la inteligencia y la voluntad¹²¹.

¹²⁰ “*Forma dat esse*”. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 5, a. 8, ad 10. “*Esse consequitur formam*”. *S. Th.*, I, q. 9, a. 2, c). Estas expresiones y otras similares muestran el pensamiento de Santo Tomás respecto a la relación ser-forma, referidas también al alma humana. Así como otras en las que afirma que el alma humana es forma y a la vez subsistencia: «Hay que concluir, pues, que el alma es *hoc aliquid* en cuanto puede subsistir por sí, pero no como teniendo en sí una naturaleza completa, sino como perfeccionando la naturaleza humana como forma del cuerpo, y de semejante manera es forma y *hoc aliquid*”. *Q. De anima*, a. 1, c. Más claro aún: “*Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliiis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud (...)*”. *Q. De Anima*, a. 1, ad 6., citado en HAYA, F., *El ser personal*, 97.

¹²¹ Ciertamente, Polo no es el único ni el primero en plantearse la necesidad de encontrar un método no objetivante para conocer la persona. Pero ningún otro ha logrado sistematizar suficientemente un método. Ya he hecho alusión, por ejemplo, a Jaspers. Por su parte, Gabriel Marcel –considerado el iniciador del pensamiento existencial en Francia– sigue un camino de experiencia existencial y de análisis fenomenológico, para alcanzar las condiciones estructurales de la existencia, a las que hay que añadir las llamadas condiciones fenomenológicas, que no se deducen necesariamente de las existenciales. Una exposición sintética del pensamiento de este autor puede verse en URABAYEN, J., “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, en SELLÉS, J. F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 327-343, fuente a la que correspon-

Como hemos visto, Polo esclarece que el hábito de los primeros principios capta el ser de lo material como dependencia y del Ser divino como Origen. Si el intelecto es capaz de advertir así lo real físico es porque cuenta con una *habilitas* innata de apertura cognoscitiva al ser: el llamado *hábito de los primeros principios*. A esta primera apertura, Polo la denomina *primera dimensión del abandono del límite mental*.

La *segunda dimensión* a la que llega el intelecto si va más allá de las puras operaciones de la razón, es el esclarecimiento de la esencia del universo material como concausalidad explicitada. Aunque este tema no corresponde directamente al objeto de mi investigación, me parece conveniente recordar al menos cómo caracteriza Polo la esencia, que no identifica con naturaleza.

La esencia, dice Polo, es la *tetracausalidad*, las cuatro causas: es la naturaleza finalizada (materia configurada por la causa eficiente en orden a un fin). En el mundo físico, las naturalezas (las especies) tienen como fin el orden del universo. Por eso, Polo no considera acertado atribuir una esencia a cada naturaleza –menos aún a cada sustancia–, sino a la totalidad del universo físico¹²².

Esta tetracausalidad, es decir, esta confluencia de las cuatro causas es real en tanto que persiste (que tiene un comienzo que sigue y no es seguido). Este persistir es el *actus essendi* del universo.

Para la persona –que no es parte del universo físico– el fin no es el de la naturaleza humana (de la especie), sino que es *personal*. Así, pues, la esencia humana se da en cada uno. O, con otras palabras, cada persona esencializa lo que ha recibido por naturaleza.

Asimismo, el conocimiento de la esencia del hombre es un nivel cognoscitivo distinto al que conoce la esencia del universo: corresponde a otro hábito innato: la *sindéresis*¹²³. Es el *yo* que consiste tanto en *ver-yo*

de la siguiente cita: “La gran preocupación de este filósofo es no objetivar el conocimiento existencial, no perder el carácter concreto, individual y existente que aporta esa primera seguridad y acabar sustituyéndolo por un conocimiento conceptual, universal, impersonal y objetivo”. *Ibíd.*, 330.

¹²² Cfr. *Persona y libertad*, 61-68.

¹²³ Polo ha explicitado el hábito de la *sindéresis* en varias obras, y tiene antecedentes en Tomás de Aquino, que han sido estudiados ampliamente. Puede verse, por ejemplo, SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud*, III, 49: “En cuanto a la *sindéresis*, Tomás de Aquino admite que este hábito no se refiere a asuntos opuestos sino únicamente al *bien*. No se trata, por tanto de una llamada a hacer el bien y a evitar el mal, puesto que de entrada no existe mal ninguno. Es una luz que impulsa a conocer el bien y a quererlo. Pero si estamos ante una luz que es *ya*, y

como en *querer-yo*. No es el yo que se conoce a sí mismo (esto sería reflexivo, identidad, y Polo rechaza toda identidad en las criaturas), sino que es el *cómo dispone la persona* de sus facultades específicamente humanas: inteligencia y voluntad. Se puede decir, *cómo dispone el acto de ser personal de la naturaleza para esencializarla, en definitiva, para finalizarla* (conducirla, acompañarla a su fin, que es de la persona). Aunque, en principio, a este hábito se le atribuye –tanto en el tomismo como en Polo– el conocimiento de la voluntad y de sus actos, Polo aclara: “si el tema de la *sindéresis* es la voluntad, por mayores motivos ha de iluminar también la potencia intelectual”¹²⁴. Aduce para ello que la inteligencia no se conoce a sí misma, ni con sus operaciones (que conocen objetos), ni con sus hábitos (que conocen las operaciones).

El *yo* es un tema muy amplio que Polo ha tratado en varios lugares¹²⁵. Volveré sobre él más adelante, aunque reconozco que es suficientemente rico y complejo como para otra investigación. En cambio, el objeto de estas páginas exige dilucidar otra cuestión: cómo conocer el ser personal, el ser como acto personal (o como *co-acto*, como lo llama Leonardo Polo). En esto estriba –como ya quedó dicho– otra dimensión cognoscitiva: el *hábito de sabiduría* o *tercera dimensión del abandono del límite mental*.

Como es bien conocido, tanto la filosofía medieval como la moderna han intentado responder a esta cuestión, sin plantearse en los términos de conocer el acto de ser, pero sí conocerse a sí mismo como existente. Polo conoce la historia de la filosofía precedente¹²⁶. Y por eso sabe cuál es su aporte propio.

que no versa sobre opuestos sino sobre lo uno, no puede tratarse de una *potencia* sino de un *hábito*, ya que la potencia se refiere a asuntos opuestos, pero no así el hábito. Se distingue, por tanto, de la *razón* tomada ésta como *potencia*, y de sus *hábitos adquiridos*. Tampoco se trata de un *acto*, cosa que lo distingue de la *conciencia*, porque ésta sí lo es. Además, la *sindéresis* es condición de posibilidad –“causa” dice Tomás de Aquino– de la conciencia. También lo es de la *razón práctica*. En suma, estamos ante un hábito *natural*, es decir, *innato*, y distinto del hábito de los primeros principios teóricos o especulativos”. 49. El autor añade en nota al pie: “La *sindéresis* es una realidad muy poco tratada en la tradición. Si se desea rastrearlo en los textos de Tomás de Aquino, se anotan a continuación algunas citas relevantes según la nomenclatura abreviada del *Index Thomisticus*”. *Ibid.*, nota 55. Remito, pues, a las fuentes citadas por Sellés.

¹²⁴ *Antropología*, I, 149.

¹²⁵ Puede verse, por ejemplo, *Antropología* I, 154-156; y especialmente el tomo II, en el que específicamente trata el *yo* según la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*.

¹²⁶ “Como es manifiesto, el *hábito de sabiduría* no es un tema específico u original en Polo, como él advierte. En efecto, el primero que descubrió su índole de *hábito intelectual* fue Aristóteles. Polo es buen conocedor de Aristóteles (él mismo declara que

En primer lugar, señala que, para los tomistas, al pensar el hombre sabe que es; y en segundo lugar, la sabiduría, para Tomás de Aquino, es *cognoscitiva Dei*¹²⁷. “Como se notará –comenta– el enfoque que propongo difiere del tomista porque trata de averiguar el valor metódico del hábito de sabiduría para el conocimiento del intelecto personal. Sólo entonces se podrá estudiar de qué manera la sabiduría es *cognoscitiva Dei*”¹²⁸.

A lo primero, objeta: “No se acepta que el hombre sepa que existe al pensar algo, porque esta tesis tiene un sentido reflexivo, y guarda cierta semejanza con la inferencia cartesiana del *sum*”¹²⁹. Lo que quiere decir es, pues, que el hábito de sabiduría no es primeramente medio para conocer a Dios, sino un medio de conocerse como persona que abre así el intelecto a un nuevo modo de conocer a Dios, distinto del de la metafísica, esto es, distinto al que se logra con el hábito de los primeros principios. Y, a la par, que no es exacto decir que el hombre al pensar ya sabe que es.

Afirma: “con el abandono del límite mental –que es la unicidad– se puede *alcanzar* la coexistencia humana... Alcanzar la coexistencia humana, epistemológicamente, es el hábito de la sabiduría. El conocimiento transobjetivo del *esse hominis* es también un conocimiento habitual –al menos habitual–”¹³⁰.

En este texto ha aparecido ya la descripción del *esse hominis* como coexistencia. Más adelante trato de explicitar este punto. Ahora basta

todos sus cursos son de inspiración aristotélica...). Por lo demás, fue un tema tratado por los grandes comentadores aristotélicos de todos los tiempos tras la recuperación en occidente de sus escritos en el siglo XII.

Por ejemplo, el término *sabiduría* (*sapientia*) aparece 2.926 veces en el *Index Thomisticus* de Tomás de Aquino, y en muchas de esas referencias se alude con él propiamente al *hábito de sabiduría*. Me consta que, aunque Polo no conoce todo el legado tomista sobre tal hábito, sí conoce lo nuclear de él, porque tuvo la ocasión de comentarlo y discutirlo con él hace un par de años. Fruto de esas conversaciones es, por ejemplo, este pasaje: “las indicaciones más abundantes acerca del hábito de sabiduría se encuentran en Tomás de Aquino, incluso con precisiones muy notables, que resumiré aquí para mostrar el distinto modo de enfocar ese hábito al equiparlo a la tercera dimensión del abandono del límite mental”. SELLÉS, J. F., “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, en *Studia Poliana*, 3 (2001), 76.

¹²⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 19, a. 7, c. y q. 9, a. 4, ad 39; *De veritate*, q. 10, a. 12: textos a los que remite Polo para comentar esta idea.

¹²⁸ *Antropología*, I, 149.

¹²⁹ *Ibíd.*

¹³⁰ *Presente y futuro*, 188. La expresión “al menos habitual” da a pensar que sugiere que es algo más: que es conocimiento a nivel de ser.

una somera aproximación: la persona (no el genérico ‘hombre’, que es una abstracción objetivada) es distinta del universo físico porque es ‘además’ de él. Pero el propio Polo –que ha acuñado esta terminología– declara que “lo que llamo carácter de *además* resulta difícil de exponer... En primer lugar, *además* indica el puro *no agotarse en conocer operativamente*: el ser más que una operación”¹³¹.

Por eso, explica, la persona puede ‘alcanzarse’ (no advertirse) a partir de que conoce intelectualmente lo físico; o incluso con más precisión, *a partir de que conoce racionalmente*, objetivando lo real: “la tercera dimensión del abandono del límite mental¹³² se distingue de las otras, porque toma el límite mental como punto de partida. *Sin el límite mental el carácter de además no se podría alcanzar*, pues precisamente en cuanto que es puro añadirse a él no prescinde de él. En cambio, el hábito de los primeros principios abandona el límite mental prescindiendo de él”¹³³. Yo lo entiendo así: en tanto que conozco objetualizando las cosas externas a mí, puedo descubrirme como distinto a ellas: *además* de ellas¹³⁴.

¹³¹ *Antropología*, I, 114-115.

¹³² Para Polo, el conocer humano va más allá del límite de las operaciones racionales, ‘abandona el límite’, por cuatro caminos, o –como él los denomina– en cuatro dimensiones: la primera es la advertencia de los primeros principios; la tercera, el alcanzar la persona como ser (dejo de lado, de momento, la segunda y cuarta, para hacer más sencilla la exposición).

¹³³ *Antropología*, I, 115.

¹³⁴ Fantini lo ve de un modo similar, aunque llega a ello por un razonamiento algo distinto. Incluyo una larga cita por su claridad y porque comparto su modo de entender el planteamiento de Polo en éste como en otros asuntos: “L’operazione intellettuale (e conoscitiva in generale) non modificante della realtà, bensì ad essa totalmente estrinseca: non la tocca e non la cambia. La cosa (la realtà) è del tutto “ignara” dell’essere conosciuta, e rimane del tutto inalterata di fronte all’atto conoscitivo. E’ la nozione di operazione immanente: un atto che modifica la persona, non la cosa conosciuta. In altre parole l’irrealtà della intenzionalità (dell’oggetto pensato) segnala (è un indizio) che la persona coesiste con la realtà, ma che la realtà non coesiste con la persona (le è del tutto indifferente che la persona riversi su di essa il suo atto conoscitivo; non bisogna confondere l’atto conoscitivo con la poiesis che eventualmente ne deriva).

Per questo dice Polo che la persona è la creatura seconda, mentre la realtà extramentale è la creatura prima: l’esse non ha “bisogno” della persona però la persona non può essere senza l’esse (è *además* dell’esse) Si è detto in precedenza che la conoscenza intellettuale è un indizio della persona: per questo, a mio giudizio, la terza dimensione ha l’operazione mentale come punto di partenza”. FANTINI, L., *La conoscenza di se in L. Polo. Uno studio dell’abito di sapienza*, 189-190. He omitido dos notas al pie de página en el texto, por no ser imprescindibles para entenderlo.

Sigo citando el mismo texto de la *Antropología trascendental* de Polo: “Se podría objetar que cualquier hábito es también además de la operación. No obstante, los hábitos adquiridos son inferiores al carácter de *además* porque, aunque superiores a la operación, la manifiestan en tanto que derivan de la luz del *intellectus ut actus*: esta luz es la coexistencia humana, que como *además* es inagotable”¹³⁵. ¿Y el hábito de los primeros principios no es ‘además’ de la operación? Sí, pero –como hábito cognoscitivo– depende de ese núcleo del saber que es el intelecto como luz, como acto, que es la persona. Por eso, el hábito de sabiduría es más alto porque ‘alcanza’ el núcleo, la luz¹³⁶.

“El hábito de sabiduría es el acto según el cual se alcanza la intimidad de la apertura (o la apertura hacia dentro), es decir, el co-acto personal. Así pues, el hábito de los primeros principios, la apertura hacia fuera, se distingue del hábito de sabiduría, que es la apertura solidaria con la intimidad a la que llamo carácter de *además*”¹³⁷. Juan Fernando Sellés, que ha estudiado los hábitos tanto en la tradición medieval como en la antropología de Polo, explica así el hábito de sabiduría como lo plantea Polo: “es la apertura nativa que cada persona humana tiene respecto de su acto de ser personal, esto es, la iniciación al conocimiento de la persona que se es y que será, es decir, que se está llamada a ser”¹³⁸. Para Polo, “el hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca porque la persona tampoco acaba nunca”¹³⁹.

¹³⁵ *Antropología*, I, 115. No ha de entenderse que la luz y el intelecto se refieran a dos realidades distintas: la luz del intelecto quiere decir el intelecto como luz. En nota al pie, Polo aclara esto, aunque indirectamente: “El *intellectus ut actus*, lo que Aristóteles llama intelecto agente, es un trascendental personal, que se convierte con la libertad trascendental. En este sentido, es mejor llamarlo *intellectus ut co-actus*, o también núcleo del saber”. *Ibid.*, nota 125.

¹³⁶ La caracterización de la persona como *además*, como coexistencia, es más amplia, y la expondré más adelante. Aquí sólo la presento en relación con el modo como se la conoce, como ‘me conozco’ en cuanto persona (no ‘cómo soy’, sino ‘quién soy’).

¹³⁷ *Antropología*, I, 174.

¹³⁸ SELLÉS, J. F., *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 109. Cfr. también del mismo autor: “Si es más profunda la filosofía que mira hacia fuera o la que mira hacia dentro ¿Qué respondería L. Polo?” en J. A. GARCÍA (ed.) *Escritos en memoria de Leonardo Polo, I. Ser y conocer*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 54, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014, 71-96.

¹³⁹ *Antropología* I, 188, nota 57.

Por eso, conocerse como persona no es un ‘advertir’ quién soy, porque quién soy no es algo que comenzó y persiste siendo (como el universo), sino más bien *alguien que está siempre comenzando a ser*. Polo expresa este conocimiento como un *alcanzar*.

El verbo ‘alcanzar’ describe mejor el conocimiento personal: alcanzar a alguien que camina es acompañarle: no bastaría con llegar al lugar en el que está, pues si sigue caminando, lo volvería a perder. A pesar de lo inexacto de toda comparación, se puede decir que así es el conocer que tiene la persona sobre sí misma: se acompaña; dicho de otro modo, se conoce *siendo y es* conociendo.

Es lo que Polo viene a decir con otras palabras: “El hábito de sabiduría se describe como actuosidad insistente en la transparencia del intelecto personal en tanto que esa insistencia no tiene nada que ver con una culminación”¹⁴⁰. Y añade, a pie de página: “Sería impropio entender el hábito de sabiduría como una reflexión, aunque fuera incompleta. El carácter de además excede la reflexión”¹⁴¹.

Esto parece claro: no es que el intelecto reflexione sobre sí mismo, sino que da luz para verse. Si es así, la descripción que hace Polo de la sabiduría (hábito innato) como transparencia¹⁴² es muy acertada. En efecto, transparente es lo que deja ver, no lo oculta, pero tampoco lo resalta: simplemente, deja que se vea.

¿Cómo ve Polo los planteamientos medievales respecto al conocimiento de sí mismo? Considera —y tiene fundadas razones para ello— que el Medioevo no alcanza a liberarse de una visión sustancialista del hombre, heredado del aristotelismo y por eso no llega a desarrollar plenamente la distinción esencia–acto de ser a nivel antropológico, y en consecuencia, tampoco distingue suficientemente el modo de conocer de la metafísica del de la antropología¹⁴³. Por eso se explica que la pregunta por el conocimiento de sí mismo sea, para el tomismo, la pregunta por el conocimiento del alma.

Un texto fundamental de Tomás de Aquino para conocer su pensamiento sobre este punto es el artículo 8 de la cuestión 10 *De veritate*¹⁴⁴.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 124.

¹⁴¹ *Ibid.*, nota 131.

¹⁴² Cfr. *Ibid.*, 182.

¹⁴³ Cfr. FANTINI, L., *La conoscenza di se in L. Polo*, 120.

¹⁴⁴ Para este tema específico he seguido la exposición y análisis de este y otros textos tomistas aparentemente contradictorios, en GARCÍA LÓPEZ, J., “El conocimiento del yo según Santo Tomás”, *Anuario Filosófico*, IV (1971) 87-115.

Allí distingue entre el conocimiento del alma singular (de cada uno) y el conocimiento de *qué es el alma*: “El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común con todas es aquel por el que se conoce *la naturaleza del alma*, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquel por el que se conoce como *existente en tal individuo*. Y así por este conocimiento se conoce *si existe el alma*, como cuando alguien *percibe* que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se *sabe qué es el alma* y cuáles son sus propiedades”¹⁴⁵.

En primer lugar, veamos qué dice el Doctor Angélico respecto al conocimiento de “la naturaleza del alma”. Su argumento es éste: puesto que el intelecto posible está en potencia respecto a las formas inteligibles, no es inteligible sino por una especie sobrevenida, de un modo semejante a cómo la materia, que está en potencia respecto a la forma sensible, sólo es inteligible por la forma y no por sí misma. De aquí concluye: “nuestro intelecto no puede entenderse a sí mismo con una aprehensión inmediata, sino que del hecho de que aprehende otras cosas viene en conocimiento de sí mismo; como también la naturaleza de la materia prima se conoce por el hecho de que es receptiva de tales formas”¹⁴⁶. Es decir, sólo se puede conocer qué es la inteligencia (como entendimiento posible, como potencia), a través del acto que la hace inteligible: los actos de conocer.

Tomás aduce a favor de esta explicación “el modo cómo los filósofos han investigado la naturaleza del alma. Pues del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la especie por la que entendemos es inmaterial, ya que de lo contrario estaría individuada, y así no llevaría al conocimiento de lo universal. Y del hecho de que la especie inteligible es inmaterial, han deducido los filósofos que el entendimiento es cierta cosa independiente de la materia; y de aquí han procedido a conocer otras propiedades de la potencia intelectual. Y esto es lo que dice Aristóteles (*De anima*, III, 4), que el entendimiento es inteligible como los otros inteligibles”¹⁴⁷.

Como se ve, se conoce la naturaleza del alma mediante una deducción, a partir del conocimiento de los actos de la inteligencia en su uso racional. El texto de *De veritate* continúa con una precisión que hace Tomás y que me parece muy indicativa: “Pero esta intención está en el entendimiento como inteligible en acto, mientras que en las otras cosas sólo está como inteligible en potencia”¹⁴⁸. Aquí se puede entender la dife-

¹⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, art. 8, citado en GARCÍA LÓPEZ, J., “El conocimiento del yo según Santo Tomás”, 90.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ *Ibíd.*

rencia entre captar qué es cualquier sustancia material y captar qué es la inteligencia. A saber: las cosas materiales no son inteligibles en acto, y se precisa que el intelecto agente abstraiga, ‘se apropie’ intencionalmente de la forma (esto es la forma inteligida) y así ‘quede’ en el entendimiento como especie expresa, pasando el entendimiento posible (o potencial) a acto.

En cambio, la inteligencia es inteligible en acto: no es necesaria una abstracción para ‘desprenderla’ de su condición material. “El alma no se conoce por la especie abstraída de los sentidos, como si se entendiese que la especie aquella es una semejanza del alma, sino porque, considerando la naturaleza de la especie, que se abstrae de las cosas sensibles, descubre la naturaleza del alma en la cual tal especie se recibe, como a partir de la forma se conoce la materia”¹⁴⁹. Pero hace falta que esté en acto para que pueda conocerse. Se conoce el entendimiento si está en acto, o, lo que es lo mismo, en sus actos: “El entendimiento humano... considerado en su esencia se comporta como inteligente en potencia, y por ello tiene por sí mismo virtud o capacidad para entender, pero no para ser entendido, a no ser cuando es actualizado”¹⁵⁰.

Respecto al conocimiento de la propia alma (un conocimiento existencial) a su vez, distingue entre un conocimiento actual y otro habitual. Al conocimiento actual del alma se llega, dice, conociendo sus actos: “nadie percibe que él entiende si no a partir de que entiende algo, porque primero es entender algo que entender que uno entiende, y por tanto el alma viene a la *percepción actual* de que ella existe por el hecho de que entiende o siente”¹⁵¹.

En cuanto al conocimiento habitual de la propia alma, en cambio, dice que “el alma se ve *por su propia esencia*, esto es, que del hecho de que su esencia es presente a sí misma puede pasar al acto de conocimiento de sí misma, como el que tiene el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia de ese hábito, es capaz de percibir aquello a lo que se extiende dicho hábito. Pues para que el alma perciba que existe y atienda a lo que acontece en ella no se requiere hábito alguno, sino que basta para ello la sola esencia del alma, que está presente a la mente, pues de ella proceden los actos en los que actualmente se percibe a sí misma”¹⁵².

Comentando estos textos, García López pone el énfasis en la diferencia entre el conocimiento existencial y el conocimiento esencial del

¹⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 9 sed contra.

¹⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 87, a. 1.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

alma: “Estos dos tipos de conocimiento son esencialmente distintos. Ciertamente pueden ir juntos, pero su distinción es radical. Si yo conozco que existo, esto no me ayuda nada para saber lo que soy; y si yo conozco más o menos perfectamente lo que soy, en ese conocimiento no está objetivamente contenida mi propia existencia”¹⁵³.

Esta distinción es importante para comprender por qué Santo Tomás habla en algunos lugares de que no hay un acto distinto para entender algo y para entender que entiendo, mientras en otros distingue claramente uno y otro acto, siendo el segundo reflexivo.

“En efecto –escribe García López– en los *Comentarios a las Sentencias* encontramos textos tan explícitos como éstos: ‘Con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo’ (*I Sent.*, dist. I, q. 2, a. 1, ad 2). ‘La potencia no es llevada con un acto hacia el objeto y con otro hacia su propio acto, sino que con el mismo acto el entendimiento entiende y entiende que él entiende’ (*I Sent.*, dist. X, q. 1, a. 5, ad 2. En cambio, en la *Suma teológica* escribe: ‘Uno es el acto por el que el entendimiento entiende la piedra y otro es el acto por el que el entendimiento entiende que él entiende la piedra’ (*Summa Theol.*, I. q. 87, a. 3, ad 2)”¹⁵⁴.

La explicación propuesta por García López me parece muy clara: se trata de dos situaciones distintas. Una es el ‘darme cuenta’ de que estoy conociendo, de que estoy pensando, sin detenerme a considerar cómo es ese acto. A esto se le puede llamar una ‘conciencia concomitante’, que vendría a ser el conocimiento existencial de la propia alma, que es un conocimiento ‘atemático’. “En cambio, la reflexión propiamente dicha (la conciencia concomitante también es reflexión, pero impropriadamente dicha, es sólo «*quaedam reflexio*»), toma por objeto cualquier acto de conocimiento anterior; se lleva a cabo mediante otro acto de conocimiento distinto, y se trata de un conocimiento objetivo¹⁵⁵, esencial, explícito. Por la ‘conciencia concomitante’ conocemos que estamos conociendo y conocemos que existimos, pero no sabemos nada de la naturaleza de nuestro acto ni de nuestro yo; en cambio, por la reflexión propiamente dicha, conocemos, mediante otro acto de conocimiento ulterior, y más o menos perfectamente, la naturaleza de cualquier acto de conocimiento y, en último término, la naturaleza de nuestro propio yo”¹⁵⁶.

¹⁵³ GARCÍA LÓPEZ, J., “El conocimiento del yo”, 12.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ ‘Objetivo’ no en el sentido de objetivante.

¹⁵⁶ GARCÍA LÓPEZ, J., “El conocimiento del yo”, 100.

Es decir, el conocimiento experiencial se tiene al mismo tiempo que se está conociendo (que se está viviendo, podríamos decir de un modo más amplio, si nos referimos al conocimiento de la propia alma y no sólo de la propia inteligencia). Y este tipo de conocer es el necesario para que haya un conocimiento habitual de la propia alma. Esto es, no hace falta reflexionar sobre cómo conozco, o cómo quiero, o cómo decido, para conocerme habitualmente como cognoscente y como libre. “Lo que corresponde al conocimiento habitual del alma por sí misma no son los actos por los cuales el alma conoce su esencia, sino los actos en los que ella se percibe actualmente como existente. Sólo, pues, en un sentido muy lato puede llamarse *habitual* al conocimiento en cuestión. Por eso resulta también muy difícil entender con claridad la naturaleza de dicho conocimiento”¹⁵⁷.

El que yo habitualmente sepa que existo ¿qué tipo de acto cognoscitivo significa? Hábito lo llama Santo Tomás, o ‘conocimiento habitual’, pero no lo explica más. A mi entender, es el hábito de sabiduría que expone Polo¹⁵⁸, quien además explicita el tema de ese hábito: propiamente no se trata de que cada uno se da cuenta de que es un existente inteligente, libre. No es una advertencia.

En este sentido, el hábito de sabiduría, como lo plantea Polo, es más alto que el conocimiento experiencial o ‘conciencia concomitante’, según la exposición de García López que he seguido. Para Polo, no se trata sólo de ‘advertir’ que existo. Más bien es que uno va siendo en tanto que va conociendo, de modo que el hábito cognoscitivo de sabiduría es un acompañarse.

Tal vez pueda encontrarse un precedente en esta indicación de Santo Tomás: “La noticia por la que el alma se conoce a sí misma no está en el orden de los accidentes en cuanto al conocimiento habitual, sino sólo en cuanto al acto del conocimiento, que es un cierto accidente, y por eso dice San Agustín (*De Trinitate*, IX, 4) que en cuanto la mente se conoce a sí misma esta noticia está sustancialmente en ella”¹⁵⁹. Que el conocimiento de sí misma esté en el alma ‘sustancialmente’ y no acciden-

¹⁵⁷ *Ibid.*, 102.

¹⁵⁸ Éste es también el parecer de Sellés, quien, al exponer la descripción que hace Polo del conocer personal como luz transparente, aclara: “Que tal conocer sea traslúcido no quiere decir que se conozca a sí mismo. Se conoce en parte por lo que Polo llama el hábito de sabiduría, un hábito nativo y ‘solidario’ con el conocer personal, pero inferior a él. Tal hábito –a mi juicio– es equivalente al que Tomás de Aquino denominaba ‘hábito originario’ mediante el cual el alma se conoce a sí misma”. SELLÉS, J.F., “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012), 93.

¹⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 14..

talmente, sugiere que pertenezca al intelecto como acto, no como potencia.

El intelecto como acto –o intelecto agente– no es la potencia intelectual, la inteligencia como facultad del alma. No se halla a nivel del *cómo es* la persona, sino de *quién es*.

Aunque más adelante veremos el desarrollo de esta propuesta en Polo, vale la pena adelantar con Sellés que “la clave de la propuesta poliana estriba en la equivalencia o conversión del entendimiento agente con el acto de ser de la persona humana. De otro modo, la índole del *actus essendi* humano es ser cognoscente”¹⁶⁰.

Ahora bien, el hábito por el que la persona se conoce no es el mismo intelecto: “esa conciencia no es el *intellectus agens*, sino algo menor a él, un hábito innato solidario al intelecto en acto llamado desde Aristóteles hábito de sabiduría”¹⁶¹.

Para entender la antropología propuesta por Leonardo Polo hay que tener en cuenta siempre el principio de la dualidad, que es derivado de la clara comprensión de que la identidad sólo se da en Dios. Así, “el hábito de sabiduría es el modo íntimo según el cual la persona humana se conoce como *persona creada*, esto es, la *transparencia metódica* del intelecto personal humano; pero ese modo de conocimiento no se identifica con su índole de persona creada: en el hombre, precisamente por ser creado, nunca se da la identidad real –tampoco en sus dimensiones cognoscitivas–; el método es siempre *distinto realmente* del tema; esa dualidad, como cualquier otra, implica *jerarquía* interna entre sus miembros”¹⁶².

Esto es, el hábito de sabiduría no es el ser personal, sino el método para conocerlo: una *habilitas* innata a la intimidad personal que consiste en ir acompañando cognoscitivamente la propia existencia personal como dependencia respecto al Origen, pero dependencia libre.

¹⁶⁰ SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, 21. Citando a Polo, añade: “Lo que Aristóteles llama intelecto agente hay que reducirlo o llevarlo a la persona. El intelecto agente es la iluminación... Es el acto radical; el acto más radical de los actos intelectuales, el acto intelectual puro... Está en el orden personal... Es la consideración del *esse* humano en cuanto intelección, en cuanto acto intelectual”. *Antropología*, Málaga, 12, 9.

¹⁶¹ SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, 31.

¹⁶² PIÁ TARAZONA, S. *El hombre como ser dual*, 310. Este libro es, precisamente, un esfuerzo por mostrar que el mejor modo de continuar la antropología es profundizar en la dualidad propia de lo humano.

Una vez clarificado el *método* por el que se conoce el acto de ser personal, podemos intentar una exposición de esta realidad irreductible a cualquier otra, el *tema*: el ser de cada quien, la persona que cada uno es.

PARTE III

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

JUSTIFICACIÓN

Tenemos ya desbrozado el camino para entrar en el tema nuclear de este trabajo: la libertad trascendental.

En mi opinión, era necesario todo el trayecto recorrido a lo largo de la Primera y Segunda Parte para poder afrontar con más claridad y acierto la propuesta poliana que eleva y amplía la visión de la libertad al considerarla a nivel trascendental, a nivel de acto de ser.

En efecto, el primer paso es aclarar la diferencia entre el acto de ser del universo y el de la persona. Ahora estamos en condiciones de captar las caracterizaciones que hace Polo del acto de ser personal en cuanto libertad y su crecimiento irrestricto, cuestiones que ocuparán los dos capítulos que conforman esta última parte de mi trabajo.

CAPÍTULO I

EL ACTO DE SER PERSONAL COMO LIBERTAD

1. El acto de ser personal como co-existir

Leonardo Polo ha distinguido el ser personal humano del ser del universo físico y del ser personal divino, y lo ha caracterizado como co-existir porque “la co-existencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir”¹. Otro modo lingüístico con que lo ha expresado es el adverbio *además*: la persona es *además*. Se podría decir que el sentido del uso de este adverbio para expresar a la persona en el pensamiento de Polo tiene algunas vertientes²:

a) La primera –que aparece precisamente a partir de lo que Polo denomina ‘ampliación trascendental’– es la consideración del conocer en un nivel más alto que el de la inteligencia potencial (*intellectus ut potentia*): un conocer que sea ser. Como hemos visto, siendo la verdad uno de los trascendentales, es totalmente viable preguntarse por un conocer también en el orden trascendental, en el orden del ser. Un conocer que sea ‘acto de ser’ (un *intellectus ut actus*) o, lo que es lo mismo, un ser que sea conocer. Esto es la persona. Ahora bien, conocer es dotar de inteligibilidad. Por eso, conocer es ser ‘además’, y dotar al universo de ese ‘además’: la inteligibilidad.

b) Una segunda vertiente es la apertura interior, la intimidad, por la que la persona es *quien es* acompañándose en su interioridad.

c) La tercera vertiente es la consideración de la libertad como destinación a otro, en definitiva, a Dios, de modo tan íntimo y radical que todo su conocer tiende a alcanzar el conocimiento que Dios tiene de ella; su amar, a aceptar el don divino; y su libertad, a destinarse a ser con Dios.

d) Una cuarta vertiente es la disposición de la propia naturaleza hacia el fin personal, que es un conocer y un amar sin término. En este

¹ *Presente y futuro*, 158.

² Este modo de exponer el sentido del *además* no está expresamente así en Polo: es una elaboración mía, pero considero que responde a su pensamiento.

sentido, la persona es ‘además’ porque ‘añade’ el fin a lo que recibe como naturaleza: la ‘esencializa’.

En todas estas vertientes se puede descubrir a la persona como *además*, y darse cuenta de que “el carácter de *además* no es terminal”³, no se consume, como expondré más adelante.

Polo caracteriza al ser personal también como *co-ser*, *co-existir*, lo cual no significa algo distinto al carácter de *además*⁴. En efecto, las cuatro vertientes que he descrito brevemente suponen otras tantas expresiones de un ser cuya existencia más bien consiste en una co-existencia⁵.

a) En la vertiente del conocer, la persona implica una co-existencia intelectual, cognoscente, con el ser del universo.

b) La intimidad es una co-existencia interior, por la que la persona se acompaña.

c) La libertad de destinación, un co-existir con las demás personas y en Dios.

d) La libertad como disposición de la propia naturaleza significa una co-existencia con las potencias propias, de modo que la persona no es su inteligencia ni su voluntad, sino que es-con ellas.

Trataré ahora de describir cada una de estas dimensiones de la co-existencia personal humana o, dicho de otro modo, buscar los ‘verbos’ a

³ *Antropología*, I, 173.

⁴ A no ser cuando distingue *además* como método y *además* como tema, asunto que se afrontará más adelante.

⁵ Aunque no es directamente el tema de este trabajo, vale la pena señalar la diferencia con la metafísica relacional de autores como Maurice Nédoncelle, para quien el ser es relación. Sin embargo, no se refiere al ser como acto, sino al ser como universal: “Nédoncelle considera ‘al ente como el individuo concreto que existe, y el ser como la relación primordial de cada ente consigo mismo y con los otros entes’. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain, Nauwelaerts, 1974, II, 8, 195). La reflexión sobre el ser particular (fenomenología) conduce a una reflexión sobre su comunión y relación universal a través del ser como relación (metafísica)”. VÁZQUEZ BORAU, J. L., “La Antropología de Maurice Nédoncelle”, en SELLES, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 350. Sin embargo, hay puntos en que la antropología de Nédoncelle coincide con la de Polo: La persona, no el individuo, como punto de partida; la consideración de la persona no sólo como individuo racional, sino inserta en el orden del amor; el encuentro de Dios personal a través de la propia intimidad, y no como un objeto de especulación racional.

los que acompaña el *además* adverbial con el que Polo caracteriza a la persona.

1.1. Co-existir con el universo

La apertura cognoscitiva al ser, que puede llamarse también hábito innato de los primeros principios⁶, podría describirse como *ser además de objetivar*. Así lo expresa Polo: “*además* indica el puro no agotarse en conocer operativamente”⁷.

En efecto, como ya se ha recordado, captar el ser como acto no es objetivar, no corresponde a una operación racional, ni a un hábito adquirido. Es una disposición innata a advertir lo real como real. Esta disposición o hábito innato no tiene como asiento la potencia intelectual que es cual *tabula rasa*. Su asiento tiene que ser el intelecto actual o intelecto agente o, como lo llama Polo, el intelecto *ut co-actus*.

Esto es interesante: tradicionalmente se asignó al intelecto agente la función de iluminar los ‘*phantasmata*’ para hacer posible la abstracción intelectual. Polo piensa que esta tarea es sólo una y no la más alta del intelecto agente. Incluyo esta larga cita por su claridad: “También ha de tenerse en cuenta que se precisa un añadido previo para que las operaciones se añadan a la potencia intelectual. En la tradición dicho añadido recibe el nombre de *especie impresa* intelectual. La *especie impresa* no se debe a la potencia, sino que, en el planteamiento de Aristóteles, se atribuye al llamado intelecto agente en tanto que ilumina los objetos de la fantasía. Por tanto, es clara la asimilación del intelecto a la luz. Por eso, la filosofía tradicional también denomina al intelecto agente ‘*lumen intellectus*’⁸.

La especie impresa es aquella iluminación de los objetos sensibles sin cuya añadidura –o recepción– la potencia es incapaz de iniciar su ejercicio operativo. A mi entender, los hábitos adquiridos son aquellas iluminaciones sin las cuales el ejercicio operativo intelectual no puede proseguir. Ahora bien, como no parece que el valor iluminante del intelecto agente se reduzca a iluminar los objetos sensibles (ni las operacio-

⁶ El hábito de los primeros principios como apertura cognoscitiva innata al ser ha quedado ya explicitado en el capítulo anterior.

⁷ *Antropología*, I. 114.

⁸ Para este tema, pueden verse, entre otros: SELLÉS, J. F. *El conocer personal; El intelecto agente y los filósofos*, I; “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

nes), no es preciso admitir que dicha iluminación corra directamente a su cargo: es perfectamente posible que dicha iluminación tenga lugar de modo habitual. Esto abre el amplio campo temático de los hábitos innatos⁹.

La importancia que Polo da al tratamiento de los hábitos innatos está plenamente justificada en su intento de profundizar en la distinción tomista de esencia y acto de ser en el nivel antropológico, porque precisamente estos hábitos, estas disposiciones innatas, son los cauces por los que captamos el ser del universo físico, de Dios como su Origen y de la persona. Si no se profundiza en estos hábitos, no se sale de la consideración de las cosas a nivel de su esencia, de sus formas, y de éstas captadas abstractivamente.

El hábito que capta la persistencia del universo como no contradictoria y dependiente del Origen no puede tener como sujeto la potencialidad de la razón, porque la captación del ser extra-mental es *requisito* previo y concomitante a toda actualización de la potencia intelectual. De ahí que su sujeto ha de ser el intelecto agente. Es decir, *el intelecto agente es la luz que capta el ser*, y *gracias a esto* la potencia intelectual *puede captar* las formas y la esencia como distinta del acto de ser.

Veo fundamental esta aclaración, pues no basta con admitir que el intelecto como acto advierte el ser mientras la inteligencia potencial descubre la esencia y las demás determinaciones del ente. El intelecto en acto pone *más de su parte* en todo conocimiento de la razón. Lo que intento decir es que es necesario que la *advertencia personal del ser sea concomitante a todos los procesos de la razón, sin confundirla con ellos*. De otro modo, el conocimiento racional no sería conocimiento *de lo real*.

Al mismo tiempo, esto no significa que el intelecto agente constituye las operaciones ni los hábitos adquiridos: unos y otros son *de la inteligencia como potencia*. Pero, por otra parte, si la persona no advirtiera el ser, no sería posible ningún conocimiento de lo real: a lo mucho se conocerían ‘objetos conocidos’, ideas. Y no habría tampoco posibilidad de juzgar sobre la verdad de un juicio.

⁹ *Antropología*, I, 147. He omitido las notas al pie para hacer más ágil la cita. Para este tema, puede verse: SELLÉS, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia poliana*, 10 (2008) 51-70; también, del mismo autor, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008. Sobre la relación entre el intelecto agente y los hábitos adquiridos: MOLINA, F., *La sindéresis*, en Cuadernos de Anuario Filosófico, y la bibliografía a la que hace referencia.

Refiriéndose al hábito de los primeros principios, afirma Polo: “en dicho hábito reside la verdad de la persistencia”¹⁰: la persistencia es la no-contradicción, y la persona ‘ve’, advierte, esa no contradicción, y por tanto, su verdad.

El ser personal co-existe con el universo en virtud del *conocimiento del ser* extramental y de su verdad. “La dualidad del ser humano con el ser del universo es el hábito de los primeros principios”¹¹. Pero no es su fundamento.

Así lo explica el profesor García González, exponiendo el pensamiento de Polo: “ser persona no es fundar, causar o principiar; 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”¹². Conocer es, en efecto, una entera novedad, un descubrimiento siempre nuevo.

Polo lo explica también acudiendo a la estructura dual y jerárquica que descubre en todo el ámbito de lo humano. Así, en su respecto al universo, el hombre es dual de dos modos:

En primer lugar, la persona es dual con el universo porque éste “no es una réplica del hombre, ni al revés”¹³, sino que el ser personal es superior al del universo, y entra en dualidad con él por el conocimiento: esta dualidad es para Polo el hábito de los primeros principios¹⁴.

Una de las críticas de Polo al pensamiento moderno es precisamente la pérdida de esta dualidad por el intento de sustituir el ser por el sujeto. La ‘simetrización’ –como la llama Polo– es la equivocación moderna de pretender que el fundamento de la realidad sea el sujeto, y no el ser.

¹⁰ *Antropología*, I, 199.

¹¹ *Antropología*, I, 199.

¹² GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 120.

¹³ *Antropología*, I, 166.

¹⁴ Cfr. *Antropología*, I, 166.

El hombre es dual con el universo de un segundo modo: “perfeccionándolo según su actividad práctica”¹⁵, aunque esta dualidad no es trascendental, sino que se mueve en el nivel de la esencia, tanto del hombre como del universo: en efecto, a través de su obrar transitivo el hombre puede facilitar la coincidencia de las causas.

Ahora bien, el vigor, la actividad de la persona como conocer *ut actus* (intelecto agente), no se agota en iluminar la tarea racional: es además de ella.

En efecto, la coexistencia humana no se agota en la dualidad con el universo: el ser humano no *consiste* en conocer ni en perfeccionar el universo. Es más, esta dualidad persona–mundo no es la radical, porque “el hábito de los primeros principios es, a su vez, dual con un hábito superior –el hábito de sabiduría¹⁶– según el cual el hombre trasciende su coexistencia con el ser del universo”¹⁷.

Las dualidades –distinción y correspondencias– siempre implican que un término es superior al otro. El hábito de los primeros principios es dual con el de sabiduría, y éste es superior a aquél porque conoce un tema superior: la propia intimidad personal, que es un ser superior a todo el universo. De modo que la co-existencia que de él se deriva es superior a la co-existencia cognoscitiva con el universo que, a su vez, es superior a la co-existencia práctica con él¹⁸.

1.2. Co-existir en Dios

Al titular este apartado, he descrito a la persona como co-existir *en* Dios. Me parece más preciso el uso de la preposición *en*, en lugar de *con*, porque la existencia personal (el acto de ser personal) es dependencia de Dios, de modo que no existe fuera de esta dependencia, sino *en* ella.

Podría objetarse que el universo también es dependencia, y lo es, pero es una dependencia que comienza y sigue, pero ni crece, ni busca, ni alcanza. La persona, sí, de modo que su dependencia es creciente, porque

¹⁵ *Antropología*, I, 171.

¹⁶ Más adelante expongo la propuesta de Polo sobre este hábito innato.

¹⁷ *Antropología*, I, 166.

¹⁸ La co-existencia propia del hábito de sabiduría puede llamarse intimidad.

es conocer y es amar y, por tanto, libertad¹⁹. Es más adecuado, entonces, hablar de la persona como *co-existencia en Dios como culmen*, y del universo como *persistencia desde Dios como origen*.

Para dilucidar este modo de dependencia de la persona con respecto a Dios en la antropología de Polo, conviene recordar una vez más que, en su propuesta, los temas antropológicos no pueden tratarse sin hacer referencia directa al modo como se los conoce, precisamente porque su conocimiento, su *método*, es solidario con lo que conoce, su *tema*: “En atención a la solidaridad, el intelecto personal es el valor temático del carácter de además como hábito de sabiduría”²⁰.

En esta solidaridad, el tema es superior al método, es decir, el intelecto agente es más que el hábito de sabiduría: “el hábito de sabiduría no es idéntico al *intellectus ut co-actus*”²¹, porque el hábito de sabiduría no es la persona, aunque sea *de la persona*; no es acto de ser, sino el *método de acceso* al acto de ser personal.

En suma, el hábito de sabiduría conoce el intelecto como acto de ser, como *además*, como intimidad²². Pero *¿cuál es el tema propio del intelecto agente?* No puede ser método y tema para sí mismo, pues entonces no tendría sentido distinguir uno del otro, y en la persona humana se daría una identidad, cuestión que es exclusiva de Dios.

Piá-Tarazona lo expone así: “el tema es persona pero el método no lo es, la solución a tal precariedad se cifra en encontrar un *método* que también sea persona; con mayor exactitud: la solución estriba en encontrar la *persona de quién soy réplica intelectual*— y que no se encuentra en mi intimidad—. Por tanto, el conocimiento pleno sobre la persona humana corre a cargo de *una persona distinta*”²³. Con otras palabras, en su intimidad, la persona se alcanza, se conoce como luz intelectual, pero con esta luz no puede esclarecer plenamente quién es y para quién es: su valor metódico —como diría Polo— no alcanza a ello. Es otro el método: otra persona ha de ser la luz que penetre la luz del propio intelecto personal.

¹⁹ Está claro que el intelecto agente es libertad. No sólo porque sin intelecto agente no hay libertad, sino que “el acto de ser personal es intelectual en acto y radicalmente libre... De manera que estas dos son caracterizaciones del acto de ser personal... La consideración de la donalidad como trascendental también es personal”. *La esencia del hombre*, 160. Cfr. asimismo: *Ibid.*, 136.

²⁰ *Antropología*, I, 205.

²¹ *Antropología*, I, 205, nota 18.

²² “La intimidad se convierte con el *nous*, con el intelecto, pero eso no es reflexivo, sino además”. *Persona y libertad*, 137.

²³ PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 324.

Polo distingue entre la *búsqueda de otro* y la *búsqueda de un semejante*: la persona es búsqueda en los dos sentidos, y aclara que ‘otro’ es respectivo del amor; ‘semejante’ lo es del conocimiento²⁴. Búsqueda de semejanza, pues “si la persona no encuentra réplica personal, ella es un enigma para ella. Si no fuera así, ella se desvelaría a sí. Pero para desvelarse a sí, ese desvelamiento tendría que ser también persona o, de lo contrario, la persona quedaría inédita para siempre, lo cual es una situación trascendentalmente absurda”²⁵. La persona es búsqueda de un semejante, esto es, de alguien que le conozca plena y radicalmente, de un intelecto que esclarezca totalmente su ser.

Vale la pena abundar en este asunto. El hábito de sabiduría es una disposición del intelecto agente por el cual éste *se transparenta*: se deja ver como intelecto. No de un solo golpe, de un modo fijo, sino co-existiendo con el hábito. Así, el intelecto agente es luz, que *se deja ver* de modo habitual e innato, *se transparenta como luz*²⁶.

La metáfora de la luz, usada clásicamente para hablar del intelecto agente, es muy acertada: la luz no es fija, discurre en el iluminar. Pero no se ilumina a sí misma, sino que ilumina algo más, y al mismo tiempo, es transparente. El intelecto como acto ilumina lo externo a sí, pero también transparenta su propia interioridad: la deja ver a Quien es capaz de verla, que no es él mismo, ni otro similar a él, sino Dios.

La persona es también búsqueda de otro. En este sentido, Polo la describe como *amar trascendental*²⁷. La co-existencia se ve quizá más claramente desde el amar, puesto que el amar ve al otro como otro, mientras que el intelecto busca encontrarse en el semejante. Por eso es más claro ver que el amar no puede culminar en sí mismo, sino en *el otro en tanto que otro*: en el amado en tanto que es otro que yo. De modo que la persona es apertura, co-existencia donal, tanto por darse, cuanto por aceptar, como se verá más adelante.

Resumiendo: la persona, en su intimidad, es búsqueda de semejanza y búsqueda de otro. Es una intimidad libre que busca libremente.

²⁴En efecto, el amor busca al otro en tanto que otro: no anhela ser el otro o que el otro deje de serlo. En cambio, en el conocer se busca verse reflejado en quien le conoce.

²⁵ *Persona y libertad*, 253.

²⁶ “La transparencia no se confunde con la diafanidad del cristal, que es asunto físico. Lo diáfano es más bien pasivo respecto de la luz que lo atraviesa y, por tanto, carece de lo que hemos llamado intensidad de la transparencia. La intensidad de la transparencia es la luz intelectual por dentro, pues ese dentro es luz”. *Antropología*, I, 191.

²⁷ No como amar voluntario. Se volverá sobre esto más adelante.

Este planteamiento es totalmente distinto al de la libertad como indeterminación. En efecto, “si la libertad humana se convierte con los otros trascendentales antropológicos, no puede incluirse en la mera indeterminación. Aunque la libertad creada no es infinita, su condición de posibilidad *en Dios* lo es, y de un modo enteramente positivo. De acuerdo con este planteamiento, es todavía más claro que la arbitrariedad no es una nota de la libertad”²⁸.

La libertad no es la posibilidad pura; es la búsqueda. Pero es una búsqueda que no termina en un *logro* (porque su fin no es producido por ella), ni en una *fruición* (porque no es una tendencia que culmina en saciar una necesidad²⁹). Más bien puede describirse como una *búsqueda de una comprensión de sí misma* que no la puede encontrar en sí misma porque es libertad recibida, no originaria. Y una *búsqueda del sentido*³⁰, que no puede ser otro que la respuesta de otra persona, y no de otra persona creada³¹, pues ninguna persona creada conoce radicalmente a otra, según se argumentó anteriormente.

La libertad trascendental, o la persona como libertad, no sólo busca la verdad y en ella se detiene. Más bien: el encuentro con la verdad ‘dispara’ una búsqueda. “La libertad de la persona, sin agotarse, se ha puesto en marcha en tanto que *se añade a la verdad*. A este añadirse inspirado llamo ‘carácter de además’. Ser *además* equivale a ser persona. La

²⁸ *Epistemología*, 75.

²⁹ En definitiva, porque ni el conocer ni el amar conocen la saciedad. Volveré sobre este punto.

³⁰ Viktor Frankl, padre de la llamada ‘tercera orientación vienesa de la psicoterapia’, ha incluido en la Psicología este término: *búsqueda de sentido*. Y distingue entre “el sentido del que se ocupa instantáneamente la logoterapia (que) es un sentido particular, un sentido que está aquí y ahora (...) Y además hay un sentido general, un sentido último. Un metasentido, tal como yo lo llamo (...). Es un metasentido porque va más allá de nuestra capacidad de aprehensión puramente racional”. FRANKL, V., *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*, 53. La búsqueda del sentido, para Frankl, es posible por la trascendencia del hombre. “En realidad, lo esencial de la condición humana es el hecho de autotranscenderse, el que haya algo más en mi vida que no sea yo mismo... Algo o alguien”. *Ibid.*

³¹ En un entorno teológico, y con un estilo de sugerente belleza, Romano Guardini expresa una idea similar, que comparte con otros autores, como Ebner: “Me creó al llamarme a ser su tío. Ahora bien, la respuesta a la llamada consiste en que yo sea el que Él me llamó a ser y realice mi vida jugando el papel de ‘tú’ respecto a Él... Esta relación constituye la verdad de mi ser, así como el fundamento de mi realidad”. *La existencia del cristiano*, 179, 467, citado por LÓPEZ QUINTÁS, A., “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, en SELLES, J.F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 165.

libertad personal es *además*, y se distingue de la libertad como propiedad de la voluntad práctica”³². No sólo es luz que intelige la verdad y ve el bien: es luz insistente que busca más: busca otra luz que le ilumine para conocer plenamente su propio ser. Éste es el *tema* del intelecto agente: conocerse como es conocido por Dios.

De este modo, en la propuesta de buscar del verbo al que acompaña el *además* personal, podría decirse que en tanto es co-existente en Dios, la persona humana es *además de iluminar*.

1.3. Co-existir con otras personas creadas

Recapitulando: la persona co-existe con el universo y co-existe en su intimidad. Pero ni en una ni en otra de estas dimensiones encuentra una respuesta, una ‘réplica’, como dice Polo: el mundo material no puede responder ni al conocer ni al amar personal. Uno mismo no es réplica de sí mismo. De modo que, si no hubiera otras personas, la persona no tendría sentido.

“Una persona única sería trágica precisamente por carencia de réplica. Por tanto, la co-existencia del hombre con el universo sería frustrante si fuese la única dualidad, pues el universo no es persona”³³. Se

³² *La verdad como inspiración*, 2.

³³ *Antropología*, I, 167. En algunos autores del Personalismo se encuentran afirmaciones similares. Por ejemplo, Guardini: “En verdad, la persona no es sólo dynamis sino también ser; no sólo acto sino también forma (Gestalt). No surge en el encuentro; sólo se actualiza en él. Ciertamente, depende del hecho de que existan otras personas. Sólo tiene sentido si hay otras personas con las que pueda encontrarse. Si el encuentro se da de hecho es otra cuestión (...). Aquí se trata del hecho ontológico de que, por principio, la persona no existe a solas. Podemos expresar también este dato objetivo diciendo que el hombre se halla esencialmente en diálogo. Su vida espiritual está orientada a ser compartida”. GUARDINI, R., “Mundo y persona”, *Encuentro*, Madrid, 2000, 116-117, citado por LÓPEZ QUINTÁS, A., “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, en SELLÉS, J. F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 159. Si bien la conclusión es similar a la de Polo, el método por el que llega a ella es distinto. En efecto, como es sabido, Guardini, al igual que otros representantes de la línea personalista, siguen un método primariamente fenomenológico. Algo similar se halla en el personalismo de Nédoncelle, derivado de la concepción del ser como relación: “La relación indica tendencia, apertura y trascendencia, fundamentalmente de las personas entre sí o de la persona humana con Dios. La persona tiene, en su entraña más íntima, la orientación a las demás personas, a Dios mismo, e incluso hacia las cosas físicas; aunque en su referencia hacia éstas sólo podemos hablar de relación por analo-

podría objetar que la persona encuentra la respuesta en Dios. Pero, sin otras personas humanas, al menos no tendría sentido la existencia en el mundo, como de hecho sugiere el texto que acabo de citar³⁴.

Es evidente, y Polo así lo describe, que el hombre co-existe en sociedad, en la que satisface necesidades propias y ajenas. “Aunque desde luego el necesitar es inferior a la persona, la satisfacción de las necesidades marca un nivel de co-existencia: el otorgamiento y la aceptación de los actos del hombre se han de entrelazar para que el necesitar pueda ser colmado”³⁵. El vivir en sociedad, y sus frutos de cultura, es una relación en el nivel de los hábitos adquiridos, de la virtud, por eso, es campo de la ética. Pero no es un ámbito de libertad trascendental.

La pregunta es: ¿se puede describir la persona misma también como una co-existencia trascendental con otras personas? Para dilucidarlo, me parece pertinente volver al punto de partida: la persona es un co-existente en tanto que es cognoscente. Por tanto, la pregunta es ¿cómo conoce a otras personas? Es claro que conoce su actuación, sus lenguajes, y, a través de ello, capta *cómo es*. Sin embargo, este conocimiento no está en el nivel trascendental, sino en el nivel de la *esencia* humana: conocer cómo es alguien no es conocer quién es. Conocer quién es implicaría conocerlo como *persona*, conocerlo como ‘*actus essendi*’ personal, conocerlo en su radicalidad, novedad, irrepetibilidad.

Al menos dos autores afirman no haber encontrado en la obra de Polo una respuesta a la pregunta sobre cómo conocer a otra persona como persona³⁶. Sin embargo, en *Antropología trascendental* Polo afirma taxativamente: “la intimidad de una persona humana no es cognoscible por otra, sino que sólo se manifiesta de acuerdo con su esencia”³⁷. De modo que resulta innecesario buscar en su obra otra respuesta.

En efecto, simplemente no es posible. La radicalidad de la persona no es un persistir como el del universo, sino una actuosidad libre. Es evidente que no puede conocerse simplemente como no contradictorio, como primer principio, pues no lo es. ¿Cómo puede conocerse entonces?

gía a lo que es la verdadera relación, que es la que se establece entre seres espirituales libres, sean las personas divinas, sean las humanas” VÁZQUEZ BORAU, J. L., “La Antropología de Maurice Nédoncelle”, en SELLES, J. F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 352.

³⁴ Cfr. también *Persona y libertad*, 143-144.

³⁵ *Antropología*, I, 199.

³⁶ Cfr. FANTINI, L., *La conoscenza di se in Leonardo Polo*, 82, y PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 263-265.

³⁷ *Antropología*, I, 203.

Podría pensarse que el hábito de sabiduría, que ‘alcanza’ el propio ser acompañándolo, podría ser el acceso al ser personal de los demás. Pero claramente no es posible *acompañar* el ser de otro. No es posible *ser en otra intimidad* que la propia.

“El carácter de además, como insistir en la apertura hacia dentro, equivale temáticamente a transparencia. En este sentido se habla de solidaridad de método y tema. La tercera dimensión del abandono del límite mental no es un método dirigido por una temática, sino luz intelectual insistente, que alcanza la transparencia como tema”³⁸. Desde esta perspectiva, no cabe que se transparente el propio ser a un intelecto personal humano distinto al propio.

Me parece que el conocimiento del otro como persona tiene que ser *en Dios*³⁹: no digo que al conocer a Dios personal como creador se conozca a otro en su radicalidad. Más bien sugiero que sólo sería posible tal acceso al ser de otro cuando encontremos nuestra réplica en Dios. Esto es compatible también con la afirmación de que el conocer de mi propio ser es una búsqueda que no acaba, porque la réplica sólo la encuentra la persona en el conocimiento que Dios tiene de ella, no en el que ella tiene de sí misma (pues ninguna persona es una identidad), ni en el que otra persona puede tener sobre ella.

Entonces, la co-existencia personal con otras personas no puede ser en la dimensión del conocer radical. ¿Será posible una co-existencia no cognoscitiva, pero sí en el orden del amar personal? Si se acepta esto, implicaría un amar (dar y aceptar) no precedido por un conocer del mis-

³⁸ *Ibid.*, 175.

³⁹ Por tanto, me parece que este conocimiento de la intimidad personal del otro no es posible de modo natural. En varias conversaciones, el profesor Sellés ha expresado su parecer, contrario al mío: Dios puede manifestar a alguien la intimidad de otro. Insisto: se trataría de una luz de orden sobrenatural. Una opinión similar se encuentra en Guardini, quien “adivina todo esto, sin llegar a sistematizarlo, cuando aborda el tema del conocimiento profético y el de la inhabitación de Dios en el hombre justo... ‘El otro ser humano –escribe– no me es accesible sin más. Tengo que percibir su interior a través de las distintas formas de la expresión; mientras esto no me es posible, constituye para mí un enigma. El intento de forzar el acceso directo a él sería fantástico, mágico, y, en todo caso, un engaño. Para aquel de quien se ha apoderado el espíritu, el otro se muestra abierto. En el estado profético, el interior y el exterior se resuelven en pura presencia, sin que por ello quede afectada la dignidad de la persona’”. LÓPEZ QUINTÁS, A., “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, en SELLES, J. F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 165. Pero, claramente, se refiere a un conocimiento sobrenatural.

mo nivel. Es decir, darse personalmente y aceptar el don personal del otro sin conocerle en su más radical intimidad trascendental⁴⁰.

No veo que sea un absurdo, tampoco dentro de la visión de Polo sobre la persona, pues el amar personal es superior al conocer personal, como veremos más adelante, más aún si se tiene en cuenta que el amar personal no comporta “dar” el ser (ni el propio ni otro), pues esto no es posible más que para el Creador. Amar es donar, pero el don no es un acto de ser, sino actos esenciales, como se verá más adelante.

En suma, a mi entender, no se requiere un conocer completo para amar completamente: aquí entra en juego la libertad de amar que, de hecho, también se da respecto a Dios, y que es una búsqueda sin término fijo. En vista de esto, puede pensarse que el conocer de otra persona en su intimidad más radical es también una búsqueda y que se irá alcanzando en la medida en que ‘avanza’ el encuentro de la respuesta a mi propio ser, esto es, en tanto me conozco más como Dios me conoce⁴¹, y que, por otra parte, tampoco es posible la donación total de la propia persona a otra, pero sí un dar y aceptar creciente, también en la medida en que se crece en la búsqueda de la aceptación divina a la propia donación, aun cuando no se diera una plena aceptación por parte del otro.

Otra cosa es conocer *qué es* ser persona humana como *alguien que no soy yo*: así sí es posible captar que el otro lo es. Pero eso no significa conocer su persona, su intimidad, su ser.

Salvador Piá, discípulo de Polo, propone una prosecución de la antropología trascendental en este sentido, para descubrir el hábito cognoscitivo que capte el ser de otras personas. Sobre esta propuesta, Fantini opina que tal prosecución, si bien legítima, no es necesaria, pues el cono-

⁴⁰ De alguna manera, se encuentra en Blondel una intuición similar cuando se refiere al corazón como el modo de conocer al otro a quien se ama: “El amor ávido y necesitado viene a ser un órgano de conocimiento, ya que todo sujeto sólo puede ser conocido como tal en la medida en que es querido”. BLONDEL, M., *La acción*, 292, citado por IZQUIERDO, C., “El hombre a la espera del don de Dios. La antropología de Maurice Blondel”. En SELLÉS, J. F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 240. Sin embargo, como es sabido, Blondel no sistematiza suficientemente el método cognoscitivo que propone: la inmanencia metódica, la interioridad como método.

⁴¹ Quizá por eso, la humildad es la primera virtud para la convivencia: “la humildad ilumina que el poder voluntario tiene tope y que sólo así es posible la intersubjetividad”. *Antropología*, II, 239, nota 312.

cimiento de mi propia existencia como co-existencia es ya conocimiento de otras co-existencias, de otros co-existentes⁴².

Pero, como he dicho, este conocimiento de la existencia del otro al conocer la mía no sería el conocimiento de su ser íntimo, sino sólo de su condición de persona, es decir, se trataría de un juicio, que no es conocimiento personal o íntimo.

En síntesis, discrepo de ambas opiniones. Simplemente me parece que el conocimiento radical de la intimidad de otro no es posible en esta vida, y que la co-existencia con otras personas es una co-existencia donal, pero no radicalmente intelectual, de modo que me atrevería a decir que no es una dimensión distinta de la co-existencia, sino una cierta derivación de la co-existencia en Dios⁴³.

1.4. *Co-ser como intimidad*

De acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, la persona se conoce a sí misma como persona gracias a una '*habilitas*' intelectual innata, el hábito de sabiduría. Por este hábito la persona se conoce como persona

⁴² Textualmente: "Tale prosecuzione è ovviamente legittima, ma forse non è da considerarsistrettamente come la soluzione antropologica, che spesso sostiene nei suoi scritti, è che la persona unica è una tragedia (questa posizione è coerente con l'essere dell'uomo come co-esistenza). Ossia, a mio giudizio l'apparente solipsismo è confutato dallo stesso campo tematico che si apre nella terza dimensione: la conoscenza della mia esistenza come coesistenza è già la conoscenza di altre co-esistenze". FANTINI, L., *La conoscenza di se in Leonardo Polo*, 82, nota 149.

⁴³ A pesar de su propuesta de tematizar un hábito interpersonal, Salvador Piá llega a una conclusión similar a la que propongo: "Con todo, el hábito interpersonal no alcanza la innata solidaridad con el co-acto de ser de las demás criaturas humanas, pues su acceso temático a la intimidad personal del prójimo es inferior a la que el hábito de sabiduría tiene de la propia intimidad. Esta última cuestión obedece a que el conocimiento del prójimo siempre está mediado por su esencia: la persona humana llega a saber que los demás seres humanos son también personas humanas gracias a la índole manifestativa de sus respectivas esencias. A su vez, si la esencia del prójimo se conoce como humana es justo porque se conoce en cierto modo que su acto de ser es humano, es decir, que el prójimo es persona creada: su acto de ser no es originario, sino co-existencial. Esto significa que, en última instancia, el prójimo se reconoce como prójimo si se reconoce como co-hijo". PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 452.

creada⁴⁴, y esto es el hábito superior a conocer la existencia de todo el universo. Es otra vertiente del coexistir personal: la intimidad.

Este conocerse no es una operación, ni un hábito adquirido: es, insisto, una disposición innata del ‘*intellectus ut actus*’, esto es, del intelecto agente, de la luz intelectual personal.

¿Qué conoce este hábito y cómo lo conoce? Conoce quién soy y lo conoce ‘acompañándome’. Esto es la *intimidad*. Ahora bien, la persona se conoce, pero no se reduce a conocerse. No es *sólo* conocerse. Es más, su autoconocimiento no es algo alcanzado: es un acompañarse, una intimidad que discurre con la existencia: “Ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, co-ser, co-existir”⁴⁵.

Acudo de nuevo a García González, quien expone de un modo muy claro el pensamiento de Polo en este punto: “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”⁴⁶.

Cuando Polo se refiere al acto de ser personal, el co-existir, como el trascendental antropológico radical, aclara: “nótese que radical no equivale a primero: el acto de ser es primero como primer principio, no como co-existencia; la co-existencia es acto de ser segundo”⁴⁷.

Acto de ser segundo significa *dualidad radical*, indicación que no hay que perder de vista si se quiere entender la propuesta de Polo y alcanzar el objetivo de este estudio: esclarecer la libertad.

Entre las dualidades humanas, no todas son radicales. La dualidad radical de la que habla Polo es “el doble valor metódico y temático del carácter de además”⁴⁸, es decir, la persona es, por una parte, lo conocido (*tema*) por un hábito suyo; y por otra, es búsqueda (*método*) de un conocimiento mayor de sí misma. Es intimidad que se alcanza en la intimidad y trasciende desde su intimidad.

⁴⁴ Sobre el modo de este conocimiento, me remito al capítulo II, apartado 3, de la Segunda Parte: “El conocimiento de la persona: el hábito de sabiduría”.

⁴⁵ *Antropología*, I, 137.

⁴⁶ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Y además*, 90. Cfr. también el escrito del mismo autor: “Leonardo Polo: la persona humana como ser libre”. *Thémata*, (2007) 223-228, breve y clarísima exposición de este punto de la antropología de Polo.

⁴⁷ *Antropología*, I, 195.

⁴⁸ *Antropología*, I, 196.

Esto es lo que Polo describe como *apertura interior* y *apertura hacia dentro*, dualidad íntima. “La *apertura interior* es el descubrimiento de lo que he llamado *carencia de réplica*, y se dualiza con la *apertura hacia dentro*, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva”⁴⁹.

La intimidad como carencia de réplica remite así a la intimidad como actividad libre, se dualiza con ella, es decir, en tanto que conoce⁵⁰ la propia intimidad como distinta y superior al universo (precisamente porque lo conoce) y a la actividad de sus propias potencias humanas (su conocer racional y el despliegue de su actuación voluntaria) que no son su intimidad radical, se alcanza como libertad⁵¹. Dicho más sencillamente: cada persona se capta (se alcanza) como libertad en la medida en que no encuentra en el universo, ni en su propia humanidad, una respuesta similar a sí misma: se capta a sí misma como un ‘más allá’ de lo externo y de lo interno.

Pero la intimidad personal no ‘acaba’ en esa constatación, sino que dentro de sí misma descubre que esta falta de respuesta no puede ser definitiva (de lo contrario, la intimidad sería destruida). Entonces, se trasciende a sí misma: busca más allá de sí misma.

2. Apertura interior y apertura hacia dentro

Esta remitencia entre intimidad como no encontrar ‘respuesta’ en el universo y trascendencia libre la llama Polo *dualidad entre el descubrimiento de la carencia de réplica y el alcanzar el valor activo de la co-existencia*. En esta segunda dimensión, la libertad *anima* la búsqueda de respuesta, si bien “buscar corresponde al *intellectus ut co-actus* y al amar donal”⁵², cuestión que afrontaré más adelante.

La intimidad así descubierta se trueca en búsqueda de quien responda. Aquí acontece la *apertura hacia dentro*: la búsqueda. Esta búsqueda es tanto intelectual como donal. Por eso, remite a “la transparencia

⁴⁹ *Antropología*, I, 196.

⁵⁰ La expresión “intelectualmente” no significa ‘con la inteligencia’ como potencia cognoscitiva, sino propiamente por el intelecto como acto.

⁵¹ Así entiendo que Polo diga que la tercera dimensión del abandono del límite mental tiene como punto de partida el límite.

⁵² *Antropología*, I, 226.

intelectual y la estructura donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”⁵³ como búsqueda de réplica y de aceptación.

En esta descripción de la persona como intimidad aparece tanto su condición de intelecto como su condición de libertad: “el acto de ser personal es intelectual en acto y radicalmente libre”⁵⁴. No son solo inseparables, sino que se convierten entre sí, con la conversión propia de los trascendentales.

Polo hace una distinción muy lúcida entre el modo de conversión de los trascendentales metafísicos y de los personales. Para empezar, que se convierten entre sí quiere decir que “los distinguimos nocionalmente, pero ellos no se distinguen”⁵⁵. No obstante entre los trascendentales metafísicos (ser, verdad y bien) hay un orden, “y a través del orden se puede convertirlos”⁵⁶, cuestión que se trató en el capítulo anterior.

En cambio, “en el acto de ser personal humano no es así”⁵⁷, es decir, los trascendentales personales no requieren un orden: su conversión es más clara. “La conversión en el fondo es una expresión de plenitud”⁵⁸, dice Polo. Esta indicación me parece especialmente lúcida, porque deja entrever que la intimidad personal es libertad porque es luz intelectual y al revés; es intimidad donal porque es libre y al revés; es luz intelectual porque es don y aceptación y al revés. Esto, como suele advertir Polo, hay que pensarlo despacio.

Por lo pronto, y recapitulando, la persona es –porque conoce– una apertura no sólo hacia fuera, sino *apertura interior*, precisamente porque

⁵³ *Antropología*, I, 197.

⁵⁴ *La esencia del hombre*, 160.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.* Según Salvador Piá, hay una jerarquía también entre los trascendentales personales (cfr. PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 267-280). Al respecto, comenta otro de los discípulos de Polo, Juan Fernando Sellés: “Tal jerarquía no es explícita en los textos de Polo; lo es, en cambio, en la propuesta de Piá. Es tesis de ambos que entre ellos existe una conversión. Con todo, la conversión no se establece por reducción de los superiores al inferior, ni tampoco por elevación de los inferiores al superior. La conversión respeta la distinción jerárquica y no favorece la confusión. En efecto, pese a estar imbricados entre sí, la distinción entre ellos se mantiene. De modo que la conversión no puede tomar como modelo ni a la conversión divina, que reduce a la simplicidad o identidad todos los atributos divinos, ni tampoco a la conversión de los trascendentales metafísicos, en los que el acto de ser causa o fundamenta los demás. Por eso el ser es el primero de los trascendentales metafísicos”. SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, 143.

conocer es abrir la interioridad para que en ella quepa lo externo a ella. Abrir la interioridad es ser libre, y que lo externo quepa en ella es conocer: libertad y conocimiento son apertura de la intimidad.

Pero la persona es también *apertura hacia dentro*, o sea, un adentrarse en la propia intimidad, creciendo en ella y con ella. Y eso significa que *su conocer es apertura* no solo a lo externo a ella, sino a sí misma, y que *es libertad* en tanto que no está determinada ni detenida en esta búsqueda interior que no cesa y que se trasciende. Digo que en la búsqueda la persona se trasciende, porque consiste en la aceptación de que la respuesta a su búsqueda *no la encuentra en ella misma*.

Con estas consideraciones iniciales aparece ya la libertad muy por encima de la voluntariedad de la filosofía clásica, y muy distinta a la indeterminación de la modernidad⁵⁹, pues aparece como intimidad abierta hacia dentro, esto es, como ser personal⁶⁰. “La libertad es íntimamente libertad, no originariamente libertad... Intimidad significa dar, es el ser como don: *donatio essendi*”⁶¹. Desde esta perspectiva, la creación se entiende como una ‘*donatio essendi*’, que es mucho más que una causalidad.

Dios es intimidad originaria, que *da* una intimidad: este dar es la creación de cada persona. El don es la misma intimidad. Así se entiende mejor, me parece, que el acto de ser es el acto más íntimo, más íntimo a la criatura que ella misma. Esto se cumple de modo eminente en la crea-

⁵⁹ Yepes Stork, discípulo muy cercano a Polo, dejó escrito: “Toda la antropología se transforma cuando se cuenta con esta dimensión latente del ser personal que es la intimidad. Si se omite o se olvida, se da inevitable y necesariamente una visión objetivista, analítica y exterior de las realidades humanas, y desde luego se deja inédita la dimensión personal de esas realidades, puesto que la intimidad es el núcleo desde el que se asiste o se deja de asistir la propia profundidad, depósito permanente; sólo desde ahí se puede vivir una existencia auténtica vida, con sus acciones y operaciones. Pero no hemos de olvidar que la intimidad es el ser”. YEPES STORK, R., “Persona, intimidad, don y libertad. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1082.

⁶⁰ Intimidad no es sinónimo de inmanencia. La inmanencia se da en toda operación no transitiva, y es lo propio de cualquier género de vida. Y de un modo muy alto en el conocer. Es una apertura del viviente hacia fuera para apropiarse de lo externo y dejarlo dentro. Intimidad es más que esto: es apertura hacia dentro.

⁶¹ *Persona y libertad*, 152. En otro lugar, Polo afirma directamente: “la expresión ‘el hombre es persona’ equivale a ‘el hombre nace de Dios’. Esto significa que el hombre es hijo de Dios... Nacido de Dios, el ser personal del hombre es relación en el orden del Origen”. “La persona humana como relación en el orden del Origen”, *Studia Poliana*, 14 (2012), 27.

tura personal, mejor que en el universo, de modo que el conocimiento de la propia intimidad es un camino para conocer a Dios, distinto pero no opuesto al de la metafísica⁶².

3. La libertad como tema inabarcable del conocer personal: libertad nativa y libertad de destinación

La persona se conoce a sí misma como intimidad abierta. Siguiendo la propuesta de Polo, se distingue aquí el método personal para conocerse y la persona conocida. Polo califica como solidaria la co-referencia entre este método y su tema. A mi entender, esta puntualización tiene una repercusión profunda en la exposición de la libertad en su radicalidad.

En efecto, la persona se conoce personalmente de modo innato, nativo y libre, y se conoce como una luz que capta la realidad externa a sí y que capta también sus propios actos, hábitos y potencias.

El método innato de conocerse personalmente (no sólo operativamente) es lo que Polo caracteriza como hábito de sabiduría. Lo conocido (el tema alcanzado) es el intelecto agente, libre y personal, transparente, sin réplica en el mundo físico ni en su interior, ni en las demás personas, a quienes no puede alcanzar en su radicalidad más íntima, ni ellas a él.

El intelecto agente es el tema conocido. Pero, en tanto que intelecto, remite a otro tema que no es él mismo, sino un conocimiento de sí mismo que no encuentra en sí mismo. La luz transparente que es el intelecto es luz insistente que busca.

La primera caracterización (la libertad nativa) corresponde al método de conocerse, pues ya se ha dicho que la persona se conoce acompañándose en su ser libre. Esta dimensión de la libertad no es propiamente hablando la libertad más radical, la libertad como trascendental: es más bien la libertad como hábito cognoscitivo de la propia intimidad personal.

Pero lo conocido, es decir, la persona, es también conocer: un conocer en búsqueda. Está abierta cognoscitivamente a conocer quién es,

⁶² Cfr. LOMBO, J. A., “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 181-208.

para quién es, quién responde a su destinación⁶³. Con otras palabras, la persona se conoce como búsqueda: la persona es una *búsqueda que se sabe en búsqueda*. En tanto es esta búsqueda íntima más allá de sí misma, *es libertad trascendental*.

Ahora bien, la persona, considerada ‘sólo’ como libertad, no explicaría esa búsqueda, que en cambio es posible *porque la libertad trascendental remite al conocer y al amar personal*. “Considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite a otro tema, salvo por conversión con los otros trascendentales. Insisto, *la libertad trascendental se distingue de los otros trascendentales personales por no remitir a un tema propio*”⁶⁴.

Esto es claro porque ¿qué busca la persona en su intimidad más radical? Podría decirse que *no busca ser libre, sino que busca libremente*. Busca comprenderse y busca amar y ser amada. Polo lo expone así: “la libertad puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda, porque tanto la búsqueda de réplica como la búsqueda de aceptación son activamente libres. Con todo, considerada como un trascendental distinto, la libertad simplemente se alcanza”⁶⁵. Por eso, describe la libertad como *la no desfuturización del futuro*: como una actividad siempre comenzando, sin acabar de ser, sin convertir el futuro en presente y éste en pasado⁶⁶.

Lo que precede indica que la persona nunca alcanza a conocerse como un ‘ya conocido’: ‘ya sé quién soy’, de modo que pueda trocarse en ‘ya sé quién fui’. Más bien la persona es una búsqueda de ‘quién será’. Pero no de tal modo que en algún momento este futuro (‘será’) se con-

⁶³ No coincido totalmente con el modo como interpreta García González este punto del planteamiento de Polo: “En paralelo con la distinción real tomista de esencia y ser, Polo distingue en el hombre la libertad nativa y otra de destinación; o un sentido metódico y otro temático de la libertad. Este último es trascendental y se convierte con el ser personal”. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Y además*, 76. Veo claramente que la libertad nativa es el sentido metódico y la de destinación el sentido temático de la libertad, pero no encuentro la correspondencia entre la primera con la esencia y la segunda con el ser. Si la libertad nativa es la persona conocida como además, no es la esencia humana, sino el ser personal. En todo caso, podría decirse que la libertad nativa se extiende a la esencia humana, a través de la sindéresis, en atención a lo que Polo expone como “extensión de la libertad a los otros hábitos innatos”. *Antropología*, I, 229.

⁶⁴ *Antropología*, I, 226. La cursiva es mía. Y concluye: “De ahí que su valor temático equivalga por entero a la no desfuturización del futuro”.

⁶⁵ *Antropología*, I, 226.

⁶⁶ Esta exposición de la libertad como futuro no desfuturizable será tratado en el capítulo final.

vierta en 'ya es'. Porque la persona es libertad creciente. Su fin no es algo alcanzado, sino su mismo crecer. En coherencia con esto, la felicidad como anhelo no es algo que se consigue, que se disfruta (la '*fruitio*' de la que hablaba la filosofía medieval), sino algo que se espera, que se está siempre esperando, y en esa espera se alcanza. De este modo, la felicidad nunca se detiene.

La búsqueda de réplica, entonces, es búsqueda de quien me conoce realmente, de quien sabe quién soy. Es búsqueda de otra persona, que no puede ser más que Persona divina. La eternidad no es llegar a una respuesta dada: es irse comprendiendo como se es comprendido y, a la par, irse amando como se es divinamente amado.

Por eso Polo afirma que la libertad no constituye el término del hábito de sabiduría: es su tema, pero su conocimiento no se concluye; es decir, el conocimiento personal no se 'satura' al conocerse como libertad. En primer lugar, porque no se trata de captar qué es la libertad, como una noción, sino de 'conocerme como libertad'. Y esto exige un método cognoscitivo no racional, que se cifra en *vivir la propia libertad radical*. Es decir, en *abrir la propia intimidad hacia dentro y hacia arriba*.

Así entiendo yo que Polo insista en que el método es libre: no en el sentido de que es un camino que se elige, que se puede seguir o no, sino que el método, el camino, es ser libre: abrir la intimidad. Podría decirse que el método es no obstruir la propia libertad, la cual se obstruye cuando se intenta convertir las realidades personales en objetos conocidos y expresarlos en definiciones. Entonces, simplemente, no comparecen: se esconden.

Por todo esto, cuando Polo describe la *dualidad entre la libertad como método y la libertad como tema*, no está incurriendo en una complicación teórica innecesaria, sino que plantea un modo nuevo de describir la realidad más honda de la persona. Lo que quiere decir es que, por el hábito innato de sabiduría (*método*), se conoce el intelecto como acto personal (*tema*) como íntimamente libre o, dicho de otro modo, como íntimamente lúcido. Esta luz íntima así conocida es, a su vez, luz cognoscitiva (*método*) que conoce una realidad personal distinta (*tema*). En efecto, a la pregunta de si su tema es ella misma, o, dicho de otro modo, de si el intelecto como la luz conoce su luz, la respuesta es negativa, pues busca otro intelecto que explique su luz.

Es decir, no se trata de una reflexión pura del intelecto sobre sí mismo, o de la libertad sobre sí misma. Tampoco es una identidad de la persona libre consigo misma, precisamente porque la persona como inte-

lecto que esclarece lo externo a sí, no puede esclarecer totalmente su propio ser.

Por eso, la persona es búsqueda libre de la destinación de su propio ser, y “la libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa”⁶⁷, es *además de además*, en expresión de Polo. Esto es, la persona es *además* del hábito innato de sabiduría. Este hábito, de suyo –como ya se ha descrito– es *además* como método cognoscitivo⁶⁸, pues va más allá del conocimiento operativo y alcanza el ser de la persona⁶⁹.

Otra dualidad que Polo señala es la que se da entre los hábitos innatos: del hábito de sabiduría dependen los otros dos: el de los primeros principios (que advierte el ser del universo como dependencia del ser divino) y el de *sindéresis* (que conoce la esencia humana, es más, que la actualiza como tal esencia al dotar de finalidad sus operaciones y hábitos). Con otras palabras, el conocimiento del universo y el de la propia esencia *dependen* del conocimiento del propio ser personal ¿En qué sentido se puede afirmar esto?

Ciertamente, no se está afirmando que, al conocerme como libre, conozco *en mi libertad* lo que está fuera de ella. Esto supondría poner la libertad como fundamento del ser y de la verdad. Nada más ajeno al planeamiento de Polo. Lo que significa es que, *en tanto en cuanto la persona es un intelecto como acto, capta el acto de ser del universo y orienta su potencia intelectual hacia la verdad, que es su fin*. Ambas tareas son trascendentales, de modo que son propias de una realidad trascendental, de un acto de ser (la persona), no de una potencia ni de una sustancia. “Esto autoriza –dice Polo– a hablar de la extensión de la libertad a los otros hábitos innatos”⁷⁰, y aclara que esta “extensión de la libertad corresponde a la libertad nativa”⁷¹, en tanto que “la libertad nativa equivale al desaferrarse de la presencia mental”⁷².

⁶⁷ *Antropología*, I, 228.

⁶⁸ Cfr. *Antropología*, I, 229 y nota 60.

⁶⁹ Hay otros modos de caracterizar la persona como *además*, que he desarrollado en el apartado 1 de este mismo capítulo. Aquí quiero poner el énfasis en su dimensión cognoscitiva.

⁷⁰ *Antropología*, I, 229.

⁷¹ *Ibid.*, 230. En nota al pie aclara: “La libertad nativa equivale al desaferrarse de la presencia mental que es peculiar de la tercera dimensión del abandono del límite mental”.

⁷² *Ibid.*, nota 61.

Desaferrarse del conocimiento puramente abstractivo es la libertad en su sentido nativo, que es lo que permite captar el ser como actualidad, tanto del universo como de la propia intimidad personal. Sin esta apertura nativa no se alcanzaría más que las formas como objetos conocidos⁷³.

Polo establece una diferencia entre los hábitos innatos en razón de su referencia a su respectivo tema. Del hábito de los primeros principios y de la sindéresis afirma que “sin ser solidarios con su temática, no carecen de ella”⁷⁴. En cambio, del hábito de sabiduría dice que “considerado estrictamente, está separado de los trascendentales personales, que son su temática propia”⁷⁵. Y añade que se puede considerar ‘estrictamente’ el hábito de sabiduría precisamente “en cuanto que uno de los trascendentales alcanzados es la libertad”⁷⁶.

¿Por qué el conocimiento de los primeros principios no es solidario con ellos? Porque el conocimiento es libertad y lo conocido no lo es. ¿Por qué el conocimiento de la propia esencia no es solidario con ella? Porque el conocimiento de la esencia es superior a la esencia: es más, porque sin la persona que sustente el yo (al que Polo describe, como se acaba de indicar, de modo dual: *ver-yo* y *querer-yo*), no cabe hablar de esencia humana, sino de mera naturaleza recibida.

En cambio, el conocimiento de la persona sí es solidario con la persona conocida como libertad, porque quien se capta a sí mismo como persona lo que capta es una libertad radical en su intimidad, y la capta íntimamente, no desde fuera: aquí está la solidaridad metódico-temática. En cambio, ‘captarse’ como íntimamente libre no es ‘agotar’ el conocimiento del inteligir ni del amar personales, pues éstos son inagotables y, en ellos, la libertad *como destinación*, también lo es.

Por eso, “el valor temático de la libertad ha de convertirse con los otros trascendentales personales”⁷⁷. Esto es, la libertad que se *alcanza* cognoscitivamente es la libertad del conocer y del amar radicales, es decir, la búsqueda. Polo añade que “a la conversión del valor temático de la libertad trascendental puede llamársela *comunicación* de la actividad”⁷⁸, que es otro modo de decir que la intimidad conocida íntimamente se expande en conocimiento y amor, no en indeterminación ni autonomía. En

⁷³ Cfr. el capítulo II de la Segunda Parte, de este trabajo.

⁷⁴ *Antropología*, I, 229.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ *Ibíd.*

efecto, ni el conocimiento ni el amor son indeterminaciones: son apertura, no vacío; son búsqueda, no navegación a la deriva. En consecuencia, esta visión de la libertad nativa es netamente distinta a la de Nietzsche y Sartre para quienes la libertad es justamente indeterminación.

Teniendo en cuenta que por el hábito de los primeros principios la persona conoce el ser de lo externo a ella, se puede decir que *en este hábito* se encuentra propiamente la verdad trascendental, de modo que, en virtud de este hábito, la persona ‘encuentra’ la verdad, de modo inmediato⁷⁹, no como fruto de un juicio, ni de un raciocinio.

Razón tiene Polo al afirmar que la descripción de la verdad como adecuación de la mente a la realidad no tiene en cuenta el sentido antropológico de la verdad, sino solamente –podríamos decir– su sentido gnoseológico: el de la verdad en el juicio. Pero hay verdad ‘antes’: en la captación del ser como tal, esto es, en la innata apertura de la persona a la realidad (en el hábito de los primeros principios)⁸⁰. Me parece que desde esta consideración se puede esclarecer mejor el valor radicalmente verdadero del conocimiento humano, y más si se tiene en cuenta otra dimensión: el encuentro de la persona con la ‘verdad del amor’, como dice Polo⁸¹.

4. La búsqueda de réplica: el intelecto personal y la libertad

La descripción de las distintas dimensiones del co-ser personal nos ha llevado al planteamiento de la dualidad entre libertad nativa y libertad de destinación, esto es, la apertura interior personal y su apertura hacia dentro, o también del método y su tema. Y en esta dualidad se alcanzan los trascendentales personales que, según Polo, son: “el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar

⁷⁹ *Ibid.*, 230.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, nota 62. Cfr. el apartado 2 del capítulo II de la Segunda Parte del presente trabajo.

⁸¹ Cfr. *Antropología*, I, 230. Aunque más adelante trataré este tema, de momento vale la pena adelantar una precisión: *amor* no equivale a *amar*, ni se encuentra en el mismo nivel. La distinción para Polo es ésta: el *dar* y el *aceptar* son trascendentales personales, mientras que el *amor* es el *don* que la persona da y acepta, y “equivale al carácter constituyente de lo voluntario”, del *querer-yo*, que está en el nivel de la esencia humana. Es, podríamos decir, la actualización de la potencia voluntaria: el encuentro de la persona con la realidad por la vía del querer: éste es el encuentro “con la verdad del amor”, que Polo llama también “enamoramiento”.

que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad”⁸² y su mutua conversión, conforme a esta indicación del mismo autor: “el intelecto humano busca la réplica, y el amar la aceptación, que los trascienden. En cambio, el futuro no trasciende la libertad”⁸³.

El título que he dado al presente apartado se mueve en este contexto, pues no se trata de exponer aquí, directamente, todas las indagaciones de Polo sobre el intelecto *ut co-actus*, sino de ver el modo como se convierte la libertad con el intelecto, en tanto que a ambos se les puede asignar justificadamente la tarea de la búsqueda personal más radical.

En todo caso, aunque directamente no lo he afrontado como tema, ha aparecido ya en páginas anteriores el modo como Polo ha abierto camino para ampliar la comprensión del intelecto agente, partiendo desde distintos puntos, siempre conectados con sus dos grandes líneas: la ampliación del conocimiento y la ampliación de los trascendentales. En el ámbito en que pretende moverse mi trabajo, conviene fijarse en el segundo punto de partida, pero sin olvidar su íntima conexión con el primero.

A su vez, este camino (la ampliación de los trascendentales) puede seguirse de dos modos: uno, ver cómo llega Polo al planteamiento del intelecto como trascendental, esto es, como acto de ser del hombre, a partir de la consideración de la verdad como trascendental metafísico, y la relación –si se puede hablar así– del intelecto *ut actus* con la libertad también en el orden trascendental.

Pero cabe también el camino inverso: *a partir* de la caracterización de la *persona* como *libertad*, llegar al *conocer* como *ser* del hombre.

El primer camino fue ya expuesto en páginas anteriores, al tratar sobre la ampliación de los trascendentales al ámbito antropológico⁸⁴.

El segundo ha sido apenas incoado del siguiente modo: si la persona es libertad, apertura de la intimidad, es por ello conocer. Sin embargo, con esto no queda todavía suficientemente claro que este conocer sea su mismo ser. De hecho, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, ha habido una constante referencia de la libertad al conocimiento. No obstante, esta referencia se ha cifrado solamente en el nivel de la inteligencia como potencia y de la libertad como característica de los actos

⁸² *Antropología*, I, 195.

⁸³ *Antropología*, I, 226, nota 56. Entiendo que debería decir trasciende en lugar de trasciende, pero dejo como está en la edición citada.

⁸⁴ Cfr. apartado 4.3. del capítulo I de la Segunda Parte.

voluntarios, es decir, en el nivel de las facultades del alma, no del acto de ser del hombre.

Esta limitación tiene relación con la definición misma de la libertad como *apetito del bien conocido como bien*. Pero, en el fondo, remite al intelecto y a su diferencia y relación con la inteligencia e incluso con la voluntad, esto es, a un asunto de teoría del conocimiento: la captación del ser, de la verdad y del bien. Por eso afirmo que la ampliación de los trascendentales y la ampliación del conocimiento están íntimamente ligadas.

En efecto, si se considera la inteligencia como potencia se entiende que es capaz de captar la realidad material por vía de abstracción y la realidad personal a través de los actos de la misma inteligencia y de la voluntad, pero no se explica suficientemente su capacidad de captar el ser como acto. Y menos aún de conocer a la persona como quién es, y no sólo como quien actúa.

Si bien en el Medioevo se plantean los hábitos innatos de la inteligencia como el medio cognoscitivo que permite el acceso a lo más alto de la realidad, el tratamiento de estos hábitos no tuvo suficiente desarrollo ni entonces ni después⁸⁵. Precisamente es Polo quien afronta la continuación de esta vía, y formula de modo más preciso el alcance trascendental del hábito de los primeros principios y del hábito de sabiduría; también de la *sindéresis*; y con esto, la ampliación del alcance del conocer humano.

De esta manera, Polo ha llegado también a una mejor comprensión del *intelecto agente* descubierto por Aristóteles como luz necesaria que hace posible la captación intelectual pues hace inteligible en acto aquello que es sólo inteligible en potencia⁸⁶.

⁸⁵ Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud, I. Un repaso histórico*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 65, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

⁸⁶ Cfr. SELLÉS, J. F., *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003. Salvo raras excepciones, el intelecto agente ha sido rebajadamente entendido en la historia de la filosofía, como advierte y expone extensamente SELLÉS, J. F., en su obra *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre* (I), ss. IV a. C. – XV d. C., Pamplona, EUNSA, 2012 (el vol. II de esta obra, todavía inédito, expone que desde el s. XVI hasta la fecha, las versiones hermenéuticas del intelecto agente son –salvo excepciones– similares a las precedentes, a saber: como sustancia separada, como potencia no distinta del posible, como potencia activa distinta del posi-

Además, la comprensión de que la inteligencia conoce también sus propios actos a través de los hábitos⁸⁷ lleva a Polo a entender que el papel del intelecto agente es mucho más amplio que el que le asignó Aristóteles, porque “para que haya hábito es imprescindible la iluminación de la operación, lo mismo que era imprescindible la iluminación del intelecto agente para que hubiese especie impresa. En suma, hay que decir que *el hábito es un nuevo tipo de especie impresa*; pero en este caso la especie impresa se logra a partir de la iluminación de la operación, no a partir de la iluminación del abstracto”⁸⁸.

Y, puesto que a cada acto cognoscitivo corresponde un hábito, la labor del intelecto agente está presente *en todo el conocimiento*, actualizando la potencia cognoscitiva intelectual, no sólo para iluminar los ‘*phantasmata*’ en orden a hacer posible la operación, sino para iluminar las operaciones en orden a hacer posibles los hábitos.

Por eso no cabe la interpretación averroísta del intelecto agente⁸⁹, según la cual el intelecto agente está separado. “Si fuese iluminador de las especies impresas y nada más que eso, pues a lo mejor sí... Pero si está, digámoslo así, constantemente iluminando, eso quiere decir que está unido intrínsecamente a la potencia intelectual; es decir, que es el acto intelectual *qua talis*”⁹⁰.

Y de aquí se desprende la conclusión: el acto intelectual como tal no puede ser otra cosa que ser, “el *esse*, de acuerdo con la distinción real

ble, etc. Hay también quienes niegan su existencia y, asimismo, quienes en el s. XX – como F. Canals– lo asimilan al acto de ser del hombre: ésta es la propuesta de Leonardo Polo. “En cierto modo, esta versión tiene su raíz en San Alberto Magno”, afirma Sellés, y está en buena medida en consonancia con la línea hermenéutica de Dietrich von Freiberg, Teodorico el Teutónico.

⁸⁷ Sobre el tema de los hábitos del intelecto en Polo puede verse SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1017-1036.

⁸⁸ *El universo físico*, 176. El argumento de Polo puede expresarse así: “Si el hábito es superior al acto, y es intrínseco a la facultad, en rigor, no puede ser causado por el acto, no puede depender de él. ¿Deriva el hábito del acto? La existencia del acto es indispensable, pero como el hábito es más que el acto, en rigor, no puede derivar de él. Se pregunta ahora, pues, acerca del origen de los hábitos. Éstos ‘tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente’ (L. Polo, *La libertad*, 79)”. SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1026.

⁸⁹ Sobre la noción de intelecto agente en Averroes (y otros muchos autores) puede verse la citada obra de SELLÉS, J. F., *El intelecto agente y los filósofos* (I).

⁹⁰ *El universo físico*, 176.

tomista de *essentia-esse*. Por lo tanto, no hay un intelecto agente único, ni un intelecto agente que viene de fuera; el intelecto agente es de cada uno, es el ser del hombre, o una de las dimensiones del ser del hombre. O también, el intelecto agente está en el orden del *esse*, la facultad en el orden de la esencia, y hay distinción real esencia-*esse*. El *esse* es acto, la esencia es potencia; y hay potencia intelectual, porque hay esencia intelectual, distinta realmente del *esse*. Pero el intelecto agente no es una potencia, no es un inteligible, no es lo intelectual en potencia, sino que es, estrictamente, el acto de todo lo inteligible que el hombre alcanza; incluso de lo intelectual llamado operación. ¿Por qué? Porque la operación no puede quedar desconocida, pero ella misma no se puede conocer⁹¹.

Aquí se ve una vez más cómo la ampliación del alcance del conocimiento humano (el *abandono del límite mental*) está íntimamente conectado con la ampliación trascendental o, en otras palabras, con la comprensión de la distinción *essentia-esse* en el hombre. En efecto, por esta vía llega Polo a ver el intelecto agente como acto de ser del hombre, o al menos como una de sus dimensiones⁹².

En *Persona y libertad* Polo recoge otra argumentación que lleva a la misma conclusión: “si no soy trascendentalmente libre, me quedo atado a la actualidad”⁹³. Y añade: “Si quedo atado a la actualidad aparecen otras dificultades, una de ellas es que quizá no sea capaz ni de actualidad, porque la actualidad no se destaca como operación y el conocimiento *a priori* se confunde con algo que no es conocimiento. Un conocimiento actual que no dependa de una libertad, ni siquiera es posible como conocimiento porque el conocimiento, o es *a priori* distinto de todo, o no es conocimiento”⁹⁴.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² “A partir de la distinción real entre esencia y ser, el intelecto agente se puede poner en el orden del *esse*. No es ni una facultad ni una sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es. La presencia mental es indicio de persona. Si el intelecto agente está en el orden del *esse hominis* y admitimos la distinción real, el intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal. Por consiguiente, ha de iluminar a la presencia mental en su ocultamiento. No por eso se eliminan los actos de la inteligencia ni son sustituidos por el sujeto. El sujeto comparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos. En este planteamiento el intelecto agente deja de ser una pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual”. *Curso de teoría*, III, 15-16.

⁹³ *Persona y libertad*, 41.

⁹⁴ *Ibid.*

Abandono del límite, trascendentalidad del intelecto y libertad son inseparables. Ahora bien, ¿se desprende de aquí que deban identificarse intelecto, libertad y persona? En este mismo texto que he citado, Polo afirma taxativamente: “la libertad es el *intelecto agente*, o el intelecto agente es la libertad; el inteligir *ut actus* es libertad, es persona”⁹⁵. Sin embargo, en una obra posterior, afirma: “el intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona... Insisto en que la radicalidad del intelecto como *co-actus* se convierte con la libertad”⁹⁶. Es decir, identifica *intelecto ut actus* con persona, pero no con libertad, respecto de la cual habla de *conversión*.

¿Cómo interpretar esta diferencia en el planteamiento? Juan Fernando Sellés, que ha analizado el nexo entre entendimiento agente y libertad trascendental en la obra de Leonardo Polo, constata que la clara identificación que aparece en sus primeras obras se matiza después en su último libro, *Antropología trascendental*, y propone la siguiente explicación: la clave está en la dualidad entre libertad como don nativo y libertad como destinación⁹⁷: “lo que añade el conocer personal a la libertad es que esa apertura es continuada con el intelecto cognoscente como *búsqueda*”⁹⁸.

En efecto, si la persona es nativamente apertura (eminentemente) cognoscitiva, es totalmente válido entender el acto de ser del hombre como intelecto. Como ya se ha visto, esta apertura íntima lleva a la persona a ‘descubrirse’ como distinta del universo, como carente de una réplica adecuada a su ser, y así *se trueca en búsqueda*: ésta es la dimensión de la persona como *libertad que se destina*. Podría decirse que *la persona, en tanto que intimidad cognoscitiva, se vuelca como libertad creciente*: el intelecto personal, en tanto que luz que no se autoesclarece, se corresponde con la libre búsqueda cognoscitiva de quien le conozca.

En el intento de clarificar cómo se dualizan los trascendentales personales, Sellés lo expresa así: “la persona humana está formada por una doble dualidad trascendental, una inferior constituida por los radicales coexistencia y libertad, que conforman la apertura interior; y otra superior constituida por los radicales conocer y amar, que conforman la apertura hacia dentro. Añádase que ‘la apertura interior es el descubri-

⁹⁵ *Ibíd.*, 42.

⁹⁶ *Antropología*, I, 115.

⁹⁷ Dualidad que se desprende a su vez de la dualidad entre método y tema en el conocimiento del ser personal, que se trató en el apartado 3 de capítulo II de la Segunda Parte.

⁹⁸ SELLÉS, J. F., *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 163, 109.

miento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además* se *trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental' (*Antropología* I, 223)⁹⁹.

En definitiva, para entender la conversión entre intelecto y libertad y entre libertad y amar, lo crucial es distinguir libertad nativa y libertad de destinación. Y éste es también el mejor modo de clarificar que co-existencia y libertad no se identifican, sino que se convierten entre sí.

Dicho de otro modo, la persona existe en intimidad y se conoce en la intimidad como un ser abierto, como un *además* del universo, como una existencia distinta al universo pero que no lo excluye, sino que co-existe con él. El ser íntimo, distinto del ser externo a sí, es tan radical como él (no es un modo de ser del único ser), pero no es fundamento del ser: no lo hace ser, más bien, lo *deja ser*.

El que la persona sea radical no quiere decir que sea primera (primero es el fundamento). Por eso, Polo la llama *acto de ser segundo*. Pero segundo no sólo porque no sea primero, sino porque se secundariza¹⁰⁰, se dualiza o, en otras palabras, es radicalmente dual.

Ahora bien, ¿cómo se secundariza?: “según la intimidad, esto es, según la apertura interior y hacia dentro”¹⁰¹.

“La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica”. La apertura interior, de suyo, es dual, pues el descubrir la propia intimidad singularísima “se dualiza con el alcanzar el valor activo de la co-existencia. Ello equivale a alcanzar la libertad trascendental”, es decir, el ser personal se dualiza sin más con la libertad. “En cuanto que la co-existencia es activa secundarizándose, es libre”.

La persona no es un existente que fundamenta una libertad ulterior, sino que su propio ser –intimidad abierta– es activo, libre¹⁰². Tam-

⁹⁹ SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, 119.

¹⁰⁰ Cfr. *Antropología*, I, 196-197.

¹⁰¹ *Ibid.* Los párrafos que siguen son una glosa de lo expuesto por Polo en este lugar, de modo que las próximas citas corresponden a esta misma fuente: lo señalo para evitar referencias continuas a ella.

¹⁰² “El valor activo de la co-existencia no significa que ella sea sujeto de una actividad ulterior o derivada, sino que esa actividad equivale a la intimidad como apertura interior, no como apertura hacia dentro. Insisto, la libertad trascendental se alcanza en la

co se trata de una libertad como posibilidad, sino de una libertad como ser.¹⁰³ “De acuerdo con lo dicho, la libertad es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que ésta se dualiza de inmediato o directamente. Se trata de la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponde con la intimidad como apertura interior”.

A su vez, la persona que se descubre como actividad sin réplica, descubre que la ha de encontrar, de modo que su libertad (su actividad sin réplica) se continúa en búsqueda. “Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además se trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”.

El intelecto como acto tiene, pues, un tema: la búsqueda o, si se prefiere, lo que busca, que es lo que Polo denomina la réplica, y que – como he explicado ya– entiendo como quién responda. El intelecto personal busca quien le conozca como quien es¹⁰⁴. En este sentido, su tema le supera. “Si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona humana ha de buscar la réplica de que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual y la estructura donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”.

Ahora bien, ¿en qué sentido es Dios tema del intelecto personal? ¿Dios como divinidad? ¿Dios como Persona? ¿Dios como quien me conoce? Al respecto, la indicación de Polo me parece muy clara: “El hábito de sabiduría connota que el tema conocido por el intelecto personal es superior al propio intelecto. Con otras palabras, el conocimiento de Dios por la persona humana trasciende la tercera dimensión del abandono del límite mental”¹⁰⁵.

intimidad como apertura hacia dentro, no como apertura interior”. *Antropología*, I, 196, nota 3.

103 Un análisis sobre este punto se encuentra en MOROS, E., “Posibilidad y libertad”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 11-41. No es éste el lugar para profundizar en sus argumentos, que –por otra parte– no comparto del todo; pero valdría la pena analizarlos.

104 “Si la persona es co-existente con Dios, buscar a Dios es también buscarse. Buscarse no es reflexivo porque se busca en Dios, no en mí, quién soy”. SELLES, J.F., “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012), 110. Cfr. *Antropología* I, 216.

¹⁰⁵ *Antropología*, I, 124.

Es decir, el hábito de sabiduría (tercera dimensión del abandono del límite mental) no es suficiente para conocer a Dios en su intimidad personal y, por otra parte, tampoco es el método para conocerlo como Origen, pues este conocimiento se da al advertir los primeros principios de lo real externo a la persona. Pero, si el hábito no llega, ¿llega el intelecto como acto (no como hábito innato), el intelecto agente personal, a conocer a Dios como es? Me parece claro que no: a lo que “llega” es a conocer como es conocido¹⁰⁶, teniendo en cuenta que “llegar” es una expresión del todo inadecuada, pues no es un término en el que culmina el intelecto y su búsqueda.

Conocer a Dios como Persona significaría conocer su intimidad. ¿Cuál podría ser el camino para ello? No cabe una “advertencia” de Dios como Persona. Habría que plantearlo como un “acompañamiento”, ciertamente distinto al que supone el conocer la propia intimidad. Pero ¿se puede acompañar a Dios en su intimidad? Para una criatura, no es posible. Y, si no se conoce a Dios como Persona, simplemente no se lo conoce sino como Origen (camino de la metafísica, no de la antropología). Entonces, ¿hay un acceso cognoscitivo a Dios desde la antropología? Polo contesta afirmativamente. Conviene detenerse para intentar entender este punto.

Al desarrollar su exposición sobre los trascendentales personales, Polo insiste en la *transparencia* como el sentido en que se puede hablar de *luz* para caracterizar el intelecto agente: no luz iluminante, sino luz transparente. Aunque este asunto ya quedó expuesto, ahora me detengo en un aspecto concreto de la cuestión: cuál es el tema que conoce el intelecto como acto de ser. “En tanto que el carácter de *además* es temáticamente el acto cognoscitivo superior de la persona humana, no es posible determinar su tema: hay que decir, en atención al carácter de *además*, que el tema correspondiente al intelecto personal es inagotable o inabarcable, y que su búsqueda es orientada porque la carencia de réplica no puede ser definitiva. Dicha inagotabilidad comporta que la búsqueda de tema equivale a la búsqueda de réplica”¹⁰⁷. Y –como comenta Salvador Piá– “esto significa que la inabarcabilidad de tal apertura trascendente indica que la persona humana es creada en tanto que remite a Dios: la estricta *Transcendencia*”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cfr. *Antropología*, I, 208.

¹⁰⁷ *Antropología*, I, 218.

¹⁰⁸ PIÁ TARAZONA, S., “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 166.

Así pues, el tema del intelecto personal no es directamente Dios, sino una transparencia personal que transparente plenamente la mía. Es un tema inagotable, que no se alcanza, sino que se busca.

“La cuestión es ahora si el *intelecto personal humano* puede llegar a un conocimiento de la réplica más alto que el buscarla. La respuesta es que ello sólo es posible en la *elevación* llamada *visión beatífica*, la cual no acontece en esta vida. La expresión más acertada del conocimiento superior a la búsqueda se encuentra en San Pablo: “conoceré como soy conocido (1 Cor., XIII,12)”¹⁰⁹.

Es claro: conocer la intimidad de Dios no está al alcance del intelecto personal humano, sino que “es un don divino en el que está incluido el conocimiento del propio intelecto personal. Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en ese tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo: *la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce*. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto personal humano. Así pues, la llamada contemplación beatífica de Dios implica el propio conocimiento, sin que sea necesaria una reflexión que arranque de éste”¹¹⁰. Y, a pie de página, Polo abunda en la explicación: “Si el propio conocimiento arrancara de sí reflexivamente, el hombre no conocería nunca a Dios. Sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce; pero ese conocerse le es dado por Dios según la elevación del *lumen gloriae*”¹¹¹.

En suma, “la demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como *co-actus*. Esto es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como *co-actus* o co-existencia no es realmente idéntica”¹¹². Con otras palabras, en la persona humana su conocer no se identifica con su propio ser conocido: no se explica totalmente a sí misma. Ha de encontrar en Otro la comprensión de su ser.

García González ha hecho una propuesta de rectificación del pensamiento de Leonardo Polo en este punto. Piensa que el intelecto trascendental humano es dual con el inteligir divino, por el cual es conocido

¹⁰⁹ *Antropología*, I, 218. En esta vida hay la elevación que da la fe. Cfr. “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

¹¹⁰ *Antropología* I, 124.

¹¹¹ *Ibid.*, 219, nota 45.

¹¹² *Antropología* I, 124.

“Pero entonces, más que del tema del entendimiento coagente hay que hablar de que el intelecto trascendental humano se corresponde con el conocimiento *de* Dios, siendo este genitivo subjetivo; y precisamente por esto, esa correspondencia trasciende al método por el que la inteligencia alcanza a conocer su ser, y por eso cabe hablar de trueque, orientación y búsqueda”.

“Pero el conocimiento divino –sigue García González– no es el conocimiento humano; y aunque la expresión *conocer como soy conocido*¹¹³ lo incluya, en mi opinión lo hace pivotando sobre el conocimiento humano, no del todo trascendido. En cambio, la fórmula *conocer y ser conocido* expresa mejor la correspondencia y la dualidad del entendimiento coagente. El planteamiento poliano se apoya en que el hombre sólo puede conocer a Dios si Dios le conoce: *el conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios*¹¹⁴; lo cual es cierto, pero pivota sobre el hombre. Aquí se subraya en cambio la superioridad divina: es más alto que Dios conozca al hombre, y mejor que lo conozca como cognoscente de sí”¹¹⁵.

García González propone que el tema del intelecto agente es *conocer a Dios, no conocerme como Él me conoce*, pues esto último viene con lo primero: “el reconocimiento divino es necesario y suficiente en sí mismo, y no sólo un medio imprescindible para el autoconocimiento; de esta manera se desplaza la centralidad del planteamiento desde el hombre hasta Dios, y así se asegura la dualidad de la co-existencia humana”¹¹⁶.

Por mi parte, me parece que el planteamiento de Polo es más acertado. Encuentro al menos tres razones.

En primer lugar, el tema del intelecto humano no puede ser el intelecto divino, sino el inteligir divino sobre mí. En este sentido, me parece más acertado el modo en que Polo lo plantea.

Segundo, Dios me conoce, de modo que no puedo tener como búsqueda que Él me conozca, sino que yo conozca que me conoce, o que yo me conozca como Él me conoce.

¹¹³ Cfr. *I Cor.*, XIII, 12; expresión reiteradamente usada por Leonardo Polo en *Antropología*, I.

¹¹⁴ Cfr. *Antropología*, I, 128.

¹¹⁵ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2 (2000) 59.

¹¹⁶ *Ibid.*, 63.

Por último, si yo sé lo que otro conoce de mí, voy conociendo también algo de él. De modo que al conocer el conocer de Dios sobre mí voy conociendo su intimidad. Y como esto no es en presente, sino en un futuro que siempre se abre al futuro, es creciente, como trataré más adelante.

De acuerdo a todo esto, me parece que conviene distinguir la trascendentalidad de la libertad en dos sentidos: la libertad es trascendental en tanto que se convierte inmediatamente con la existencia personal o, dicho en otras palabras, en tanto que la persona es una intimidad abierta¹¹⁷. Y, en segundo lugar, la libertad es trascendental también en su orientación, en tanto que va más allá de sí misma, es decir, en tanto que busca su intimidad en otra intimidad: en la divina. “Dios es superior a la dualidad trascendental; dicha superioridad no conduce a entender a Dios como la dualidad altísima, sino como *transcendens* respecto de ella”¹¹⁸.

Ahora bien, el que Dios sea trascendente respecto de la persona humana, no significa que sea ‘*el absolutamente otro*’, “puesto que se llega a Él desde la dualidad llamada co-existencia (si Dios fuese lo absolutamente otro, la dualidad humana no sería creada)”¹¹⁹.

Éste es el acceso antropológico a Dios: “entender a Dios como *transcendens* respecto de la co-existencia comporta que la co-existencia depende de Él en cuanto que ella es trascendentalmente dual. La co-existencia es creada, pero eso no quiere decir que sea causa causada (así se distingue de la persistencia). De esta manera, se rescata la noción tradicional del hombre como *imago Dei*: el hombre es creado como *imago*; en cambio, la persistencia es *vestigium Dei*. El hombre es *imago* porque es persona y, por tanto, capaz de abrirse a su ser conocido por Dios. En la persistencia dicha apertura no existe”.

Ahora bien, Dios “como trascendente a la co-existencia se advierte como Originariamente Persona”. Pero si es Originariamente Persona ha de ser cognoscente y amante, intimidad abierta, pero no carente. “Si lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica, en la Persona Originaria esa carencia no puede tener lugar. Desde luego, la noción de réplica del Origen constituye un misterio inabarcable: no puede tratarse de “otro origen”, pues ello es incompatible con la Identidad. Pero tampoco puede tratarse de una persona indistinta, porque ello conduce a en-

¹¹⁷ “Entendido como co-acto el intelecto personal humano es trascendental; por tanto, cabe hablar de dualidad trascendental”. *Antropología*, I, 171.

¹¹⁸ *Antropología*, I, 172.

¹¹⁹ *Ibid.* Las citas siguientes corresponden todas a la misma fuente que estoy glosando.

tender la identidad en sentido corto –como mismidad–, lo que es incompatible con su carácter Originario”.

La persona humana es y será dual: no busca su identidad, sino a Alguien que, siendo personal, le sea superior, de modo que pueda darle la plena respuesta sobre su ser, que no encuentra ni en sí mismo, ni en ninguna persona humana, y que le acepte irrestrictamente como quien es. Esto es, busca su origen y su destinación personal en Otro.

Pero este Otro, Origen, ha de ser Persona y como tal, Intimidad Originaria, que se remite hacia dentro de Sí (si no, no sería Intimidad personal, ni origen ni fin de la intimidad en búsqueda). Por tanto, no ha de ser Persona única. Así es como, en la propia intimidad, se puede aproximar el hombre al misterio de la intimidad trinitaria de Dios. Así es como “la antropología trascendental permite vislumbrar la distinción personal en la Identidad Originaria”¹²⁰, aunque siga siendo el misterio de la intimidad divina, inalcanzable al intelecto humano.

De acuerdo a esto, es claro que “considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite a otro tema”¹²¹, es decir, no es método, no busca un tema, no se dualiza, sino que se trasciende. Lo que se continúa en búsqueda es el conocer y el amar personales, “por consiguiente, la libertad se ha de convertir con esos trascendentales”¹²². La libertad, según esta conversión, dice Polo que “puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda”¹²³.

En cambio, como tema del hábito de sabiduría, la libertad como un trascendental distinto, “simplemente se alcanza”¹²⁴, en tanto que no desfuturiza el futuro, como trataré en el capítulo final.

5. La búsqueda de aceptación: el amar trascendental

Para referirse al amar en el nivel trascendental personal, Polo utiliza varias expresiones: estructura del dar¹²⁵, aceptar y donar¹²⁶, amar que

¹²⁰ *Antropología*, I, 173. Puede encontrarse una aproximación al misterio intratrinitario desde el *dar*, en FALGUERAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 69-108.

¹²¹ *Antropología*, I, 226.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ Cfr. *Ibíd.* y nota 56.

¹²⁵ Cfr. *Antropología*, I, 210.

acepta¹²⁷, estructura donal de la persona¹²⁸. La batalla con el lenguaje es constante en la obra de Polo, porque sus aproximaciones lingüísticas no son resultado de un afán de novedad, sino del intento por describir o caracterizar realidades que no han sido suficientemente tematizadas en la filosofía. En algunos casos, los neologismos que acuña parecen forzados, pero responden al afán de designar lo más claramente posible las distinciones que descubre.

Así, al referirse a este trascendental personal, Polo no lo llama *amor*, para distinguirlo del acto de la voluntad que ha sido designado así. El amar personal no es el amor voluntario: es un trascendental personal. Por otro lado, casi siempre utiliza la expresión *dar y aceptar*, o similares, más que simplemente *amar*.

Esto tiene su explicación, que puede condensarse en esta afirmación de Polo: “el hombre no existe, sino que co-existe, porque es la criatura donal”¹²⁹. Y es donal por un doble motivo: porque es un don y porque dona. De ahí que sea aceptar y dar: “Tomás de Aquino interpreta frecuentemente la creación como causación eficiente y final, pero en otras ocasiones la describe como *donatio essendi*. Esta segunda acepción es la pertinente en el caso de la creación de la persona. El acto de co-ser personal humano es un don creado¹³⁰. Ahora bien, *si la creación es la donación del ser, el ser creado se dobla en dar y aceptar*. Sin ese doblarse la co-existencia no sería radical”¹³¹.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, 212.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, 195.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, 210.

¹³⁰ Partiendo de los trascendentales puros divinos Falgueras expone así la creación del ser personal humano: “La triple identidad de actos trascendentales puros puede donar *ad extra* el ser, el entender y el amar. Los términos de tales donaciones no pre-existen ni siquiera en potencia dentro de la identidad de trascendentales puros, puesto que el dar puro no puede dar más que donaciones puras, esto es, novedades absolutas sin precedente alguno ni tan siquiera en Dios y que, habida cuenta de la naturaleza del dar puro, tampoco suponen mengua alguna del ser, entender y amar originarios. No hay, pues, potencialidad alguna en la identidad trina de los trascendentales, la cual no contiene ninguna criatura ni en su ser, ni en su entender ni en su amar. Las criaturas son hechas posibles al recibir donalmente el ser, son hechas inteligibles al ser entendidas donalmente por Dios, y son hechas amables al ser amadas donalmente por Dios”. FALGUERAS, I., “Los planteamientos radicales de la filosofía de Polo”, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992), 62.

¹³¹ *Antropología*, I, 210. Falgueras explica en qué consiste la diferencia entre las criaturas y Dios: “(i) en que las criaturas no todo es dar, pues antes (jerárquicamente) son dadas o dones que dares, (ii) en que los dones que ellas dan no dan, pues sus dones

En efecto, el ser del universo (la persistencia de la criatura no espiritual) podría considerarse también como don, en el sentido de *gratuito*. Pero un don no implica sólo gratuidad: no basta que alguien dé, sino que es preciso que haya quien reciba, quien acepte. En la creación de cada persona, que es así don de Dios, *es ella misma quien acepta*, porque puede aceptar: ¿y qué acepta? Acepta ser.

No se habla aquí de que acepte ser criatura, sino de que conoce su propia existencia. Mientras el universo físico no se sabe existente, la persona sí. Así pues, no sólo persiste o continúa en el ser, sino que co-existe en tanto que existe cognoscitivamente, íntimamente. La intimidad es, podríamos decir, un acoger el propio ser, una aceptación. La persona es don y aceptación del don, porque “es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado”¹³²: no sería creación de un ser personal.

Pero aceptar el ser “se traduce inmediatamente en dar, pues si entregar el ser –cuya aceptación somos– no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo”¹³³. La persona es dar *porque es apertura interior que se abre hacia fuera*¹³⁴: hacia el universo y hacia las demás personas, y hacia dentro.

La apertura personal hacia el universo es de dos tipos: el conocimiento y la actividad práctica. “La co-existencia con el ser del universo material estriba en el hábito de los primeros principios, el cual es superior a la esencia del hombre y el tipo más alto de co-existencia hacia fuera”¹³⁵.

Advertir la realidad fuera de sí misma es para la persona su apertura más grande hacia fuera, y significa su don más alto hacia el universo, porque comporta “dejarlo ser”. Por eso, Polo afirma que “la advertencia de los primeros principios equivale a la *generosidad* de la persona humana”¹³⁶.

no son personas, y (iii) en que sus dares no son un solo dar, pues no son plenos”. FALGUERAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 105.

¹³² *Ibíd.*

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ Polo distingue la co-existencia hacia dentro, que es trascendental, de “los modos de co-existir hacia fuera, los cuales, por no ser radicales, pueden llamarse tipos de co-existencia”. *Antropología*, I, 198.

¹³⁵ *Antropología*, I, 199.

¹³⁶ *Ibíd.*

La praxis técnico-productiva es otro modo de dar, aunque inferior a la advertencia del ser. Es dar perfección a la esencia del universo, pues significa influir positivamente en la concausalidad de lo material¹³⁷.

Respecto a las demás personas, la persona da a través de sus manifestaciones esenciales, esto es, en el perfeccionamiento de sus potencias a través de la virtud, por la que “el hombre es perfeccionador-perfectible en la co-existencia con sus semejantes”¹³⁸. Polo entiende que este tipo de co-existencia hacia fuera es “el centro de la praxis ética”, sin negar valor ético también a la relación práctica con el mundo, en virtud de la unidad humana (alma y cuerpo). Convivir éticamente con los demás es una manifestación del dar personal.

Pero la persona también es *apertura interior que se abre hacia dentro*, que busca a quien destinar su intimidad: por eso, “se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina”¹³⁹.

Se puede decir, entonces, que el amar personal es don, aceptar, dar y buscar, “secuencia propia de la libertad trascendental”¹⁴⁰, según Polo. De aquí se desprende que el dar más alto es la aceptación, pues “solo quien ha donado originariamente puede tener la palabra última en el aceptar, consistiendo así en la forma más alta de dar. Hay un dar en el aceptar, que hace que con el aceptar no se trate de una mera respuesta derivada del dar; pero hay también un aceptar al dar, que hace a su vez que el dar no se mida enteramente por el depósito de la entrega”¹⁴¹. En el volumen II de la *Antropología trascendental*, Polo desarrolla la exposi-

¹³⁷ La producción que estorba el orden natural es un error humano y, si es voluntario, tiene connotaciones éticas.

¹³⁸ *Antropología*, I, 199.

¹³⁹ *Antropología*, I, 210. Algunos pensadores del s. XX entrevieron esta dimensión de la persona. Como muestra, valga esta cita: “Amar a un ser es esperar de él algo indefinible e imprevisible y darle también, de alguna forma, el medio de responder a esta espera”, MARCEL, G. *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*, Aubier, Paris, 1963,66. Citado en ARROYO, L. M., “La Antropología dialógica”, *Thémata*, 39, (2007) 304. Sin embargo, en el ‘existencialismo’ de Marcel, la dimensión de este amar no es de orden trascendental. Cfr. También URABAYEN, J., “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, en SELLES, J.F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 338.

¹⁴⁰ Cfr. *Antropología*, II, 238. Cfr. también: GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental”, *Studia Poliana*, 10 (2008) 7-25.

¹⁴¹ FERRER, U., “De la libertad como espontaneidad causal en Kant a la libertad de la persona”, *Studia Poliana*, 16 (2014), 95. Sobre este tema puede verse también SELLES, J.F., *Antropología para inconformes*, 613 y ss.

ción de estas cuatro fases de la libertad, siempre en la dualidad método-tema que caracteriza a la persona. Así:

a) *El don creado* (el ser libre) es método que promueve o promueve la aceptación. Su tema es el mismo acto viviente y ese acto es aceptación. Es decir, la misma realidad personal es *aceptación del don*, y evidentemente no es previa al don. Dice Polo que esta fase es *pre-temática* en esta vida. Es decir —o al menos así entiendo yo esta afirmación de Polo— si el acto viviente es el tema, no se consume en esta vida, no es tema logrado, culminado, pues la persona no es *ya*, sino un *alcanzarse*: más que *es*, *será*.

Polo aclara también que “la libertad plena de la primera creación es la iluminación temática del don cuyo hontanar es Dios. Dios es tema de la libertad de esta manera: en tanto que la persona ilumina su propia creación, que hasta entonces es la fase *atemática* de su libertad”¹⁴². Dicho de otro modo, la libertad creada, que tiene como fuente a Dios Creador, puede conocer a Dios en tanto que va conociéndose a sí misma como criatura personal. Pero esto no es un acto logrado: es un alcanzar sin consumación, pero es a donde se orienta la persona, en tanto que es libre¹⁴³, o más bien, en tanto que es libertad. “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”¹⁴⁴.

b) *El valor dispositivo de los actos* es el método de la segunda fase. *Método* son los actos voluntarios y las virtudes, cuyos *temas* son los bienes¹⁴⁵. En esta fase, la persona dispone de sus potencias según su

¹⁴² *Antropología*, II, 240.

¹⁴³ García González interpreta de otro modo el sentido de estos textos del volumen II de la *Antropología trascendental* que vengo citando. Según él, cuando Polo afirma que “la elevación cristiana permite la metalógica de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad humana se distingue de la causalidad trascendental” (*Antropología*, II, 299), está sugiriendo que para conocerse como creada, la persona necesita un don sobrenatural, sugerencia con la que dice no estar de acuerdo. Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental”. *Studia Poliana*, 10 (2008) 19-21. Yo no encuentro en los textos de Polo esa indicación. Más bien los entiendo como acabo de exponer.

¹⁴⁴ *Antropología*, II, 234-235.

¹⁴⁵ Polo distingue: a) los bienes morales (el entrelazamiento de los medios para un fin, no las cosas separadamente), que son tema de las virtudes; y b) el bien trascenden-

esencia, de modo que el método (las virtudes) es superior al tema: sin virtudes no hay bienes morales.

c) No pasar del dar, la generosidad de la persona: esto es, el dar por el que la persona conoce la realidad externa como externa a sí, respetando su independencia. Esta fase metódica de la libertad es el hábito de los primeros principios que es “escuetamente intelectual”, porque es un dar que “no dispone del don”: es, podríamos decir, una apertura de la que la persona no puede disponer. El *dar* de orden puramente intelectual (la *generosidad* de la persona), es decir, el hábito por el que la persona capta los primeros principios de lo real, “no dispone de don”¹⁴⁶, y por eso es un dar “pequeño”, según Polo. Es decir, el conocimiento intelectual del ser material como criatura dependiente del Origen, no supone, ni exige, ni constituye un don de la persona: es un “dejar estar”, que de todas formas es un modo de dar por parte de la persona, aunque hacia fuera, sin comprometer la propia intimidad.

d) No contentarse con el disponer: la búsqueda del tema trascendente, es decir, la libertad que se abre en búsqueda de un Dios personal. Esa búsqueda emerge *de la intimidad, en tanto que insiste en ella*. Cuando la persona se adentra en su interioridad descubre su amplitud y la ausencia de quien colme (sin colmar) esa amplitud cognoscitiva y amante, es decir, busca a Dios como Persona.

Ahora bien, la estructura donal de la persona se completa en la esencia: “la potencia es imprescindible porque sin ella el método quedaría desnudo de tema, es decir, no suscitaría ni constituiría”¹⁴⁷. Esta extensión del ser personal en las potencias son los hábitos, campo de la ética.

¿Cuál es la relación entre la búsqueda personal íntima y la vida virtuosa? Polo lo expresa así: “las noticias de Dios como *Bonum, Pulchrum, Amor, Lumen* son la redundancia en el *querer-yo* del dar personal que busca aceptación. De acuerdo con ellas, Dios es más que la *deidad* que no puede faltar”¹⁴⁸. Tal como lo entiendo, la rectitud moral lleva a tener una cierta luz para ver a Dios como quien ama y puede ser amado, como quien conoce y puede ser conocido y buscado. Pero la rectitud moral es posible, precisamente, *porque la persona es esa búsqueda*. La voluntad buena no abre a la persona a Dios, sino que la apertura a Dios –si

tal, que es tema del amor (encuentro de la persona con el bien trascendental). Cfr. *Antropología* II, 239, nota 312.

¹⁴⁶ *Antropología*, II, 238.

¹⁴⁷ Suscitar no es lo mismo que constituir. Suscitar equivale a iluminar; iluminar el tema significa coincidir método y tema. Constituir es dar lugar a.

¹⁴⁸ *Antropología*, II, 225.

no se cierra libremente— redonda en una buena voluntad que facilita descubrir esa búsqueda y seguirla. Por eso, quien obra según la verdad lo hace porque está abierto personalmente a Dios, aunque no lo sepa. Y su rectitud le facilita llegar a saberlo.

6. La extensión de la libertad a la esencia humana

Después de afrontar las dimensiones de la co-existencia en intimidad, conviene considerar otra dualidad humana, la que se da entre su acto de ser y su esencia¹⁴⁹, para clarificar la distinción y al mismo tiempo la remitencia entre los dos términos.

Como ya se ha visto, el acto de ser del universo se distingue realmente de su esencia, pero no la constituye. En cambio, la realidad humana es otra: si el acto de ser es personal, singularísimo, en cierto modo único, la esencia tiene que constituirse ‘a su medida’. Y esto es posible porque lo natural, lo específicamente humano, a saber, la inteligencia y la voluntad, no son fijos, ni determinados a su objeto como las facultades sensibles, pues pueden crecer, ampliarse, gracias a los hábitos.

La filosofía clásica dio gran importancia a los hábitos, especialmente de la voluntad, y señaló la repetición de actos libres como el origen de las virtudes morales¹⁵⁰. Es decir, la voluntad no se acaba en sus actos, sino que éstos repercuten en ella, constituyendo —en expresión clásica— como una segunda naturaleza: una fuerza sobreañadida a la virtud voluntaria.

En la filosofía medieval, el conocimiento de la voluntad y sus hábitos fue atribuido a un hábito innato denominado *sindéresis*. Polo profundiza en él y propone una consideración más amplia de su alcance.

Aún a riesgo de repetir, no hay que olvidar que hábito innato significa disposición inserta en el mismo *ser* personal. Si la *sindéresis* es un hábito cognoscitivo, tiene su asiento en el *intelecto agente*: es una iluminación habitual de la persona hacia algo inferior a ella: su inteligencia y

¹⁴⁹ La esencia, según Polo, es inferior al hábito de los primeros principios.

¹⁵⁰ Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud II. Naturaleza de los hábitos y de la virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 66, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; *Hábitos y virtud III. Pluralidad de hábitos y unidad en la virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

su voluntad. Pero no significa un simple ‘darse cuenta’ o ‘ser consciente’ de que se conoce y de que se quiere: su función iluminante es otra.

En efecto, la libertad no sería tal si se limitara a ‘constatar’ que conoce y que quiere y no pudiera influir –por llamarlo de alguna manera– en el perfeccionamiento de las potencialidades naturales del hombre. La libertad personal no sólo influye en el perfeccionamiento de las potencias, sino que lo constituye. Este influjo es el hábito innato de la sindéresis, que Polo describe como *ver-yo* y *querer-yo*¹⁵¹, ‘ápice de la esencia humana’, o nexo entre el ser personal y la esencia.

Conviene considerar ahora el modo como Polo entiende la esencia humana y su relación con el ‘*actus essendi*’ personal. Para él resulta inadecuado hablar de distintas esencias dentro de los entes naturales, teniendo en cuenta que la esencia añade a la naturaleza la causalidad final. Por eso, reserva el término ‘esencia’ para designar el universo en su totalidad, en consideración a que sólo la totalidad de lo material tiene una finalidad, mientras que las distintas naturalezas no tienen en sí mismas otro fin que el orden de la totalidad del universo. De modo que lo que realmente es una esencia (una tetracausalidad) que persiste (que tiene un acto radical de ser) es el universo total, no cada sustancia, ni cada naturaleza (especie, en términos lógicos).

¿Y la esencia humana? Polo hace notar que la naturaleza humana no se finaliza en el orden del universo: se finaliza en una perfección alcanzada intrínsecamente, o sea, la naturaleza humana se perfecciona según hábitos intrínsecos, no según un orden extrínseco. Sólo una naturaleza así puede corresponderse, distinguiéndose realmente, con un acto de ser que es libertad: “la naturaleza que se esencializa, que adquiere su carácter esencial intrínsecamente, es aquella que se corresponde con la libertad”¹⁵². Es decir, la disposición libre de lo natural recibido en el hombre es su esencia. “Por eso a la esencia de la persona la suelo llamar *disponer*, es esencia como el disponer mismo”¹⁵³.

¹⁵¹ No es éste el lugar para desarrollar este tema, por otra parte complejo, y que merece una investigación propia, cuya fuente más amplia es el volumen II de la *Antropología trascendental*.

Sin embargo, más adelante lo abordaré desde la perspectiva de la extensión de la libertad personal a la voluntad, esto es, el hábito de sindéresis en su miembro superior: el querer-yo.

¹⁵² *La libertad personal*, 74. Como ya se ha dicho, este libro reúne materiales varios, de origen oral o escrito, de Leonardo Polo. La parte I (La libertad trascendental) recoge un curso doctoral de 1990. El apartado 2 de esta parte trata sobre la libertad en la esencia humana.

¹⁵³ *Ibíd.*

El disponer no es quien dispone: quien dispone es la persona. El disponer tampoco se identifica con lo dispuesto: lo dispuesto es la naturaleza. Es decir, la persona dispone de su naturaleza de acuerdo a su esencia, de modo que su esencia es disponer.

En efecto, la persona dispone de la inteligencia (potencia cognoscitiva intelectual) a través de uno de los dos miembros del hábito innato de *sindéresis*: el *ver-yo*. Este *ver-yo* ilumina los actos y los hábitos intelectuales. Pero “*ver-yo* dispone de *ver* sin *yo* al suscitar”, en tanto que, podríamos decir, el *yo* no aparece en el conocer. “Por eso los actos suscitados son fijos, niveles acotados, detenidos, o sea, *datos*. *Datos* significa dar paralizado”¹⁵⁴. La persona da su luz iluminante que hace inteligibles las especies (también las operaciones intelectuales son en este sentido especies), pero con eso no se compromete personalmente.

En cambio, el *querer-yo*, segunda vertiente de la *sindéresis*, no ilumina temas, sino que constituye actos voluntarios, que son el don que la persona da. Y aquí la persona sí se compromete. En efecto, según Polo, “los datos se distinguen potencialmente del don, por ser múltiples y también porque el don procede de *la aceptación como vigilante actividad comprometida en no dejar el dar desprovisto de don*, una tarea que el hábito de los primeros principios no cumple y que *ver-yo* omite también al suscitar datos”¹⁵⁵. Este denso párrafo significa, a mi entender, que las operaciones, actos y hábitos intelectuales no son en sí mismo un don, pero sí potencialmente. Tampoco se constituyen en don en virtud de la advertencia intelectual del ser del universo y de Dios como Origen, ni por el *yo* cognoscente. En cambio, los actos y hábitos voluntarios sí son dones y, a través de ellos, puede orientarse también la vida intelectual, donarse, desde la persona.

Por eso, el *querer-yo* es superior al *ver-yo*¹⁵⁶. La libertad personal como “*vigilante actividad comprometida en no dejar el dar desprovisto de don*”, como acabo de indicar, se vuelca en el primer acto de la voluntad: querer, de modo que éste da lugar a los actos voluntarios y éstos a las virtudes, que a su vez repercuten en la propia voluntad y en sus actos. Por eso el *querer-yo* supone un compromiso, y un cierto modo de conocer

¹⁵⁴ *Antropología*, II, 239.

¹⁵⁵ *Antropología*, II, 240. La cursiva es mía.

¹⁵⁶ Aunque parezca que tratar este asunto no corresponde directamente al tema de la libertad trascendental, pienso que es conveniente hacerlo, para poder ver cómo se continúa la libertad radical en la vida práctica.

simbólico, a través de las luces vistas en la experiencia virtuosa (que Polo denomina *noticias* y que describe como verdades que verdadean¹⁵⁷).

La superioridad del *querer-yo* sobre el *ver-yo* es otro modo de decir que la libertad se muestra más intensamente en su extensión hacia la voluntad que en su extensión hacia la inteligencia¹⁵⁸. Y a la par, que el crecimiento de la voluntad por la virtud redundará más en la libertad que el crecimiento intelectual. Por eso, Polo describe el *querer-yo* como *ascenso circular*, mientras al *ver-yo* lo describe como *cascada de múltiples niveles*, expresiones que sugieren lo que acabo de decir. Así también, mientras el *ver-yo* es una *conformidad*, el *querer-yo* es *efusión*¹⁵⁹.

Esta última palabra –*efusión*– expresa el sentido del amar y del amor y, por tanto, la condición de la persona como aportante y no solo como necesitante, asunto que remite directamente a la libertad en un nivel más alto que el de la voluntad, y que se relaciona con la cuestión de la ‘*voluntas ut natura*’, tema propio de la filosofía medieval. Si bien he tratado este asunto en la parte inicial de este trabajo¹⁶⁰, aquí puede clarificarse mejor, después de haber entendido con mayor profundidad la libertad personal.

Escribe Polo: “La esencia del hombre depende de la persona humana. El ápice de esa dependencia se llama *yo*. Por tanto, el *yo* –que se malentende como unitario, es decir, como *yo mismo*– es dual: *ver-yo* y

¹⁵⁷ Expresión que viene a significar lo que Tomás de Aquino denominaba *conocimiento por connaturalidad*, por el cual “el virtuoso juzga rectamente de todas las cosas que se refieren a las operaciones humanas. En cada una de ellas se le aparece como bueno lo que en realidad es bueno. Y esto porque le parecen deleitables las cosas que le son propias, es decir, las que le convienen. Al hábito de la virtud, en efecto, le convienen aquellas cosas que son en verdad buenas. Porque el hábito de la virtud se define por ser según la razón recta. Por ello las cosas que están de acuerdo con la razón, que son buenas simpliciter, le parecen buenas”. *In III Ethic.*, lect X (494), citado por Leonardo Polo en *Antropología*, II, 225, nota 281.

¹⁵⁸ Cfr. *Antropología*, II, 209.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.* Estos son los pares de palabras con las que Polo indica la distinta intensidad de la libertad en *ver-yo* y *querer-yo*: “suscitar-constituir; coincidir-aumentar; anima-animus; verbalidad-poder; cascada de múltiples niveles-ascenso circular; discontinuidad de niveles-tender equilibrado y creciente; conformidad-efusión; acotar-comprometerse; idear-notificar; presentar-clamar; datos-dones; anunciar-aportar; englobar-extrapolar; acoger-nos; asentir-encargarse; clarificar-verdadear; jugar a favor-jugar por mor; mirar-vigilar; actualizar-actuación; engendrar-fecundar; contento-gozo”. *Ibid.*, nota 236.

¹⁶⁰ Cfr. Capítulo II de la Primera Parte.

querer-yo se distinguen”¹⁶¹. El yo no es la persona, pero deriva de ella, y significa potencia en orden a ella¹⁶². Ahora bien, ¿de qué modo se deriva el yo de los trascendentales personales?

De entrada, por similitud semántica, podría pensarse que *ver-yo* es una complementación del inteligir (‘ver dentro’) personal, en tanto que *querer-yo* lo es de la estructura donal. Sin embargo, Polo lo expone de otro modo: “conviene decir que la dualidad del yo es complementaria de la estructura trascendental del dar”¹⁶³. Esta indicación da luz para entender la función de la sindéresis respecto a las dos potencias naturales: inteligencia y voluntad y el sentido de la complementariedad respecto a la persona.

Para ello, hay que tener en cuenta que la estructura donal de la persona es una dualidad: aceptar-dar y que “la co-existencia donal humana es, ante todo, aceptación”¹⁶⁴, pues sin aceptación de su ser –que es donado, creado– la persona no existiría.

Polo continúa así: “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”¹⁶⁵.

Aceptación del don es libertad nativa, hábito innato de sabiduría, método cognoscitivo que accede al intelecto personal como a su tema propio. Con otras palabras, esta libertad nativa, el existir como persona, es un conocer que se extiende a las potencias del hombre, constituyendo su esencia. “El hábito de sabiduría alcanza la estructura donal de la persona humana, la cual estriba en dar y aceptar”¹⁶⁶.

Polo concluye así el párrafo: “De ahí la peculiar repercusión del hábito de los primeros principios en la sindéresis”¹⁶⁷. ¿Cuál es esta “peculiar repercusión”? El hábito de los primeros principios capta el ser distinto al humano. ¿Cómo repercute este conocimiento en el yo? El univer-

¹⁶¹ *Antropología*, I, 178.

¹⁶² Cfr. *Antropología*, I, 184. En otro lugar ya he indicado la evolución de la distinción *yo-persona* en la obra de Polo.

¹⁶³ *Antropología*, I, 178.

¹⁶⁴ *Antropología*, I, 211, nota 32.

¹⁶⁵ *Ibid.* Polo remite a una obra anterior: *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 1998, 220-247.

¹⁶⁶ *Antropología*, I, 207.

¹⁶⁷ *Ibid.*

so conocido de modo innato por la persona es conocido como acto persistente. Pero esto no implica que sea captado como verdadero, pues verdadero hace referencia al intelecto, no a la realidad en sí misma. De modo que la verdad, como trascendental, no comparece al advertir el universo como existente en dependencia.

La verdad en la inteligencia humana –como trascendental– es la expresión del intelecto agente en la inteligencia: el yo en su dimensión de ver. Sin *ver-yo* no hay captación de la verdad, sino sólo del ser. Pero sin conocimiento del ser no podría conocerse la verdad: así es como el hábito de los primeros principios repercute en el yo. “Verdad y bien se manifiestan o expresan por la esencia del hombre”¹⁶⁸, explica Polo.

Tampoco comparece la verdad ni el bien al conocer la esencia del universo. Dice Polo: “la explicitación de las causas no es conocimiento de su bondad o de su verdad”¹⁶⁹. Esto es, ni la advertencia del ser ni el análisis de su concausalidad son conocimiento de su bondad, pues ésta sólo se da en la medida en que hay un intelecto y una voluntad: por eso, en metafísica se habla de ellos como trascendentales relativos, y en antropología son manifestación o expresión de los trascendentales personales¹⁷⁰. El bien en la voluntad humana –como bien trascendental– es la manifestación del amar personal en la voluntad: es el yo en su dimensión de querer. Sin *querer-yo* no hay conocimiento del bien, sino solo de la realidad.

La libertad nativa –el hábito de sabiduría, el desaferrarse de la presencia mental propia de la tercera dimensión del abandono del límite mental– *se extiende* a los otros hábitos innatos, dice Polo¹⁷¹, o también que el hábito de sabiduría *da lugar* a los otros hábitos innatos o de que *de él dependen* los otros dos. Parece clara esta dependencia: sin un ‘además’ (sin un ser que sea conocer), el ser no podría ser advertido. Y, sin un ser cognoscente no podría iluminarse la verdad y la bondad del ser, lo cual no significa que el ser dependa de la persona¹⁷².

Este conocer es el que se extiende a la esencia, constituyendo el yo en sus dos vertientes, respectivas a las dos potencias naturales huma-

¹⁶⁸ *Antropología*, I, 180.

¹⁶⁹ *Antropología*, I, 185.

¹⁷⁰ El bien moral “no es un trascendental metafísico, sino su respaldo humano”. *Antropología*, II, 146 y nota 87.

¹⁷¹ Cfr. *Antropología*, I, 229.

¹⁷² El hábito de los primeros principios no se identifica con los primeros principios, que son tales aunque no sean advertidos.

nas: inteligencia y voluntad¹⁷³. *Ver-yo* es iluminación de la verdad en las operaciones y hábitos intelectuales. *Querer-yo* ilumina tanto el bien como la *verdad de la voluntad*, esto es, su respecto trascendental al bien. Esta iluminación es el hábito de *sindéresis*, que, metódicamente es “la cuarta dimensión del abandono del límite, es decir, la demora creciente como esencia del hombre”¹⁷⁴.

Conviene fijarse en el segundo miembro del yo, para intentar desentrañar cómo la libertad personal se continúa en la voluntad. “*Querer-yo*- es... una luz iluminante en tanto que versa sobre la voluntad nativa, es decir, sobre la potencia puramente pasiva que describo como relación trascendental con el bien. Pero dicha iluminación es constitutiva del primer acto voluntario al que, de acuerdo con la tradición, denomino simple querer. Y como *querer-yo* ilumina la voluntad de acuerdo con la índole propia de ésta, es decir, como relación trascendental con el bien, al constituir el primer acto voluntario también ilumina el bien, pero no como presente ni como ausente, porque una potencia pasiva pura no es capaz todavía ni siquiera de intentar llegar a él”¹⁷⁵.

Aquí aparecen dos cuestiones: la iluminación del bien, al que ya me referí, y la iluminación de la voluntad, asunto que tiene importancia para resolver algunas dificultades pendientes en la filosofía clásica.

En primer lugar, como ya se ha visto¹⁷⁶, no basta situar la voluntad solamente a nivel de elección y afirmar que la razón determina a la voluntad a obrar, pues entonces la voluntad no sería propiamente libre. “Ningún acto de la voluntad puede ser libre si se admite que la presentación de un bien la determina a lanzarse por él”¹⁷⁷. Por tanto, la *voluntas ut ratio* no puede ser la única dimensión de esta potencia.

Por otra parte, es evidente que la inteligencia y la voluntad no siempre aciertan, con lo cual, queda claro que no son pura naturaleza, ni meros accidentes de una sustancia. “La voluntad puede no llegar al bien por error de la inteligencia: por tanto, la sentencia según la cual la natura-

¹⁷³ En el *corpus* tomista hay antecedentes de este planteamiento de Polo. Por ejemplo, como cita Sellés en su estudio sobre la cuestión 22 de *De Veritate*: “la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma presupuesta la inteligencia”. *De Veritate*, q. 22, a. 11, ad 6.

¹⁷⁴ *Antropología*, I, 178.

¹⁷⁵ *Antropología*, II, 159. En nota al pie, aclara: “Es prematuro entender la voluntad natural como tendencia u *órexis*, si antes del conocimiento racional del bien la voluntad no tiende”.

¹⁷⁶ Cfr. Los dos primeros capítulos de la presente investigación.

¹⁷⁷ *Antropología*, II, 149.

leza no se frustra, encuentra una excepción en la voluntad. Es insuficiente interpretar la voluntad como accidente en una sustancia, que es lo que acontece cuando se entiende la antropología como filosofía segunda¹⁷⁸. Esta dificultad se resuelve, en parte, si se atiende a los hábitos como perfección de la potencia, lo cual implica que ella –la voluntad– no es pura naturaleza, no está determinada a sus actos.

Pero queda un escollo más: “la voluntad no puede aspirar al bien trascendental si ella y la inteligencia son accidentes de una sustancia. Como accidente, ningún acto voluntario llegaría al sumo bien. Tampoco la razón conoce el bien de manera que el acto frutivo sea posible¹⁷⁹. Por eso, ya desde el Medioevo, la filosofía acogió el concepto de la ‘*voluntas ut natura*’ como tendencia al bien en tanto que bien, con independencia de que sea éste o aquél, presente o ausente y, por tanto, como una dimensión distinta a la ‘*voluntas ut ratio*’¹⁸⁰. Polo acoge esta formulación: “debe aceptarse –declara– que la *voluntas ut ratio* no es la primera

¹⁷⁸ *Antropología*, II, 147.

¹⁷⁹ *Ibíd.* A pie de página comenta: “La limitación del planteamiento tradicional reside en ello”. A la luz del planteamiento de Polo cabría preguntarse si la noción de *voluntas ut natura* sería innecesaria, por cuanto la relación trascendental al bien podría ser la persona, y no una potencia. Pero basta con volver a la persona como acto para comprender que no es un respecto al bien trascendental, al menos por dos razones: porque no es un respecto potencial, sino activo; y porque su respecto no es al bien trascendental, no es referencia tendencial, sino como dependencia existencial y de libre destinación.

¹⁸⁰ “La intención de otro comporta que el bien es real como distinto del acto aportado; en este sentido no cabe hablar de inmanencia. Sin embargo, el acto voluntario también es real: aportación de amor”. *Antropología*, II, 128. En esto es distinto el querer que el conocer: en el conocer, lo conocido es el objeto intencional, no lo real como es en la realidad. El acto de conocer solo es real si conoce algo. En cambio, el acto de querer es real aunque no quiera nada particular. Esta diferencia es fundamental, como ha hecho notar Sellés: “en rigor, la irreductibilidad última entre las dos potencias se cifra, a mi modo de ver, fundamentalmente en la intencionalidad”. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, 117, opinión que encuentra sustento en Tomás de Aquino, quien –según señala el propio Sellés–: “en más de 150 ocasiones a lo largo de todas sus obras, (Tomás de Aquino) deja constancia de que la distinción radical entre el entendimiento y la voluntad corre a cargo de su distinta intencionalidad, pues la de la inteligencia es de semejanza mientras que la de la voluntad es de alteridad”. SELLÉS, J. F., *Sobre el bien y la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, cit., nº 78, 22. Remito a estas dos obras, en las que el autor expone detalladamente el sentido de la intencionalidad de la voluntad según Tomás de Aquino y otros autores medievales y comentaristas del Aquinate (cfr. cap. I, ap. 4), así como su explicación de la *voluntas ut natura* (cfr. cap. IV, ap.1). A pesar de la importancia del tema, no profundizo en él, pues me alejaría del objetivo directo que busco: ver la continuación de la libertad trascendental en la voluntad.

fase de lo voluntario”¹⁸¹; es decir, es necesario reconocer la dimensión de la ‘*voluntas ut natura*’¹⁸².

Ahora bien, hay dos asuntos que quedan todavía por aclarar: la naturaleza de la ‘*voluntas ut natura*’ como potencia, y su dependencia respecto de la persona. En primer lugar, Polo aclara que se trata de una pura potencia pasiva¹⁸³, pues, si se admitiera la voluntad como potencia activa, sería autónoma de la razón e independiente del bien, y, por supuesto, sin dependencia respecto a un acto superior¹⁸⁴.

¹⁸¹ *Antropología*, II, 149.

¹⁸² En cierto modo, Maurice Blondel –desde su filosofía de la acción, hace un análisis similar al clásico, cuando distingue entre la voluntad que quiere y la voluntad querida. La “voluntad que quiere” es lo que quiere en nosotros, puro querer de todo lo posible; es ilimitada en sus aspiraciones, está dotada de un impulso cuya respuesta adecuada sólo puede ser algo total, pleno y definitivo. Frente a lo que quiere en nosotros, está lo querido, la “voluntad querida”, que es lo fáctico, el modo concreto, necesariamente limitado e imperfecto, en el que se ha concretado el empuje y la aspiración de la “voluntad que quiere”... En la desproporción, afirma Blondel, ‘entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*)’ (BLONDEL, M., *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid, 1996, 191) reside la causa que da lugar a todo el movimiento de la acción... La voluntad debe, pues, ratificar los deseos, pero el Deseo, el “protodeseo”, precede a la voluntad. Se trata –ya se ha afirmado– del deseo secreto, más profundo, íntimo, aquel que pervive más allá de toda realización de los deseos particulares. Ese deseo encierra la fuerza y el clamor primeros y más elementales de la existencia. Su indeterminación es total, porque es “el deseo primero del querer espontáneo” que acompaña al ser, antes de cualquier uso de la libertad (*Íbid.*, 170). Este deseo profundo es previo a la voluntad; pero, tan pronto como el hombre es capaz de ejercer la libertad, el Deseo forma parte, junto con la voluntad, de la realidad única del querer; es por ello “interior a la voluntad” (*Íbid.*, 285). IZQUIERDO, C., “El hombre a la espera del don de Dios. La antropología de Maurice Blondel”, en SELLÉS, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 299.

¹⁸³ En esto coincide con el planteamiento tomista, resumido así por Sellés: “En suma, lo pasivo en la voluntad es la facultad misma en estado de naturaleza. Es decir, la relación que ella misma guarda con el fin último, puesto que tal fin, su objeto propio y definitivo, siempre es extrínseco a ella, y jamás lo puede poseer en sentido estricto, porque todos sus actos son inclinativos hacia él, pero no posesivos de él”. SELLÉS, J. F., “Sobre el bien y la voluntad”, 11. Cfr. también del mismo autor su extensa Introducción a TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, *El apetito del bien y la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

¹⁸⁴ De todos modos, a la luz del planteamiento de Polo cabría preguntarse si la noción de *voluntas ut natura* sería innecesaria, por cuanto la relación trascendental al bien podría ser la persona, y no una potencia. Pero basta con volver a la persona como acto

“La voluntad como potencia pasiva pura es previa al operar; sólo así se describe como relación trascendental”¹⁸⁵. Es decir, la relación de la voluntad respecto del bien como trascendental no puede entenderse si no se la admite como potencia pasiva¹⁸⁶.

Pero, aún admitido un respecto nativo al bien como trascendental, no queda explicado suficientemente el paso de una potencialidad al primer acto de querer. Con otras palabras, la *voluntas ut natura*, el *respecto* al bien, no basta para entender lo voluntario: “es menester investigar su dependencia de la persona, pues sin ella el estudio de la voluntad se oscurece y la libertad se limita demasiado”¹⁸⁷.

El intelecto agente pone en marcha la inteligencia. ¿Habría, entonces, se pregunta Polo, una voluntad agente?¹⁸⁸. Porque el bien, de suyo, no puede ser el motor de la voluntad (sería platónico)¹⁸⁹, ni la inteligencia tampoco, como hemos visto. La solución, para Polo, es éste: “la *sindéresis* es el agente de los actos voluntarios”¹⁹⁰, en tanto que es el hábito de la persona que ilumina la referencia nativa de la voluntad al bien como bien. Éste es el *querer-yo*, la disposición personal innata de la libertad que pone en marcha a la voluntad, dando lugar a su primer acto. Así, “la pura potencia pasiva pasa a acto esencial por el *querer-yo*”¹⁹¹.

para comprender que no es un respecto al bien trascendental, al menos por dos razones porque no es un respecto potencial, sino actual, y porque es respectiva al bien trascendental no como referencia tendencial, sino como dependencia existencial y de libre destinación.

¹⁸⁵ *Antropología*, II, 125.

¹⁸⁶ Ya en el capítulo I me referí al criterio de Polo respecto a la noción de relación aplicada a la voluntad, y a sus dificultades. Sin embargo, vale la pena recordarlo aquí: “A mi modo de ver, las vacilaciones de los tomistas a la hora de aceptar la relación trascendental son debidas a que, desde el punto de vista de la forma, una relación no es previa sino consecutiva a ella. Pero la voluntad no es una relación entre formas, sino con el bien. Por tanto, queda abierta la posibilidad de que una potencia sea una relación trascendental si se entiende como relativa al bien, e incapaz por sí sola de actos. Aunque sea frecuente entender el fin como forma, sostengo que no son lo mismo. Se puede tener que ver con el fin sin sentido formal, y ése es el estatuto primario de la voluntad”. *Antropología*, II, 125.

¹⁸⁷ *Antropología*, II, 149.

¹⁸⁸ “Para Tomás de Aquino la inteligencia es inseparable del intelecto agente, e inexplicable sin él. En cambio, como es claro, es inútil postular una voluntad agente para la voluntad”. SELLÉS, J. F., “Sobre el bien y la voluntad”, cit., 12.

¹⁸⁹ Cfr. *Antropología*, II, 117.

¹⁹⁰ *Antropología*, II, 118 y nota 33. Cfr. también *Ibíd.*, 142

¹⁹¹ *Ibíd.*, 132.

La voluntad es potencia pasiva respecto del bien trascendental. Pero el bien trascendental no es iluminado por la razón práctica, ni por la sensibilidad, ni por el hábito de sabiduría, sino por la estructura donal de la persona, en tanto que ésta constituye el simple querer (primer acto de la *voluntas ut natura*).

La *voluntas ut natura* y su primer acto de querer se continúa en la voluntad racional; por tanto, ésta “también ha de entenderse como derivada del segundo miembro de la sindéresis. Si esto no se tiene en cuenta, es difícil admitir que existe un conocimiento racional de los bienes”¹⁹².

Este planteamiento aclara cómo se capta una realidad como buena, pues el conocimiento de algo, incluso explicando su esencia, no basta para verlo como bueno. Pero si la inteligencia no ve la dimensión de eso como bien, no invita a la voluntad a seguirlo. Dicho de otra manera, la razón en su uso teórico no ve el bien, porque algo se puede ver como bueno si hay una inclinación, lo cual no es propio de la inteligencia, que no es tendencial, sino intencional.

Entonces, ¿cómo se constituye la razón práctica si el bien, en tanto que bien, no es objeto de la inteligencia como tal? Tiene que ser otra instancia la que constituya esta captación del bien concreto en la realidad. Polo concluye que “la razón práctica es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*”¹⁹³. Esto es, la luz del intelecto personal ilumina la voluntad natural en su querer el bien e ilumina lo real como bien, y esta luz redundante en la razón que descubre así las cosas como bienes, y no sólo como realidades. Así, “la intelección tomada como iluminación de la *voluntas ut natura* se llama sindéresis y como iluminante de la *voluntas ut ratio*, razón práctica”¹⁹⁴.

El primer acto de la voluntad nativa, el ‘*simplex velle*’, “es la voluntad en acto: *querer-yo*”¹⁹⁵, “es la declaración de la índole de la voluntad”¹⁹⁶. Y así, “aunque la voluntad sea una potencia pasiva pura, se puede decir que está de acuerdo consigo en tanto que su verdad es iluminada”¹⁹⁷.

La voluntad no es pura naturaleza: “atendiendo a que la voluntad deriva de un hábito innato se dice que no es una potencia natural, sino

¹⁹² *Ibid.*, 159.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, 116.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 133.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, 147.

esencial. Si dicha derivación no se tiene en cuenta, la voluntad se concibe como una facultad natural, a pesar de los inconvenientes que de ahí derivan para entenderla como relación con un trascendental metafísico¹⁹⁸, como ya quedó dicho.

De modo que cuando Polo afirma que “la voluntad toma contacto con la libertad a través de los hábitos, en primer lugar se está refiriendo al hábito constitutivo del primer acto de la voluntad (la sindéresis), y después a los hábitos adquiridos de la voluntad (las virtudes), porque, como él mismo dice, “sólo considerada en su dualidad con la sindéresis, la voluntad es constituida como acto esencial aportante”¹⁹⁹, esto es, como acto que aporta otros actos. “El primer acto voluntario –el simple *querer-yo*– es comunicado a la voluntad, por lo que los actos voluntarios siguientes pueden decirse constituidos y afincados en ella”²⁰⁰.

Polo sale al paso de una posible interpretación de su planteamiento: “no se alegue ahora que, según mi propuesta, la auténtica voluntad es la sindéresis, pues si se prescinde de la potencia la constitución de los actos voluntarios sería algo así como una creación humana independiente de la divina, lo que comporta la confrontación del hombre con Dios”²⁰¹. Hay una voluntad nativa, una relación trascendental con el bien que, gracias a un hábito innato de la persona (la sindéresis) pasa a su primer acto: querer. Si no se reconoce esta potencialidad pasiva, habría que afirmar que la persona es quien determina o fundamenta el bien, como se ha pretendido en la modernidad, planteamiento que está en el extremo opuesto al de Polo.

¹⁹⁸ *Antropología*, II, 126. Aunque Polo no haga referencia en ninguna de sus obras al pensamiento de este autor contemporáneo, me parece que se puede ver en Maritain esta falencia. Para él la libertad de elección está ordenada a la libertad pura, de disponer del propio yo, pero esta segunda libertad nos es imposible: “Las aspiraciones connaturales tienden a una libertad relativa y compatible con las condiciones de aquí abajo, y el peso de la naturaleza material les inflige, desde el principio, una terrible derrota... Las aspiraciones transnaturales de la persona en nosotros tienden a una libertad sobrehumana, a la libertad pura y simple; y ¿a quién conviene por naturaleza tal libertad sino a Aquel que es por naturaleza la Libertad de independencia subsistente por sí?... La trascendencia divina obliga así, desde el principio, a admitir una profunda derrota de las aspiraciones metafísicas de la persona en nosotros”. MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, en *Oeuvres complètes*, vol. VIII, p. 191, citado por BURGOS, J. M., “La antropología de Jacques Maritain”, en SELLES, J. F. (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, 113.

¹⁹⁹ *Antropología*, II, 133.

²⁰⁰ *Ibid.*, nota 63.

²⁰¹ *Antropología*, II, 127, nota 50.

En notas a pie de página en el volumen II de *Antropología trascendental* Polo aporta otras aclaraciones importantes, que, por su número y densidad, me permito citar y comentar por separado:

“Conviene distinguir la sindéresis, es decir, la constitución de lo voluntario, de los hábitos adquiridos que perfeccionan la potencia”²⁰². Esto es, el hábito innato es distinto de los adquiridos, tanto por su origen como por su contenido. Mientras los hábitos voluntarios son resultado de actos electivos, la sindéresis no está bajo el control del libre albedrío; es decir, no está en manos del hombre romper la relación al bien en que consiste su voluntad; sí está en su poder dirigir sus actos libres en orden a bienes concretos y particulares. De ahí que la actuación libre nunca es una búsqueda del mal o de males, sino una carencia en la búsqueda de bienes: es la pereza a la que se refiere Polo como un vicio con una importancia mayor que la que se le suele dar²⁰³. Y la virtud perfecciona la voluntad porque fortalece la orientación al bien. “Sin dicho perfeccionamiento no es posible la posesión del bien trascendental”²⁰⁴, es decir, la vida virtuosa es necesaria para alcanzar el bien (no sólo los bienes particulares).

“Con todo –sigue indicando Polo– la constitución del querer por la sindéresis es todavía más alta en tanto que marca la conexión del querer con el amar donal, que es un trascendental personal. El amar personal co-existe con la aceptación del amante”²⁰⁵, esto es, siendo imprescindibles las virtudes, no bastan para asegurar la orientación de la persona al bien y, en definitiva, a Dios, pues esta orientación depende de la donación personal –no sólo del don virtuoso– y de la aceptación por parte de Dios.

“Se precisa un tercer elemento, que es el amor. Por ser creada la persona humana, su amor es *querer-yo*. Aunque el amor humano sea esencial, y por eso no trascendental, es congruente con el respecto al bien trascendental”²⁰⁶. La destinación personal (la donación) es distinta del don (los actos y hábitos), pero se requieren mutuamente en orden al fin: en nuestra situación temporal, no hay destinación sin vida virtuosa (sería una donación vacía, sin don), pero al mismo tiempo, la virtud sin destinación amorosa a Dios se queda corta en orden al crecimiento de la libertad personal.

²⁰² Cfr. *Antropología*, II, 133, nota 64.

²⁰³ *Ibíd.* Cfr. también *Antropología*, II, 207.

²⁰⁴ *Antropología*, II, 133, nota 64.

²⁰⁵ *Ibíd.*

²⁰⁶ *Ibíd.*

Ésta es, pues, la relación entre donación y don en orden al perfeccionamiento de la voluntad que, como potencia infinita, no se satura con ningún bien particular. Es necesaria la destinación libre de la persona para que la voluntad alcance su fin. Polo lo dice así: “la potencia infinita es saturada por el compromiso personal”²⁰⁷. Si la voluntad no descansa en ningún bien, tampoco descansa en su propio crecimiento, “no es saturada por las virtudes. Por tanto, el acto en que descansa es superior a la virtud”²⁰⁸. Es decir, el fin de la voluntad no es la virtud.

Sin embargo, la importancia de la virtud es grande en orden al crecimiento de la libertad *en la voluntad*: no sólo en el sentido de *querer más otro*, sino también de *querer mejor*. “Siempre que se quiere se quiere lo otro. Pero ese poder de convocatoria no significa que la voluntad simplemente quiere lo otro, sino que quiere *más otro*, quiere que aumente lo otro. Y al quererlo, correlativamente, quiere *querer mejor*, porque un más otro se corresponde con *más querer*, con un *mejor querer*. Por lo tanto, la voluntad no es la indiferencia. La voluntad puede también incorporar a la libertad como algo propio; la voluntad llama a la libertad. Así como en la inteligencia la libertad se abre paso a través de los hábitos, en la voluntad, la libertad es convocada, traída. ¿Por qué la libertad, que es trascendental, es convocada?, ¿cómo es aprovechada por la voluntad? Porque la voluntad quiere libertad para querer mejor; la libertad le sirve a la voluntad de acuerdo con su propia intencionalidad. La intencionalidad de otro no puede ser una intencionalidad quieta; si lo es, entonces no es intencionalidad renaciente. Nunca hay bastante alteridad, nunca hay bastante querer. La libertad de la voluntad está ahí como una condición de posibilidad de su propio crecimiento, de su corresponderse con un mejor querer; si su intención es la de otro, querer más otro es querer más. Si lo único que aumentase fuese lo otro, el término intencional, pero la voluntad se quedara fija, realmente no querría lo otro, sino lo otro fijo, pero lo otro fijo ya no es lo otro”²⁰⁹, porque sería lo otro obtenido, pero no amado en su misma realidad: lo otro fijo sería una presencia en mí, pero no lo otro real.

La dependencia de la voluntad respecto a la libertad personal brinda una mejor perspectiva para entender la curvatura de la voluntad, ya presente en Tomás de Aquino²¹⁰, y que, en cierto modo, siglos después plantea Nietzsche. ¿Qué quiere decir que la voluntad es curva?, se pregunta Polo, y responde: “Para los actos voluntarios se precisa de la persona que pasa a constituir los actos voluntarios, de lo contrario ellos no

²⁰⁷ *Antropología*, II, 133, nota 65.

²⁰⁸ *Ibid.*, 134, nota 66.

²⁰⁹ *Persona y libertad*, 156.

²¹⁰ Cfr. la Primera Parte de esta investigación.

existen. Por tanto, los actos voluntarios hay que verlos como personales porque lo personal tiene que tomar parte de esos actos”²¹¹. Con otras palabras, “se puede decir que si yo no quiero los actos voluntarios no se constituyen. No se puede decir que la persona está en el ‘yo pienso’, no constituye al acto, pero para querer sí, si yo no acepto el acto no hay querer”²¹². “Por depender de la sindéresis, la relación trascendental con el bien comporta que el amor respalda la intención de otro”²¹³. Esto explica, para mí, que realmente uno sea libre en su querer. Si no, no cabría el ‘no querer querer’, así como el ‘querer no querer’, ‘querer querer más’ y ‘querer querer menos o de otro modo’.

En resumen, se puede afirmar con Polo que “la doctrina clásica sobre el acto volitivo se ha de completar con la propuesta acerca de la ampliación de los trascendentales”²¹⁴, que permite encontrar vías de solución a las cuestiones pendientes sobre la libertad en la voluntad. En efecto, un punto clave –derivado de ver la libertad en el orden del ser– es la distinción entre tendencia voluntaria y amar donal, lo cual plantea también otro fin para la libertad. “Que el destinar es ulterior al fin es manifiesto si el hombre no es simplemente un ser distinto de los otros entes por la capacidad de poseer el fin sino una segunda criatura, pues entonces mi fin no es el mundo, ni Dios como autor del mundo, sino Dios mi creador: creador de la persona que soy...”²¹⁵.

De ahí que la ‘*fruitio*’ como acto culminar de la voluntad no puede ser lo último de la libertad: el amor personal no se consume en poseer algo, ni siquiera lo más amado, sino en amar más y en que ese amar sea aceptado. “Si el sentido de mi vida no se agota en la felicidad, según la acepción griega, es decir, en una posesión perfecta; sino que mi actividad rebrota en dación desde la persona, *el destinar no se confunde con el destino*. La cuestión del destinar reside en el destinatario. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de todo lo que es desde la persona, el hombre se encuentra con que eso no le basta, sino que tiene que encontrar un término, que *no es el término de deseo, sino el del ofrecimiento*”²¹⁶. Acertadamente, Posada comenta: “Dar es más que querer, pues

²¹¹ *La conexión entre las virtudes*, pro manuscrito, 33.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Antropología*, II, 124.

²¹⁴ *Antropología*, II, 133, nota 65.

²¹⁵ *Documento de trabajo*, 35. Exposición hecha por Leonardo Polo en un Seminario de Antropología organizado por el Programa de Alta Dirección (PAD), para los participantes en dicho programa, los días 24, 25 y 26 de Julio de 1984. Editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985.

²¹⁶ *Ibid.* Las cursivas son mías.

cabe dar el querer²¹⁷. Cabe destinar el propio amor, destinación que sólo puede orientarse hacia otra persona capaz de aceptarlo.

Y ésta es la máxima donación, pues la persona humana no es capaz de dar el ser: sólo puede destinarlo. El don es dado personalmente, pero no es don del ser personal: no se entrega una co-existencia. Se destina la propia existencia a otra persona que puede o no aceptarla, y nunca en plenitud, y a Dios, en quien la aceptación puede ser total.

A modo de síntesis, recojo las “tres fases en el despliegue de la libertad personal”, como lo hace García González:

- “ante todo, su extensión hacia fuera: es la libertad nativa, esencial. La libertad, dice Polo, se conforma aquí con disponer de su propia naturaleza; y también es generosa y acepta la realidad extramental. Son las primeras fases de la que Polo llama metalógica de la libertad” (Cfr. Antropología II, 238-242), en la que la libertad es enteramente metódica; vía de la manifestación de la persona.
- en segundo lugar, la libertad trascendental se alcanza interiormente; como posesión de futuro e inclusión en el ámbito máximamente amplio; se abre así una esperanza incipiente. Pero el valor temático de la libertad trascendental se reduce meramente a la ratificación de su propio valor metódico...
- por eso finalmente la libertad se comunica al intelecto personal y al amar donal de la persona, animando la búsqueda de la réplica de que el ser personal carece, pero que reclama en cuanto que coexistente. La metalógica de la libertad llega así hasta el dar personal, hasta la correspondencia al don recibido del creador²¹⁸

Con estas premisas, es posible afrontar ya el crecimiento de la libertad personal, objetivo último de mi trabajo.

²¹⁷ POSADA, J. M., “La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar”, en *Futurizar el presente*, 298.

²¹⁸ GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 13 (2011), 65.

CAPÍTULO II

EL CRECIMIENTO DE LA LIBERTAD PERSONAL

Polo ha acuñado tres fórmulas para describir la libertad trascendental¹:

- a) la libertad es aquella ‘relación con el futuro que no lo des-futuriza’;
- b) la libertad es ‘la inclusión atópica en la máxima amplitud’;
- c) la libertad es ‘el discontinuo de comienzos’.

Con estas fórmulas intenta describir la libertad personal, a sabien-das de que no es un concepto que se pueda definir, pues no hay una *no-ción* previa de ser. Si no cabe definir el ser que se describe como *persis-tencia*, menos aún se puede definir el ser abierto que se describe como *co-existencia*, como *además*.

Por otro lado, Polo aclara que tampoco puede *demostrarse* la li-berdad trascendental, es decir, conocerla por medio de argumentaciones. Sólo cabe *mostrar* que la libertad de la voluntad no se explica sin un acto de libertad más alta, raíz de los actos y hábitos de la voluntad, pero no causa de ellos: “Una prueba indirecta la proporciona la capacidad de pro-yectar propia del hombre. En definitiva, probar la tesis propuesta sobre la libertad equivale a *alcanzar* la libertad, en tanto que de ella depende in-trínsecamente la esencia del hombre considerada como *disponer*”².

La libertad así alcanzada (conocida) es un acto de ser que es, a su vez, un acto de conocer³, el cual accede a su intimidad y la abre desde dentro hacia dentro. En terminología de Polo, la libertad trascendental es dual porque es método y tema⁴, es decir, la libertad como método cog-noscitivo se distingue de la libertad como tema que se conoce en libertad.

¹ Cfr. *La esencia del hombre*, 281.

² *Antropología*, I, 221.

³ Acto de conocer no se identifica, como es claro con conocer en acto, que se da propiamente sólo en las operaciones racionales.

⁴ Cfr. *Antropología*, I, 221.

Como ya se ha visto⁵, la primera es un *hábito innato* a la persona, el de *sabiduría*, que se puede denominar por eso '*libertad nativa*' y cabe describirla como '*apertura interior*'. Esta intimidad abierta interiormente es el '*intelecto agente*'.

La segunda –la *libertad como tema*– es la *actividad* que impulsa al intelecto y al amar personales en la búsqueda de alguien que responda plenamente a la propia intimidad. Esta actividad se puede llamar por eso '*libertad de destinación*' y puede describirse como '*apertura hacia dentro*'.

Pues bien, bajo esta perspectiva hay que preguntarse por el crecimiento o perfeccionamiento de la libertad en el marco de la antropología que tiene como autor a Leonardo Polo.

En primer lugar, conviene tener claro en qué sentido cabe hablar de crecimiento de un acto, y si esto es posible, si es necesario o conveniente para la libertad como acto de ser personal.

Creer significa desarrollarse, expandirse. Pero hay dos tipos de desarrollo: el de la potencia que se va actualizando, y el del acto que va actuando. A su vez, el acto puede actuar hacia fuera, causando, produciendo o creando; o hacia dentro, incrementando su acto inmanente. La libertad trascendental no es una potencia que se actualiza, ni una causa de efectos, ni un productor de resultados, ni un creador de otras existencias. Es un acto que se incrementa como tal.

Ahora bien, un acto sólo puede incrementarse si no es perfecto. La perfección pura implica identidad plena, pero la libertad personal humana no es idéntica, sino dual. La libertad es el co-existir de cada persona que no se identifica con su esencia. Es más, "la libertad es la clave de la distinción real del co-ser humano y su esencia"⁶. Por tanto, puede incrementarse.

Por último, ¿es posible que se incremente? ¿Es necesario o conveniente? Un acto no puede incrementarse si se satura: la libertad no se satura. ¿Necesariamente se incrementa? Si es libertad, no cabe que su incremento sea necesario, o que necesariamente se incremente.

Con esta primera aproximación, podemos emprender una reflexión más detenida sobre la libertad como acto creciente.

⁵ Cfr. el capítulo anterior de este trabajo.

⁶ *Antropología*, 222.

1. El fin sin límite de la libertad: apertura sin clausura

La libertad nativa, habitual, de la persona es apertura interior, inmanencia cognoscitiva. Esta inmanencia está abierta al conocimiento de su propia intimidad, y hace posible otra disposición innata de la persona: la advertencia de la realidad externa *qua* realidad (el hábito de los primeros principios).

Ahora bien, ¿tiene límite el conocimiento de la propia intimidad? Lo tendría si la persona la conociera totalmente o si la intimidad tuviera límite.

Conocer totalmente algo implica intentar objetivarlo: captarlo como objeto conocido. Pero la intimidad no se capta o se explica, de modo que no cabe objetivarla ni agotar su conocimiento. La libertad se conoce existiendo en ella.

Por otra parte, la intimidad que se alcanza es un intelecto, y como tal está abierto a todo lo real. Y no sólo a lo real como principio de subsistencia, sino al Origen en tanto que origen de la persistencia. En este nivel, ¿cabría decir que el intelecto se satura si advierte el ser como dependencia? ¿No le queda nada más por conocer?

Por lo pronto, es claro que le queda por conocerse a sí mismo, por explicarse. Y aquí es donde encuentra su limitación: no puede iluminarse totalmente: sigue buscando en su propia intimidad, pero más allá de sí mismo. Y entonces no tiene saturación posible, porque la respuesta no le es dada, ni por sí mismo ni por otro: la busca mientras existe. La encuentra en la medida en que encuentra su relación con Otro que le conozca más íntimamente que su propio intelecto.

¿Cabría que ese encuentro sature la libertad? Me parece que, en tanto que conocimiento de sí misma, podría considerarse que, si halla en Otro su sentido, la libertad personal como cognoscente llegaría a su culmen. Pero ni siquiera entonces cabe que se detenga, pues el propio intelecto libre por su misma intelectualidad no puede detener su acto mientras exista: sigue acompañándose cognoscitivamente. Y, además, si se conoce como el Otro le conoce, se acerca a la intimidad de Quien le conoce, que es insondable. Por eso, en este sentido, la libertad como intelecto no puede tener límite.

Pero más clara aún es la cuestión vista desde el amar, considerado como dar y aceptar. La persona como acto de amar, activada por la liber-

tad, se destina a otro y espera ser aceptada. Si la destinación amorosa se detuviera, ya no sería tal, pues el amar no se llena al alcanzar lo amado, sino que lo ama más: de lo contrario, no sería amar, sino desear, lo cual es propio de la potencialidad pasiva, no del acto. Y, si el amar no se detiene, la aceptación tampoco, pues a cada nuevo amar le acompaña –o le puede acompañar– una nueva aceptación. Por eso, la persona como estructura trascendental donal no se satura ni se detiene: crece.

En suma, al encontrarse en una cierta soledad íntima, la libertad nativa se expande en búsqueda de sentido y de destino. Pero, en tanto que su existencia es libertad, ni su sentido ni su destino se consuman o se alcanzan, porque de consumarse, la libertad, la persona, dejaría de ser: se extinguiría.

2. La libertad es futuro, no presencia

Polo describe la libertad trascendental como “futuro que no se desfuturiza”, es decir, como un futuro que no deja de ser futuro. Esta expresión se entiende –o al menos así la entiendo yo– desde varias perspectivas.

a) Desde la perspectiva del conocimiento está claro que el hábito sapiencial que es libertad innata, nativa, no presencializa lo que conoce, porque lo que conoce es una existencia intelectual, un acto de ser cognoscente, que no se detiene como objeto conocido. Si se pretendiera conceptualizar la existencia de cada quien, no se la estaría conociendo como existencia real, sino simplemente como pensada, lo cual no es conocerla.

Por su parte, el intelecto personal así conocido, a su vez conoce. Pero este conocer no consiste en una “conciencia de sí mismo”, como algo ‘dado’⁷, sino en “el libre descubrimiento de la radical carencia de réplica, según el cual dicha carencia no anula la co-existencia”⁸. Este libre descubrimiento es calificado por Polo como “capacidad directamente activa, o no potencial”⁹ y como “actividad que anima la búsqueda de réplica y de aceptación”¹⁰. Es una de las descripciones de la libertad como actividad trascendental por la que es posesión del futuro que no lo

⁷ Queda fuera “la reducción de la persona humana a la idea de conciencia subjetiva medida objetivamente”. *Antropología*, I, 224.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*

desfuturiza¹¹. Esto es lo que cada intelecto agente descubre: una actividad personal que es futuro.

¿Qué se quiere decir con que la libertad como actividad trascendente es futuro? Que el futuro no es algo que la libertad *alcanza* y pasa a *ser presente*, o algo que *le acontece* en virtud de alguna causa previa, ni lo que *aún no es pero será*.

En definitiva, la libertad no impulsa un conocer y un amar que lleguen a ser un conocimiento fijo y un deseo logrado, pues lo buscado es la “réplica de la transparencia intelectual y la búsqueda de aceptación del amar”¹², que no se detienen, pero tampoco se producen o logran: se esperan. “Lo buscado no cabe en la presencia”¹³, dice Polo.

“La libertad se desaferra de la presencia”¹⁴, pues el conocer en presente no es el conocer más alto, y la suma de operaciones presencionalizantes, objetivantes, no enriquecen las anteriores y no llevan a conocer la propia personal existencia. Las operaciones racionales no son un futuro que se hace presente, pues “un futuro como *aún-no-ya* es una operación todavía no ejercida”¹⁵ y nada más. Así pues, la libertad como apertura cognoscitiva es apertura al *futuro siempre futuro, siempre nuevo*.

b) Una segunda perspectiva, desde la consideración de la libertad estrictamente como trascendental, como tema que no remite a otro tema, “equivale por entero a la no desfuturización del futuro”¹⁶. Por eso, Polo afirma que “no tendría sentido decir que la libertad personal se continúe en búsqueda, puesto que se alcanza como posesión del futuro que no lo desfuturiza. Buscar corresponde al intelecto *ut co-actus* y al amar donal. Por consiguiente, la libertad se ha de convertir con esos trascendentales. Según esa conversión, la libertad puede entenderse como la *actividad que anima la búsqueda*, porque tanto la búsqueda de réplica como la búsqueda de aceptación son libres. Con todo –concluye–, considerada como un trascendental distinto, la libertad simplemente se alcanza”¹⁷, mientras que el intelecto *ut actus* y el amar donal no se alcanzan, se abren –como se ha dicho– sin detenerse en la búsqueda.

¹¹ Cfr. *Antropología*, I, 222, nota 50.

¹² *Antropología*, I, 225, nota 54

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Antropología*, I, 225.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 226.

¹⁷ *Ibid.* Las cursivas son mías.

Mientras que la réplica trasciende al intelecto y la aceptación al amar, el futuro no trasciende la libertad¹⁸. Es más, la libertad es futuro o el *futuro es libertad*. Quizá esta segunda expresión es más clara: el futuro es libertad, no persistencia real ni presencia mental por venir. El futuro no es persistencia, porque la persistencia es *un comienzo que no cesa ni es seguido*, es una continuidad. Y la presencia mental es *ya* o no es. Por tanto, estrictamente hablando, sólo hay futuro en la existencia libre, “sólo un futuro libremente poseído es futuro en sentido estricto, ya que en otro caso dejaría de serlo. Dicho de otro modo, sin la libertad el futuro sólo sería una dimensión del tiempo”¹⁹.

Así, la libertad alcanzada como tema del conocimiento libre es siempre novedad, siempre futuro, que Polo describe como *además del además, o además y además*.

Por su parte, en cuanto método cognoscitivo, la sabiduría no alcanza su término al conocer la carencia de réplica de la persona, es decir, no por eso desaparece, pues es disposición que acompaña la existencia personal que, en tanto es libertad, no se consume.

c) Una última perspectiva, ya apuntada: “por ser el trascendental que simplemente se alcanza, y la actividad que posee el futuro sin desfuturizarlo, la libertad trascendental se puede describir como el sentido más estricto de la novedad”²⁰: cada libertad creada –cada persona– es una estricta novedad, y su actividad intrínseca es siempre un nuevo comienzo.

“La libertad no pertenece al orden de los principios ni de las causas, y no depende de antecedente alguno que lo explique, sino que es directamente creada”²¹. La persona no es, pues, ni fundamento ni fundada, ni causa ni causada: es *criatura única creada, dependencia del Creador*. De manera que la libertad no es resultado de algo anterior, ni da lugar a algo posterior: es acto actuante que descubre y abre: por eso, su acto es futuro que ni procede de un pasado ni pasa a ser presente. Es, en expresión de Polo, un *discontinuo de comienzos*²².

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, nota 56.

¹⁹ *Ibid.*, 223.

²⁰ *Antropología*, I, 231.

²¹ *Ibid.*

²² Con esto no pretendo negar la influencia del pasado personal biológico y cultural –en su más amplio sentido– en el ejercicio de la libertad. No hay que olvidar que la libertad personal, trascendental, se extiende a las potencias activando la configuración de sus hábitos: el pasado incide en esta dimensión de la libertad, que puede denominarse libertad en la esencia, o libertad en las potencias, que se ve ciertamente influida, aunque

La dependencia propia del ser creado no es un hecho ‘dado’: es la misma existencia. De modo que el existir personal de cada uno es una dependencia otorgada y recibida, no *una vez*, sino *ex novo* cada vez, si se puede hablar de ‘cada vez’. “El futuro del hombre no forma parte del tiempo cósmico. No hay un ritmo universal que trencen un devenir personal, ni ningún término creado hacia el cual la persona se dirija. *El futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente*”²³.

El otorgamiento –y la aceptación– no es un inicio histórico: es un discontinuo de comienzos. De ahí que el transcurso del tiempo, ligado a lo material, no implica de suyo un perfeccionamiento de la persona, ni un declive. Cabe el declive en lo humano, por el desgaste propio del cuerpo y sus efectos en los procesos intelectuales, en la afectividad y en lo que podría llamarse la ‘eficiencia’ de la voluntad.

Sólo cabe el perfeccionamiento personal o su contrario *desde la persona*, desde su apertura íntima, desde su dependencia donal en dualidad de aceptar y dar. Y, desde la persona, también cabe el crecimiento o el decrecimiento moral en la voluntad.

La apertura íntima no está predispuesta por algo anterior y, propiamente hablando, no se va construyendo como una continuidad de actos: es siempre nueva. Por eso, un solo acto puede cambiar la destinación personal. “Ciertamente, el futuro no se alcanza con operaciones – tampoco se posee como contenido eidético–, ni con hábitos adquiridos. El futuro no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que sólo se alcanza según la libertad trascendental: *es otorgado según la creación de la libertad*. La persona no está sujeta al futuro como algo que le ha de acaecer, ni orientada hacia él según el transcurso del tiempo, sino que el futuro se abre exclusivamente en la libertad: sin la libertad el futuro no sería en absoluto. Y esto significa que la libertad es trascendental”²⁴.

Polo afirma que “la libertad se alcanza en dependencia estricta de un otorgamiento creador. El otorgamiento de la libertad trascendental no presupone un sujeto, pues en ese caso no podría entenderse creaturalmen-

no determinada, por el pasado. Pero la persona es más libertad que ésta. Más adelante afrontaré la cuestión de la reciprocidad entre libertad esencial y libertad trascendental. Tampoco se niega la herencia biológica y psíquica, pero ésta no es el ser personal, aunque sea de la persona, en cuanto asumida por ella en orden a su libre destinación.

²³ *Antropología*, I, 223. La cursiva es mía.

²⁴ *Ibid.* La cursiva es mía.

te. Con otras palabras, la libertad humana es creada en tanto que, al poseer el futuro sin desfuturizarlo, no acaba. La libertad trascendental estriba en que el futuro no le es extrínseco, pero tampoco le es propio de otro modo que como futuro²⁵. Es decir, no hay un sujeto que llega a ser libre, o que obra libremente, sino una persona que *existe como libertad*, esto es, como *intimidad dependiente de una Intimidad Creadora*: y este otorgamiento no acaba, no es y continúa, sino que es siempre nuevo²⁶. “Por poseerse trascendentalmente ajustándose a la futuridad, la libertad humana no puede ser esclarecida por medio de una argumentación lógica, ni tampoco intuitivamente: la posesión del futuro no marca un término objetivo al método con que se alcanza. Sin embargo, la incognoscibilidad objetiva del futuro no impide alcanzarlo. Al ser poseído por la libertad, el futuro no ‘precipita’ como conocido en presente. El futuro no es objetivamente incognoscible por irreal, sino más bien por todo lo contrario, a saber, porque es abierto por la libertad personal, que es superior a la anterioridad mental”²⁷.

Es la libertad la que posee el futuro, ¿cómo? Como conocimiento. ¿De qué? De su propia luz transparente que busca una mirada que penetre en esa luz. Encontrarla significa ser iluminada su propia transparencia: no es ‘llegar a saber’ quien soy, pues *soy un conocer* (no alguien que conoce), una existencia abierta intrínsecamente, que se entrega, se destina.

Esto explica por qué el encuentro con otra persona es siempre nuevo: es una apertura única, irrepetible, un mirar que busca una mirada. La búsqueda no va tras una explicación de quién es el hombre, sino una explicación de quién soy, y de quién es; y no es un amor genérico, sino una donación única que busca la aceptación de esa persona, no de cualquiera.

Pero estos encuentros personales no se detienen: no es posible conocer y ser conocido, amar y ser amado en presente, y que se torne pasado. Mientras existe ese encuentro, es siempre futuro: cada conocer y cada amar es nuevo. De lo contrario, simplemente no es.

Se ve así, entre otros motivos, por qué ningún encuentro personal es plenitud; más aún si se tiene en cuenta mi tesis de que no es posible conocer plenamente a otra persona en su intimidad. Sólo el encuentro

²⁵ *Ibid.*, 224.

²⁶ “Si se pretendiera entender el futuro y el presente atendiendo a la idea de continuación temporal, sería preciso sostener que el tiempo humano es discontinuo. Por eso, la libertad humana puede describirse como *novum*”. *Antropología*, I, 226, nota 55.

²⁷ *Ibid.*, 225.

personal con la Persona divina es futuro pleno, siempre nuevo, y siempre recibido.

Así se puede entender que, según explica Polo, “la capacidad directamente activa de alcanzarse en orden al futuro se distingue, sin más, del Ser Originario”²⁸. Porque el Ser Originario no se alcanza: es Origen. Por su parte, la libertad creada sí se alcanza, pero como futuro siempre futuro, que no es, sino que *será*. “No acabar de ser equivale a la primera descripción de la libertad trascendental que propongo: la capacidad, inmediatamente activa, de no desfuturizar el futuro. Sin duda, el *será* requiere excluir la desfuturización”²⁹. La libertad nunca es presente como el objeto conocido: es *además* de presencia, *futuro* que no pasa a presente.

“Por ello, el valor temático de la libertad ha de convertirse con los otros trascendentales personales. A la conversión del valor temático de la libertad trascendental puede llamársela *comunicación* de la actividad”³⁰. Con otras palabras, el núcleo personal, que es libertad (es decir, dependencia que se trasciende), no puede trascenderse por sí misma, sino en tanto que el conocer y el amar personal la alcanzan en su más íntima dependencia.

Por eso, Polo insiste en que “la libertad y el método que la alcanza no son solidarios en tanto que los dos son libres. Por eso es mejor decir que el valor temático de la libertad ratifica el método que la alcanza. Si el método prescinde de esa ratificación, no deja, por ello, de ser libre”³¹.

La sabiduría, el conocerse existencial, no necesariamente coincide con el impulso libre a buscar. Más bien, esta dimensión de búsqueda, de destinación, *ratifica* el propio conocimiento. Pero si no se da la búsqueda, no se anula el conocer de uno mismo como persona. Entonces, si la sabiduría como disposición nativa personal está separada de sus temas, no se identifica con ellos, no necesariamente el conocer y el amar personales ratifican el saber que uno tiene de sí mismo. Por eso, lo propio de la libertad personal es *esperar*: espera ser conocida y amada.

²⁸ *Antropología*, I, 224, nota 53.

²⁹ *Ibid.*, 227.

³⁰ *Ibid.*, 229.

³¹ *Ibid.*

3. La vigencia de la libertad

La libertad personal como dependencia creatural comporta, decía, una novedad, no sólo en el sentido de cada una es única, sino también en la ausencia de inercia en su actuosidad íntima. Ahora bien, ¿hasta cuándo vige la libertad? O, mejor, ¿es eterna la libertad personal?

“El que no desfuturiza es *eterno* de una manera distinta a como se entiende la eternidad como actualidad”³². Esto es, la libertad trascendental no es libertad “hasta que” llegue a un fin que se convierte en inamovible, actual. No: la libertad, en tanto que libertad no se detiene, de modo que no está sometida ni al tiempo ni al presente: no alcanza “por fin” algo en presente. Polo lo explica diciendo que enderezarse hacia el futuro “es la actividad libre del hombre, superior a la anticipación mental. Esta dirección no comporta un momento, que hubiera de llegar, en el que ya sea lo que todavía no es. Tal *ya* es una determinación mental inferior a la libertad humana”³³.

Las consideraciones de Polo en este asunto se mueven en varias direcciones. Voy a intentar exponerlas:

En primer lugar, algo que es fundamental en toda su antropología: la diferencia radical entre ser y pensar; ser no es pensar, pero no hay ser personal humano sin pensar³⁴.

La argumentación de Polo es ésta: “existir en el hombre no es *haber*... El haber *qua talis* es el pensar. Es decir, la operación de pensar es un acto, pero ese acto no es el ser... Así pues, la irreductibilidad del ser al haber es real como la existencia humana misma. Se puede decir que *para las cosas ser pensadas es una denominación extrínseca* y, por lo tanto, la existencia de la cosa no la *hay*; la *hay* cuando la pienso, pero eso no quiere decir que si no la pienso no *exista*. En cambio, en el caso del hombre la cosa no es tan tranquila, por decirlo así, porque al hombre no le es indiferente que *haya o no haya*. Es decir, para las cosas es indiferente el pensar, pero para el hombre no es indiferente el pensar, puesto que el hombre piensa. Aunque el hombre no sea su pensar, el hombre está vin-

³² *Persona y libertad*, 163.

³³ *El hombre en la historia*, 67.

³⁴ Polo dedica al yo el tercer capítulo de su libro *La esencia del hombre*. Hay que tener en cuenta que sólo posteriormente distingue el yo de la persona. En esta obra, hablar del yo es hablar del núcleo personal. En este capítulo, después de exponer su valoración crítica de la versión del yo a lo largo del pensamiento occidental, de Descartes a Heidegger, y su neta discrepancia con la pretensión de autoconciencia, concluye con un acápite titulado: “Haber y existir, pensar y ser”, que es el que sigo aquí.

culado a su pensar. En cambio, la cosa está desvinculada del pensar. Así pues, la consecuencia que se deduce de esto es que el tema del pensamiento en el hombre ha de considerarse desde el ser y no al revés, es decir, el ser desde el pensar. El tema del pensar remite al tema del ser, pero no lo resuelve. Que el hombre se tome como cosa pensable lleva implícito que se admite la actitud de reducción al objeto para resolver la cuestión del sí mismo³⁵.

La cuestión es ésta: si se pretende conocer el propio yo (la persona que soy) simplemente como *razón*, no se llegará jamás a la persona que soy, porque la persona no es la *res pensante* cartesiana. Ciertamente fuera de la persona no hay pensar ninguno, pero la persona trasciende el pensar y, por tanto, no se conoce “sabiendo que pienso”. O, de otro modo, “la imposibilidad de un propio conocimiento según la conciencia no puede ser remediada, porque se ancla en la propia constitución trascendental del hombre, en la cual el pensar acontece³⁶”. Esta trascendentalidad de la persona, que Polo describe como el carácter de *además*, significa que “el hombre está abierto al ser más allá del pensar³⁷”.

De esta consideración, Polo extrae una conclusión que ilumina el tema que estoy tratando: “En consecuencia –dice–, la felicidad humana no puede residir en un acto de la inteligencia o de la voluntad (potencias al fin y al cabo), como sostenía la tradición medieval, sino que incidirá directamente en la elevación del acto de ser personal³⁸”. Podríamos decir que ésta es la segunda dirección del tratamiento que hace el autor sobre la vigencia de la libertad.

Aun a riesgo de repetir, la cuestión es clara: si la persona va más allá del pensar, si su ser no consiste en pensar –en conocer racionalmente–, su culmen no es conocer actualmente nada, ni siquiera a Dios, entre otras cosas porque un proceso deductivo racional solamente puede llevar a conocer la existencia de Dios como última explicación de la causalidad,

³⁵ *La esencia del hombre*, 258.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.* 259. En su penúltima obra publicada, Polo hace un lúcido análisis sobre el riesgo de reducir el hombre al pensar, e incluso a su alma, como hace la filosofía a partir de Sócrates, pues “¿qué es un alma? Es una actualidad, una presencia formal en la que yo consisto, pero que se encuentra con la muerte”. Si mi única realidad es presencial, al acontecer la muerte, cesa la presencia, y “mi ulterioridad a la muerte es un mito”. *Leciones de ética*, 41.

³⁸ *La esencia del hombre*, 259, nota 118. Occidente no ha logrado escapar de la limitación griega y medieval. Ha caminado hacia el voluntarismo, ciego o dirigido. Se ha limitado en sus fines: en captar y querer. No en ver y amar: en amar para sí, no en amar para amar. Ha cerrado el futuro.

pero no Su Esencia, que es Ser. El ser –ni el del universo, ni el personal, ni el divino– no es un concepto fruto de abstracción, y no se alcanza argumentativamente. El Ser divino, en tanto que Origen, se advierte al advertir el ser como acto que comienza y persiste. Y el Ser divino en su carácter personal, no se alcanza, sino que se busca en la intimidad libre.

Tampoco la persona culmina en ser sí misma, en la identidad, como pretende la filosofía moderna³⁹. “La tarea de la libertad es la tarea de descubrir, de encontrar, pero no es ver si soy idéntico, porque entonces no sería libre”⁴⁰, afirma Polo. Es decir, “yo no tengo ninguna referencia a mí mismo previa y constitutiva... Es distinto decir que yo significa *además* asomado a mi esencia, sin pretender que mi esencia satisfaga ninguna pretensión”⁴¹. No existo para llegar a conocerme, ni para actualizar ninguna de mis potencias, sino para ser en búsqueda y donación.

Por eso, Polo tampoco se conforma con la noción de ‘*fruitio*’, la cual, presente en la filosofía medieval, servía para describir la clave de la humana beatitud: la felicidad como gozo en la posesión del Bien Sumo. La persona no es ningún poseer, ni es tendencia necesitante: es libertad donal en espera de aceptación.

Así se puede entender la expresión poliana: la libertad no es, sino que será, así como el título con que concluye el capítulo sobre ‘el yo’ en la obra que vengo glosando: “De la pretensión de sí a estar a la espera”⁴². Porque, propiamente hablando, la persona no logra su plenitud personal, sino que le es otorgada.

Juan Fernando Sellés, discípulo muy cercano a Leonardo Polo, lo expone así: “la esperanza personal no es el paso de una potencia al acto, sino un cambio en el *acto de ser personal*, que no es todavía el ser que será; el paso de su actual estado a su *elevación*”⁴³. Pero si ese *será* lo es respecto de Dios y éste es irrestricto, la progresiva elevación del acto de

³⁹ En este mismo capítulo de *La esencia del hombre*, Polo expone y critica esta pretensión moderna.

⁴⁰ *La esencia del hombre*, 269.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Según lo que expongo más adelante, me parece que el “será” del ser personal no es estrictamente el ser elevado sobrenaturalmente, sino el ser que sigue siendo libertad abierta a conocer y amar, naturalmente. La expresión de Sellés sugiere que la libertad es futuro sólo por una elevación sobrenatural. Si es éste el sentido que quiere darle, no me parece acertado.

ser personal humano, ahora y después, está justificada. Por tanto, la su-
puesta identidad personal humana carece de sentido”⁴⁴.

La esperanza, tema que Polo ha tratado en diversos momentos, se
entiende así como “la forma de ejercer la libertad respecto del tiempo”⁴⁵,
porque “en tanto en cuanto el hombre existe temporalmente, sólo puede
salir del tiempo mediante la esperanza, que no es un mero aguardar –
‘llegará lo que tenga que llegar temporalmente’– orientado intratempo-
ralmente.

Por el contrario, “con la esperanza el hombre no tiende hacia nada
que vaya a tener lugar en el tiempo. Porque la esperanza alude a un ‘so-
brar’, que no se gasta en el tiempo”⁴⁶. La liberación de la persona respec-
to a la limitación del tiempo consiste en la esperanza de que su don sea
aceptado y su ser esclarecido. “Ser criatura es mucho más que llegar a ser
de acuerdo con alguna posibilidad que me esté dada. Si no soy entera-
mente nunca de acuerdo con ningún reclamo, de acuerdo con ninguna
posibilidad que me esté dada, es porque Dios me reclama para El”⁴⁷.

La eternidad como distinta a la identidad es la respuesta de Polo a
la modernidad. La esperanza es la alternativa antropológica al pesimismo
posmoderno. Pero también hay en su pensamiento una propuesta de recti-
ficación a la visión clásica de la eternidad, y de la inmortalidad del alma,
como hace notar Sellés⁴⁸. En efecto, la definición de Boecio de la eterni-
dad como ‘*tota simul et perfecta possessio*’ no es aceptada por Polo por
estar planteada desde la actualidad. Como la libertad no es ninguna ac-
tualidad, la eternidad del ser libre –o mejor, de cada libertad personal– no
es una *posesión*, por más perfecta que ésta pudiera ser.

Hay que tener en cuenta que –como explica Sellés– “en cuanto al
tiempo humano, Polo distingue los siguientes tipos: a) el *tiempo articula-*

⁴⁴ SELLÉS, J. F., “Esperanza personal *versus* identidad humana”, *Thémata*, 39 (2007) 235.

⁴⁵ “Cristianismo y personalización”, 8 y ss.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *La esencia del hombre*, 278. En otro lugar, Polo se pregunta: “¿qué es la esperanza en el orden del amor personal? Esta pregunta también se puede expresar así: ¿cuál es la tarea de mi vida? La tarea es una dilatación de la libertad. Para los griegos, la libertad es el dominio sobre los actos voluntarios en tanto que guardan una relación con el fin. Pero ha de haber una libertad mayor en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad”. “La esperanza”, 6.

⁴⁸ Cfr. SELLÉS, J. F., “¿Es el hombre un eventual viajero o un ser eternizable? Polo en discusión con Nietzsche”, *Studia Poliana*, 8 (2006) 285. Cfr. también HAYA, F., “La superación del tiempo (II)”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 42.

do, característico de la presencia mental, o abstracción que articula el tiempo. Lo describe como *actualidad*. b) El tiempo de la *esencia humana*, en el que se aprecia que ésta se abre al futuro por medio de los hábitos adquiridos y, sobre todo, por las virtudes. c) El *tiempo de la persona humana*, o tiempo del espíritu o acto de ser personal, al que Polo describe como *futuro no desfuturizado*⁴⁹.

La eternidad del ser personal no puede ser un tiempo articulado en un *ya*, pues esto sólo es propio del objeto pensado. “La virtud de la abstracción es justamente hacer comparecer *de una vez* la realidad entera. La realidad es presentada –por la abstracción– como *entera toda ella*, como una consistencia dimensionada según pasado, presente y futuro. Dimensionada, significa *articulada*, esto es, extendida en dimensiones que no la rompen sino que están en continuidad unas con otras. En la continuidad de las dimensiones del tiempo se cifra la consistencia de la realidad, esto es, el que sea dada –abstractamente representada– *de una vez*”⁵⁰.

La realidad no es nunca de una vez, ni siquiera la del universo. Tampoco la de la esencia humana, en tanto que disposición de lo recibido por naturaleza. Menos aún de la persona que, siendo libertad, es actuosidad que abre y se abre al futuro, sin que el futuro se presencialice o se torne pasado.

Ciertamente, estas dimensiones del tiempo sólo se alcanzan abandonando el límite mental en varias direcciones, en concreto, con las llamadas tercera y cuarta dimensión del método poliano, o en otras palabras, con el hábito de sabiduría y el de sindéresis.

La eternidad personal no es, entonces, actualidad. Pero tampoco simplemente inmortalidad: “en rigor, la persona humana es más que inmortal o sucesiva, pues si su libertad y esperanza miran al eterno, es *eternizable*”⁵¹. En esto, la visión clásica de la inmortalidad del alma no equivale exactamente a la eternidad del ser personal.

La diferencia entre inmortalidad del alma y libertad eterna no radica solamente en la diferencia entre inmortal y eterno, sino en la distinción y relación entre alma y acto de ser en el hombre. El alma, con sus potencias, no se identifica con el ser personal; estrictamente hablando, el alma corresponde al nivel esencial. En Tomás de Aquino aparece esta

⁴⁹ SELLÉS, J. F., “¿Es el hombre un eventual viajero o un ser eternizable? Polo en discusión con Nietzsche”, 283.

⁵⁰ HAYA, F., “La superación del tiempo (III)”, *Studia Poliana*, 8 (2006) 173.

⁵¹ SELLÉS, J. F., “Esperanza personal *versus* identidad humana”, *Thémata*, 39 (2007) 235.

distinción, en tanto que afirma que el ser le adviene al cuerpo por el alma⁵². Sin embargo, no se halla suficientemente desarrollada –como ya se ha visto– la distinción *essentia–esse* en el hombre, tarea que afronta Leonardo Polo. Y, sobre todo, no se encuentra una explicitación suficiente del tipo de realidad propia del ser personal.

La espiritualidad de las potencias del alma humana es el punto de arranque para la demostración racional de su espiritualidad, por tanto, de su incorruptibilidad e inmortalidad. La inmortalidad se entiende en principio en este sentido: como negación de corrupción y de sujeción al tiempo.

Sin embargo, esta acepción de inmortalidad no es la única. Santo Tomás sugiere también dos nociones positivas: trascendencia y supratemporalidad, que –como bien hace notar Martí– son nociones que, “siendo intrínsecamente relativas, nos indican que la inmortalidad goza de entidad positiva y que, por tanto, se incluye en el ámbito del *ser*”⁵³.

En efecto, que el alma trascienda quiere decir que *sea*, que exista, aun cuando el cuerpo se corrompa. Y supratemporalidad implica un modo de existir distinto al temporal: no sólo duración indefinida, sino sempiternidad como el modo de vivir del alma. Pero como “vivir es el modo de ser del viviente”⁵⁴, la sempiternidad no le corresponde al alma por sí misma, en cuanto acto del cuerpo, sino al alma por el acto de ser. Lo propiamente sempiterno es el ser personal y, por él, el acto esencial humano, es decir, el alma, sede de la inteligencia y la voluntad como potencias, y de sus actos y hábitos⁵⁵.

⁵² “La forma no es el ser, sino que entre ambos hay un cierto orden... porque el ser respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, a la forma se le llama principio de ser”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, II, 54.

⁵³ MARTÍ, G., “La concepción tomista de la inmortalidad del alma y su desarrollo en la antropología trascendental de Polo: la sempiternidad en el ser como libertad”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 79. Remito a este artículo para una exposición breve pero clara de este tema, con citas del *corpus* tomista, así como de las obras de Polo con las que el autor ilustra la prosecución poliana de la doctrina tomista en este punto.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1168 a 6, citado por Castillo, G., “La actividad vital humana en el planteamiento de la «Antropología trascendental»”, en *Studia Poliana*, 3 (2011) 64.

⁵⁵ Estas distinciones justifican el preguntarse hasta qué punto sea preciso seguir manteniendo la espiritualidad del alma humana, o si no bastaría afirmar su inmaterialidad, y su dependencia del ser personal, ciertamente espiritual. Cuestión delicada, sobre todo teniendo en cuenta la larga tradición filosófica y teológica de afirmar y demostrar la espiritualidad del alma a partir de la inteligencia como potencia suya. Cfr. una exposición breve y clara sobre la trayectoria de este concepto en la filosofía y teología occi-

Ahora bien, Tomás de Aquino no desarrolla suficientemente – como decía– el acto de ser personal. En este punto, Polo es quien continúa por esa línea, y describe el acto en que consiste –si se puede hablar así– el núcleo personal más alto. Y lo describe como apertura, como libertad. De modo que la sempiternidad personal es apertura siempre abierta, libertad siempre libre: destinación.

Así, la vida sempiterna no es sólo ni primariamente un obrar sin fin temporal, o una duración perpetua: es mucho más, es libertad sin fin. Y, en tanto que libertad, no es un “llegar a”, sino un “abrirse a”. Por eso, la eternidad no es el futuro que se espera, ni el fin que se busca, sino el mismo ser que será.

Y, de acuerdo a la continuación de la libertad en conocer y amar trascendentales, la libertad se abre en búsqueda y donación. En acertada expresión de Carmen Riaza, cabe decir que “la libertad como destino debe entenderse como tal así: libertad para amar sin límite, que es sinónimo de darse por entero a otra persona”⁵⁶. Por eso, concluye la misma autora, “¿por qué crecer?: para ser libre, para ser libertad plena. ¿Para qué la libertad?: para la donación absoluta de mi ser al Ser Personal”⁵⁷.

Como ya señalé, Polo describe la libertad trascendental como “inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud”, expresión un tanto sorprendente, y más cuando se atiende al significado que tiene en su pensamiento.

En efecto, en las últimas páginas del volumen I de su *Antropología trascendental* se detiene en este punto, y afirma que esta descripción “atiende a su conversión con los demás trascendentales personales”⁵⁸. No

dentales en FABRO, C., *L'Anima*, cap. IV, 151-214. En algunos autores personalistas – sin alejarse de las formulaciones teológicas cristianas– se halla la distinción entre alma y espíritu. Por ejemplo, Edith Stein: “El hombre es una persona espiritual, porque está en una libre posición no sólo frente a su cuerpo, sino también frente a su alma, y es en la medida en que tiene poder sobre su alma como tiene también poder sobre su cuerpo”. STEIN, E., *Los caminos del silencio interior*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1988, 442. “De importancia capital es la distinción entre cuerpo, alma y espíritu. Los tres elementos, reunidos en un sujeto de manera sustancial, conforman el fenómeno humano denominado ‘persona’”. *Ibid.*, 18. Sobre éste y otros aspectos relacionados, puede verse HAYA, F., “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, en SELLÉS, J. F. (editor), *Modelos antropológicos del siglo XX*, 61-81.

⁵⁶ RIAZA, C., “Crecimiento irrestricto de la libertad”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 990.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Antropología*, I, 234.

basta, por decirlo de alguna manera, la libertad nativa, el *además* propio del conocimiento habitual de la propia persona, para alcanzar el propio ser como trascendental que se convierte con el conocer y el amar trascendentales: se precisa alcanzar la libertad como intimidad hacia dentro.

Es decir, la sabiduría innata, hábito personal, alcanza la propia co-existencia personal como su tema propio. Y este co-existir es intimidad abierta hacia dentro, y “es activa, y la índole de esa actividad es la libertad”⁵⁹. Esto es, el acto de ser personal es libertad y en esto radica su distinción del acto de ser no personal.

Polo afirma que “ninguna actividad creada se determina en orden a otra entendida como término, pues la actividad de las existencias creadas sólo puede entenderse en referencia a Dios, y no, en cambio, en referencia a otra criatura”⁶⁰. Entiendo así la cuestión: la ‘actuosidad’ del acto de ser personal no es la misma que la del universo, y no tiene en éste su término: no existe ‘para conocer el universo’; y el universo no existe ‘para ser conocido por el hombre’. No son dos existencias puestas una para la otra, de modo que la totalidad de lo existente fuera la síntesis de estas dos existencias. “No cabe una multiplicidad genérica de existencias creadas, ni encontrar existencia en ‘un lugar’, y en ‘otro lugar’, también existencia. La existencia creada desplaza cualquier otra, hasta el extremo de no tolerar una locación distinta”⁶¹.

Es decir, toda criatura es dependencia: su acto de ser lo es. De modo que el universo persiste en tanto comienza como dependencia real respecto al Origen y no cesa en esa dependencia, ni es seguido por otra existencia distinta. Simplemente, el universo es la totalidad de lo persistente.

En cambio, cada libertad personal es una existencia distinta, dependencia estricta de Dios como intimidad abierta, que advierte lo exis-

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* García González distingue así los dos tipos de creación (la del universo y la de la persona): “hacer ser y dar el ser. Porque Dios es el ser originario que hace ser al universo; es lo primero de la realidad, los primeros principios extramentales; pero Dios también es un ser personal que da el ser a las personas creadas. La distinción entre ambos tipos de creación, por incluir relaciones personales, es que el ser libre otorgado a la criatura personal es aceptado por ell; y devuelto en correspondencia para ser recibido por el Creador, que lo aceptará o no. Dar el ser, entonces, no sólo habla de origen, sino además de destino; Dios es el creador de la persona humana, siendo su destinatario”. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 13 (2011), 60.

⁶¹ *Ibid.*, 235.

tente fuera de sí como “un primer principio vigente que guía su advertencia”, no como “otro existente que está ahí”, como objeto de conocimiento. Y el ser que existe como libertad no se detiene al advertir el ser externo a sí, ni al conocerse como intimidad que co-existe con él. “Se trata de que la actividad libre se alcanza y permite la advertencia de otros actos de ser sin adscribirles *un lugar*”⁶².

La libertad que se alcanza no se alcanza como un ‘ya’, ni como un ‘esto es’, sino como actividad íntima que se acompaña, y que no se detiene, y que existe sólo en tanto que relación al Creador, no en tanto que referencia a otra criatura.

Aunque parezca reiterativo hay que indicar que la criatura no personal vive respecto de Dios, como persistencia originada que no cesa ni es seguida, mientras que “la criatura personal vive respecto de Dios en tanto que es activamente libre. –A lo que Polo añade– La *vigencia* de la libertad se entiende como inclusión en Dios; dicha inclusión comporta de modo eminente la atopicidad de la actividad libre. Como repetidamente se ha indicado, la expresión ‘Dios y la criatura’ no es admisible: ‘Dios y la criatura’ no forman un todo⁶³; la realidad no se reparte entre Dios y las criaturas. Y por lo demás, la co-existencia personal no puede aislarse sin incurrir en tragedia. Ello comporta que su actividad, la libertad trascendental, deba describirse como inclusión, que por atópica, no conlleva partición: no es una parte”⁶⁴.

Aunque al tratar este tema, Polo dedica sólo una nota a pie de página al análisis de la noción de *participación* desde la descripción de la libertad personal como inclusión atópica, me parece que el asunto tiene importancia, teniendo en cuenta que en otros lugares de su obra aparece

⁶² *Antropología*, I, 235. En nota al pie comenta: “Nótese que la descripción de la libertad como la atopicidad más estricta está implícita en las descripciones precedentes. Es patente que la no desfuturización del futuro es atópica y que la libertad como novum, aunque situada en la historia, también lo es. Pues la historia como situación no constituye una serie representable en el espacio”.

⁶³ A pie de página señala: “Ya se ha dicho que la noción de todo no es trascendental”. *Ibid.*, nota 70.

⁶⁴ *Antropología*, I, 236. García González lo expone así: “liberado de antedecencias, causas y fundamentos, y mirando sólo al futuro, al destinatario de su ser, el hombre se incluye en el ámbito de la máxima amplitud: ésta es su libertad trascendental, íntima y personal. Si la libertad es la actividad existencial de la persona, su referencia al destinatario muestra también que la persona no es un mero ente, sino un coexistente: una intimidad abierta a su destino; y Dios es el destinatario de la existencia personal”. “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 13 (2011), 61.

también su parecer respecto a la insuficiencia de tal noción para entender el ser personal. Ciertamente, Polo conoce que la participación en la filosofía cristiana no tiene el mismo sentido que en el platonismo y el neoplatonismo, sino que “adquiere un alcance mayor, en tanto que con ella no se entiende la criatura como una degradación ontológica de la unidad suprema (es patente que lo creado no es un dios debilitado), sino *in via ascensionis* como un tomar parte *–partem capere–*, o una asimilación de la criatura a Dios. En este sentido, la participación se puede traducir por comunicación o comunión”⁶⁵.

Sin embargo, tampoco esta acepción de participación le parece adecuada para referirse a la libertad trascendental, pues, para él, “la inclusión de la libertad personal, por ser atópica, no es un *partem capere*, asunto que, a mi modo de ver, ha de reservarse a la Teología de la Fe, y que para entenderse con la precisión debida requiere las descripciones de la libertad que se han propuesto”⁶⁶.

Tal como yo lo entiendo, el fin de la libertad, o la libertad como sempiternidad en el ser no consiste en una comunicación de la vida íntima de Dios a la persona: sabemos por la Revelación que ésta se dará por una elevación sobrenatural del ser personal. Pero, en la antropología filosófica no se ve eso, pues la libertad trascendental, que se continúa en el conocer y el amar que buscan, no llega a conocer la intimidad divina, ni a vivir en ella, sino a “conocerse como es conocida”, y a que su donación de amor sea aceptada por Dios.

De otro modo lo dice Polo: “la libertad trascendental como posesión del futuro sin desfuturizarlo es incompatible con que la libertad sea un *tópos* o lo ocupe. Asimismo, al describir la libertad como tema sin tema, su inclusión en Dios es atópica, pues de lo contrario Dios sería el tema de la libertad en tanto que ella se incluye en Él (lo cual conllevaría un craso panteísmo o, al menos, ontologismo)”⁶⁷. Es decir, la persona es incapaz por sí misma de ‘meterse’ en la intimidad divina cognoscente y amante: sólo con un nuevo acto divino puede llegar a esa unión que sobrepasa las posibilidades propias de la libertad humana⁶⁸.

⁶⁵ *Antropología*, I, 237, nota 71.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Este planteamiento antropológico permite –me parece– calibrar un poco mejor la gratitud de la vida sobrenatural, tanto eterna como en el tiempo: la intimidad con Dios no nos es asequible más que por donación divina absolutamente inasequible a la persona humana por sí misma. La persona humana sólo puede *abrir* su libertad al don. Y ésta es su redención.

¿En qué sentido se refiere Polo a Dios como “máxima amplitud”? Él mismo lo explica: “bien entendido: se trata de la actividad máxima, cuya amplitud excluye por completo la locación”. Dios es Vida, Ser, Acto Actuoso, Libertad. “La libertad trascendental –como tema sin tema– es inclusión atópica en Dios”, por eso, “anima la búsqueda que corre a cargo de los otros trascendentales personales. En suma, la libertad humana no ocupa *un lugar* en Dios, no forma parte de la máxima amplitud, pero aviva su búsqueda”⁶⁹: es una libertad que existe en dependencia íntima de la Libertad Divina, por Ella y en Ella: existe sólo respecto a Ella, hacia Ella. “Pero, en tal caso –se pregunta Polo– ¿qué significa este hacia? Significa que, con prioridad respecto al enfilarse ‘hacia’ que permite una modalidad operativa, o el proseguir según ella, la persona humana depende y está franca en la dirección de la dependencia: crece en la vuelta a aquél de quien depende. Este hacia según la dependencia es la intensificación de la persona”⁷⁰. Éste es su crecimiento irrestricto.

Cada persona no es, *es-con* Dios, *es-en* Dios, porque sólo existe en relación radical con Él. Cada libertad personal es *en* Dios, no para volver –pues nunca ‘se ha ido’–⁷¹. No aceptar la dependencia es no existir, pues existir es la primera aceptación (no de la voluntad, sino del ser mismo). Existir es aceptar. Aceptar es ser. Ser es apertura en libertad. Libertad es además, *ser-con*. Pero esta libertad, que es cada existencia personal, se abre en *ser-para*. *Ser-con* es conocer que lo soy; *Ser-para* es buscar a Quien conoce plenamente ese *ser-con* que soy. Y *ser-para* dar es su aceptación.

La libertad personal no se cierra, no deja de ser además. Sólo cabe que se enrosque, se auto refiera se trunque en su destinación. Una libertad, una persona así truncada, sigue existiendo, sigue siendo libertad en soledad radical, en el sin-sentido eterno.

Y tampoco se detiene, como Polo explica en *La esencia del hombre*: “inclusión atópica es inclusión no ocupando lugar, puesto que si se ocupa lugar entonces se está fijo; pero para que la libertad tenga que ver

⁶⁹ *Antropología*, I, 237. Y en nota al pie explica: “La máxima amplitud no se confunde con la noción de todo. Repito que la noción de todo no es trascendental. Por tanto, el panteísmo es insostenible”.

⁷⁰ “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 28.

⁷¹ “En otras ocasiones he propuesto la siguiente definición de la persona humana: inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud. Esta definición considera a la persona desde la libertad; la máxima amplitud es la identidad originaria. Tal vez así se vea mejor que persona humana no significa relación desde fuera con Dios; pero desde ella son posibles las relaciones operativas con Él” *Ibid.*, 30.

que la máxima amplitud, tiene que ser, digámoslo así, no fija; y al mismo tiempo no puede estar fuera, la inclusión tiene que moverse en la amplitud, y por eso es trascendental⁷². La libertad personal anima la búsqueda: búsqueda que no cesa, ni se detiene, ni llega a una culminación, pues dejaría de ser libre, y porque darse y ser aceptado por Dios no admite detención.

La libertad no acaba, entonces, en una fruición del bien alcanzado (ni siquiera del Bien Sumo, que no cabe alcanzar), sino que se continúa en un conocer y amar creciente, cuestión que afrontaré en el siguiente apartado.

4. Crecimiento personal y crecimiento esencial

Es evidente que a lo largo de la historia del pensamiento occidental, a partir de Sócrates, se ha dado una gran importancia a los hábitos adquiridos, especialmente de la voluntad, de tal manera que la tradición medieval, continuada hasta hoy, cifra el crecimiento del hombre en la adquisición y desarrollo de virtudes.

Sin embargo, y es una pregunta que me he planteado desde hace años, si los hábitos tienen por sujeto a las potencias, ¿hasta qué punto inciden realmente en el crecimiento personal? La antropología trascendental de Leonardo Polo ofrece pistas para responder a esta cuestión.

Aunque brevemente, por no ser el tema específico de mi investigación, me he referido ya a la noción poliana de la *esencia* en el hombre como el ‘disponer’ de la propia naturaleza. Esta disposición consiste en la constitución de hábitos operativos en las potencias específicamente humanas: inteligencia y voluntad. Es precisamente a través de los hábitos como la libertad se extiende a las potencias, incrementándolas. En este sentido, se puede hablar de libertad en las potencias, “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 incrementan⁷³”.

Al mismo tiempo, “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 persona⁷⁴”, como resume García González.

⁷² *La esencia del hombre*, 281.

⁷³ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Y además*, 85.

⁷⁴ *Ibid.*

La cuestión es clara: la apertura de la libertad no es constituida por el crecimiento virtuoso. Más bien, la libertad personal es la que constituye los hábitos. Sin embargo, como advierte este autor, “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”⁷⁵. Con otras palabras, aparece una aparente alternativa: si la libertad está en un orden superior al de la voluntad, los actos y hábitos de esta potencia no tendrían repercusión futura, o –por el contrario– si la libertad sólo está en la voluntad, ser libre sería simplemente actuar autodeterminándose en el tiempo. En cualquier caso, la vida virtuosa no tendría repercusión futura.

Teniendo en cuenta que “el futuro no desfuturizable corresponde a la libertad trascendental, personal... 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”⁷⁶.

Entonces, ¿cuál es la importancia de las virtudes en la tarea de abrirse personalmente al futuro? ¿Tienen las virtudes un valor trascendente o solamente el de potenciar a la voluntad en su efectividad para elegir los mejores medios para el fin? Para responder a esta inquietud, García González acude a un planteamiento poliano: la esencia del hombre retorna a la persona. Y remite a varios lugares del volumen II de la *Antropología trascendental*⁷⁷, para exponer esta cuestión. Me parece fundamental acudir a esas fuentes para entender y exponer detalladamente este punto del pensamiento de Polo, aun a sabiendas de que ya expuse algunos de estos asuntos en páginas anteriores.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta la noción de *voluntas ut natura* como relación (prefiero llamarla *referencia* o *respecto*) al bien trascendental, para aproximarnos a la comprensión de la tesis citada. En efecto, la voluntad, en su referencia nativa al bien, es una potencia pasiva pura; por tanto, “no es una potencia capaz de ejercer actos por sí sola”⁷⁸. Es decir, la voluntad como inclinación natural al bien, no ‘pasa’ por sí misma a constituir actos voluntarios concretos, ni siquiera el primer acto voluntario: el simple querer.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 84.

⁷⁷ Los sitios a los que remite el autor son: *Antropología*, II, 114, nota 31; 127, nota 52; y 240. Yo añado otras referencias, para presentar más ampliamente la argumentación de Polo.

⁷⁸ *Antropología*, II, 126.

La referencia al bien como fin es, en la voluntad, una referencia puramente pasiva, puesto que requiere el influjo de la intelección del bien en tanto que bien: “si no se conoce, no se quiere. Hay una presentación de aquello que despierta la tendencia. Tender es moverse hacia el bien: la presentación del bien se dice coadyuvante porque el tender no tiene lugar sin ella”⁷⁹.

Sin embargo, Polo ve claramente –y es evidente– que la solución que se sigue de este planteamiento clásico es, en palabras suyas, “demasiado platónico”⁸⁰: que el fin (el bien) sea el motor de la voluntad significaría que la voluntad es movida exclusivamente por algo externo a ella. Así, como yo lo entiendo, la libertad de la voluntad queda comprometida, y no se ve el nexo con la intimidad personal más alta.

Por eso, la atención de Polo a la sindéresis (hábito innato que depende de la intimidad personal), resuelve estas dificultades: “la voluntad como potencia espiritual depende de la estructura donal de la persona, y en cuanto pertenece a la esencia humana deriva directamente de la sindéresis”⁸¹.

Pero depender no significa identificarse. No cabe identificación de la voluntad con la libertad trascendental, pues la primera pertenece a la esencia y la segunda es acto de ser personal. Y no es posible en la criatura –tampoco en la criatura personal– la identidad esencia-acto de ser.

Por otra parte, la ‘*voluntas ut natura*’, la referencia innata de la voluntad al bien como trascendental no es lo mismo que la ‘*voluntas ut ratio*’, la referencia concreta de esta facultad a los bienes mediales. Esa primera referencia al bien depende de la persona, en tanto que la persona es dar y aceptar, amar, aunque a través del yo, o sea, del hábito de sindéresis como intelección del bien como fin. La segunda, esto es la voluntad que se propone fines mediales y elige medios, no requiere –por decirlo así– de la intervención de la donación personal, sino del querer-yo, que constituye los actos como voluntarios.

Ahora bien, que la voluntad y sus actos dependan de la persona como amar trascendental no garantiza que repercutan en ella. El descubrimiento que Polo hace de la libertad de la voluntad como derivada de otra libertad –de otro amar más alto– da respuesta a la pregunta por el paso de la pura potencia espiritual al acto. Pero no resuelve el otro asunto planteado, y que es la pregunta crucial: ¿repercuten los actos voluntarios

⁷⁹ *Ibid.*, 116.

⁸⁰ *Ibid.*, 117.

⁸¹ *Ibid.*, 118.

en el crecimiento personal, o sólo en el crecimiento de la voluntad y, por tanto, de la esencia?

Está claro que la esencia humana tiene un crecimiento irrestricto, y la voluntad –como parte de la esencia– también, en tanto que puede querer siempre más y mejor, y no se satura con ningún bien, pues es una relación al bien como tal. Pero, este crecimiento esencial ¿hace crecer el ser personal? Y, si es así, ¿cómo?

La respuesta de Polo es ésta: “por mucho que el hombre crezca, por mucho que se perfeccione a lo largo de su vida en forma de hábitos, a pesar de todo, en el hombre siempre permanece la distinción entre la *es-sentia* y el *esse*; nunca el hombre puede llegar a una identidad. Es decir, por grande que sea su crecimiento esencial, siempre su ser está por encima de dicho crecimiento”⁸².

Entonces, crecer en hábitos no significa para el hombre lograr la identidad esencia-ser, sino “poner la esencia del hombre más en manos de la *libertad*”⁸³.

Dice Polo: “Cuanto más hábitos se tiene, cuanto más se crece, más libremente se dispone. El disponer es libre, y serlo es la libertad del hombre respecto de aquello de que puede disponer, que es lo disponible. Pero el hombre no puede disponer de su propia esencia, eso le está vedado; una cosa es disponer de lo disponible, y otra cosa es que el disponer sea disponible. El hombre no puede disponer *de* su esencia, sino que puede disponer *según* su esencia”⁸⁴.

Disponer de la propia esencia sería intentar “conseguir una identidad con ella: es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia. Y ésa es la gran equivocación humana: cuando el hombre quiere ser a través de su esencia, o agotar su ser en su esencia, entonces tiene que disponer de ella”⁸⁵.

Mientras la persona constituye los hábitos esenciales en el ámbito temporal, su propio ser no se agota en ello, pues ella misma es acto, es

⁸² *La esencia del hombre*, 301.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.* Y Polo concluye: “En las antropologías modernas, que son antropologías en las cuales se introduce forzosamente la identidad, es decir, que proponen una interpretación del ser humano como ser idéntico, o de la naturaleza humana como un proceso de identificación, se incurre en esta equivocación”. Más adelante vuelvo sobre este comentario.

⁸⁵ *Ibid.*

amar que se abre al amor. El ser personal es siempre más que la esencia humana y no llega a su plenitud por el desarrollo de las potencias ni en su ordenación. La plenitud de la persona no es, pues la vida moral.

Todo lo más, el crecimiento moral, la vida virtuosa, repercute en la persona en el sentido de que permite que ésta destine más fácilmente, con menos trabas, su libertad a la donación. Lo cual quiere decir que la búsqueda del bien, y de los bienes es superada por la donación amorosa y la espera de aceptación. “La tesis poliana es que voluntad esencial y libertad personal pueden llegar a ser solidarias”⁸⁶. Solidarias, no idénticas. Solidaridad, que, según explica Juan A. García, es “la personalización destinal de la tendencia volitiva”⁸⁷: la donación de amor, íntima, de los quererres de la voluntad y de sus actos.

Así lo explicita también el mismo autor: “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”⁸⁸.

Una vez rechazada la posibilidad de una identificación o reducción del ser personal a su esencia, y afirmada la posibilidad de una elevación del amor esencial por el amar personal, queda por dilucidar la cuestión sobre la incidencia del crecimiento moral en el crecimiento personal.

Parece suficientemente claro que el crecimiento moral facilita una eficiencia del amor personal en el tiempo, pero ¿asegura, facilita o simplemente permite el crecimiento del ser personal como futuro siempre futuro, esto es, fuera del tiempo?

Según lo visto hasta ahora, es obvio que no lo asegura, pues la actualización de la potencia no es garantía más que de la eficacia del acto de ser de cara a ella, no del perfeccionamiento del acto de ser en sí mismo, a menos que el ser del acto sea solamente actualización de la potencia. Pero el ser personal no se agota –por decirlo así– en actualizar las potencias, ni siquiera las más altas (inteligencia y voluntad). La persona es más. La libertad personal no se acaba en disponer de los actos voluntarios en orden al fin. Es libertad de amar y libertad en espera.

⁸⁶ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Y además*, 85.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*

En un breve escrito de Polo sobre la esperanza cristiana, se pregunta: “¿Qué añade el cristianismo a la esperanza del hombre, es decir, qué es la esperanza en el orden del amor personal?”. Responde que, más allá del sentido del fin de la libertad en los griegos: “ha de haber una libertad mayor en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad”⁸⁹.

Dilatación de la intimidad puede expresarse también como crecimiento del ser, puesto que el ser es intimidad, co-existencia. Dilatar la intimidad equivale, pues, a dilatar el amar y el conocer, y por ello, dilatar la libertad.

¿Qué hace dilatar la intimidad? Si lo que se da (el don) fuera superior al dar, la moral aseguraría el crecimiento del ser personal. Pero si el dar es superior al don, no es así. Por otra parte, si dar fuera lo más alto, tanto más perfecta la persona cuanto más ame. Pero, entendido que el amar busca una aceptación, si quien acepta es más alto que quien da, es más perfecto el aceptar que el dar⁹⁰. De manera que, me parece, el verdadero crecimiento personal consiste en ser aceptado por Dios.

“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”⁹¹, concluye Polo.

En suma, me parece que la cuestión podría resolverse en esta línea: la vida moral, el desarrollo de virtudes, es el don en que la persona expresa su dar personal en el tiempo. Así pues, la moralidad de los actos perfeccionaría a la persona –y no sólo su actuación– en la medida que proceda del amor personal y responda al amor personal, no sólo a la búsqueda de la rectitud, del bien. Es decir, en la medida que sea apertura a otras personas, en un dar y aceptar personal (valga la redundancia). En este amar, la persona busca, no lo que no tiene, sino dar y ser aceptado⁹². De ahí que, en última instancia, la persona crece, no por sus actos, ni por su dar, sino por la aceptación irrestricta de su ser, cuestión que sólo Dios puede dar: el futuro es crecimiento como don, no como logro personal.

⁸⁹ “La esperanza”, *Scripta Theologica*, XXX/1 (1998) 157-64.

⁹⁰ S. Piá Tarazona defiende que el dar es superior al aceptar en su obra *El hombre como ser dual*. J. F. Sellés sostiene que el aceptar es superior al dar sus obras *Antropología para inconformes* y *Antropología de la intimidad*.

⁹¹ *La esencia humana*, 287.

⁹² Cfr. respecto de este punto VARGAS, A., *La crisis antropológica de occidente según Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2015.

En consecuencia, la felicidad no acontece como un resultado buscado y alcanzado, sino como un don divino. Así pues, el último fin de la existencia no sería ser feliz⁹³, sino amar y ser amado.

Hay que tener en cuenta que la felicidad como afecto no incide en una potencia (como todos los demás afectos), sino en el acto de ser mismo de la persona. No responde a una tendencia: no es resultado de la satisfacción del deseo del bien (ni siquiera del bien trascendental), sino plenitud de la esperanza de que el propio amor sea aceptado por quien se ama. La felicidad, en tanto que afecto que incide en el ser personal, sería entonces un efecto del amor divino en la intimidad humana⁹⁴.

5. La perfección última de la libertad

En las primeras páginas de este trabajo intenté resumir el modo como Polo valora la visión de libertad de los grandes pensadores de Occidente, empezando por los griegos, hasta nuestros días. No pretendo aquí volver sobre ello. Sin embargo, quizá valga la pena enfocar ahora la atención sobre un punto concreto en algunos autores modernos y contemporáneos: la perfección última de la libertad que, en último término, significa la pregunta por el sentido mismo de la existencia humana. Y específicamente, el futuro de la libertad que en Polo se traduce en libertad como futuro que no se desfuturiza.

Como ya se ha dicho antes, el planteamiento hegeliano ha merecido una especial atención por parte de Leonardo Polo, también en este tema puntual. La pregunta sería: ¿el Saber Absoluto, entendido por Hegel como el fin del proceso dialéctico, supone una apertura de la libertad al futuro? ¿Se identifica, de algún modo, con el crecimiento irrestricto de la libertad? Según Polo, es todo lo contrario: la detención en el pasado. En efecto, “si se ha editado el Saber Absoluto, el proceso dialéctico ha terminado. Pero no ha terminado todo (eso sería la muerte), sino que, entonces, se pasa a un momento que ya no es dialéctico. Dicho momento es

⁹³ Desde una perspectiva distinta, el psiquiatra vienés Viktor Frankl hace un planteamiento similar, confirmado con investigaciones empíricas: “Niego de forma categórica que el hombre busque original y principalmente la felicidad. Lo que el hombre quiere es tener un motivo para ser feliz. Una vez tiene el motivo, la felicidad llega por sí sola. Pero si en lugar de aspirar a un motivo para ser feliz, persigue la propia felicidad, fracasará en su intento y se le escapará”. FRANKL, V., *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*, 72.

⁹⁴ En el primer capítulo de esta investigación expuse el análisis de Polo a la noción de *fruitio* como fin final de la vida.

la contemplación, el momento de pura libertad que *vive* del proceso conservado. Es la presencia absoluta. La presencia absoluta es la contemplación del rendimiento de la posibilidad... Implica que la presencia definitiva ya está establecida en el presente. Con otras palabras, lo que Hegel ha pensado es el pasado”⁹⁵.

Así, pues, la libertad como conciencia de la necesidad se detiene en la contemplación de todas las posibilidades dadas de lo racional. Entonces, “todo ha terminado ya, estamos en el estadio definitivo: ¿qué es posible? La respuesta es obvia: *nada racional*. Si todo ha acontecido (estamos en el cuarto momento), ya no es posible nada hacia adelante. Pues bien, que desde Hegel no sea posible nada, hace que la continuación de la filosofía sea, sencillamente, la crisis de la propia filosofía hegeliana. O bien aceptamos que ya no pasa nada nuevo y nos quedamos en Hegel: eso equivale a parar la historia, pues un saber absolutamente absoluto no es, sin más, intrahistórico; o bien nos atenemos a que la historia sigue –en otro caso nosotros mismos no existiríamos–, y paralelamente la filosofía especulativa entra en crisis. El extrañamiento de la Idea habría de repetirse. Pero en tal caso, ¿la recuperación sería, otra vez, dialéctica? Manifiestamente, no, porque, la dialéctica no puede hacerse cargo de tanta reiteración y, por otro, una apertura hacia el futuro anularía la noción hegeliana de posibilidad: el tiempo se alargaría más allá de cualquier presencia absoluta constatable, el sistema no se cerraría”⁹⁶.

El problema una vez más, radica en una comprensión limitada del conocimiento: si el saber es presencia y sólo presencia, no cabe saber más alto que el de la contemplación estática de lo ya dado, como hace notar agudamente Polo en la obra que vengo citando. En el fondo, el error está en pretender captar la existencia con un acto que la detenga. Las ideas son ‘detenidas’, pero la realidad no lo es. Y es sabido que la lógica versa sobre ideas generales, no sobre contenidos objetivos, de los cuales –dice Polo– “no hay hallazgo lógico”⁹⁷. De modo que el proceso lógico hegeliano no llega a explicar lo existente en tanto que existente, menos aún la vida, y de ningún modo la libertad.

Ciertamente, el conocimiento racional es expresión de la luz intelectual que somos, o más bien que es cada quien. Pero esta luz –el intelecto *ut actus*– no se detiene en sí misma: “Al conocer nuestra propia luz sabemos que algo en nosotros es inmortal. De ello no podemos por menos que *gozarnos*. Pero este gozo puede dar lugar a un cierto solipsismo, a la tendencia a quedarse en él, a aislarnos e independizarnos. De esta

⁹⁵ Hegel, 55.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, 93.

manera se consagra la precisividad de la objetividad misma, y precipita el idealismo como reduccionismo”⁹⁸.

En Hegel, el Sujeto se constituye, se trueca en libertad en tanto es autocontemplación. En Polo, en cambio, el fin no es la autocontemplación, sino la contemplación intelectual, vital, de Otro, y –en Él– del propio sentido, el sentido del propio yo: “Si, efectivamente, el hombre es capaz –para esto tiene que superar las concupiscencias, o al menos luchar contra ellas– de amar a Dios más que a sí, o, para expresarlo de una manera un poco más neutral: si el sentido de la vida del hombre es sin envidia, si el hombre está dispuesto a recibirlo con plena aceptación, que es libertad, entonces el hombre alcanza por fin a ser trascendentalmente libre. Entonces, con su libertad, el hombre no solamente se autoes, sino que se trasciende a sí mismo... Y este autotrascenderse sólo es posible cuando uno prefiere ser desde Dios, a ser desde sí. Ese *preferir* es parte radical en el fondo infinito de la libertad”⁹⁹.

Ahora bien, si para Hegel el tiempo del Sujeto Absoluto es eternidad, ¿en qué se diferencia el planteamiento poliano? El tiempo especulativo, racional (no empírico) en Hegel es tiempo *entero*, porque es la posibilidad total. “Por ello la transformación de la sustancia espiritual en posibilidad es el tránsito hasta el sujeto”¹⁰⁰. ¿Y la eternidad hegeliana? Es la posibilidad terminal: el sujeto en tanto que posibilidad total contemplada internamente¹⁰¹. Detención. Por contraste, la eternidad en Polo es existencia real (valga la redundancia) *creciente*.

Conviene recordar que la existencia personal tal como Polo la ve, es en última instancia relación real¹⁰², de modo que la eternidad personal

⁹⁸ *Ibíd.*, 95. A continuación, añade Polo: “Es aquí donde está la diferencia con el realismo: no es que el realista desconozca la objetividad; es que no se reduce a ella, y no se le ocurre siquiera un proyecto de Saber Absoluto contando con la luz humana tan sólo, en tanto que reflejada en la objetividad. Al realista no le basta con ser él obviamente espíritu; se da cuenta de que con ello no está resuelto el problema de su destino eterno, porque él no es la eternidad y su propia luz no es la luz absoluta, y por ello es radicalmente dependiente, lo cual comporta que ni el tema de la fundamentalidad ni el de la libertad son sólo objetivos”.

⁹⁹ “La libertad posible” en *Nuestro Tiempo*, 234 (1973) 54-70.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 46.

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*

¹⁰² Sería interesante un estudio detallado de la noción de *relación* que permita calibrar el aporte de Polo. Sobre este tema, Sellés brinda orientaciones claras, tanto desde la historia de la Filosofía como desde las obras de Polo. Cfr. SELLÉS, J.F., “El acceso de Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012), 98-100.

no puede ser otra cosa que incremento de esta relación. Así lo expresa en un texto denso, de gran contenido: “Este es el significado estricto de la relación en el orden del Origen: no una relación subsistente, sino el no detenerse ni precipitar de la subsistencia humana ‘hasta’ la relación subsistente, hasta la asimilación al Hijo de Dios. La relación se dice en el orden del Origen, porque no se detiene hasta él y en ningún relato precipita. Así entendida, la persona humana no es una totalidad ni entra en composición con el Origen”¹⁰³ Por eso, solo cabe eternidad en un modo de existir abierto, que es y que será. El mundo, de suyo, no es eternizable, en tanto es persistencia o simplemente no es: no será. Sólo hay eternidad personal, eternidad relacional cognoscitiva y amante (donante, no necesitante)¹⁰⁴.

En páginas anteriores he intentado ya una exposición del análisis crítico de Polo a la versión de la libertad como posibilidad¹⁰⁵. En este punto también es clara la distancia que media entre Polo y Hegel. Mientras para el idealista alemán “el yo es la posibilidad de Dios... El Absoluto mantiene una relación necesaria con la posibilidad: la necesita, no puede pasarse sin ella, pues ella es su propio poder, no tiene otro y sólo lo tiene en cuanto que lo recibe. Por eso la posibilidad no es la posibilidad de algo, sino lo necesitado absolutamente por el Absoluto”¹⁰⁶.

La posibilidad hegeliana –así lo señala Polo– es necesitada por el Absoluto. O, con otras palabras, el Absoluto solo existe como todas las posibilidades racionales contempladas y, por eso, dadas. “La proposición en que se formula el panteísmo de Hegel: “no hay Dios *sin* mundo” se entiende de acuerdo con esta versión especulativa de la lógica modal. Lo real es el término de lo posible porque lo real necesita de lo posible. Si la posibilidad es el tiempo y su término el sujeto, el sujeto es la *presencia absoluta*. La presencia no es el instante sino la totalidad del tiempo, su plena conservación por recepción”¹⁰⁷. La indeterminación de la voluntad

¹⁰³ “La persona humana como relación en el orden del Origen”, *Studia Poliana*, 14 (2012), 28. Me sumo a la afirmación del Profesor Ángel Luis González, Director/Editor de esta revista, en la Presentación a este número: “se trata, a mi modo de ver, de uno de los escritos más extraordinarios que he leído entre los numerosos textos del prof. Polo, de una sorprendente originalidad y asombrosa especulación metafísica”

¹⁰⁴ Me parece que el desarrollo poliano de la noción de *relación real* referida a la persona creada da luz para entender mejor la eternidad, no como continuación interminable, sino como “discontinuo de comienzos”.

¹⁰⁵ Cfr. el capítulo I del presente trabajo.

¹⁰⁶ *Hegel*, 46.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

del siglo XIV se ha trastocado así –en un recorrido teórico no lineal– en la total indeterminación de la sustancia espiritual¹⁰⁸.

Y, en suma, una vez más, una de las claves es la pérdida del contacto con lo real a base de reducir el conocer a razón y lo real a racional. En Hegel, la recuperación del Absoluto es la filosofía.

¿Podría decirse, de algún modo, que en Polo hay una recuperación del Absoluto por vía de conocimiento? A mi modo de ver, y según lo vengo exponiendo, de ninguna manera: no hay en su antropología ninguna tendencia culminar que identifique la esencia humana con su ser, emulando la identidad divina. Por el contrario, la distinción se mantiene y con ella la distinción Creador-criatura. Es más, el conocimiento culminar del ser personal humano no es Dios en sí mismo, sino el propio ser personal: “conocer como soy conocido”, como gusta decir Polo acudiendo a una expresión sagrada¹⁰⁹. Y, sólo en este conocimiento de mí mismo, de quien soy, se conoce a Dios como Aquel que me conoce y me interpela y se accede así a Su Intimidad¹¹⁰.

En definitiva, como he intentado mostrar, la comprensión del crecimiento de la libertad en la antropología trascendental de Leonardo Polo exige hacerse cargo de su punto de partida gnoseológico e intentar proseguirlo.

Antes de dar paso a las *Conclusiones*, y una vez recorrido el camino, veo conveniente sintetizar sus hitos, y destacar la relación entre ellos. Ya desde la *Introducción* y a lo largo del trabajo, he procurado resaltar la coherencia interna del pensamiento de Leonardo Polo. Ahora paso a exponer los nudos del recorrido de este trabajo que me ha permitido comprender la nueva visión de la libertad personal y de su crecimiento en la propuesta filosófica de Polo:

¹⁰⁸ Es muy interesante la valoración de la antropología de Hegel en el capítulo del mismo nombre de la obra de Polo que vengo citando. En él, Polo escribe: “La interpretación del acto creador como alienación es simplemente gnóstica. Esto sugiere una interesante perspectiva sobre el nominalismo”. *Hegel*, 235. No me detengo a desgranar el contenido de esta afirmación, que me parece suficientemente clara: libertad sin finalidad sería, en Dios como Creador, ciega voluntad.

¹⁰⁹ “Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido”. 1 *Cor.*, XIII, 12.

¹¹⁰ Hablo aquí del fin humano que podríamos llamar ‘natural’ para distinguirlo de un fin superior que exceda lo puramente humano y que en todo caso supondría una elevación sobrenatural: “Porque ahora vemos como en un espejo y oscuramente: entonces veremos cara a cara”. 1 *Cor.*, XIII, 12.

a. La filosofía occidental no ha logrado superar una visión de la libertad a nivel potencial: al considerarla como una característica de los actos humanos, la coloca en la voluntad. A su vez, la voluntad como potencia pasiva depende de la inteligencia para moverse a un bien concreto. Sin embargo, esto no explica su referencia trascendental al bien.

b. La modernidad ha intentado superar esta dificultad planteando la autonomía de la voluntad y, por otra parte, considerándola como algo más que potencia accidental, a saber, como condición del sujeto. Pero no por eso ha llegado a entenderla a nivel trascendental, pues el sujeto moderno no es un ser personal.

c. Para poder explicar la referencia nativa de la voluntad al bien trascendental, se precisa un acto superior: un intelecto en acto que capte el bien en tanto que bien y, que al mismo tiempo active el querer voluntario. Este intelecto en acto no puede ser más que el ser personal como acto. Por tanto, el ser personal se distingue radicalmente del ser no personal. El ser personal es intelectual: su conocer no se identifica con el conocimiento racional propio de la potencia intelectual, esto es, el intelecto en acto no es la inteligencia. El intelecto en acto hace posible el conocimiento de la inteligencia, pero lo sobrepasa. El conocer del intelecto agente dispone de un conocimiento habitual innato, superior a los hábitos adquiridos y a las operaciones racionales.

d. El conocer racional propio de la inteligencia es intencional y presencializa lo conocido en tanto que conocido. Por eso, no puede conocer el ser como acto, el cual no puede captarse intencionalmente y no es presencia. El ser como acto no puede objetivarse: sólo puede ser conocido por el intelecto en acto. El acto de ser es un acto actuoso, no fijo.

e. La actuosidad del acto de ser del universo es persistencia. El acto de ser intelectual, personal, es apertura, libertad. El ser del universo es advertido como persistencia por el hábito de los primeros principios. El ser personal es advertido por el hábito de sabiduría.

f. El ser personal cognoscente es apertura hacia su propia intimidad. La intimidad personal es abierta: es libertad. La libertad interior se abre en búsqueda cognoscente y amante. El intelecto personal busca conocer su sentido: no lo encuentra en sí mismo y busca. La libertad interior es asimismo libertad de amar: libertad donal, no necesitante. La libertad de amar busca a quien amar y a quien acepte su amar. La libertad en búsqueda busca un ser personal capaz de explicarle su sentido y aceptar su amar. Busca al Dios personal.

g. La libertad en búsqueda no se cierra: se abre al futuro que es siempre futuro. No se detiene, porque no presencializa. La eternidad del ser personal no es presente, sino crecimiento, libertad. Lo único presente en el hombre son los objetos pensados del conocimiento racional. Por eso, la libertad no puede objetivarse: no hay 'idea' de libertad.

h. La libertad es ser y se conoce siendo. La libertad crece como apertura íntima y se conoce en apertura interior. El abandono del límite mental hace posible conocer la propia intimidad y abrirla en conocimiento.

CONCLUSIONES

Una vez finalizada –o más bien detenida– esta investigación, puedo resumir así las conclusiones a las que he llegado sobre el aporte de Leonardo Polo en asunto tan crucial como el de la libertad:

1. Polo detectó claramente que en el ámbito de la esencia no puede explicarse la libertad en su hondura. Siguiendo la línea de la libertad como característica de los actos humanos no se la podría descubrir como raíz del perfeccionamiento personal. Es decir, no era el cauce adecuado y suficiente para entender la trascendencia de la libertad más allá del tiempo.

2. Supo reconocer el intento moderno de liberar la libertad más allá de las decisiones operativas. Pero descubrió también que el camino escogido no llegó a la libertad personal, antes bien, se perdió en un sujeto trascendental, no personal, en una voluntad autónoma, desfinalizada, incapaz de llevar a la persona a su plenitud.

3. Se confirmó en la convicción de que es preciso seguir el camino abierto con la distinción tomista entre esencia y acto de ser.

4. Su intuición juvenil de ir más allá del conocimiento operativo le lanzó a emprender la vía de acceso al ser. Si bien no era del todo nuevo detectar que el ser no se capta operativamente, Polo emprende la tarea de clarificar el modo de captar el ser externo a la persona y el ser de la persona. Así, la vía intelectual de la *separatio* como captación de lo real en tanto que real, ha sido precisada y ampliada por Polo, aprovechando y continuando la noción de hábito ya presente en la filosofía medieval. Es su visión del hábito innato de los primeros principios como el método de acceso al ser no personal.

5. A la par, y siempre siguiendo su propuesta metódica, resuelve la pregunta por el conocimiento de la propia persona, de la propia existencia como realidad personal. El hábito de sabiduría –también abordado en la tradición– es asumido por Polo, pero con un ámbito más amplio y, si se puede decir, más preciso: es la disposición innata de la persona por la que se conoce intelectualmente, no racionalmente. Y se conoce precisamente como intelecto que entiende y es inteligible: como luz que ilumina y se transparenta. Polo resuelve así la cuestión de la naturaleza

del intelecto agente y su función en el conocimiento humano: cada persona es un intelecto puramente acto que ilumina toda la operatividad de la inteligencia y a la par advierte el ser distinto a sí mismo y existe viendo su propia intimidad.

6. El intelecto en acto no puede ser algo distinto que libertad, apertura irrestricta al ser. De modo que cada persona es una libertad: su existencia es libertad. Y desde ella, desciende la libertad a las potencias de su humanidad concreta, a sus actos y hábitos: a su vida moral. Va vislumbrándose así una respuesta buscada: el crecimiento personal no es debido a la ética, sino al crecer de la persona en tanto que libertad.

7. Ahora bien, la libertad crece en tanto que es más, más apertura, más trascenderse, menos deseo, más donación. Aquí comparece una noción introducida con el cristianismo, pero poco aprovechada filosóficamente o, al menos, no suficientemente tematizada: amar como dación; amar distinto a amor; donar distinto a don. Y asimismo, esperar como vertiente del amor: no alcanzar ni poseer: dar y esperar como existencia.

8. Temáticamente, la donación personal es una búsqueda. Metódicamente, es una persona. La libertad en búsqueda no se detiene ni culmina: es irrestricta apertura, es futuro que abre futuro.

9. Desde el punto de vista ‘metafísico’¹ la persona es relación, una libertad en otra libertad. No hay otro modo de fundar la libertad, sino como *donatio essendi*: donación íntima y aceptación íntima. Por eso Polo no acepta hablar de la creación como causalidad, y menos de la creación de la persona. Si “intimidad significa dar, es el ser como don: *donatio essendi*”². Desde esta perspectiva, la creación se entiende como una ‘*donatio essendi*’, que es mucho más que una causalidad.

10. En suma, la persona como libertad creciente es intimidad en la intimidad divina, amar en el amar personal divino, conocer en el conocer de Dios.

11. Con estas premisas antropológicas, el Cristianismo se vislumbra mejor como vida filial en Dios que, al tiempo que es la plenitud misma de la vida personal, trasciende toda búsqueda: es nuevo don en el don, nueva intimidad en la intimidad.

¹ Soy consciente de que no es el término adecuado, teniendo en cuenta la propuesta poliana de no aplicar las nociones metafísicas a la persona, pero no encuentro otro más adecuado para expresar lo que quiero.

² *Persona y libertad*, 152.

12. Es asimismo oportuno resaltar tres características de la propuesta de Leonardo Polo sobre la libertad personal: su coherencia metódico-temática; el aprovechamiento, metódico o temático de los pensadores, tanto clásicos como modernos; y la resolución de las aporías y cuestiones pendientes en la filosofía precedente.

13. Una investigación sobre una temática como la que afronté no se termina, pero por fuerza hay que detenerla en algún punto. Pienso que sería conveniente continuarla, al menos por cuatro motivos: la multiplicidad de asuntos que he abordado siguiendo la lógica que justifiqué en mi *Introducción*, merecen un estudio propio –se han hecho varios– en función de la comprensión de la persona; en segundo lugar, la profundidad del tema de la libertad trascendental, especialmente en su relación con el yo y en su caracterización poliana como ‘inclusión atópica en la máxima amplitud’. En tercer lugar, la reciente aparición de la primera obra póstuma de Leonardo Polo: *Epistemología, creación y divinidad*, que –si bien he leído e incluso citado– merece un estudio mucho más detenido de mi parte, pues sin duda constituye un legado muy importante para quien se proponga continuar el pensamiento de Leonardo Polo y/o discernir sus aportes para una antropología teológica. Y, por último, la continuidad en las publicaciones sobre el pensamiento de Polo exige una constante puesta al día y un estudio reflexivo sobre ellas, especialmente las que versan sobre puntos cruciales en torno a la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE LEONARDO POLO

1. Libros

- *Evidencia y realidad en Descartes*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed, 1996.
- *El acceso al ser*, EUNSA, Pamplona, 1964.
- *El ser. Tomo I: la existencia extramental*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 1997.
- *Curso de teoría del conocimiento. Tomo I*, EUNSA, Pamplona, 3ª ed., 2006.
- *Curso de teoría del conocimiento. Tomo II*, EUNSA, Pamplona, 4ª ed., 2006.
- *Hegel y el posthegelianismo*, EUNSA Pamplona, 3ª ed., 2006.
- *Curso de teoría del conocimiento. Tomo III*, EUNSA, Pamplona, 3ª ed., 2006.
- *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 6ª ed., 2007.
- *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.*
- *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, AEDOS-Unión editorial, Madrid, 2ª ed., 1997.
- *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- *Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 2004.

- *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 2002.
- *Sobre la existencia cristiana*, EUNSA, Pamplona, 1996.
- *Antropología de la acción directiva*. Coautor con C. Llano, AEDOS-Unión editorial, Madrid, 1997.
- *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 1999.
- *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 2001.
- *La voluntad y sus actos (I)*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- *La voluntad y sus actos (II)*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- *Antropología trascendental*. Tomo I. *La persona humana*. EUNSA, Pamplona, 3ª ed., 2010.
- *Antropología trascendental*. Tomo II. *La esencia del hombre*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 2010.
- *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- *Nietzsche como pensador de dualidades*, EUNSA, Pamplona, 2005.

- *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 188, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
- *Ayudar a crecer, Cuestiones filosóficas de la educación*. EUNSA, Pamplona, 2006.
- *Persona y libertad*, EUNSA, Pamplona, 2007.
- *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.
- *Lecciones de psicología clásica*, EUNSA, Pamplona, 2009.
- *Curso de psicología general*, EUNSA, Pamplona, 2009.
- *Introducción a Hegel*, EUNSA, Pamplona, 2010.
- *La esencia del hombre*, EUNSA, Pamplona, 2011.
- *Lecciones de Ética*, EUNSA, Pamplona, 2013.
- *Epistemología, creación y divinidad*, EUNSA, Pamplona, 2013.

2. Opúsculos

- *Hacia un mundo más humano*, Cuadernos Empresa y Humanismo, nº 32, Pamplona, 1990.

3. Artículos y colaboraciones

- “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, *Palabra*, Madrid, 54 (1970) 17-24.
- “La libertad posible”, *Nuestro Tiempo*, 234 (1973) 54-70.
- “Los límites del subjetivismo”, *Nuestro Tiempo*, 273 (1977) 5-22.

- “La filosofía en nuestra situación”, *Nuestro Tiempo*, 189-290 (1978) 5-38.
- “El hombre en nuestra situación”, *Nuestro Tiempo*, 295 (1979) 21-50.
- “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 15 (1982) 103-132.
- “Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*”, en FERNÁNDEZ, F. (coord.), *Estudios sobre la encíclica “Laborem exercens”*, BAC, Madrid, 1987, 201-230.
- “La teología de la liberación y el futuro de América”, en VV. AA.: *Estudios en homenaje al doctor Vicente Rodríguez Casado*, Asociación La Rábida, Madrid, 1988, 235-282.
- “La ‘sollicitudo rei socialis’: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en FERNÁNDEZ, F. (coord.), *Estudios sobre la encíclica sollicitudo rei socialis*”, AEDOS, Unión editorial, Madrid, 1990, 63-119.
- “La coexistencia del hombre”, en ALVIRA, R. (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 (I), 33-48.
- “La vida buena y la buena vida, una confusión posible”, *Atlántida*, 7 (1991) 28-36.
- “Filosofar hoy”. Entrevista de Juan Cruz Cruz a L. Polo, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 27-51.
- “*Libertas transcendentalis*”, *Anuario Filosófico*, XXVI/3 (1993) 703-716.
- “La verdad como inspiración”, Conversación con R. Yepes en el hotel Mindanao, Madrid 9.I.1992. En *La persona humana y su crecimiento* EUNSA, Pamplona, 1996, 197-206.
- “La esperanza”, *Scripta Theologica*, XXX/1 (1998) 157-164.
- “La cibernética como lógica de la vida”, *Studia Poliana*, 4 (2002) 9-17.
- “Planteamiento de la antropología trascendental”, *Miscelánea Poliana*, IEFLP, 4 (2005) 8-24.

- “La esencia del hombre”, *Miscelánea Poliana*, IEFLP, 4 (2005) 24-39.
- “La persona humana como ser cognoscente”, *Studia Poliana*, 8 (2006) 53-72.
- “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea Poliana*, IEFLP, 9 (2006) 23-31.
- “Ética socrática y moral cristiana”, *Anuario Filosófico*, XL/3 (2007) 549-570.
- “Planteamiento de la antropología trascendental”, en FALGUERAS - GARCÍA GONZÁLEZ (coords.), *Antropología y trascendencia*, Universidad de Málaga, Málaga, 2008, 9-29.
- “La esencia del hombre”, en FALGUERAS - GARCÍA GONZÁLEZ (coords.), *Antropología y trascendencia*, Universidad de Málaga, Málaga, 2008, 31-50.
- “Tres dimensiones de la Antropología”, *Studia Poliana*, 13 (2011) 15-29.
- “La persona humana como relación en el orden del Origen”, *Studia Poliana*, 14 (2012) 21-36.

4. Prólogos

- *Prólogo* a RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1993, 15-24.

5. Algunos inéditos

- *Antropología trascendental*, Pamplona, 1972.
- *La conexión entre las virtudes*, conferencias en la Universidad de Piura, 1995.
- *Ser y tiempo*, conferencia en la Universidad de La Sabana en agosto de 1984.

II. OBRAS SOBRE LEONARDO POLO

1. Tesis Doctorales y Libros

ALONSO, A., *Libertad y hermenéutica cristiana en la filosofía de Leonardo Polo*, Università della Sancta Croce, Roma, 2010.

ARANCIBIA, DOLLY, *El rol educativo de la libertad en la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.

FANTINI, L., *La conoscenza di se in Leonardo Polo. Uno studio dell'abito di sapienza*. Tesi di Dottorato diretta de Pro. Juan José Sanguineti, Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Filosofia, Roma, 2006.

GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Bubok, Madrid 2010.

GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 183, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

MONTIJO, C., *La creación en Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 2009.

PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, EUNSA, Pamplona, 2001.

– *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

POSADA, J. M., *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana*, EUNSA, Pamplona, 2004.

SELLÉS, J. F., *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

VARGAS, A., *La crisis antropológica de occidente según Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2015.

2. Artículos en revistas polianas

Revista *Studia Poliana*, Pamplona, nn. 0 (1998) a 17 (2015).

Revista en la red *Miscelánea Poliana*, Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, Málaga, nn. 1 (2005) a 49 (2015).

ATARAMA, T., “Una aproximación a la libertad trascendental en Leonardo Polo”, *Miscelánea Poliana*, 38 (2012).

CASTILLO, G., “El incremento de la filosofía sobre lo intemporal y lo temporal. Balance poliano de los aportes y límites de la filosofía aristotélica”, *Studia Poliana*, 5 (2004) 103-122.

– “El hallazgo aristotélico del acto y la prosecución metafísica”, *Miscelánea Poliana*, 6 (2006).

– “La actividad vital humana en el planteamiento de la «Antropología trascendental»”, *Studia Poliana*, 3 (2011) 61-72.

– “El hombre en Aristóteles y Polo”, *Miscelánea Poliana*, 17 (2008).

– “La unidad de la vida humana. La vida como realidad ascendente: Aristóteles y Polo”, *Miscelánea Poliana*, 17 (2008).

- DOMÍNGUEZ RUIZ, F., Y SELLÉS, J. F., “Nominalismo, voluntarismo y contingentismo. La crítica de L. Polo a las nociones centrales de Ockham”, *Studia Poliana*, 9 (2007) 155-190.
- FALGUERAS SALINAS, I., “Heidegger en Polo”, *Studia Poliana* 6 (2004) 7-48.
- “La posible conciliación de los hallazgos más altos de las filosofías medieval y moderna desde el descubrimiento trascendental de la persona”, *Studia Poliana* 10 (2008) 159-91; *Miscelánea Poliana*, 17 (2008).
 - “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 69-118.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, M^a S., “Leibniz y Polo”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 173-184.
- FERRER, U., “La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 165-178.
- “De la libertad como espontaneidad causal en Kant a la libertad de la persona”, *Studia Poliana*, 16 (2014) 83-97.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “A propósito de Hegel y el posthegelianismo”, *Studia Poliana*, 2 (2000) 213-21.
- “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2 (2000) 51-71.
 - “La libertad personal y sus encuentros”, *Studia Poliana*, 5 (2003) 11-22.
 - “Kierkegaard en Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 85-98.
 - “Nota sobre la recepción de Nietzsche en el ámbito poliano”, *Miscelánea Poliana*, 3 (2005).
 - “Bibliografía de y sobre Leonardo Polo. Publicaciones e inéditos”, *Studia Poliana*, 8 (2006) 73-115.
 - “Persona y logos”, *Miscelánea Poliana*, 6 (2006).
 - “Polo frente a Escoto, libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, 9 (2007) 47-65.

- “Notas y glosas sobre la creación y los trascendentales” (a propósito de la antropología poliana), *Miscelánea Poliana*, 11 (2007).
 - “La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental”, *Studia Poliana*, 10 (2008) 7-25.
 - “Cronología y evolución de la obra de Polo”, *Miscelánea Poliana*, 21 (2008).
 - “La antropología trascendental de Leonardo Polo. Las dualidades superiores de la persona humana”, *Miscelánea Poliana*, 18 (2008).
 - “El ser y el existente”, *Miscelánea Poliana*, 26 (2009).
 - “Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo”, *Miscelánea Poliana*, 5 (2011).
 - “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 13 (2011) 51-67.
 - “Libertad trascendental y creación”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 125-145.
- HAYA, F., “La superación del tiempo (II)”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 41-74.
- “La superación del tiempo (III)”, *Studia Poliana*, 8 (2006) 151-182.
 - “La libertad del instante. La lectura poliana del Zaratustra”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 43-67.
- LOMBO, J. A., “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 181-208.
- MARTÍ, G., “La concepción tomista de la inmortalidad del alma y su desarrollo en la antropología trascendental de Polo: la sempiternidad en el ser como libertad”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 75-88.
- “El alma tras la muerte y la razonable necesidad de la resurrección”, *Miscelánea Poliana*, 21 (2008).
 - “El ser del espíritu y la libertad trascendental”, *Miscelanea Poliana*, 40 (2013).

- MARTÍNEZ PRIEGO, C., “Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 119-142.
- MOROS, E., “El hombre y la filosofía. Apuntes sobre la relación entre conocimiento, amor y vida humana”, *Miscelánea Poliana*, 17 (2008).
- “Posibilidad y libertad”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 11-41.
- MURILLO, J. I., “Distinguir lo mental de lo real. El «Curso de teoría del conocimiento» de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 1(1999) 59-82.
- “Acerca de los hábitos intelectuales. Algunas consideraciones sobre Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo de Santiago Collado”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 169-176.
- “El cuerpo y la libertad”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 109-123.
- PADIAL, J. J., “Libertad, coexistencia, pretensión de sí”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 147-164.
- PIÁ TARAZONA, S., “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 147-170.
- POSADA, J. M., “Trascendencia sin separación. Condición trascendental del ser como acto según la continuación de Aristóteles y santo Tomás de Aquino por Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 5 (2003) 123-146.
- “Libertad como ser. Clases en torno a la Antropología trascendental
- “La novedad de la antropología poliana entre las antropologías del
- SELLÉS, J. F., “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102
- “En torno a ‘Futurizar el presente’”, *Studia Poliana*, 6 (2004) 225-233.
- “¿Es curva la voluntad? Acotaciones sobre la hermenéutica nietzscheana”, *Studia Poliana*, 7 (2005) 241-249.
- “Sobre el sujeto y el hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el “corpus” tomista”, *Miscelánea Poliana*, 3 (2005) 20-29.
- “¿Es el hombre un eventual viajero o un ser eternizable? Polo en discusión con Nietzsche”, *Studia Poliana*, 8 (2006) 269-286.
- “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia Poliana*, 10 (2008) 51-70.

siglo XX, *Miscelánea Poliana*, 25 (2009) 1-8.

- “Trascendentales personales y metafísicos”, *Miscelánea Poliana*, 18 (2008).
- “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

SOTO BRUNA, M. J., “La ‘imago Dei’ como autotrascendimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa”, *Studia Poliana*, 15 (2013) 179-189.

3. Monográficos y volúmenes colectivos

Anuario Filosófico, Pamplona, XXIX/2 (1996) 291-1120. Actas del Congreso Internacional sobre el pensamiento de Leonardo Polo (25-7.XI.1996).

Anuario Filosófico, Pamplona XXV/1 (1992) 9-251. Monográfico dedicado a Leonardo Polo.

La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones, Madrid, 2009.

Futurizar el presente, Málaga, Universidad de Málaga, 2003.

El pensamiento de Leonardo Polo, Pamplona, EUNSA, 1994.

Estudios sobre la libertad en la filosofía de L. Polo, González Ginocchio, D., (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 247, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012.

Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, González Ginocchio, D., (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria, nº 214, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español, XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, González Ginoc-

chio, D., (ed.), Cuadernos de Pensamiento Español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

ARANGUREN, J., “Caracterización de la voluntad nativa”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 347-358.

CORAZÓN, R. “Advertencia o concepto de existencia”, *Futurizar el presente*, 22-34.

DE GARAY, J., “El sentido de los trascendentales”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 573-586.

ESQUER, H., “Actualidad y acto”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1992) 145-163.

FALGUERAS SALINAS, I., “Los planteamientos radicales de la filosofía de Polo”, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 23-40

FERNÁNDEZ BURILLO, S., “‘Intellectus principiorum’, de Tomás de Aquino a Polo (y vuelta)”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 509-526.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Sobre el ser y la creación”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 587-614.

– “Existencia personal y libertad”, *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009) 327-356.

– “La libertad: crecimiento y plenitud”, *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009) 357-389.

LABRADA, M. A., “Crecimiento intelectual o clausura: el reto de la libertad radical”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 165-181.

LOMBO, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 721-739.

MELENDO, T., “Las dimensiones de la libertad”, *Anuario filosófico*, XXVII (1994) 583-602.

MOROS, E., “La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 805-14.

MURILLO, J. I., “¿Comprender la libertad? Entre la biología y la metafísica”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (2009) 391-418.

PIÁ TARAZONA, S., “De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 929-948.

RIAZA, C., “‘Crecimiento irrestricto’ y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 985-991.

SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1017-1036.

– “Si es más profunda la filosofía que mira hacia fuera o la que mira hacia dentro ¿Qué respondería L. Polo?” en J. A. GARCÍA (ed.) *Escritos en memoria de Leonardo Polo, I. Ser y conocer*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 54, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, 71-96.

YEPES STORK, R., “Leonardo Polo y la historia de la filosofía”, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 101-124.

– “Persona, intimidad, don y libertad. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1077-1104.

II. OTROS:

AAVV., *Modelos Antropológicos del siglo XX*, Sellés, J. F. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

AAVV., *Propuestas antropológicas del siglo XX* (vol. I), Sellés, J. F. (ed.), Pamplona, EUNSA, 2004.

AAVV., *Propuestas antropológicas del siglo XX* (vol. II), Sellés, J. F. (ed.), Pamplona, EUNSA, 2007.

AAVV., *Antropologías europeas del s. XX*, Sellés, J. F. (ed.), *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006).

- ARROYO, L. M., “La Antropología dialógica”, *Thémata*, 39 (2007) 297-304.
- BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Palabra, Madrid, 2ª ed., 2006.
- COLLADO, S., *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*, Cuaderno de Anuario Filosófico, nº 162, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.
- CORAZÓN, S. *Fundamento y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 3 (1992), 2a. edición corregida, Pamplona, 1999.
- CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, EUNSA, Pamplona, 1982.
- DE GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987.
- FABRO, C., *L' anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Seconda edizione, Studium, Roma, 2005.
- FALGUERAS, I., “Libertad y verdad (Esbozo de la cuestión al hilo del pensamiento de Schelling)”, *Anuario Filosófico*, XIX/2 (1986) 25-60.
- “Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*”, *Revista de filosofía*, 8 (1985) 223-252
- “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna”, *Estudios sobre Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 7-25.
- FRANKL, V., *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*, traducción de Héctor Piquer Minguijón, Barcelona, Paidós, 2000.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J., “La persona humana en la *Antropología trascendental* de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser”, Intervención en las III Jornadas de la *Asociación Española de Personalismo*, Universidad Complutense de Madrid, 16-II-2007.
- “Leonardo Polo. La persona humana como ser libre”, *Thémata*, 39 (2007) 223-228.

- “Ser personal y libertad”, *Anuario Filosófico*, XLII (2010) 69-98.
 - *Persona, libertad y don*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.
- GARCÍA LÓPEZ, J., “El conocimiento del yo según Santo Tomás”, *Anuario filosófico*, IV (1971) 87-115.
- GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica: una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, q. 5, a. 3, de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2002
- GONZÁLEZ GARCÍA, A. L., *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona, 3ª edición, 2001.
- GONZÁLEZ, O., “Tomás de Aquino: La aprehensión del acto de ser (II)”, *Anuario Filosófico*, XXIV (1991) 139-151.
- HERRERA DE LA PUENTE, C., “La tercera antinomia de la razón pura y el problema de la libertad”, *Revista Digital Universitaria de la Universidad Nacional de México (UNAM)* n° 10, 2004.
- LAFLEUR, C. B., “Abstraction, separation et tripartition de la philosophie théorique, Super Boetium De Trinitate, q. 5, a. 3”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale*, 2a, 67 (2000) 248-271.
- LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ediciones Ruz, México, 2001.
- *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ediciones Ruz, México, 2005.
- MARYNIARCZYK, A., “Principes de la comprehensibilite et de l'interpretation de la separation metaphisique”, *Studia Philosophiae Christianae*, 24 (1988) 139-160.
- MCMAHON, M.R., *Separatio in recent thomism*, Dissertation, Faculty of the Graduate School of Saint Louis University, 1963.
- MELENDO, T., “La metafísica de Aristóteles: método y temas I”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 43, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.
- “La metafísica de Aristóteles: método y temas II”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 44, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

- MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1998.
- NOLDBERG, K., "Abstraction and separation in the light of the historical roots of Thoma's tripartition of the theoretical sciences", *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*, III, Helsinki, 1990, 144-153
- NÚÑEZ PLIEGO, J.M., *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 210. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
- OWENS, J., "Metaphysical Separation in Aquinas", *Medieval Studies*, 34 (1972) 287-306
- PEÑALVER, S., "La noción escolástica de relación trascendental", *Anuario Filosófico*, III (1970) 253-285.
- PIÁ TARAZONA, S., "La libertad trascendental como dependencia", *Studia Poliana*, 1 (1999) 83-97.
- "Hacia un antropología distinta", *Thémata*, 28 (2002) 265-275.
- SARANYANA, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona, 1985.
- SEGURA, C., "Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, XXI/1 (1988) 159-167.
- SELLÉS, J. F., "En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino", *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá 4-9 julio 1994, 355-360.
- *Sobre el bien y la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- *Hábitos y virtud, I. Un repaso histórico*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 65, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- *Hábitos y virtud II. Naturaleza de los hábitos y de la virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 66, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

- *Hábitos y virtud III. Pluralidad de hábitos y unidad en la virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- *Conocer y amar, estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 2000.
- *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 22, El apetito del bien y la voluntad*, Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.
- “La libertad personal como acto de ser”, *Revista de Filosofía*, 3 (2004) 215-237.
- “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, *Tópicos*, 26 (2004) 153-176.
- “Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el corpus tomista”, *Thémata*, 34 (2005) 197-212.
- “Esperanza personal versus identidad humana”, *Thémata*, 39 (2007) 229-235.
- *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2008.
- “¿Metafísica o antropología de la libertad?”, en *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 214, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, 152-159.
- “¿Qué ‘separatio’, según Tomás de Aquino, es el método de la metafísica?”, *Studi Medievali*, LI/2 (2010) 755-777.
- “Libertad” voz en el *Diccionario de Filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2010, 675 a – 686 b.
- *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 2011.
- “Libertad personal más allá de límites”, *Pensamiento*, 68/255 (2012) 143-151.

– *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre (I)*, EUNSA, Pamplona, 2012.

– *Antropología de la intimidad. Libertad, sentido único y amor personal*, Rialp, Madrid, 2013.

TOGNOLO, A., *Due saggi sull'accezione metafisica del concetto di separatio in Tommaso d'Aquino*, Padova, 1983.

WIPPEL, J. F., "Metaphysics and separation According to Thomas Aquinas", *The Review of Metaphysics*, 31 (1978) 431-470.

YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1993.

ZORROZA, M.I., "Leonardo Polo y la intencionalidad: la revisión y reactualización de un concepto clásico", *Thémata*, 50 (2014), 303-312.

TABLA DE ABREVIATURAS

A continuación se indica el modo de citar las obras de Leonardo Polo establecido en la revista *Studia Poliana*, el cual se ha seguido en este trabajo.

Evidencia y realidad *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963; 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.

El acceso *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964; 2ª, 2004.

El ser *El ser. Tomo I: La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997.

Curso de teoría, I *Curso de teoría del conocimiento. Tomo I*, Eunsa, Pamplona, 1984; 2ª ed., 1987.

Curso de teoría, II *Curso de teoría del conocimiento. Tomo II*, Eunsa, Pamplona, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998.

Curso de teoría, III *Curso de teoría del conocimiento. Tomo III*, Eunsa, Pamplona, 1988; 2ª ed., 1999.

Curso de teoría, IV/1 *Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Primera parte*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Curso de teoría, IV/2 *Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Segunda parte*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Hegel *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida, Universidad de Piura, Piura, 1985; 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.

Quién es el hombre *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998; 4ª ed., 2001; 5ª ed., 2003.

Presente y futuro *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993; 2ª ed. corregida 2012.

- Claves del nominalismo* *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- El conocimiento habitual* *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- Ética* *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997. Versión inglesa: *Ethics*, translated by Paul Dumol, Manila, Sinag-Tala Publishers, 2008.
- Introducción* *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995; 2ª ed., 1999; 3ª ed., 2002.
- Sobre la originalidad* *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Eunsa, Pamplona, 2010, 1ª ed. *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- La persona humana* *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed., 1999.
- Nominalismo* *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997; 2ª ed., 2001.
- Antropología de la acción* *Antropología de la acción directiva*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.
- La voluntad (I)* *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- La voluntad (II)* *La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Antropología, I* *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999; 2ª ed., 2003.
- Antropología, II* *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.

- El conocimiento racional.....El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- El yo.....El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- Nietzsche.....Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- La crítica kantiana.....La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- La libertad.....La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- Lo radical.....Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- El orden.....El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 182, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- La esencia humana.....La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 188, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
- El logos.....El logos predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 189, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
- Ayudar a crecer.....Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Eunsa, Colección Astrolabio, 2006.
- Organizaciones I..... Las organizaciones primarias y las empresas*, Instituto de Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra. Primera Sección: *Esquema de la evolución de las organizaciones en la Edad Moderna*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 99, Pamplona, 2007.

- Organizaciones II*.....*Las organizaciones primarias y las empresas*, Instituto de Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra. Segunda Sección: *La libertad y la argumentación de sus ámbitos*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 100, Pamplona, 2007.
- Persona y libertad*.....*Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- El universo físico*.....*El conocimiento del universo físico*, Ed. y presentación de Juan A. García González, Pamplona, Eunsa, 2008.
- El hombre en la historia*.....*El hombre en la historia*, Ed. y presentación de Juan A. García González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.
- Psicología general*.....*Curso de psicología general*, Ed., presentación y notas de José Ignacio Murillo, Eunsa, Pamplona, 2009.
- Psicología clásica*.....*Lecciones de psicología clásica*, Ed., presentación y notas de Juan A. García y J. F. Sellés, Eunsa, Pamplona, 2009.
- Introducción a Hegel*.....*Introducción a Hegel*, Ed. de Juan A. García, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 217, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- La esencia del hombre*.....*La esencia del hombre*. Edición y estudio introductorio de Genara Castillo, Eunsa, Pamplona, 2011.
- Economía*.....*Filosofía y economía*. Edición e introducción de J. F. Sellés, Eunsa, Pamplona, 2012.
- Filosofía moderna*.....*Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. Edición y prólogo de J. A. García, Eunsa, Pamplona, 2012.
- Lecciones de ética*.....*Lecciones de ética*. Presentación y edición J. F. Sellés, Eunsa, Astrolabio, Pamplona, 2013.
- Epistemología*.....*Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2013.

