

DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO
M^a. IDOYA ZORROZA
(EDITORES)

ESTUDIOS SOBRE LA LIBERTAD
EN LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISBN 978-84-8081-341-9
Depósito Legal: NA 2237-2012
Pamplona

Nº 247: David González Ginocchio, M^a. Idoya Zorroza (eds.),
Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo
2012

© 2012. David González Ginocchio, M^a. Idoya Zorroza (eds.),

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

Presentación, <i>David González Ginoccho / M^a Idoia Zorroza</i>	5
La libertad posible, <i>Rafael Reyna Fortes</i>	9
Más allá de la <i>voluntas ut natura</i> : hacia la libertad como trascendental, <i>Ana Isabel Moscoso</i>	13
¿La libertad personal tiene tema propio?, <i>Gonzalo Alonso Bastarreche</i>	21
Notas características de la libertad trascendental, <i>Francisco Manuel Villalba</i>	29
Sobre la pretensión hermenéutica, <i>Alejandro Rojas Jiménez</i>	39
La libertad trascendental heideggeriana, según Apel y Polo: hacia un meliorismo semiótico y gnoseo-antropológico mutuamente reforzado, <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i>	47
Resquicios para la libertad humana: de la [neuro]psicología a la antropología trascendental, <i>Consuelo Martínez Priego</i>	57
Libertad trascendental y operaciones inmanentes, <i>Miguel Martí Sánchez</i> ..	67
Del dominio humano a la libertad personal, <i>M^a Idoia Zorroza</i>	75

El crecimiento a la luz de la libertad en el pensamiento de Leonardo Polo, <i>Alfredo Rodríguez Sedano / Maria Isabel de Albuquerque Maranhão / Mayte Dassoy Mut</i>	87
La necesidad de educar según la libertad trascendental, <i>Josu Ahedo</i>	99
La crisis antropológica de la innovación científica, <i>Alberto I. Vargas, Jon Lecanda</i>	107
Libertad trascendental y actividad económica, <i>Genara Castillo</i>	123
Descubrir la persona desde el arte. Creación y contemplación artística desde la antropología trascendental, <i>Miguel Carricas Torres</i>	133
Libertad trascendental como actuosidad primaria intrínsecamente dual convertible con la persona humana según el carácter de además. Libre glosa al planteamiento de Leonardo Polo, <i>Jorge Mario Posada</i>	147

PRESENTACIÓN

David González Ginoccho

M^a Idoya Zorroza

En este cuaderno se presenta una selección de las comunicaciones presentadas en el Congreso Internacional *La libertad trascendental: sentido, alcance, dimensiones y perspectivas de la libertad en el pensamiento de Leonardo Polo*, organizadas por el Prof. Dr. Ángel Luis González en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra (Pamplona, 6 a 8 de septiembre de 2012). A la publicación de las conferencias plenarias –que lo serán en el volumen 15 de la revista *Studia Poliana* (febrero de 2013)–, se suman entonces los trabajos aquí presentados de manera que puedan difundirse gran parte de las reflexiones y resultados presentados en este Congreso. A las comunicaciones hemos querido añadir en esta publicación un texto preparado por Don Jorge Mario Posada, uno de los primeros discípulos de Polo.

Como los trabajos dejan de manifiesto, la filosofía de la libertad de Polo no es pura especulación trascendental, abstracta y alejada de lo empírico. Por el contrario, la libertad inclina a la consideración de todas las dimensiones de lo humano. Es de agradecer que los participantes del congreso hayan abordado temas tan distintos: pedagogía, psicología, epistemología, filosofía de la economía, de la ciencia, de la historia, del arte, de la cultura, etc. Hemos intentado que el orden de los trabajos acompañe también el desarrollo de la filosofía de Polo: primero los trabajos de epistemología y antropología, y por fin los de filosofía de la ciencia, la cultura y la historia, psicología y educación. Queda de manifiesto, en todo caso, que puede hacerse un uso sumamente rico de los planteamientos de la filosofía poliana, a la vez que el activo trabajo de investigación de muchos lectores que se consideran discípulos suyos.

El año pasado, en el número 47 de Cuadernos de Pensamiento español, con el título *Pensamiento, lenguaje y realidad* aparecía otro libro que recogía los estudios de un simposio similar a éste, celebrado en diciembre de 2012. La presente publicación supone, pues, cierta continuidad al grato hecho de los estudios sobre Polo. A estas publicaciones de los Cuadernos de Pensamiento Español,

Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria y a *Studia Poliana*, deben añadirse también los trabajos presentados en otros coloquios como los preparados por el Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo.

Un agradecimiento especial debería dirigirse a quienes hacen posibles estas reuniones y la publicación de muchos estudios sobre la filosofía poliana: de manera especial el Prof. Dr. Ángel Luis González, los Dres. Juan Fernando Sellés y José Ignacio Murillo (todos del consejo editorial de *Studia Poliana*), y los Profs. que dirigen el Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo de Málaga: los Dres. Ignacio Falgueras, Juan A. García y Juan José Padial. Confiamos en que, gracias a su dedicación, los estudios sobre Polo sigan gozando de auspicio y promoción.

También queremos agradecer a aquellos que hicieron posible el desarrollo del Congreso Internacional en el que se presentaron los trabajos aquí publicados: además de a su Director, el Prof. Dr. Ángel Luis González, se contó con la colaboración de Juan Fernando Sellés (subdirector del congreso), y los doctos Gonzalo Alonso Bastarreche, Miguel Martí, Alberto Vargas y Berenisse Leal Ortiz que estuvieron siempre pendientes de los mínimos detalles para que todo funcionara correctamente. A todos ellos, muchas gracias; ésta publicación ha sido posible por su valiosa cooperación.

* * *

Nota sobre el modo de citar las obras de Leonardo Polo. A lo largo de esta edición, para simplificar la lectura, seguimos el modo habitual de citar las obras de Polo tal como son recogidas en la revista *Studia Poliana*. Las referencias empleadas quedan así como se indica a continuación:

<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , Eunsa, Pamplona, 1964; 2004 ² .
<i>El ser</i>	<i>El ser</i> ; tomo I: <i>la existencia extramental</i> , Eunsa, Pamplona, 1965, 1997 ² .
<i>Curso de teoría</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Eunsa, Pamplona, 4 tomos: I (1984, 1987 ²); II (1985, 1988 ² , 1998 ³); III (1988, 1999 ²); IV (1994-1996).
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid, 1991, 1993 ² , 1998 ³ , 2001 ⁴ , 2003 ⁵ .
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993.
<i>Ética</i>	<i>Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos</i> , Aedos, Madrid, 1995, 1997 ² .
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la filosofía</i> , Eunsa, Pamplona, 1995, 1999 ² , 2002 ³ .
<i>Sobre la existencia</i>	<i>Sobre la existencia cristiana</i> , Eunsa, Pamplona, 2006.
<i>La persona humana</i>	<i>La persona humana y su crecimiento</i> , Eunsa, Pamplona, 1996, 1999 ² .
<i>Antropología</i>	<i>Antropología trascendental</i> , Eunsa, Pamplona. Tomo I: <i>La persona humana</i> (1999, 2000 ³); tomo II: <i>La esencia de la persona humana</i> (2003).
<i>Ayudar a crecer</i>	<i>Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación</i> , Eunsa, Pamplona, 2006.
<i>Persona y libertad</i>	<i>Persona y libertad</i> , Eunsa, Pamplona, 2007.
<i>La esencia del hombre</i>	<i>La esencia del hombre</i> , Eunsa, Pamplona, 2011.
<i>Filosofía y economía</i>	<i>Filosofía y economía</i> , Eunsa, Pamplona, 2012.

LA LIBERTAD POSIBLE

Rafael Reyna Fortes

El título de esta comunicación es el mismo que el de un capítulo de una obra de Polo: *La persona humana y su crecimiento*. La presente comunicación es una glosa a algunas de las ideas que en dicho capítulo se ofrecen. El propio título de la obra “La libertad posible” ya apunta a una de las ideas que pretendo subrayar en esta comunicación. Pues bien, entiendo que el título “libertad posible” no pretende aludir a una posibilidad previa a la libertad real, pues, por su carácter de don recibido de Dios, la libertad es ya real. No se trataría aquí, pues, de hablar de la libertad posible entendiendo tal posibilidad como una posibilidad real, sino cognoscible, de cuál es la libertad que conocemos. De lo que se trataría es de la libertad real y su cognoscibilidad, o sea, de cómo la conocemos.

Las ideas que más me han llamado la atención son cuatro. La primera idea, y central en el tratamiento de la libertad y sus posibilidades llevado a cabo por Polo, es la que señala que lo propio de la libertad radica en que sólo la conocemos ejerciéndola. Es decir, conocemos la libertad en cuanto la ejercemos y sólo en cuanto tal. Algo de esto advirtió Kant cuando señaló que plantearse la mera hipótesis de la libertad sólo es posible si uno es ya libre. Dicho esto, que a la libertad sólo se la conoce ejerciéndola, el desarrollo real de la libertad limitará la concepción que de ella se tenga. Si la libertad que yo ejerzo es mínima, la concepción que de ella tendré será igualmente limitada. Asimismo, al alcanzar la libertad desde el abandono de la presencia mental, Polo dice que ser libre es la posesión del futuro no desfuturizable. Ser libre es, pues, ejercer actos que comprometen el futuro, esto es, vivir el ahora desde el futuro. Así, cuanto más se viva desde el futuro, más libres se es y, en esa misma medida, se podrá conocer la libertad de una manera más o menos completa. Resulta, pues, que el tema de la libertad se torna complicado, pues cada uno entenderá la libertad según cómo cada uno la ejerza.

Una de las dificultades con que se encuentra en el ejercicio, y, por tanto, en el conocimiento de la libertad humana, es la de confundir las vivencias de la libertad con la libertad. Me resulta especialmente relevante la afirmación de

Polo de que a más vivencia de la libertad, menos libertad real, y viceversa. El propio enunciado de esta «ley» implica que la libertad admite grados.

Así, la mínima expresión de la libertad son las vivencias de ésta. Las vivencias acontecen en el presente y, por tanto, truncan la posesión de futuro no desfuturizable si se vive desde ella la libertad. La posesión de futuro no desfuturizable requiere de un entendimiento y una voluntad que se comprometan, que se vinculen a proyectos. Sin esa vinculación a proyectos y viviendo la libertad desde las vivencias el futuro se desestabiliza. Desde el estudio de lo meramente vivencial, pues, podemos destacar aspectos de la libertad, pero no toda la libertad ejercible. Un ejemplo, tomado de Scheler, que puede resultar ilustrativo es el de la niña frívola que no tiene responsabilidad y puede hacer lo que le dé la gana. Esta niña sólo se guiará por los caprichos. El sentimiento eufórico de libertad que posee dicha niña es tremendamente engañoso. Sin embargo, esa vivencia de la libertad nos puede ilustrar acerca de ésta, parcialmente, pero puede hacerlo. El problema de interpretar a partir de lo vivencial la libertad es que sólo se ilumina una dimensión muy baja de libertad, que si se ve desde el conjunto, se nota el carácter elevado que verdaderamente entraña la libertad.

Otra de las vivencias de la libertad apunta a que no hay libertad para ser libres y estamos obligados a ser libres. Kierkegaard apunta a esto cuando se lamenta diciendo que por qué nadie le ha preguntado si él quería ser arrojado a este mundo antes de serlo¹. La realización de uno mismo sería, sin embargo, una tarea vana. Si la libertad fuera capacidad y necesidad de autorrealización, entonces, su culminación acabaría con ella. Es decir, si consiguiera autorrealizarme, me quedaría sin libertad, porque la libertad sería la capacidad de algo acabado. De ahí la angustia hacia la libertad. Otras vivencias de la libertad posibles son: la experiencia de que la libertad es inútil, es decir, que no tiene sentido la libertad, y el miedo o la tristeza ante la libertad que consiste en entender que la realización de todo el proyecto que se ha llevado a cabo acaba sin que éste proyecto haya culminado, pues con la muerte se desvanecen todos los proyectos.

Sin embargo, una concepción de la libertad entendida desde las vivencias depende de ellas y una libertad que depende de algo inferior a ella, no debe ser realmente libertad o, más bien, no debe ser toda la libertad. O sea, es cierto que una concepción de la libertad que esté determinada por vivencias no es una concepción que recoja todo lo que la libertad entraña, pero tampoco estas vivencias son contrarias a la libertad. Los impulsos están ahí, pero corre a cargo

¹ S. Kierkegaard, *La Repetición*, trad. D. Gutiérrez Guerrero, Guadarrama, Madrid, 1976, pp. 244-245.

del hombre vivirlos de una manera u otra. Como señala Polo, que la libertad esté encarnada significa que hay niveles en los que no hay libertad, pero ésta, en cuanto es capaz de crecimiento puede tener un carácter reflexivo, es decir, puede volver sobre la propia constitución psicofísica y, por tanto, tener cierto dominio de la libertad sobre el cuerpo. Así, la libertad vuelve sobre la propia constitución psicofísica y la eleva.

Existe, pues, un aspecto de suma importancia en el crecimiento de la libertad y es que ésta no crece de abajo arriba, sino de arriba abajo. Es la tercera idea que quiero resaltar. En el cuerpo, como es obvio, gobierna la necesidad, pero hay cierto carácter del cuerpo que deja entrever algo de la libertad: la inexistencia de instintos suficientes para sobrevivir. Así lo mostró Gehlen². El cuerpo está preparado para que la libertad vuelva sobre él y lo domine. No se entiende el cuerpo si no se entiende que el hombre es libre. Por tanto, la esencia del hombre está llamada a crecer y ello se nota en la mera constitución del cuerpo y en la capacidad de hábitos de las facultades humanas. Por tanto, conociendo la libertad de manera más elevada, se puede observar cómo, incluso donde no parecía haber libertad, existe una apertura hacia ella. Podemos hablar en este punto de cierto carácter de desubicuidad o atopicidad de la libertad. Es cierto, que la libertad vuelve sobre un cuerpo, pero el cuerpo está determinado por leyes. No se puede decir que el cuerpo no esté, en cierto modo, atado a la necesidad. Pero se puede advertir que la vuelta de la libertad sobre la propia constitución psicofísica puede ejercerse con subordinación a ella o no, esto es, se puede vivir desde las vivencias o no. Se puede, como señala Scheler, renovar radicalmente un tipo de comportamiento independientemente de las circunstancias temporales y corporales. La elevación de la libertad sobre el cuerpo y las facultades es muy alta. Resulta, pues, legítimo distinguir entre una libertad esencial, esto es, de la esencia del hombre, y una libertad existencial que no crece, que nos es dada, pero a cuyo cargo corre el asumir o no el encargo que supone el crecimiento de la libertad esencial.

En este mismo proceso se cifra la liberación de la *Umwelt*, es decir, en un estar por encima de lo externo que lleva al sometimiento libre a las normas de la *Mitwelt*, para culminar en la *Eigenwelt*. Sin embargo, en la *Eigenwelt* la libertad no da todo lo que puede dar de sí, aún puede crecer. Sin embargo, esto sólo lo puede ver un cristiano. Lo central en la *Eigenwelt* es el egoísmo. Desde una postura que no acepte a Dios la libertad sólo cabe vivirla desde uno mismo y

² A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, trad. F. C. Vevia Romero, Sígueme, Salamanca, 1980.

proyectando ese egoísmo en los demás. De ahí no se puede salir ni siquiera con la enunciación kantiana del imperativo categórico, porque no se es capaz de dar. En cambio, para un cristiano, cabe la posibilidad de vivir la libertad desde Dios, pero esto requiere cierto autotrascendimiento, o sea, un trascendimiento del yo, de la esencia del hombre, que nos permite advertir el carácter de don de la libertad. El ámbito, pues, de la ética, en tanto que pertenece al dominio de la *Eigenwelt*, queda rebasado con el dar, pues la ética habla del deber, mientras que el dar habla de la constitución del don divino.

Ésta es la cuarta y última idea que quería destacar. La libertad humana es tan grande que puede autotrascenderse, esto es, obrar incluso por encima de su propia capacidad, desde lo que es superior a ella, su creador, al que está vinculada, pero de forma abierta y libre, en su intimidad. Queda claro así que el desarrollo más elevado de la libertad, nos permite ver los grados inferiores a ella, el grado ético, y los grados vivenciales, pero desde una mayor altura. Sin embargo, no se puede tirar la escalera. Como se señaló ya antes, las vivencias muestran una visión parcial de la libertad, pero ésta visión no debe ser contraria a la libertad, sólo insuficientes para su estudio. Así, al mantener el carácter finito de algunas de las producciones humanas, cuando éstas son dadas, se abandona el límite que tienen de suyo hacia un alcance mucho más elevado.

Desde esta altura cabe entender que las limitaciones o finitudes naturales, como el mundo que nos rodea, nuestro cuerpo, nuestra situación histórica, o las limitaciones personales, como el pecado original, y la condición de criaturas, no nos impiden alcanzar una libertad sin limitación alguna, sólo en dependencia de la gracia de Dios, respecto del cual, como dice el Prof. Falgueras³, cuanto más se depende más libre se es. La dependencia de Dios no es, pues, un lastre para el crecimiento de la libertad, sino la condición necesaria para que la libertad tenga un alcance ilimitado.

Rafael Reyna Fortes
Universidad de Málaga
Rafael@filosofiaenmalaga.net

³ I. Falgueras, *El Cántico de Salomón. Comentario al Cantar de los Cantares*, Edicep, Valencia, 2008, p. 56.

MÁS ALLÁ DE LA *VOLUNTAS UT NATURA*: HACIA LA LIBERTAD COMO TRASCENDENTAL

Ana Isabel Moscoso

En la Introducción a su *Antropología trascendental*, Leonardo Polo declara su intención como filósofo: no pretende empezar de nuevo, ni inaugurar un sistema, ni un nuevo modo de filosofar. Escuchémosle: “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”¹.

Y aquí, a mi entender, radica precisamente su novedad: tener la suficiente humildad intelectual para reconocer la verdad venga de donde venga y la suficiente audacia para someter a análisis todo planteamiento. Y diría que su análisis se centra, no en la búsqueda de errores, sino de respuestas: ¿qué es lo que este autor ha dejado de decir? O mejor: ¿qué preguntas quedan todavía sin respuesta?

Ésta es su postura frente a la filosofía clásica y frente a la moderna. Insisto: no intenta analizar por analizar, por ver si está o no de acuerdo. Más bien busca entender todo lo que se ha dicho y detectar lo que ha dejado de decirse, para ir más allá. Hoy pretendo exponer –espero que claramente– esta tarea suya con respecto a Tomás de Aquino² en el tema de la libertad.

¹ *Antropología trascendental* I, p. 18.

² 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 Polo acerca de la esencia humana, publicada en Cuadernos Filosóficos de la Universidad de Navarra. También en *Antropología trascendental* II: en la Parte II de esta obra dedica un apartado a la síntesis histórica sobre el concepto de voluntad. En este contexto, analiza la versión clásica de la voluntad y sus desacuerdos con ella. Y comenta: “Tomás de Aquino autoriza a hacerlo, puesto que admite la oscuridad de su tratamiento” (p. 96). Oscuridad que parece darse principalmente por haberse centrado la atención sobre todo en la inteligencia, relegando el estudio de la voluntad.

Por una parte, reconoce explícitamente el avance de la filosofía cristiana respecto a la griega en su planteamiento sobre la libertad, en diversos aspectos. Me detengo en cuatro:

1. En primer lugar, en la visión griega del hombre como aquel que es capaz de tener, la voluntad es una tendencia hacia lo que no tiene. Es, pues, un apetito, ciertamente distinto del sensitivo, pero apetito al fin. Por tanto –como todo apetito– es puramente potencial³.

El concepto de voluntad como apetito racional –tendencia hacia el bien entendido como bien– es asumido por la filosofía cristiana, y al mismo tiempo superado por ella⁴. En efecto, la irrupción del cristianismo, al afirmar de Dios que ama, es más, que Dios es Amor⁵, plantea una dificultad: si en Dios hay voluntad, ésta no puede ser pura potencialidad. De modo que la especulación cristiana intentará un esfuerzo para comprender la voluntad como acto, como perfección.

Así se entiende que Polo afirme que la aportación cristiana respecto a Aristóteles se centre en una *modificación del significado de la voluntad*. 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”⁶.

¿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”⁷. 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.

Ahora bien, ¿puede ser el donar un acto de la voluntad potencial? Claramente no, porque la voluntad es justamente tendencia, carencia. ¿Qué puede donar,

³ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1112 a 15.

⁴ “El libre albedrío no nombra a la voluntad de modo absoluto, sino en orden a la razón”: Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 6, ad1.

⁵ Cfr. *1 Juan*, 4, 8.

⁶ *La esencia del hombre*, p. 50.

⁷ *La esencia del hombre*, p. 58.

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 entonces 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”⁸. Imposible llegar a esta conclusión solamente desde Aristóteles, quien no alcanzó la distinción real *esencia-acto de ser*, crucial descubrimiento medieval.

Puede sorprender que Tomás de Aquino no hubiera llegado a identificar el amor con el acto de ser personal. Quizá su dificultad estriba en su filiación aristotélica respecto al concepto de libertad como característica de los actos voluntarios. Sin embargo, dejó incoada la salida, al identificar que 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*”⁹, concluye Polo.

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”¹⁰. 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*¹¹.

En resumen, y así lo analiza Polo, Santo Tomás no llegó a desarrollar suficientemente la noción del amor en el hombre, aunque sí en Dios. En efecto, en

⁸ *La esencia del hombre*, p. 158.

⁹ *Antropología trascendental I*, p. 72.

¹⁰ *Antropología trascendental I*, p. 72

¹¹ Cfr. *Antropología trascendental I*. A lo largo de esta obra, Polo utiliza el término al menos 17 veces.

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”¹², 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”¹³.

Está claro: si la voluntad –por potencia– es necesitante, el amor donal no puede proceder de ella. La conclusión de Polo es que “el principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia volitiva, es decir, que las operaciones inmanentes de esta facultad, e incluso más que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*”¹⁴. Esta intimidad es la *persona*, noción cristiana que ilumina así la comprensión de la libertad y de la virtud¹⁵. Polo no entiende por persona la ‘totalidad’ de lo humano, sino el *acto de ser* del hombre.

2. El segundo aspecto en el que la filosofía medieval supera a la griega es la relación entre la voluntad y el bien entendido. Recordemos que la voluntad es vista como una potencia que requiere del concurso de otra para actualizarse, la inteligencia. Es la *boulésis* aristotélica, que los medievales asumen totalmente, denominándola *voluntas ut ratio*.

Pero, en la filosofía griega, esta tendencia al bien versa sólo sobre los medios, no sobre el fin en tanto que fin: no se atribuye a la voluntad la intención del fin. Y tampoco le corresponde a la voluntad poseer el fin, la contemplación de la verdad, que es acto exclusivo de la inteligencia.

En este sentido, la filosofía medieval da un paso más: descubre en la voluntad otro aspecto, la intención del fin, o más bien, el respecto natural de la volun-

¹² *La esencia del hombre*, p. 59.

¹³ *La esencia del hombre*, p. 59.

¹⁴ *La esencia del hombre*, p. 59.

¹⁵ Para la relación entre trascendencia e intimidad, resulta esclarecedor el artículo de J. A. Lombo, “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2004 (6), pp. 202-207.

tad al bien en tanto que bien, la *voluntas ut natura*, la voluntad como potencia naturalmente tendiente al bien como trascendental¹⁶.

Es interesante cómo analiza Polo el doble sentido del bien en tanto que bien al que tiende naturalmente la voluntad¹⁷. Por un lado, es el bien como bien, el bien en que consiste todo lo que es. Pero por otro, es el bien en sí, el Bien Subsistente, Dios. Si se puede atribuir a la voluntad como potencia la tendencia al bien como bien, ¿se podrá hacer lo mismo con el Supremo Bien? En otras palabras, ¿radicará sólo en la voluntad como potencia la referencia al Bien Sumo? Parece que no está precisamente en ella, sino más arriba, más dentro: en el ser mismo de la persona. En efecto, la referencia al Bien Sumo supone tendencia a la perfección suma, al fin. Es decir, “hace falta ver la relación de la voluntad con el *ser personal* del hombre. Lo que los clásicos llaman *voluntas 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”¹⁸, explica Polo en su *Lecciones de psicología clásica*.

En este punto, a juicio de Polo, el tomismo (o más claramente, el mismo Tomás de Aquino) restringe el concepto de libertad al 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? [...] A mi modo de ver –dice Polo– 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”¹⁹.

Me atrevo a emitir al respecto mi opinión: pienso que la dificultad que Polo encuentra en Santo Tomás para reconocer la trascendentalidad de la libertad, no es tal. 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*

¹⁶ “Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura”; *In II Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2, ad2.

¹⁷ Cfr. *Lecciones de psicología clásica*, pp. 292-293.

¹⁸ *Lecciones de psicología clásica*, p. 303.

¹⁹ *Antropología trascendental II*, p. 125.

para el bien. No que obra hacia al bien. Es decir, el bien no es sólo forma de la voluntad, aunque lo sea del acto voluntario. Es ante todo fin, perfección de la voluntad²⁰.

3. En tercer lugar, “también la noción de virtud –escribe Polo– es asumida, y entra entera en la visión cristiana del hombre”²¹. Pero adquiere una perspectiva más alta, que atribuye en parte a las tesis del Doctor Angélico. Polo ha escrito: “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*)”²².

Ésta es la importancia de las virtudes: a través de ellas la voluntad se abre a la libertad. 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). 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*”²³.

En otras palabras, Polo descubre –a través de la tesis tomista de los hábitos– que “antes de los hábitos no hay libertad en las potencias espirituales”²⁴. La con-

²⁰ Cfr. p. ej. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 7, c.

²¹ *La esencia del hombre*, p. 59.

²² *Nominalismo, idealismo y realismo*, 2ª ed., p. 233. Cfr. también *Curso de teoría III*, p. 23.

²³ *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 234. 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”.

²⁴ *Antropología trascendental II*, p. 131. 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”.

clusión 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.

Pero esta respuesta, así tan explícita, no se ve antes del planteamiento gnosológico y 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”²⁵. Éste es uno de sus aportes más significativos: ver la libertad en el orden personal y no sólo como una de las dimensiones de la naturaleza humana

¿Atribuye Polo esta conclusión al Doctor Angélico? No, pero reconoce en él la inspiración, en base a su indagación sobre la persona. Indagación que es posible desarrollar precisamente teniendo en cuenta la distinción de ser y esencia.

4. Un último punto: ¿cuál es el límite de la libertad, según la filosofía tomista? Para Aristóteles, el límite es el descanso en el logro de lo deseado. El planteamiento medieval –y Polo lo señala– 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 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 autoperfectible, sino considerarlo un ser natural, un ser que, precisamente porque está finalizado, alcanza a conseguir el fin, o alcanza algo que ya no tiene un más allá”²⁶.

Reconoce, sin embargo, en el Aquinate un avance: si bien coincide en que el último acto de la voluntad es la *fruitio*, al mismo tiempo trata de otro aspecto o acto de la voluntad: querer querer, como ya quedó dicho. “¿Basta con querer? – comenta Polo–. 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,

²⁵ *Curso de teoría* III, p. 23.

²⁶ *La esencia del hombre*, p. 300.

‘quiere querer’, y es con las *virtudes* como lo puede lograr. ‘Querer querer’ es el peculiar ir a más de la voluntad, su crecimiento”²⁷.

A pesar de este avance, Polo ve claramente que, mientras la libertad se instale en la voluntad, siempre será limitada. Es 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 dejó sin desarrollarlo suficientemente. Y es precisamente ésta la pista por la que Leonardo Polo prosigue con su propuesta de una antropología trascendental, es decir, de un método propio para acceder adecuadamente al acto de ser personal como libertad.

Ana Isabel Moscoso
Universidad de Los Hemisferios
Quito (Ecuador)
anaisabelmoscoso@yahoo.es

²⁷ *La esencia del hombre*, p. 300. Este tema es tratado también por Leonardo Polo en su artículo “Tres dimensiones de la Antropología”, *Studia Poliana*, 2012 (11).

¿LA LIBERTAD PERSONAL TIENE TEMA PROPIO?

Gonzalo Alonso Bastarache

La pregunta que plantea el título, si la libertad personal es un trascendental personal temático o atemático, se responde una vez asumida la distinción trascendental entre antropología y metafísica, es decir, dentro ya de la intimidad personal tal como nos ha sido abierta por la antropología trascendental. La pregunta de si la libertad tiene tema equivale a la pregunta por la relación de la libertad trascendental con el resto de trascendentales personales (la coexistencia, el intelecto y el amor). Esto implica que nos situamos en el punto culminar dentro de la comprensión poliana de la libertad, es decir, allá donde la libertad ha de remitir a otra dimensión superior de la persona¹.

Acerca de esta cuestión concreta, dice Polo en su *Antropología trascendental*: “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. De aquí que su valor temático equivalga por entero a la no desfuturización del futuro: como tema, la libertad no es dual. 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 *intellectus ut co-actus* y al amar donal”².

Este fragmento es demasiado sintético, salta a la vista, pero no obstante contiene en germen todas las claves necesarias para entender la cuestión que nos ocupa. La frase “como tema, la libertad no es dual” remite al tema de la dualidad, al carácter dual de la persona, que es (puede ser) el punto de partida para entender la atematicidad de la libertad. Según Polo, la persona es dual.

¹ La pregunta que nos hacemos sobre el tema de la libertad, es importante aclararlo, no se añade al pensamiento poliano, sino que es formulada y respondida explícitamente por el propio Polo. Por ello, este trabajo no se sale en ningún momento de la propuesta poliana.

² *Antropología trascendental* I, 3ª ed, p. 226.

1. CARÁCTER DUAL DE LA PERSONA HUMANA

El tema de la dualidad en el hombre es un tema amplísimo dentro del pensamiento poliano, aparece en todas las dimensiones del hombre. Aquí sólo nos interesa la dualidad dentro del acto de ser personal, y sólo en la medida en que esclarece el tema de la libertad³.

En primer lugar, la dualidad de la persona significa que ésta no es simple, que no es una perfecta simplicidad interna, pues simple sólo es el ser divino⁴. En segundo lugar, significa que la persona se dualiza con su esencia, de modo que la dualidad básica en el hombre es la distinción entre acto de ser personal y esencia. El carácter dual también implica que una persona sola es imposible, y que por tanto toda persona requiere de una réplica personal, de otra persona distinta. Según Polo, éstas son las dualidades más altas en el hombre.

Como se puede ver, el carácter dual es una exigencia inmediata de la *co-existencia* como trascendental personal. El ser del hombre, el ser personal, si no quiere ser fundamento al modo del ser del universo, necesariamente ha de ser dual. Si la co-existencia, como trascendentalmente distinta de la mera existencia, significa “el ser ampliado por dentro, la intimidad: el ser como ámbito”⁵, entonces la riqueza interna de este ámbito se “entiende de acuerdo con el criterio de dualidad”⁶. Lo que la dualidad indica es la desbordante riqueza y novedad que la persona humana supone.

³ Sobre el tema de las dualidades humanas cfr. S. Piá, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001.

⁴ Según esta primera afirmación, la dualidad se alcanza como la clave para entender la condición de finitud que diferencia a la criatura humana de Dios (que es infinito) asumiendo a su vez la trascendencia del acto de ser personal humano (si el acto de ser humano es dual, puede ser trascendental y seguir siendo infinitamente distinto del ser divino). El problema de la no-simplicidad es que podría llevar a la disgregación, pero no es así y por eso la dualidad es un tema importante, como veremos.

⁵ *Presente y futuro*, 2ª ed., p. 161.

⁶ *Antropología trascendental* I, p. 158. El carácter dual es imprescindible para entender al hombre, hasta el punto de que “la complejidad del hombre no se resuelve en elementos simples, sino en dualidades. Por eso conviene decir que en el hombre el dos es algo más que un número. Al aparecer en tantos aspectos de lo humano, cabe sostener que tiene un valor cuasi-trascendental. Propiamente, la complejidad del hombre no se resuelve en elementos, o en ideas simples y homogéneas, como pretende Descartes. En este sentido, el hombre no es una realidad susceptible de análisis [...]. Por eso, se debe investigar la vinculación de la pluralidad de dualidades”: *Antropología trascendental* I, pp. 158-159. Las páginas de la *Antropología trascendental* I de Polo dedi-

El carácter dual dice también de la persona humana que es un ámbito siempre novedoso (es decir, no clausurado, no monolítico, sino abierto) constituido por dualidades internas que se jerarquizan entre sí. La noción de jerarquía es inseparable de la de dualidad. El sentido jerárquico de las dualidades “quiere decir que sus dos miembros son distintos en tanto que uno es superior al otro, por lo cual no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad, en la que es el miembro inferior”⁷. Así ocurre con los trascendentales personales. De este modo, si bien el carácter dual permite eludir la simplicidad, el sentido jerárquico de las dualidades permite a su vez una cierta atracción simplificadora de los trascendentales, que explica que éstos se conviertan entre sí⁸. De este modo, la persona es una cierta unidad y no una disgregación⁹.

Los trascendentales personales (la *co-existencia*, la libertad, el intelecto y el amor donal), se dualizan o convierten entre sí. También se dualiza cada uno respecto del tema que le corresponde (en virtud de esta segunda dualidad, se puede distinguir entre valor metódico y valor temático de cada trascendental). Al dualizarse entre sí (la coexistencia con la libertad por una parte, y el intelecto con el amor por otra), los trascendentales forman dos dualidades jerárquicamente distintas que más propiamente se han de llamar aperturas (y así se entiende que quiere decir que la persona sea un ser abierto). Tales aperturas son llamadas por Polo la apertura interior como miembro inferior y la apertura hacia dentro como miembro superior. La superior prosigue, continúa o plenifica a la inferior, como explica Salvador Piá: “La apertura interior equivale a la co-existencia (carencia de réplica) en su conversión con la libertad trascendental, es decir, a la *intimidad* del co-existir. La apertura hacia dentro equivale a la conversión del intelecto personal con el amor donal, es decir, a la búsqueda de la réplica de que

cadras al tema de la dualidad (pp. 157-184) indican todas las implicaciones de la noción de dualidad y son claras al respecto.

⁷ *Antropología trascendental* I, p. 161.

⁸ En solidaridad estricta con el carácter de dualidad, se encuentra el tema de la conversión de los trascendentales entre sí: dualidad implica conversión. “Ninguno de esos trascendentales es aislado, sino que entre todos forman el co-acto de ser personal [...], no se puede entender uno haciendo abstracción de los demás. Están engarzados constitutivamente entre sí y lo están formando dualidades”; J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, p. 513.

⁹ No obstante tal unidad, la persona humana sigue estando a una distancia infinita de la simplicidad divina. Está distancia es incluso superior a la distancia con respecto a la nada; cfr. L. Polo, “Ser y nada. Criatura y Dios”, en *Presente y futuro*, 2ª ed., pp. 132-136.

se carece. De este modo la apertura interior se convierte o trueca en apertura hacia dentro”¹⁰.

La dualidad inferior o apertura hacia dentro es lo que se puede llamar propiamente el carácter de *abierta por dentro* de la persona, es decir, el carácter de intimidad. Dice el profesor Sellés: “Co-existencia designa el ser humano abierto por dentro. Si está abierto, de alguna manera (sin ser reflexivo) se refiere a sí. Esta referencia es un acompañamiento. Designa al ser personal como acompañante. Si no fuéramos intimidad no habría acompañamiento alguno. [...] Como es abierta personalmente, y en su apertura personal no encuentra en su interior la persona que coexista con ella de tal manera que le revele su ser (esto significaría caer en la pretensión de sí), ello indica que, si la persona no es absurda, es imposible que sólo exista ella como ser personal”¹¹.

La necesidad de réplica, de encontrar una persona que le revele su ser, es revelada, pero no satisfecha, en la apertura interior. Sería absurdo limitar a la persona de este modo. Por esta razón, hay una segunda apertura, la apertura hacia dentro, en la que la persona se trueca en búsqueda, una búsqueda cognoscente y amante, de la réplica y del sentido de los que se carece.

¿Cómo la carencia se trueca en búsqueda? El modo como la apertura interior se trueca en búsqueda (apertura hacia dentro) es precisamente el especial valor temático de la libertad. El modo en el que la libertad se dualiza con su tema es lo que permite verter a la libertad en lo superior a ella, y no caer en la pretensión de sí o en la comprensión de la libertad como autonomía. Al ser el miembro superior de la apertura interior, la libertad no se agota en referir a la co-existencia, sino que mira más allá de ésta, para indicar así que la persona crece buscando quien le dote de sentido, y no vertiéndose en los sentidos inferiores (esenciales) de la libertad.

2. VALOR METÓDICO Y VALOR TEMÁTICO DE LA LIBERTAD, LIBERTAD NATIVA Y LIBERTAD DE DESTINACIÓN

La libertad tiene un valor metódico y un valor temático, a los que Polo llama, respectivamente, libertad nativa y libertad de destinación. En la relación entre ambas se encuentra, además de lo que nos ocupa, una de las claves de la rectificación poliana de la filosofía moderna. Dice Polo que: “Propongo la distinción entre la libertad nativa y la libertad de destinación. La libertad de desti-

¹⁰ S. Piá, “La libertad trascendental como dependencia”, *Studia Poliana*, 1998 (1), p. 85.

¹¹ J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 518.

nación es el miembro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. Por su parte, la libertad nativa es el sentido metódico de la libertad. Estas dos designaciones son suficientemente indicativas. La libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa. En cambio, el valor metódico del carácter de además se llama libertad en atención a que es un hábito innato”¹².

Del valor metódico de la libertad dice Polo que si “se equipara al hábito de sabiduría, se ha de admitir que es el miembro de una dualidad cuyo miembro superior son los temas trascendentales que alcanza [...]. La libertad nativa equivale al desaferrarse de la presencia mental que es peculiar de la tercera dimensión del abandono del límite mental”¹³.

Tras estas palabras se puede afirmar que la libertad nativa se convierte con la apertura *interior* de la coexistencia personal: “la libertad nativa equivale a intimidad de la co-existencia, es decir, a ser acompañándose. El carácter nativo de la libertad se convierte con el sentido metódico del carácter de *además*, que se cifra en el *desaferramiento* de la presencia mental, es decir, es el modo en el que el carácter de *además* toma el límite mental como punto de partida. Por tanto, libertad nativa significa desaferramiento y, por ser el miembro inferior de la dualidad trascendental, le corresponde extenderse a la esencia del hombre”¹⁴.

Entender el *desaferramiento* como el valor metódico, al que enriquece el valor temático, supone una ganancia con respecto a la filosofía moderna, que según Polo tiende a entender la libertad en términos de liberación, autonomía e independencia. Por ello, quizá se pueda decir que la filosofía moderna se detiene en el valor metódico de la libertad (donde más lejos llega). De este modo se capta mejor la dualidad metódico-temática de la libertad: si la libertad es sólo independencia, entonces la libertad no apunta a ningún norte, luego la vida humana no tiene un norte. En ese caso sólo cabe pretensión de sí; pero entonces la libertad queda vacía, pues sin valor temático no descansa en un tema que la colme. La libertad nativa no puede agotar toda la riqueza de la libertad personal, porque la libertad nativa no puede más que extenderse a las libertades esenciales, pero éstas son de tipo moral y pragmático, no personal, y por tanto no satisfacen la búsqueda de réplica. Si hay co-existencia hay búsqueda de réplica, y por tanto la autonomía (el sentido de la libertad como autonomía) no es definitivo.

¹² *Antropología trascendental* I, p. 228-229.

¹³ *Antropología trascendental* I, p. 228.

¹⁴ S. Piá, “La libertad trascendental como dependencia”, p. 94.

Solamente si el valor metódico de la libertad se dualiza con un tema, sólo si hay un valor temático de la libertad (y por lo tanto un nuevo sentido de libertad más allá de la libertad nativa) podemos hablar de una vida plena. La a-tematicidad de la libertad no significa que la libertad no tenga valor temático, sino que este valor no tiene carácter de término para la libertad. ¿Qué significa que no es término? No es término porque equivale, según expresión de Polo, a la *no desfuturización del futuro*, o lo que es lo mismo, la *posesión del futuro que no lo desfuturiza*. No desfuturizar el futuro quiere decir enfrentarse con el futuro al modo propio de éste, sin agotarlo en la presencia.

La noción de futuro personal es muy rica en Polo, pero aquí basta con lo apuntado. Lo interesante aquí es que si la libertad trascendental es la posesión del futuro como tal, cabe decir, en consonancia con el carácter de *además*, que la persona no es, sino que más bien será. De este modo, se entiende que lo propio de la libertad es la esperanza. Pero la posesión del futuro, dice Polo en frase sintética, “es obvio que no es término del método”¹⁵. Es obvio porque no cabe que el norte de la libertad sea enfrentarse al futuro sin desfuturizarlo: tal cosa no tiene condición de destino de la libertad, a lo más es libertad parada, libertad en sentido primitivo, libertad sin ser ejercida (por eso Polo la designa con el término “nativa”). En tanto la libertad se ejerce, no le basta con no desfuturizar sino que tiene que buscar. Si no buscarse, se extasiaría ante el futuro sin enfrentarlo. No desfuturizar y seguir frente al futuro supone *buscar*, o mejor dicho *ser buscando* o *ser en búsqueda*¹⁶. La apertura al futuro como tal debe ser proseguida

¹⁵ *Antropología trascendental* I, p. 228.

¹⁶ Aquí resulta de ayuda (por simétrica) la relación que hace Polo entre estupor y admiración en *Introducción a la filosofía*: “es propio del filósofo dudar de la propia capacidad, pero también superar esa duda, y seguir buscando. La admiración puede derivar, no ya a la sospecha de que uno es poco capaz, sino hacia la idea de que la verdad es inasequible. Lo admirable sería entonces admirable, pero estaría fuera del propio alcance. Esto se llama tradicionalmente estupor, y se diferencia netamente de la admiración. Admirar no es estar estupefacto; el estupor es una renuncia. La admiración se transforma en su opuesto, es decir, en pesimismo. Es como si fuera forzoso dejar de mirar porque no vale la pena insistir. Mientras que la admiración conecta con la esperanza, la estupefacción es un vicio, una renuncia injustificada. El estupefacto desiste por comodidad: averiguar acerca de la verdad es muy arduo, o imposible. El estupefacto se dedica a algo más fácil, a algo ya sabido, a lo consabido: hay cosas seguras, averiguadas; por ejemplo, cómo se hace un puente, o una casa. Para eso hay fórmulas. El filósofo incurso en estupor se dedica a la retórica”; *Introducción a la filosofía*, 3ª ed., pp. 36-37. Entender la libertad como autonomía es similar a entender la admiración como estupor, porque el estupor reconoce la verdad como admirable, pero no la busca; se sitúa frente a ella sin aprisionarla, pero se detiene en ello. Por eso, mientras

de alguna manera, trocarse en búsqueda, continuarse en los trascendentales superiores, los cuales sí poseen un valor temático terminal.

Lo explica admirablemente Jorge Mario Posada: “aún convirtiéndose con los otros trascendentales antropológicos la libertad trascendental se distingue de ellos en la medida en que la solidaridad metódico-temática es más “estrecha”, pues el tema alcanzado por el método que se le añade equivale a la confirmación del método. La libertad trascendental es [...] puramente metódica por cuanto que como tema equivale exclusivamente a corroborar o confirmar el método”¹⁷. Por ello, lejos de detenerse en sí misma, “la libertad trascendental pide comunicarse al intelecto personal y al amor donal de la persona, es decir, a los trascendentales antropológicos superiores. Mediante ellos el hombre busca su destino y se entrega a él, encauzando así su incipiente esperanza hacia el final reconocimiento y aceptación divinos; de la esperanza nacen así la búsqueda y la donación personales”¹⁸.

Gonzalo Alonso Bastarreche
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
gbastarreche@alumni.unav.es

que la plena libertad y la admiración conectan con la esperanza, la autonomía y el estupor conectan con la desesperación.

¹⁷ J. M. Posada, “La libertad como ser. Glosas en torno a la Antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2006 (8), pp. 193-194.

¹⁸ J. A. García, “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 2011 (13), p. 65.

NOTAS CARACTERÍSTICAS DE LA LIBERTAD TRASCENDENTAL EN LEONARDO POLO

Francisco Manuel Villalba Lucas

La libertad ha sido y es un tema recurrente en filosofía. Infinidad de definiciones y visiones acerca de la libertad inundan la historia del pensamiento. No todas han tenido las mismas repercusiones, ha habido grandes aciertos y grandes fallos en la consideración de la libertad. El tema, como admite Polo, es estrictamente humano puesto que se trata de una dimensión diferencial con respecto a los demás seres del universo. Es por ello por lo que “*se trata de un asunto que tiene un alto interés teórico y una importancia práctica enorme*”¹.

Hoy la libertad está envuelta en multitud de matices, es entendida, por algunos sectores, de una manera radical, como hacer lo que uno quiera o desee, en el momento que quiera o desee. La mayoría de sus definiciones muestran cierta “querencia” hacia el conjunto de libertades esenciales. Por otro lado, la actual falta de conocimientos filosóficos hace difícil plantear una profundización sobre el tema, aunque esto no debe ser impedimento para introducir nuevas visiones acerca de la libertad, como es el caso de la visión poliana, máxime cuando esta aúna tradición y novedad. Pero hacer entendible lo que resulta incluso oscuro y difícil para expertos filósofos, sólo es posible sistematizando y caracterizando el tema que nos ocupa: la libertad trascendental.

Partiendo de esta idea, y ya más bien como propia necesidad intelectual y pedagógica, propongo, después de leer los principales textos acerca de la libertad trascendental, tanto de Polo como de sus más importantes seguidores y comentaristas, unas cuantas notas que a mi parecer la caracterizan. Del mismo modo, mi intención es incidir en aquellas que le dan “carácter poliano” a la concepción de la libertad trascendental. Existe cierta jerarquización de las notas lo que, en cierto sentido, resulta a la vez muy poliano.

¹ *Persona y libertad*, p. 181.

Para la consideración de la libertad trascendental, Polo distingue dos dimensiones: libertad personal (cumbre) y libertad esencial (ladera)², porque la libertad trascendental es sólo la superior, no la inferior. La libertad esencial, por tanto, deriva o es manifestación de la libertad personal. La cumbre da sentido a la ladera, pero a lo largo de la historia de la filosofía se han explorado las laderas pero raramente se ha hoyado la cumbre. Se ha olvidado frecuentemente que las laderas están orientadas al descubrimiento de la cumbre. Polo lo expresa del siguiente modo: “*Si la persona es trascendental y la libertad personal es dependencia libre, entonces la libertad de la esencia humana está orientada a la constitución del don que uno mismo debe llegar a ser*”³.

Desde este punto de vista Polo define la libertad trascendental de tres formas diferentes a modo de sentencias⁴. Son definiciones bastante oscuras y difíciles de entender si no se está familiarizado con el lenguaje filosófico poliano y con la historia de la filosofía. De ahí la necesidad, al menos personal, de distinguir estas siete notas características:

1. ES UNA LIBERTAD TRASCENDENTAL

Aunque parezca que se usa lo definido en la definición, he creído importante comenzar por aclarar qué entiende Polo por trascendental ya que, este es el hecho diferenciador de otras concepciones de la libertad como trascendental.

El tema de la libertad lo encuadra Polo dentro de su especial concepción de la Antropología, la cual, también recibe el sobrenombre de trascendental. En líneas generales, la Antropología trascendental poliana se fundamenta en el estudio del ser como persona humana. La distinción real, formulada ya por Tomás de Aquino, y su desarrollo, es el punto de partida de Polo, específicamente al aplicarla al hombre cuando distingue realmente el acto de ser humano, la persona, de la esencia del hombre.

Desde Platón y Aristóteles los primeros principios metafísicos fueron considerados, con ciertas reservas en alguno de ellos, trascendentales. Pero, poco a poco, el desarrollo de la filosofía se dio cuenta de que esos mismos trascendentales que servían para explicar la realidad no servían, o se quedaban cortos, para

² Cfr. *Persona y libertad*, p. 24. Esta distinción deriva, como veremos, de la distinción real entre acto de ser y esencia. Tal distinción es fundamental en el pensamiento poliano.

³ Cfr. *Persona y libertad*, p. 21.

⁴ Las tres sentencias con las que Polo define la libertad y su explicación las podemos encontrar en: *Antropología trascendental I*, pp. 221-237.

explicar a la persona. El acto de ser humano y la esencia humana no son comparables al acto de ser y la esencia del universo. Por lo tanto, la Antropología también puede ser considerada como trascendental, y su tema es estudiar el quien del hombre, es decir, la persona humana, descubriendo lo íntimo del ser personal y su apertura a la trascendencia⁵. Por estos motivos ya se le podría llamar trascendental, pero particularmente se le denomina trascendental porque alcanza los trascendentales personales.

En este sentido, Polo propone la ampliación de los trascendentales. Si diferenciamos el ser del que se ocupa la metafísica del ser que se ocupa la antropología, los trascendentales metafísicos deben ser ampliados por unos trascendentales antropológicos. Dentro del elenco de estos trascendentales antropológicos es donde sitúa Polo la libertad y precisamente por esto la denomina libertad trascendental. La libertad, por tanto, es un principio antropológico, al estilo de los metafísicos, que caracteriza al acto de ser personal. El valor trascendental no es algo que se añada a la libertad, para Polo la libertad o es trascendental o no es libertad⁶. La antropología trascendental, en cierto modo, completa una visión global de la libertad personal situando la libertad en el ámbito del ser: considera la libertad como un trascendental personal.

2. ES UNA LIBERTAD “DEPENDIENTE”

Esta nota característica es una nota supeditada a la anterior. Se trata de un rasgo de la libertad trascendental que choca con las principales características del elenco de libertades esenciales de la persona: autonomía, independencia, etc. Decir que se trata de una libertad “dependiente” no es lo mismo que decir que se trata de una libertad esclava o cautiva⁷. Entre estos dos peldaños existen grandes diferencias.

Parte de la premisa de que la libertad real nunca puede considerarse cautiva aunque si puede considerarse como dependiente. Uno de los grandes problemas

⁵ Esta apertura a la trascendencia hace que se alcancen los trascendentales personales “como valor temático del carácter de además. Estos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal [...]; el [...] intellectus ut co-actus; [...] la estructura donal de la persona; y la libertad”; *Antropología trascendental* I, p. 195.

⁶ Cfr. *Antropología trascendental* I, p. 221.

⁷ “Libertad cautiva” es un concepto utilizado por José Luis del Barco para designar precisamente el problema de libertad aparente que presentan el elenco de libertades. Ver: J. L. del Barco, “La libertad cautiva”, en J. Aranguren (ed.), *La libertad sentimental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 73, Pamplona, 1999, pp. 53-70.

de la cultura actual, dice José Luis del Barco, es que se denomina libertad a lo que no lo es, esto puede ser debido principalmente a la gradación, tanto hacia arriba como hacia abajo, de la propia libertad, considerando como la verdadera libertad lo que no es más que un escalón o grado dentro de ella (emancipación, desvinculación, libre albedrío, etc.). De esto último, afirma, se queja Nietzsche en su *Así habló Zaratustra*: una libertad que se reduce a uno de sus grados es un libertad reducida a ser “libertad de”, con lo cual se ata a liberarse continuamente de algo, al modo de Sísifo, y deja de ser libertad al quedarse anclada en lo que quería liberarse. Si examinamos desde esta óptica la emancipación, el afán de liberarse del pasado te ata al pasado. Polo, en este sentido, propone entender la libertad como la capacidad de enfrentarnos con el futuro y de poseerlo no desfuturizándolo.

Pero la libertad trascendental, como decimos, no es una libertad cautiva o esclava por ser dependiente, ¿De qué depende entonces la libertad? ¿Cómo debemos entender esta dependencia? Para responder a estas preguntas debemos partir, de nuevo, tal como lo hace Polo, de la distinción real entre ser y esencia. Si lo que habitualmente llamamos libertad o libertades se sitúa en el orden de la esencia, la libertad trascendental se sitúa en el orden del ser y por lo tanto la dependencia debe ser referida también a ese orden. Es por ello que, desde esta perspectiva, la libertad personal cuya sede es la persona jamás puede estar cautiva precisamente porque ella es el motor que activa y saca partido de la esencia humana, como afirma José Luis del Barco. Entonces aquello de lo que dependa el ser será lo que debemos de tener en cuenta para ver de qué depende la libertad trascendental.

Una primera dependencia proviene de la verdad. Si la persona humana está abierta a la verdad, busca la verdad, entonces la libertad trascendental depende de la verdad. “La verdad os hará libres”, y este “libres” no se sitúa en el orden de la esencia o potencialidad humana, aunque influya en él, sino que es del orden del ser. Y no es que la verdad nos coarte o nos merme la libertad de, como afirmaría un relativista, sino que al encontrar la verdad la persona es libre trascendentalmente.

Una segunda dependencia, relacionada con la anterior, proviene del bien. Al igual que sucede con la verdad, la persona está abierta al bien y busca el bien. Verdad y bien son fines de la persona. Si sólo los concebimos como fines lo son, respectivamente, de la inteligencia y de la voluntad, pero si ambos se conciben como verdad personal y amor personal entonces son fines de la persona y alcanzarlos supone llegar a la plenitud del ser personal. No es casualidad que Roma-

no Guardini defina en algunos textos el bien como “*la verdad del ser*”⁸, lo que nosotros completamos, en línea poliana, diciendo que a tal verdad del ser, de la persona, se llega a través del hábito de sabiduría como camino de personalización.

Otra dependencia del ser y por extensión de la libertad trascendental, viene dada por uno de los presupuestos de partida de la antropología poliana: la creación. Dios es el Creador y la persona criatura⁹.

Dios da el ser (libertad) no lo causa¹⁰, luego hay una dependencia del ser de la criatura con respecto al Ser supremo creador. Ser el ser que Dios, como creador, quiere que seamos es ser persona y lejos de parecer una dependencia esclavizante, tal dependencia se torna en libertad trascendental. Esta dependencia se observa en uno de los elementos de la co-existencia: la apertura de la persona a Dios, al Ser Supremo. La respuesta a esta apertura permite a cada persona encauzar su fin. La apertura a ese destino es la libertad radical de la persona, y la respuesta a él es su responsabilidad, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad.

Dios aparece entonces a la persona como método y tema: Dios es el tema principal del conocer personal humano y a la misma vez Dios es el cognoscente de la propia intimidad humana, el único método capaz de manifestar a la persona su entero sentido: ser persona. Desde esta óptica se puede considerar a la libertad trascendental como un camino demostrativo de la existencia de Dios¹¹.

3. ES UNA LIBERTAD PERSONAL

La persona es la raíz de la libertad. Como ya he referido, lo peculiar y diferenciador del ser personal es la libertad, tanto en su dimensión íntima como en sus manifestaciones. La libertad, por tanto, es lo que distingue al acto de ser personal, como co-existente, del acto de ser del universo físico. Se trata de una nota característica fundamental.

⁸ R. Guardini, *Ética*, BAC, Madrid, 1999, pp. 37-39.

⁹ Polo expresa esta idea ayudándose de Eckhart: la persona humana es adverbio (“además”), y el adverbio sólo tiene sentido respecto del Verbo. Para la idea de la dependencia con respecto a Dios, cfr. S. Piá Tarazona, “La libertad trascendental como dependencia”, *Studia Poliana* 1999 (1), pp. 87-91.

¹⁰ Cfr. *Persona y Libertad*, pp. 23-25.

¹¹ Sobre este tema ha escrito el profesor U. Ferrer. Cfr. U. Ferrer, “Coexistencia y trascendencia”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 37-53.

La libertad trascendental es una dimensión radical de la persona, que como libertad personal está supeditada al conocer y al amar. Por eso, J. F. Sellés comentando a Polo dirá: “una libertad que no tenga como norte la verdad de la propia persona humana no es una libertad personal, sino libertinaje. A la par, una libertad escindida del amor personal tampoco es libertad personal”¹². Conocer y amar son, por tanto, los fundamentos trascendentales de la referidas dependencias: verdad y bien.

Co-ser, “además”, ser dependiente, sujeto de hábitos entitativos, etc., son términos que únicamente podemos adscribir a la persona, y si esos mismos elementos los afirmamos de la libertad trascendental entonces esta sólo puede considerarse como una libertad personal. Otra vez volvemos a la distinción real para fundamentar esto: el ser personal es diferente del ser natural, lo cual nos lleva a realizar una distinción: por un lado la libertad personal, que es libertad trascendental, y por otro la libertad de los otros seres naturales, que es una libertad solamente operativa. “*La libertad personal tiene que ser del orden del acto de ser; no puede ser del orden de la esencia. Si la libertad la consideramos como una de las dimensiones de la naturaleza, no es personal [...] la libertad está antes en el orden del ser, y sólo si está ahí, puede estar luego en el orden esencial*”¹³.

La libertad trascendental es, por tanto, libertad personal. Se trata de la cumbre de la libertad. Es una perfección pura de la persona humana junto con los otros tres trascendentales. En este sentido, el acto de ser personal es radical y trascendentalmente libre.

4. ES UNA LIBERTAD “HABITUAL”

No quiero con esto decir que la libertad trascendental sea un nuevo hábito. Para muchos tener un hábito, ya sea operativo o entitativo, es lo contrario a la libertad. Piensan que el funcionamiento de un hábito se acercaría más a un automatismo esclavo que a una decisión libre y espontánea¹⁴. Sin embargo, y desde la óptica de la Antropología poliana y desde su Teoría del Conocimiento, los

¹² Cfr. J. F. Sellés, “Claves del pensamiento de Leonardo Polo”, en J. L. Caballero Bono (ed.), *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2008, p. 287.

¹³ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 159.

¹⁴ Por ejemplo, en una entrevista concedida a un suplemento dominical, el escritor Marc Levy afirmaba con total rotundidad: “Cuando estamos anclados en nuestros hábitos y en nuestras certidumbres, perdemos una parte de nuestra libertad y de nuestro potencial de inteligencia”.

hábitos no suponen unas cadenas para la libertad personal sino que, más bien, sucede al contrario y la libertad trascendental necesita de los hábitos como vía imprescindible para su realización. Como venimos advirtiendo, en el pensamiento poliano, naturaleza y libertad se distinguen pero se relacionan. De tal modo que la libertad humana se manifiesta en su naturaleza y, para que esto sea posible, se hace necesario el concurso de los hábitos tanto operativos como entitativos.

Polo fundamenta esto cuando habla de carácter irrestricto del crecimiento personal¹⁵. Quienes ven en los hábitos perfecciones que esclavizan son aquellos que anteponen como verdadera libertad la que se asienta en la esencia humana, dejando de lado la libertad trascendental fundada en el ser personal. Quedarse prendado solo en el momento de la elección es no ver el bosque detrás de los primeros árboles, es reducir la libertad personal a una de sus primeras y más efímeras manifestaciones.

Quizás la elección sea de las acciones humanas más satisfactoria¹⁶, pero a la vez engañosa puesto que su ejercicio seduce tanto a la persona que le hace olvidar su temporalidad y la asistencia de los hábitos en la toma de decisiones. El ser no comienza con cada nueva elección. El ser “está” y es libre y con cada elección habitualmente crece y se perfecciona. Por ello, hay que afirmar que la libertad trascendental llega a los hábitos y estos permiten la realización de esta.

5. ES UNA LIBERTAD DUAL: METÓDICO-TEMÁTICA

Esta sí que es una clara nota distintiva en la consideración poliana de libertad trascendental. Polo distingue dentro de la libertad trascendental dos modos de esa libertad: la “libertad nativa”, o miembro inferior, y la “libertad de destinación”, o miembro superior. Esta dualidad se manifiesta también en el doble carácter de método y tema que presenta la libertad trascendental¹⁷: la libertad nativa, el aceptarse libremente como persona creada, también llamada “de disposi-

¹⁵ Cfr. *La esencia del hombre*, pp. 296-298.

¹⁶ Me refiero en este punto a que quizás la elección sea una de las manifestaciones humanas que más hagan palpable el poder, algo muy del gusto del ser humano que muy bien percibió el escritor bíblico del Génesis.

¹⁷ Cfr. *Antropología trascendental* I, pp. 226-231. El carácter metódico también es abordado por Polo en *Antropología trascendental* II, pp. 233-238.

ción”, que constituye el carácter metódico¹⁸; y la libertad de destinación, como futuro totalmente libre y abierto, que constituye el carácter temático¹⁹.

La libertad nativa debe su razón de ser al carácter de “además” de la persona. La persona no solo es ser sino que, como afirma Polo, más propiamente es co-ser, es decir, co-existe con el universo, con las demás personas y con Dios. La persona nace libre y tal libertad radica en los hábitos superiores o innatos²⁰. Pues bien, la libertad nativa es precisamente esa red de relaciones que la persona mantiene libremente a través de sus acciones y que representan su parte esencial. Dicho de otro modo, la libertad nativa es el “co-” del “co-ser”.

Por otro lado, la libertad de destinación representa la apertura de la persona a buscar su ser, su identidad como criatura creada por Dios. En este sentido la libertad es “la inclusión atópica en la máxima amplitud”²¹, puesto que lo personal, el ser que somos, es siempre libre. El problema es la necesidad que representa la búsqueda del ser, es decir, de la persona que somos. Una vez descubierta la libertad es máxima.

6. ES UNA LIBERTAD QUE TIENE FASES

Polo diferencia en su *Antropología trascendental II*²², al hablar de una propuesta metalógica de la libertad, cuatro fases en la libertad trascendental:

Don: creado premoviente: La persona nace trascendentalmente libre. Y esa libertad es un don que promueve a la aceptación de dicho don. Por ello, según Polo, es una fase pre-temática.

Aceptar: La iniciativa de Dios es aceptada por la persona. La persona, al querer, acepta el don. Se trata del valor dispositivo de los actos, es decir, de no conformarse con el acto puesto que se está condicionado esencialmente por el querer.

¹⁸ El valor metódico es el camino hacia fuera de la libertad y se revela en las manifestaciones de la persona.

¹⁹ El valor temático es el camino hacia el interior, hacia la intimidad, de la persona.

²⁰ La “función” de los hábitos innatos de la persona con respecto a la libertad es abrir libremente a esta a la co-existencia: la sindéresis abre a las relaciones interpersonales, los primeros principios abren a la persona al universo y la sabiduría realiza la apertura hacia la intimidad y hacia Dios.

²¹ Esta es una de las definiciones que Polo da de la libertad trascendental. Cfr. *Antropología trascendental I*, pp. 221-237.

²² *Antropología trascendental II*, pp. 238-242.

Dar: Es la generosidad de la persona que se abre, dejando hacer a Dios, al universo creado.

Buscar: La libertad no se conforma con el disponer y busca siempre lo nuevo de los temas trascendentales. Su finalidad es el llegar a saberse persona creada por Dios.

Estas cuatro fases forman una secuencia que coincide con etapas de la persona humana: el don con la creación, el aceptar con la llamada inicial, el dar con el mantenimiento de esa llamada, y el buscar con el encuentro con Dios. Tal secuencia, unida a su desdoblamiento con los hábitos innatos, configura la libertad trascendental.

7. ES UNA LIBERTAD QUE DA “FRUTOS”²³

La apertura trascendental hacia el interior, la intimidad, aparece al dualizarse la co-existencia con la libertad. Si la libertad trascendental posibilita dicha apertura, los “frutos” de esta apertura son “frutos”, en cierto grado, de la libertad trascendental. Por ello creo que se puede afirmar que: la libertad trascendental poliana se manifiesta en la persona a través de unos frutos que se conocen como aperturas “trans-”²⁴: Gracia/Co-ser; Esperanza/Libertad; Fe/Entender; Caridad/Amar.

Pueden ser entendidas como llamadas “iniciales” animadas por la libertad trascendental. La primera llamada, la gracia, nos revela como seres co-existentes, la esperanza inicial llama a saberse libre, la fe ilumina los primeros pasos de la búsqueda intelectual del destino personal, y la caridad, o amor inicial, llama a la búsqueda amorosa del encuentro con Dios.

La persona descubre estas llamadas “iniciales” en cada uno de los trascendentales, como ventanas abiertas a Dios, y es por ello que el sentido fundamental de estos frutos es co-existir en Dios.

Francisco Manuel Villalba Lucas
Profesor I.E.S Diego Tortosa (Cieza-Murcia)
fmvillalba@yahoo.com

²³ Cfr.: J. A. García González, “Existencia personal y libertad”, *Anuario Filosófico*, 2009 (42), pp. 327-356.

²⁴ Estas aperturas son dualidades que aparecen gracias al ir la persona más allá de los trascendentales. Aunque reciban el mismo nombre no debemos confundirlas con las llamadas virtudes teologales.

SOBRE LA PRETENSIÓN HERMENÉUTICA

Alejandro Rojas Jiménez

1. PRESENTACIÓN DE LA PRETENSIÓN DE LA HERMENÉUTICA

Entender las interpretaciones [*Deutungen*] es a su vez un interpretar [*deuten*], y por ello la tarea del hermeneuta cuando se enfrenta a los textos traídos por la tradición puede ser calificada como *ein Deuten deuten*¹. Desde luego, al hacer tal cosa, el hermeneuta no busca repetir lo dicho (*mimesis*) tras conquistar el recinto privado de la *mens auctoris*, pero tampoco estamos ante una pura expresión de la subjetividad del intérprete². La intención del hermeneuta es más bien la de cierta restauración de aquel fondo de sentido³ que, pensado como un contexto previamente dado [*ein vorgegebener Zusammenhang*⁴], hace posible la *Verständigung im Gespräch*. La clave según Gadamer es la siguiente: se trata en última instancia de reconstruir el *Fragehorizont*⁵ de tal manera que nos permita entender lo entregado por *traditio* como respuesta a preguntas⁶ que ponen en relación las interpretaciones posibles. La pretensión de la hermenéutica es pues, dicho en pocas palabras, determinar narrativamente [*récit*] las cuestiones [*Fragen*] que indican [*deuten*] las interpretaciones [*Deutungen*] posibles.

¹ Cfr. H. G. Gadamer, “Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins”, en L. Pareyson (ed.), *Il giudizio estetico. Atti del simposio di estetica*, Edizioni della Rivista di Estetica, Padova, 1958, pp. 14-23.

² “Das Verstehen ist selber nicht so mehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen”, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, 10 vols., Mohr, Tübingen, 1986-1995, vol. I, p. 295.

³ “Ihre Aufgabe überhaupt nicht ist, ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht”, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 300.

⁴ H. G. Gadamer, “Wort und Bild. So wahr, so seiend”, *Gesammelte Werke*, VIII, p. 397.

⁵ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 375.

⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 368.

2. EL ORIGEN HISTÓRICO DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

A partir del siglo XVIII empieza a instalarse la idea de que la razón no es una máquina automática innata [*angeborenes Automat*⁷], sino que se aprende a razonar. Así Heynes, por ejemplo, presenta la razón como un proceso de evolución que va desde su infancia (donde se desarrolla como fantasía) hasta su madurez. Según autores como Herder o Heynes la historia es la historia del proceso de maduración de la razón⁸. Esta línea, en la que persisten los integrantes del llamado idealismo alemán del siglo XIX, tiene su origen en la toma de conciencia de que no sólo se han pensado distintas cosas a lo largo de la historia, sino que sobretodo se ha pensado de distintos modos. Siendo éste un hallazgo cierto, no diríamos hoy sin embargo que la cuestión pasa por distinguir usos maduros e inmaduros de la razón (visión dieciochesca del progreso), sino por tomar conciencia histórica de que la razón pertenece a su tiempo.

Ahora bien, a la hora de entender esta pertenencia del pensar a su tiempo, nos encontramos con al menos dos grandes bloques que, surgiendo de un hallazgo compartido, parecen sin embargo irreconciliables: los historicistas y los hermeneutas.

3. LA DISTINCIÓN ENTRE HERMENÉUTICA E HISTORICISMO

Hermenéutica e historicismo se diferencian radicalmente, tanto como la sofística y la filosofía⁹, a la hora de entender el hecho de que pensamos *from nowhere*¹⁰. Del mismo modo que Sócrates pasaba para muchos de sus vecinos por

⁷ J. G. Herder, “Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”, en *Sämtliche Werke*, [s.n.], Tübingen, 1805-1819, p. 141.

⁸ Cfr. J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, pp. 144-145.

⁹ La comparación con la relación entre sofística y filosofía socrática es bastante ilustrativa. El hallazgo común que compartían sofística y filosofía era la importancia del lenguaje. La respuesta era sin embargo opuesta: la sofística convertía el diálogo en fin (todo es pura apariencia y quien domina el arte de la retórica tiene el poder de influir en el modo como aparecen, por eso dice Protágoras que el hombre es la medida de todas las cosas [*Met.*, XI, 6, 1062b13]; aquí no se ha descubierto sólo cierta subjetividad [cfr. *Teet.*, 151e], sino que nos movemos en una interpretación de la verdad como persuasión debida al descubrimiento del poder del lenguaje), por el contrario la filosofía socrática y platónica no aceptaban otro fin que la verdad universal, la cual no podía ser alcanzada sin la adecuada técnica dialógica que en Sócrates se desarrolla como mayéutica [*Teet.*, 151a] y en Platón como dialéctica [*Fedón*, 84a-89c.78c; *Cratilo*, 390c].

¹⁰ “La contextualidad es fuente de pluralidad y sin esa consideración de pluralidad resulta imposible descubrir lo que está en juego, a saber la riqueza de las razones con que la humanidad da

sofista, la hermenéutica, injustificadamente, se confunde hoy en ciertos círculos con el historicismo¹¹. La razón es, como se ha dicho, que emergen de un hallazgo común que comparten y que recogiendo la expresión de Toulmin podríamos definir como sigue: nuestros conceptos “se refieren a un dónde y a un cuándo, a un aquí o a un allí”¹². Ambas corrientes emergen desde la conciencia de que no cabe esperar que los términos y las ideas lleguen a entenderse correctamente si prescindimos de este estar incardinados históricamente en un horizonte propio de comprensión, pero mientras el historicismo abandona la búsqueda de la verdad para limitarse a afirmar la relatividad e incluso la inconmensurabilidad¹³ de las opiniones (olvidando la historicidad que al historicismo le es propia), la hermenéutica por su parte hace de la verdad su tarea e intenta esclarecer el contexto o tradición dentro del cual (Heidegger lo había designado como *Lichtung*¹⁴) los conceptos pueden ser comprendidos. Y así, mientras que para el historicismo la conciencia histórica conlleva a la búsqueda de la verdad, para la hermenéutica actual, de corte heideggeriano, la pretensión es la de una comprensión más adecuada de los textos del pasado histórico en función de una rememoración [*Andenken*¹⁵] que nos permita volver a pensar los conceptos en el contexto de sentido donde fueron gestados.

razón de la vida”; B. Fernet, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001, pp. 13-14.

¹¹ Cabría establecer incluso cierta continuidad entre el relativismo sofista y el relativismo historicista, del mismo modo que existe cierta continuidad entre el diálogo platónico y el diálogo hermenéutico. Dice Gadamer respecto de esta continuidad: “So können wir uns auf Plato berufen, wenn wir für das hermeneutische Phänomen den Bezug auf die Frage in den vordergrund stellen. Wir können das um so mehr, als sich bei Plato selber das hermeneutische Phänomen in einer bestimmten Weise bereits zeigt. [...] Wir sehen des weiteren, wie Plato die Schwäche der Logoi, und insbesonere die er der geschrieben, durch seine eigene Dialogdichtung zu überwinden sucht”; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 374.

¹² S. Toulmin, *Regreso a la razón*, Península, Barcelona, 2003, p. 36.

¹³ “Una discusión racional y fructífera sólo resulta posible si los participantes comparten un marco conceptual común de asunciones básicas o, al menos, si están de acuerdo en tal marco conceptual para los propósitos de la discusión”; K. Popper, *The Myth of the Framework*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1994, pp. 34-35.

¹⁴ “El término *Lichtung* sustituye al término *Welt*, y el término *Existenz* al término *Da-sein*”; J. Chozza, “Lectura de la carta sobre el humanismo de Heidegger”, *Thémata*, 2004 (32), p. 52.

¹⁵ “Nach dieser Hinsicht wird das Denken im Sprung zum *Andenken*, nicht an Vergagenes, sondern an das *Gewesene*”; M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Maim, 1973, p. 107.

Si ciertamente las ideas se ajustan al momento histórico, tenemos que cuidarnos a la hora por ejemplo de leer un texto de un autor de la tradición, ya que debemos evitar interpretar los términos del texto como si no tuviesen un significado específico ajustado a su momento histórico. Este proceder, desde mi punto de vista irrenunciable, evitaría que al leer un texto añadiéramos elementos que no sólo no están textualmente en él, sino que ni siquiera pertenecen al horizonte de comprensión del autor. Evitarían que estableciéramos un diálogo fallido. Ahora bien, hay que ser cuidadosos, porque el celo por evitar añadir ideas impropias puede desembocar en una práctica exagerada que dé lugar a una suerte de interpretación de la verdad como “textualidad”, según la cual, si no se encuentra la referencia textual que exprese una idea, dicha idea no obtendría los suficientes indicios de validez.

Plegarse a la textualidad no es una garantía para comprender el pasado, sino un método que evita introducir ideas propias. Y la cuestión no puede ser si las ideas son propias, sino si son apropiadas¹⁶.

4. LA IDEA DE AJUSTE Y LA DISTINCIÓN DE DISTINTOS TIPOS DE PRETENSIONES DE VALIDEZ

La noción de ajuste con el sentido hermenéutico actual la introdujo el Heidegger II en su comentario a Anaximandro. Allí habla del ajuste [*Fug*] y el desajuste [*Unfug*¹⁷] entre el pensamiento y el destino. Arturo Leyte y Helena Cortés, en la versión castellana, traducen así una de las citas principales de dicho comentario en el que aparece el sentido fundamental de este *Fug* al que nos referimos: “a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar ajuste y atención mutua (en la reparación) del des-ajuste”¹⁸.

De *Fug* obtenemos *Fuge*, que significa construir ajustándose a determinadas reglas una pieza musical. Famosa es por ejemplo la *Große Fuge op. 133 B-Dur* de Ludwig van Beethoven. Según Heidegger los pensamientos y las ideas estarían ajustados de un modo análogo a la historia¹⁹. Por este motivo, comprender

¹⁶ Apropiación es la idea contenida en la noción de *Ereignis* que influye en la hermenéutica de Gadamer, siendo fundamental para entender el ajuste entre el pensar y el destino.

¹⁷ “Entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs”; M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, en *Gesamtausgabe*, n. 5, Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, p. 372.

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995.

¹⁹ “Die Geschichte des abendländischen Denkens ruht im Geschick des Seins”; M. Heidegger, *Der Satz von Grund*, en *Gesamtausgabe*, n. 10, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 111.

significa para el hermeneuta ir más allá de lo dicho en busca de ese horizonte al que lo dicho se ajusta²⁰. El historicista sospecha por este motivo del hermeneuta, porque esto lo ve como una concesión a la subjetividad, especialmente porque cabe esperar que no se encuentre ninguna confesión del autor en cuestión que lo ratifique. La noción de ajuste es distinta en el historicismo que en la hermenéutica: en un caso es “ajustarse” (en el sentido de limitarse) a los textos (a lo confesado), en el segundo punto se trata de ajustar el texto (lo dicho) al horizonte de comprensión del autor para aclarar lo dicho en función de lo no dicho como *une vérité possible*²¹.

Uno de los modos como la hermenéutica ha querido defender la posibilidad de este uso teórico más allá de las limitaciones de la textualidad ha sido distinguir entre pretensiones de validez. Y aquí hay que mencionar a uno de los hijos ilustres de la hermenéutica: Habermas sabe que es necesario poder garantizar cierto tipo de consenso racional en torno a ideas correctas e incorrectas, reconociendo que lo correcto se distingue de lo cierto en función de su pretensión de validez. Teniendo como condición la inteligibilidad, ambas están relacionadas con intenciones, vivencias de certeza y bases de experiencias distintas²²: una implica creer a alguien, la vivencia de esa certeza es puramente de fe y la base de esta experiencia es la interacción entre personas. La otra, la rectitud, implica estar convencido de algo, carece de certeza y no habría una base de experiencia destacable. El tipo de seguridad es por ello distinto: la rectitud extrae su fuerza de las razones, no de una realidad que se pueda sacar a la luz (objetividad de la certeza), siendo dichas razones suficientes para poder establecer un *warranted assertibility*²³.

²⁰ “Das Verstehen ist selber nicht so mehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen”; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 295.

²¹ “C’est-à-dire de l’admission d’une vérité possible, de propositions de sens qui nous sont d’abord étrangères”; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 336.

²² J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, en H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske, Pfullinge, 1973, pp. 211-265.

²³ R. M. Martin, “Truth and its illicit Surrogates”, *Neue Hefte für Philosophie*, 1972 (2-3), p. 101.

5. LA ANTERIORIDAD DE LA *STRUCTURE DE RENVOI* Y LA IMPORTANCIA DEL *INTELLECTUS AGENS*

No es una crítica a la filosofía poliana decir que el que sea posible entender el ser, no significa que no podamos, *además*²⁴ del ser, pensar otras cosas: es posible, por ejemplo, la autognosis humana²⁵. Tampoco lo es afirmar que, de hecho, lo que se quiere pensar²⁶ mayoritariamente son otras cosas que el *esse rei*. Podríamos decir, en pocas palabras, que se puede pensar el no-ser²⁷. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento de Polo²⁸ lo que diríamos es que cabría distinguir dos grandes bloques: el uso racional del *logos* al pensar la realidad y el uso determinativo del *logos* al suscitar temas²⁹ que no son la realidad extramental.

Ahora bien, dentro de esta región que cabría definir como no-ser por oposición al ser de la metafísica, podríamos distinguir (añadir) a su vez dos bloques: el no-ser histórico (los temas de la historia del pensamiento³⁰) y el no-ser ahistórico. Este ser, al igual que el *esse rei*, no pertenece a la historia del pensamiento y es independiente de una situación dada determinada, pero su existencia, sin embargo, remite al pensamiento. Decimos que es independiente de una situación dada, porque nunca “pasa el momento” de la posibilidad de la “propaga-

²⁴ Para una correcta interpretación del sentido de *además* cfr. Juan A. García, *Y además*, Delta, San Sebastián, 2008.

²⁵ J. A. García, *Autognosis*, Bubok, Madrid, 2012.

²⁶ “Quare voluntas voluit hoc, nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas”, Duns Escoto, *Ordinatio*, I, 8, 5, 24.

²⁷ Platón, *Sofista*, 258b y 260b.

²⁸ Que distingue distintas operaciones intelectuales en sus distintos volúmenes de su *Curso de teoría del conocimiento*.

²⁹ Que sólo son posibles en una situación dada determinada: cfr., J. A. García, *Principio sin continuación*, SPICUM, Málaga, 1998, pp. 33-34

³⁰ Sin duda uno de los rasgos más definitorios de lo histórico, también de lo pensado, y como muestra la célebre expresión de Cesar tras cruzar el Rubicón –alea iacta est–, es la irrepitibilidad. Los hechos históricos pueden ser conmemorados, recopilados... pero nunca pueden ser stricto sensu repetidos. Tampoco lo pensado, pues como dice Polo: “Pasado significa lo que ya no es. Pero lo que ya no es no será nunca”; L. Polo, *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 207, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 67.

ción formal”³¹ de la luz³² [*Licht*] gracias a la cual se llega a comprender³³. Antes bien, siempre estamos bajo esa luz que existe sin que se vea³⁴, oculta, y que utilizando la expresión de Derrida propongo pensar como aquella previa *structure de renvoi*³⁵ sólo a partir de la cual alguien puede llegar a establecer una relación determinada, eventual e histórica: el *Fragehorizont* del que hablaba Gadamer entendido como conjunto de cuestiones en torno a las cuales la interpretación posible *ans Licht kommt*.

Aquella *structure de renvoi*, a la que yo designaré como “relacionalidad” (y que es una evolución de la heideggeriana *Bewandtnis*³⁶), antecede a toda posibilidad de sentido actuando como *Grundlage* de la práctica hermenéutica (es decir, de la interpretación), pero no merma la importancia del *intelectus agens*, en tanto que dicha práctica consistiría en dar forma cada vez a aquella “relacionalidad” estableciendo³⁷ un horizonte de cuestiones dentro del cual una interpretación de lo pensado en algún momento *from nowhere*³⁸ pueda llegar a ser “presentado” como una *une vérité possible*³⁹.

³¹ “La forma iluminada, presenciada anulando la distancia, es inseparable de la luz; pues es su efecto: su misma propagación”; J. A. García, “La doctrina de Polo acerca de la luz, y su papel en el universo y para la vida”, *Studia Poliana*, 2009 (11), pp. 61-93, p. 73.

³² “La luz es la anulación de la distancia según la actualidad; la luz presenta y eso es anular la distancia”; *Curso de Teoría I*, p. 159.

³³ “Secundum Augustinum, lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus”; Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 4, ex.

³⁴ La luz como actualidad de lo transparente. Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 7.

³⁵ “La rétention de la différence dans une structure de renvoi où la différence apparaît comme telle et permet ainsi une certaine liberté de variation entre les terms pleins”; J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 68.

³⁶ “Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis”; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, n. 2, Klostermann, Frankfurt am Maim, 1977, p. 84.

³⁷ “Ideen bedeuten nicht Dingen, sondern Methoden..., reine Setzungen des Denkens...; Grundlagen zur Erforschung der Phänomene”; P. Natorp, *Platons Ideenlehre*, Leipzig, Meiner, 1921, p. 211.

³⁸ “La contextualidad es fuente de pluralidad y sin esa consideración de pluralidad resulta imposible descubrir lo que está en juego, a saber la riqueza de las razones con que la humanidad da razón de la vida”; B. Fernet, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001, pp. 13-14.

³⁹ Se ha definido más arriba, apelando a Ricoeur y a Habermas, qué tipo de validez está aquí en juego.

6. CONCLUSIÓN: REPLANTEAR LA IMPORTANCIA DE LA ACCIÓN INTELLECTUAL PARA FUNDAMENTAR LA PRETENSIÓN HERMENÉUTICA

Tras Heidegger, poco a poco hemos ido dejando de pensar la tradición como una suerte de realidad ontológica que nos usa (el *Brauch* del que habla Heidegger⁴⁰) y la hemos pensado como tradición de investigación⁴¹, prácticas sociales⁴² o discurso (aquí distinguiríamos a autores diversos como Ricoeur o Apel). Se busca pues señalar qué tipo de acciones del sujeto generan dicho horizonte de comprensión compartido⁴³. Mi idea es que esta reorientación debe acabar por mostrar la principalidad de la acción intelectual en la constitución del horizonte de comprensión. Y ello haciendo ver que la pretensión de la hermenéutica es una tarea que no obedece a una concepción meramente pasiva de la inteligencia, sino que sólo es posible –y sin que esto vaya en contra de la anterioridad de la *structure de renvoi* (Derrida)⁴⁴– en virtud de la actividad del *intellectus*⁴⁵ a la hora de reordenar las líneas directivas de la interpretación posible.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga
rojas_a@uma.es

⁴⁰ M. Heidegger, “Der Spruch des Anaximander”, p. 368.

⁴¹ Caracterizadas por un conjunto de compromisos ontológicos y de normas metodológicas. Cfr. L. Laudan, *Progress and Its Problems*, University of California Press, Berkeley, 1977.

⁴² Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

⁴³ Que gobierna la expectativa de sentido: H. G. Gadamer, *Die Aktualität der Schönen*, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart, 1977, p. 119.

⁴⁴ Que sería entendida, parafraseando a Aristóteles (cfr. *In Metaphysicam*, XI, lect. 10), el primer límite inmóvil de la actividad intelectual, su en.

⁴⁵ De este modo la pretensión hermenéutica queda salvada definitivamente de toda polémica con el historicismo (y la subordinación del pensar a la historia) y con el relativismo lingüístico acontecido tras el *linguistic turn*.

**LA LIBERTAD TRANSCENDENTAL HEIDEGGERIANA
SEGÚN APEL Y POLO:
HACIA UN MELIORISMO SEMIÓTICO
Y GNOSEO-ANTROPOLÓGICO MUTUAMENTE REFORZADO**

Carlos Ortiz de Landázuri

1. LA LIBRE INVERSIÓN MELIORISTA DE LA SÍNTESIS PREDICATIVA
DECONSTRUCTIVISTA HEIDEGGERIANA

Apel y Polo reconocieron la necesidad de superar la crítica heideggeriana a la confusión *onto-teológica* generada por la metafísica leibniziana mediante un uso más operativo de su propia noción de *libertad transcendental*, sin volver a reincidir en un uso meramente *deconstructivista* de esta misma propuesta. Sin embargo cada uno propuso prolongar este tipo de análisis de formas totalmente distintas. Apel trató de justificar un posible *meliorismo* en sí mismo edificante a la hora de superar la *diferencia semiótica* que ahora genera la *síntesis predicativa* al atribuir “algo” a “algo”, invirtiendo de este modo el uso exclusivamente *deconstructivista* propuesto por Heidegger de este tipo de diferencias. Por su parte Polo fue más ambicioso, tratando de superar este tipo de *diferencias ontológicas* mediante un uso igualmente *meliorista* o *edificante* de los *juicios predicativos* de los correspondientes *hábitos intelectuales*, sin considerarlas ya intransitables¹. Veámoslo.

a) La inversión meliorista del libre uso semiótico de la síntesis predicativa heideggeriana, según Apel

Apel opina que Heidegger hubiera podido superar fácilmente el problema de la *diferencia ontológica* entre los entes y el ser de los entes si se hubiera otorgado una prioridad a la pregunta por el *sentido del ser* respecto de la pregunta por el *ser*, sin que el cambio de punto de vista sea metafísicamente trivial. Máxime cuando este cambio de enfoque se habría podido justificar sin problemas en

¹ J. A. Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2011.

virtud de una *libertad trascendental* que otorga una prioridad a las relaciones de “conformidad” que los diversos “Dasein” deberían poder asignar a cada ente en particular con vistas a la comunicación interpersonal, una vez superadas las *diferencias de tipo semiótico* existente entre ellos. Se localiza así la presencia de una *libertad* situada al nivel más alto de la deducción trascendental, ya que operaría en cada juicio al nivel de la *síntesis predicativa* o *hermenéutica*, a la hora de juzgar acerca de “algo” como “algo”, como sucede cuando se asigna al sujeto un determinado predicado, antes incluso de la aplicación de los diversos tipos, categorías y modos de juicio².

El *lenguaje* se configura así como el lugar por antonomasia donde se manifiesta esta peculiar forma de *libertad trascendental* en contraposición a lo que sucedía en la *ontosemántica tradicional*. Se concibe así el *lenguaje* como una tarea que aunque en parte ya esté hecha y conformada, también presenta un aspecto insólito, a saber: se le asigna una *autonomía* para regular una posible conformidad o no respecto de los entes en general, según se respeten o no las condiciones de sentido fijadas por el propio “Dasein”.

En cualquier caso se trata de una *libre conformidad* que ahora se establece a nivel de *síntesis predicativa* o *hermenéutica* entre el ente, el “Dasein” y el *lenguaje*, sin poderla reducir a una conformidad siempre revisable de tipo empírico, analítico o pragmático entre los entes y sus posibles representaciones. Hasta el punto que ahora se separan dos niveles de ejercicio de esta *libertad trascendental* en el ejercicio de esta peculiar *síntesis predicamental* o *hermenéutica*, según se ejerza en un plano teórico o práctico; es decir, según el juicio especulativo se detenga solamente en la consideración del “es”, o se pretenda prolongar ese juicio a la valoración del “algo” concreto al que se aplica, llevando a cabo un tipo de funciones sustitutivas al instinto del animal³. De todos modos veamos ahora la postura antitética de Polo a este respecto.

² A este respecto afirma Apel: “Según Heidegger, este modo de ser, como libre ‘capacidad de conducirse relativamente al ser’, no es sólo la ‘razón’ de que el ente pueda hacer frente al hombre (de que este tenga ‘conciencia’), sino también –y más precisamente– de que el ente pueda abrirse al hombre como ‘algo’ en una conformidad de sentido (y ello en la síntesis predicativa) que presupone ya constituido el contenido del sentido del predicado”; K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, vol. I, p. 288. Cfr. E. Angehrn, *Die Wissenschaften und die Frage nach dem Menschen*, Schwabe, Basel, 2010.

³ A este respecto afirma Apel: “En este punto es necesario dar, desde luego, un paso que nos sitúe más allá de la ontosemántica tradicional para poder justificar el insólito uso que hace Heidegger del lenguaje desde los presupuestos de su filosofía: si el hombre está caracterizado en su ser por su conducirse libremente con respecto al ser, se comprende que pueda comprobar con asom-

b) La inversión meliorista del libre uso gnoseo-antropológico de la síntesis predicativa heideggeriana, según Polo

Por su parte Polo también denunció la incapacidad de la *libertad trascendental* heideggeriana de superar la *diferencia óntico-ontológica* que ella misma había introducido entre la *nada* y el *ser*, entre los *entes* y el *ser de los entes*. Sin embargo Polo opina que este “olvido” o “laguna” de Heidegger fácilmente se hubiera podido superar de haber tenido en cuenta el papel decisivo que le corresponde a la *libertad trascendental* en la correcta orientación de aquellos *hábitos intelectuales* que permiten llevar a cabo una auténtica superación de aquel tipo de *diferencias óntico-ontológicas*, sin establecer ya entre ellas un *abismo* o *separación* en sí misma intransitable. En cualquier caso se trata de una meta *sapiencial* que se remite a un tipo peculiar de *libertad trascendental* de modo que siempre se está en proceso de consecución, en virtud de la capacidad de revisar determinados *conceptos* inherentes a cada forma particular de saber, sin poder decir nunca que ya se ha logrado formalizar plenamente. Al menos así sucede con el propio concepto de *mundo*, de *yo* o de *Dios*, ya sea para negarlos o para reformularlos de nuevo, según los concibamos como formando parte de la *nada* o del *ser*, sin estar obligados a quedar satisfechos ni tampoco a tener que rechazarlos necesariamente⁴.

Evidentemente la *libertad trascendental* es un requisito o condición de posibilidad de toda posible atribución de un predicado a un sujeto, dado que siempre cabe la posibilidad de asignárselo o no. Sin embargo ahora se distinguen dos

bro que el ente es –sin decir aún qué es (cómo, en que relación, etc.). Esta última decisión que tiene lugar con la atribución de un predicado [...] quizás sólo puede tomarse en libertad teórica – basada en el conocimiento– debido a que el hombre puede detenerse y demorarse en atención al ‘es’ sin tener necesariamente que dejar-ser siempre al ente como algo (con una ‘conformidad’) – como el animal que vive adaptado a un mundo circundante de caracteres significantes relativos al instinto”; K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. I, pp. 288-289. Cfr. K. Becker / T. Blacl, (eds.), *The Sensitivity Principle in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

⁴ A este respecto afirma Polo: “El saber no es un poder que se satisfaga según un resultado terminal. Por lo tanto, el saber rebasa y desborda la actualidad del concepto: es un poder mayor que él y no queda satisfecho en él. [...] Esto nos lleva a vislumbrar que el núcleo posesorio de que depende el saber es libertad. De la libertad depende no sólo la modalidad operativa del saber, sino también el deseo. Este [...] deseo de saber ya no depende ni del fundamento, ni entronca con las restantes dimensiones del saber como término, sino como inacabamiento”; *El acceso*, pp. 48-49. Cfr. R. Stalnaker, *Mere Possibilities. Methaphysical Foundations of Modal Semantics*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

niveles de ejercicio de esta *libertad transcendental*, según se adopte el punto de vista del conocimiento o del ser. En efecto, en el primer caso el *logos* o conocimiento humano se remite al *núcleo del saber* que permite justificar su consistencia y coherencia, “haciendo suyas” las correspondientes formas de argumentación, como de algún modo sucedía según Apel con la *síntesis predicativa* o *hermenéutica* de “algo” como “algo”. Hasta el punto que en caso de no respetar estas formas de justificación los correspondientes hallazgos del conocimiento se vuelven *ilegítimos*, precisamente por no respetar el peculiar carácter *personal* que ahora se asigna al núcleo del conocimiento. Sin embargo no ocurre así cuando en virtud de esta misma *libertad transcendental* se justifica la peculiar analítica causal, o más bien concausal, mediante la que se espera mostrar la dependencia en el ser que unos entes mantienen respecto de otros, y especialmente respecto del *ser principal*⁵.

En cualquier caso la *libertad transcendental* que ahora se atribuye de un modo excluyente o compartido tanto al *núcleo personal* del saber como al poder de apropiación que ahora detenta el *logos* humano, tiene en ambos casos un carácter *creado*. Es decir, mantiene una dependencia originaria o simplemente complementaria respecto del *ser supremo* a través de una analítica causal muy precisa, en la medida que otorga al hombre un *ser recibido*, junto a una *libertad*, que ya sólo puede proceder de un ser supremo y máximamente libre, como es Dios. En este sentido se concibe a Dios como un principio *creador* que otorga al hombre la existencia y la libertad, dotándolo de un *logos creado* y de un *núcleo personal*. Pero la libertad se concibe ahora como un don superior a la propia existencia, por cuando otorga al hombre una capacidad de proyectarse en un *futuro*, que está muy por encima del mero *persistir*. En este sentido la *libertad transcendental* se concibe como un rasgo del *núcleo personal* que está por encima de la inteligencia y de la propia *libertad de arbitrio* concebida como mera

⁵ A este respecto afirma Polo: “El logos humano es, ante todo, [...] un hacer-suyas las distintas dimensiones del conocimiento. Con la expresión: ‘hacer-suyas’, se señala, ante todo, la referencia del logos al núcleo del saber. El núcleo se ha caracterizado como libertad transcendental. El logos es la novedad que dispone o hace-suyo, es decir, la pura dependencia respecto del núcleo. Con esta dependencia se reconoce inicialmente el carácter personal del núcleo del saber. El logos depende exclusivamente de núcleo y de este modo se distingue del despliegue analítico según las causas, que depende del ser principal”; *El acceso*, p. 78. Cfr. S. Rödl, *Categories of the Temporal. An Inquiry into the Forms of the Finite Intellect*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

propiedad, diferenciándose en que a cada una se les atribuye un carácter meramente regulativo de su respectivo ámbito de actividad⁶.

2. LAS DISCREPANCIAS RELATIVAS AL SENTIDO FINAL DADO A LA LIBERTAD TRANSCENDENTAL HEIDEGGERIANA

Apel y Polo rechazaron del punto de vista *deconstructivista* con que Heidegger enjuició los mayores márgenes de *libertad* con que ahora opera la *síntesis predicativa* o *hermenéutica* exigiendo una permanente revisión de los respectivos criterios a la hora de atribuir “algo” de “algo”, sin poderles asignar ya una esencia o naturaleza verdaderamente estable. Sin embargo cada uno sacó de esta reflexión consecuencias muy distintas. Veámoslo.

a) El giro de la teoría crítica neomarxista hacia un meliorismo semiótico, según Apel

El rechazo de Apel de los planteamientos deconstructivistas de Heidegger relativos al modo de analizar la *libre síntesis predicativa* tuvo una consecuencia inmediata, así como en Heidegger introdujo un progresivo distanciamiento de la *ontosemántica tradicional* que a su vez trajo consigo una revisión y destrucción de muchos de los conceptos básicos de la metafísica tradicional y también de la ciencia moderna. En efecto, según Heidegger, ni la metafísica ni la ciencia respetan las *condiciones de sentido* que se exigen en la *libre elaboración* de este tipo de proyectos, por lo que ambos saberes se deben sustituir por otros que ya no sean tan dogmáticos. Se explica así la admiración y obnubilación que las propuestas de Habermas acabaron produjeron en los iniciadores neomarxistas de la teoría crítica, como fueron Horkheimer, Adorno, Marcuse, pero ahora también Apel y Habermas. Les proporcionó un hilo conductor que permitiría reconstruir un ejercicio en *libertad* de su visión materialista de la historia, sin tener que perpetuar el dogmatismo de los planteamientos tradicionales marxistas.

⁶ A este respecto afirma Polo: “Dios, identidad originaria, otorga la libertad creándola. La distinción entre núcleo y logos es propia de la libertad creada. [...] Debido a ello, el estudio del intelecto ha de atender, ante todo, a su significación personal. [...] Sólo porque depende de la libertad creada, es decir, otorgada, el conocimiento intelectual es regulativo y no depende de la libertad en cuanto propiedad”; *El acceso*, p. 142 pp. Cfr. P. Brooks, *Enigmas of Identity*, Princeton University Press, Princeton, 2011.

tas, aunque pronto se acabarían dando cuenta de que se trataba de un espejismo⁷.

Apel se acabó distanciando progresivamente tanto de los planteamientos de la *teoría crítica*, como los de la *postmodernidad postmarxista* aún más radicalizada. En su lugar trató de defender una *pragmática trascendental* donde el protagonismo principal lo acabaría desempeñando el *libre* uso compartido del *lenguaje*. En este sentido Apel invertirá también las propuestas de Heidegger, sin tampoco darle el sentido relativista que en la *postmodernidad* acabaron teniendo. En vez de concebir la *liberación del ser* por parte del *lenguaje* como un proceso inacabable de *deconstrucción de la metafísica*, como lo acabaría concibiendo el último Heidegger, así como en el llamado “pensiero debole” *postmoderno*, ahora se concebirá como un *proyecto meliorista o edificante* de progresivo acercamiento hacia un acuerdo o consenso universal de tipo lingüístico cada vez más compartido, aunque ello tuviera un precio: en efecto, Apel sustituirá la referencia al “ser” por el “sentido del ser”, que a su vez aportan los demás interlocutores, sin poder evitar las sucesivas alternancias de *ocultamiento y desocultamiento* del sentido que todo ello genera⁸.

⁷ A este respecto afirma Apel: “En la filosofía del último Heidegger parece incluso que la reconstrucción crítica y la destrucción de la metafísica occidental puede constituir un *continuum* con el distanciamiento crítico respecto de la ciencia y la técnica moderna, en que el hombre ‘pone’ el mundo y, desde él, retroactivamente, se ‘pone’ a sí mismo [...]. En este punto puede establecerse la conexión entre el pensamiento de Heidegger y la crítica neo-marxista de la ‘razón instrumental’ y del ‘hombre unidimensional’ (Horkheimer, Adorno y, sobre todo, Marcuse)”; K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. I, p. 22. Cfr. J. M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona, 2012.

⁸ A este respecto afirma Apel: “A mi juicio, un gran mérito de la fenomenología hermenéutica consiste [...] en aportar la llamada ‘pre-estructura’ existencial del comprender” como estructura del ‘ser-en-el mundo’ [...] donde se halla bosquejada una posibilidad de la que se ha seguido ocupando el mismo Heidegger: la posibilidad de fundar la verdad qua conformidad de los juicios y enunciados en el ‘descubrimiento’ del sentido que, a la vez, encubre o en la ‘desocultación’ del sentido que, a la vez, oculta, en virtud de la ‘síntesis hermenéutica’ –así llamada al comienzo– de algo en tanto que algo en su ‘constitución’ o ‘significatividad’”; K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. I, p. 24. A. W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

b) El giro hacia un meliorismo gnoseo-antropológico por parte de la onto-teología leibniziana, según Polo

Polo también rechazó el enfoque *deconstructivista* con que Heidegger enjuició los resultados de la libre *síntesis predicativa*, o *síntesis hermenéutica*, como si fuera indiferente la afirmación del ser o en su lugar la nada, cuando la *libertad* en este caso debería estar claramente a favor de la primera opción. De ahí que ahora Polo justifique el establecimiento de una correlación muy directa entre la visión intelectual de Dios, la libertad del núcleo personal y el conocimiento de uno mismo. En efecto, alcanzar el conocimiento de Dios conlleva un reconocimiento del origen y del destino último del ejercicio en plenitud de la libertad. Pero a la vez también conlleva un efectivo conocimiento del ser personal del propio “Dasein”, por cuanto el término de la demostración no es algo meramente arbitrario o aleatorio, sino incondicional, en el sentido de aportar el *último fundamento* del modo de ser personal. Sin embargo el conocimiento de uno mismo no es intuitivo, sino resultado de una búsqueda racional, o incluso de un *buscar-se*, en virtud de la puesta en ejercicio de las capacidades reflexivas más decisivas de la propia libertad trascendental⁹.

Heidegger siempre consideró que este tipo de tránsitos desde el *ente* o desde el “Dasein” al *ser de los entes* terminaban generando un malentendido *ontoteológico*, donde el *ser de los entes* quedaba reducido a un ente similar a los demás, provocando un tipo de equívocos que por todos los medios habría que evitar. Sin embargo ahora se considera que evidentemente este tipo de malentendidos pueden darse, como de hecho ocurre en las ahora denominadas demostraciones *dialécticas* de la existencia de Dios. En efecto, este no sería el caso de aquellas demostraciones que utilizan el análisis de la propia *libertad trascendental* para mostrar la necesidad *gnoseo-antropológica* de justificar este tipo de tránsitos, si efectivamente se quiere alcanzar un conocimiento de uno mismo, del origen de la existencia y de la propia libertad. En este sentido filosofar hoy no es una tarea especulativa alejada de la realidad, como pudo haber ocurrido en el *ilegítimo* planteamiento moderno de estos temas metafísicos. En su lugar se

⁹ A este respecto afirma Polo: “Ver a Dios es el tener que se busca en cuanto que la libertad está otorgada en orden a la plenitud. En este sentido nadie puede demostrar la existencia de Dios si no la busca. Esta búsqueda, aunque incapaz de intuición, es particularmente no arbitraria; [...] la búsqueda como tal es incondicional: no es la búsqueda de algo, sino buscar-se. Si se prescinde de esta búsqueda, el logos se angosta decisivamente”; *El acceso*, p. 143. Cfr. M. Jeeves (ed.), *Rethinking Human Nature. A Multidisciplinary Approach*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2011.

ve más bien se asigna a la metafísica una actitud profundamente *existencial*, donde se ponen en juego el propio destino del ser personal y de la propia libertad¹⁰.

En cualquier caso Polo opina que la filosofía de Heidegger podría seguir sirviendo de *revulsivo filosófico sapiencial* para llevar a cabo una justificación *gnoseo-antropológica* del decisivo papel *meliorista* o *edificante* desempeñado por la *libertad transcendental* a la hora de devolver a los hábitos intelectuales metafísicos la *legitimidad* que el pensamiento moderno le negó, a pesar de que no había ninguna necesidad de ello. En cualquier caso este tipo de procesos no está regido por ninguna necesidad histórica inexorable, y de igual modo que se producen procesos de *decaimiento*, también puede haber otros de *consolidación* y *crecimiento* de la metafísica, siempre que sean liderados por alguien realmente convencido de las virtualidades de la *libertad transcendental* a este respecto¹¹.

3. CONCLUSIÓN: ¿CONSIGUIERON APEL Y POLO INVERTIR EL DECONSTRUCTIVISMO HEIDEGGERIANO?

Evidentemente Apel y Polo pertenecen a tradiciones de pensamiento muy distintas, como ahora se comprueba al analizar la actitud tan antitética que adoptan frente a la intransitable o por el contrario reconstruible diferencia onto-

¹⁰ A este respecto Polo afirma: “Cierto que el alejamiento (respecto de la metafísica clásica por parte de Heidegger) se ha producido y puede ser comprobado, pero no es legítimo (su alejamiento), por cuanto el protagonista de la marcha histórica tampoco lo es. (De ahí) la necesidad de abandonar el enmarañamiento consciente (originado tanto por Heidegger como por la filosofía anterior), [...] con la consiguiente pérdida del ser, que es, a la vez, para la libertad, situación de pérdida en el ser. [...] Todo ello está a su vez está en conexión con la ilegitimidad de nuestra situación de hecho”; *El acceso*, p. 380. Cfr. R. Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

¹¹ A este respecto afirma Polo: “Aunque el conocimiento del ser principal no es histórico, la historia tiene que ver inmediatamente con la libertad. La libertad decayendo de alcanzarse en su destino, da lugar al ocultamiento histórico del ser que sólo en la historia puede también superarse. [...] Conviene percatarse del carácter ambiguo de esta situación. Podría ser otra, puesto que la marcha histórica en los últimos siglos no obedece a una necesidad absoluta. No es en manera inútil señalar que su protagonista pudo haber sido distinto del que efectivamente ha sido”, *El acceso*, pp. 377-378, 380. Cfr. P. Schindler, (ed.), *Am Anfang des Lebens, Neue körperpsychotherapeutische Erkenntnisse über unsere frühesten Prägungen durch Schwangerschaft und Geburt*, Schwabe, Basel, 2011.

ontológica entre los entes y el ser de los entes¹². En cualquier caso a lo largo del artículo también se ha establecido un paralelismo sorprendente entre las respectivas prolongaciones y rectificaciones de tipo *semiótico* o *gnoseo-antropológico* que ambos propusieron respecto del exclusivo uso *deconstructivista* que Heidegger hizo de la *libertad trascendental*, pudiendo incluso postular una posible *complementariedad recíproca* entre ambos. Sin embargo mostrar como Apel y Polo también trataron de subsanar estas insuficiencias de la metafísica hermenéutica heideggeriana es una tarea muy compleja, y tendrá que llevarse a cabo en otro lugar¹³.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unv.es

¹² Cfr. D. Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

¹³ Cfr. I. Thomas-Fogiel, *The Death of Philosophy. Reference and Self-Reference in Contemporary Thought*, Columbia University Press, New York, 2011.

RESQUICIOS PARA LA LIBERTAD HUMANA: DE LA [NEURO]PSICOLOGÍA A LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Consuelo Martínez Priego

1. INTRODUCCIÓN

Aproximarnos a la libertad humana desde la perspectiva psicológica, no es propiamente plantearse “una” pregunta, puesto que la pluralidad epistemológica, de objeto y método –hay en ocasiones tantas psicologías como escuelas psicológicas¹ y no resulta fácil establecer entre ellas un diálogo– dificulta la formulación misma de la pregunta. Intentaremos, por tanto, centrar la atención en algunos elementos de la neuropsicología, no para hacer neuropsicología, sino para rescatar argumentos que pueden considerarse ya clásicos.

En estas líneas intentaremos mostrar:

1. Cuáles son algunas de esas tesis que han venido a denominarse “cerebrocentrismo”.
2. Cuáles son los presupuestos en torno a la libertad que esas tesis sostienen, siguiendo el análisis de Leonardo Polo en torno a la libertad tal como se la considera en la modernidad.
3. Qué otro marco conceptual podría ser punto de partida de las tesis psicológicas en torno a la libertad.

2. LA NEUROPSICOLOGÍA Y EL FANTASMA DE LA LIBERTAD

Si bien hay desarrollos de la psicología, o más precisamente de la neuropsicología, en los que se habla de un “concurso” o “participación de las estructuras neuronales en la conducta y en el funcionamiento cognitivo”², en otras ocasiones la psicología vista desde la neurología se caracteriza por una marcada ten-

¹ Cfr. W. R. Woodward y M. G. Ash, *The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-Century Thought*, Praeger, New York, 1982.

² F. Román, “Líneas de investigación actuales en neuropsicología”, *Anales de psicología*, 2004 (20/2), p. 173.

dencia a la desmitificación o a la consideración de que el sentir común o la experiencia ordinaria tanto cognitiva como volitiva –y por ende la misma experiencia del yo y de la libertad–, son apariencias, mitos que la ciencia consigue traer a sus justos términos³. En este sentido, son conocidas las expresiones de Francis Crick en su *Búsqueda científica del alma*: “La hipótesis revolucionaria es que Usted, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre albedrío, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas [...]. Esta hipótesis resulta tan ajena a las ideas de la mayoría de la gente actual que bien puede calificarse de revolucionaria”⁴.

En el mismo sentido, escribe Francisco Mora: “Las neurociencias actuales ya nos indican que el cerebro (nosotros mismos) no tiene acceso directo a cuanto acontece en el mundo externo a menos que esos eventos del mundo sean traducidos por los órganos de los sentidos [...] permite [al cerebro] que éste elabore y construya en un proceso, tan maravilloso como todavía enigmático, ‘ese mundo’ cotidiano que nosotros creemos y aceptamos como real”⁵.

Una lectura de este tipo ha venido a calificarse “cerebrocentrismo”, término con el que se ha intentando denunciar la tendencia a explicar las actividades humanas como cosa del cerebro⁶. A esta peculiar perspectiva corresponde una cierta falacia. Así, “la tendencia a adscribir atributos psicológicos al cerebro [...] no deja de incurrir en la así llamada ‘falacia mereológica’ (del griego *meros*, ‘parte’), consistente en atribuir a las partes de un organismo los atributos aplicables a un todo. En realidad, quien piensa, razona, decide, etc. es el ser humano, la persona, no *su* cerebro”⁷.

³ Cfr. F. R. Rubira, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Crítica, Barcelona, 2009, pp. 7-8.

⁴ F. Crick, *La búsqueda científica del alma*, Debate, Madrid, 2003, p. 3.

⁵ F. Mora, *Cómo funciona el cerebro*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 107. Citado por M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultural*, Alianza, Madrid, 2011, p. 22.

⁶ Cfr. M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador*, p. 14.

⁷ M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador*, p. 20. Y continúa el texto: “Cuando los neurocientíficos hablan del pensamiento y del razonamiento del cerebro, de que uno de los hemisferios sabe algo de lo que no informa al otro, de que el cerebro toma decisiones, etc. están cultivando una neuromitología deplorable”.

Se llama “neuromitología” a esa tendencia a atribuir funciones ocultas al cerebro, funciones que, realmente, competen al hombre⁸. La neuropsicología entendida de este peculiar modo se desarrolla, como bien ha señalado recientemente Pérez Álvarez, bajo la sombra de Descartes⁹.

El punto culminante de la argumentación en torno a la libertad humana, al libre albedrío, o si se quiere, incluso, en torno a la sensación de libertad, está relacionado en el “proceso” del acto voluntario entendido como referente de toda libertad. Éste fue analizado según un famoso experimento de Benjamin Libet¹⁰.

El experimento consiste en pedir al participante en el estudio que realice el acto de mover un dedo en cualquier momento que sienta gana de hacerlo, dándole un periodo de tiempo, por ejemplo, de diez minutos. Se le pide que no planee cuándo hacerlo, simplemente que deje que el acto aparezca “por sí mismo”. Al participante se le pide también que identifique la primera *conciencia de intención* de mover el dedo fijándose en la posición de un punto de luz. La *ejecución del acto* se mide por medio de electrodos colocados sobre los músculos implicados en el movimiento del dedo. El *potencial de preparación* del cerebro se mide por medio de electrodos colocados sobre la cabeza del participante. El diseño permite, pues, estudiar la relación temporal entre potencial de preparación del cerebro, conciencia de la intención de actuar y ejecución del acto.

La libertad quedaría en entredicho puesto que el acto voluntario habría sido iniciado por el cerebro *antes* de la decisión consciente de hacerlo¹¹. Por lo que concluye Rubira: “De este experimento se concluye que la intención consciente de los sujetos de realizar un acto específico no es la causa del movimiento, por lo que el clásico ‘libre albedrío’ se convierte en una ficción cerebral. El cerebro

⁸ Cfr. N. Lara Zabala, “Neuromitología y cualidades ocultas del cerebro”, *Diálogos*, 2005 (40/85), pp. 178-194.

⁹ “Descartes se imaginó este Dios, que llamó ‘genio maligno’, como hipótesis metódica que le sirviera para llegar a un conocimiento firme del que no se pudiera dudar (que él hallaría en el ‘pienso, luego existo’). Pues bien, el cerebro parece encarnar hoy el genio maligno cartesiano que con tanta sutileza nos engaña pero, en este caso, para bien, generándonos generosas ilusiones. El cerebro sería un genio maligno benigno, creador de la ilusión del mundo, del sentido del yo y de la sensación de libertad. La sombra de Descartes se prolonga en la neurociencia”; M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador*, p. 23.

¹⁰ Cfr. B. Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

¹¹ Cfr. M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador*, p. 43.

genera la impresión de que la intención consciente es la causa de la acción, pero eso resulta ser falso”¹².

Nos encontramos ante el prototipo de “desmitificación”: la libertad es sólo algo aparente puesto que las acciones poseen un antecedente temporal inconsciente de carácter orgánico, es decir, la causa de la acción no es la conciencia o el querer, sino el cerebro. El cerebro inicia su movimiento orientado a la acción antes de que seamos conscientes de que queremos realizar la acción. Luego, ese querer no es libre, sino inducido desde los fondos inconscientes –o preconscientes– que, por ser neuronales, no podemos calificarlos de libres.

Esta cuestión abre la posibilidad de dos desarrollos diversos. Por un lado, dicho en términos imprecisos a todas luces, intentar clarificar ya sea la búsqueda de correlatos neuronales de la conciencia, ya sea la relación mente-cerebro o cómo algo iniciado somáticamente, es luego netamente psicológico¹³. El segundo camino discurre por la clarificación de lo que se está entendiendo por libertad y, por tanto, lo que se está buscando o explicando cuando se plantean experimentos como el descrito.

3. PRESUPUESTOS DEL PLANTEAMIENTO EXPUESTO EN TORNO A LA LIBERTAD

Vamos a atender a dos variables incluidas en el experimento: la interpretación causal del acontecer humano –la inclusión del acto humano en la cadena de causas y efectos o la conducta humana entendida como efecto– y la necesidad de irrupción de la novedad si es que queremos hablar de libertad –es decir, la ausencia de antecedente temporal. Ambos criterios están incluidos en el experimento –uno como recurso explicativo y otro como concepto buscado–, y son a todas luces incompatibles. En efecto, causalidad eficiente y novedad no son correlativas, ni deducible, ni causa, ni antecedente una de la otra, etc.

a) El principio del resultado

Esta dificultad, el establecimiento de dos condiciones incompatibles entre sí, se asemeja a la consideración de la libertad en la modernidad; cuando, señala Polo, la libertad se ha entendido a partir del “principio del resultado”. La tesis básica viene a decir, en su intento por destacar la libertad, que lo radical en el

¹² F. R. Rubira, *El fantasma de la libertad*, p. 60.

¹³ Cfr. M. Solm y O. Turnbull, *Cerebro y el mundo interior*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 45ss.

hombre es el resultado¹⁴. La modernidad entiende la tecnología, la política, el arte, el mismo progreso humano, el de cada uno también, en términos de resultado. En pedagogía el hombre es entendido como producto de sí mismo.

Se considera, sigue señalando Polo, que “el hombre es el resultado de su actividad y si se le quita su actividad no queda nada”¹⁵. El dinamismo humano, que no es hombre porque el hombre es el producto, es la indeterminación, el vacío. El hombre considerado *a priori* está vacío. Al desplegar su dinamismo, entonces logra contenido y esos contenidos son justamente lo humano, lo verdaderamente radical, porque el punto de arranque está vacío, es indeterminado. “De aquí surge la idea de que la libertad es indeterminación”¹⁶. Que puede reconocerse con facilidad en el planteamiento mismo del experimento.

b) La libertad como indeterminación: causalidad y novedad

Ahora bien, que del vacío salga un contenido, implica que la mera explicación causal del dinamismo humano radical, libre, no es suficiente. Es claro que la búsqueda de la libertad implica la explicitación, la muestra evidente, de la aparición de una novedad: esto es lo que la visión moderna descubre y el experimento al que hemos hecho referencia presupone. Por eso señala Polo que “en el caso del hombre la productividad es innegable, y la productividad implica novedad, y evidentemente, la idea de causa y efecto no es aplicable ahí”¹⁷. Desde este punto de vista, el planteamiento del experimento en torno a la libertad humana está configurado según un modelo no adecuado al descubrimiento de lo libre, es decir, de la novedad, puesto que se hace depender de una explicación causal.

Tampoco la novedad como autonomía, la libertad que no conecta con nada, la eliminación de todo interés, el no dejarse dominar por nada¹⁸, da cuenta sufi-

¹⁴ Cfr. *Lo radical y la libertad*, p. 11.

¹⁵ *Lo radical y la libertad*, p. 12.

¹⁶ *Lo radical y la libertad*, p. 13. Sin embargo, la idea misma de indeterminación –algo así como considerar que la acción carece de antecedentes o de condicionantes de ningún género– tiene sus dificultades. Por eso, añade Polo más adelante: “¿qué significa que el hombre es agente y cómo actúa el hombre?, ¿causando?, ¿produciendo desde la indeterminación? La equivocación del radical moderno es creer que es un radical completo, porque en ese caso hay que sentar que la antecendencia humana es el puro necesitar, la pura indeterminación, y la libertad no es más que indeterminación o la nada, como dice Sartre”; *Lo radical y la libertad*, p. 16.

¹⁷ *Lo radical y la libertad*, p. 14.

¹⁸ *Lo radical y la libertad*, p. 25.

cientemente de la libertad y, en todo caso, queda anulada por la explicación causalista de la conducta humana. Si algo caracteriza a la visión kantiana es el establecimiento de dos reinos.

Hemos de recordar, por otro lado, que la investigación en torno al conducirse del hombre, esto es, la psicología, es el estudio de un determinado tipo de movimientos que superan a los físicos, los meramente transeúntes. El objeto de estudio de la psicología son actos que tienen carácter práxico, tal y como explicamos en otro lugar¹⁹. De este modo, es patente que la consideración causal-eficiente del conducirse humano es una reducción fisicalista, una inadecuación entre objeto y método; que por otro lado procede de un presupuesto materialista-monista por salirse del dualismo-, tesis filosófica no deducible de la neurociencia²⁰.

Así, la libertad humana no se entiende bien con la noción de “causa-efecto”, pero tampoco con la idea de que la antecedencia es el vacío, porque aunque la antecedencia humana no sea causa, que daría lugar a efectos, no a productos, sí que tendría que ser el criterio de armonización, de coordinación de los distintos logros humanos²¹.

c) Más allá de la causalidad eficiente: finalidad

Por tanto, la noción de causa-efecto no agota la consideración de lo importante desde el punto de vista de su principalidad, porque, a parte de una causa eficiente, de una causa de efectos, también se puede decir que hay un principio ordenador, que es la causa final. Ordenar no es efectuar, la causa final no es la causa eficiente. Ahora bien, si se pone como antecedente el vacío, la indetermi-

¹⁹ Cfr. C. Martínez Priego, “El conocimiento de la realidad psicológica. ¿Existe una psicología epistemológicamente consistente?”, en A. L. González y D. González Guinocchio (eds.), *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Cuadernos de pensamiento español 47, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 31-48.

²⁰ Cfr. M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador*, pp. 56-58. En este sentido escribe Polo: “Se dice que si algo se puede esperar del hombre es en términos de resultado, porque lo anterior es la indeterminación, y eso es la dinámica productiva no causal en sentido griego. [...] cosa que Aristóteles negaría, porque en absoluto la potencia es anterior al acto. Es casi un materialismo, porque la indeterminación es la materia para Aristóteles. La materia es principio de indeterminación o principio indeterminado”; *Lo radical y la libertad*, p. 23.

²¹ *Lo radical y la libertad*, p. 17.

nación, ya no hay ningún criterio de ordenación²². La cuestión es que la noción de resultado, y con ella la explicación causal-eficiente no agota la realidad.

Si atendemos a la capacidad de ordenación, al establecimiento de criterios de ordenación, apelamos a la dimensión cognoscitiva humana y a la capacidad de ordenar, en primer lugar, la propia conducta. Así, la libertad que la psicología investiga, la que debe inquirir, es aquella que considera el crecimiento del sujeto²³ –no los efectos externos a movimientos físicos–. De ahí que uno de los núcleos temáticos más destacados de la psicología sea, precisamente, la psicología de la personalidad, en la que el carácter inmanente de las operaciones es manifiesto. Esto aproxima la psicología a la ética²⁴. Por otro lado, ha de considerar las operaciones inmanentes por antonomasia, esto es, el conocimiento. Lo destacado en el experimento no es el movimiento, sino la comprensión de la indicación que el científico da al sujeto estudiado. Por eso, señala Polo que “la libertad está en el origen de nuestro inteligir. Ejercer el *noús* comporta que somos libres; ejercer la libertad comporta el *noús*”²⁵. Es en este punto en el que la consideración de la libertad se abre hacia la dimensión trascendental de la misma.

²² Cfr. *Lo radical y la libertad*, p. 18.

²³ “De la alternativa propia de la libertad se desprende esta descripción: el hombre es un sistema abierto; no un sistema en equilibrio, sino un sistema que en el tiempo no alcanza nunca su equilibrio. En la terminología actual, un sistema en equilibrio se llama ‘homeostático’, y esto significa que si pierde su equilibrio en virtud de un estímulo, intenta restablecerlo con una respuesta. Aunque también en el animal hay una fase de crecimiento, como el crecimiento animal es limitado, llega a una situación que para él es la mejor. Si esa situación es alterada, la conducta del animal tiende a restablecerla [...] Desde luego, como sistema abierto que es, el hombre tiende a más, está embarcado en el proyecto de sí mismo, de acuerdo con el cual llegará a un óptimo. Pero ese óptimo no está dado en el tiempo y, en rigor, no es homeostático. Es una profunda equivocación, que a veces nos ronda la cabeza, que el hombre debe contentarse con aspirar a homeóstasis. Esto es recortar el carácter sistémico del hombre. El hombre es intrínsecamente perfectible y el único equilibrio que le conviene es dinámico, tendencial, no estático”; *Quién es el hombre*, p. 115.

²⁴ Cfr. *Introducción a la filosofía*, p. 87.

²⁵ *Quién es el hombre*, p. 218.

4. LA CIENCIA, LA PSICOLOGÍA Y LA LIBERTAD

Es interesante que ya sea desde el materialismo, como la de Pérez Álvarez²⁶, ya desde una consideración poliana²⁷, se da una remitencia explícita a la realidad de la ciencia para mostrar que la dimensión física no es la única. Esto conduce al primer autor a ampliar la noción de materia y por tanto el objeto y método de la psicología, y a Polo a situar a la psicología como ciencia que continúa a las ciencias de resultados, no siendo una más entre ellas, sino considerando el estatuto epistemológico de los resultados alcanzados por otras ciencias. Entre las conductas humanas que han de estudiarse, la primera, condición de posibilidad de la psicología misma, es la conducta científica: el hombre como ser científico. Esto ilumina la consideración del hombre y la índole de sus actos. Además, Polo niega que la psicología sea ciencia de resultados –como las ciencias de las que ésta depende–, por lo que la consideración acrítica de los resultados de las ciencias positivas, no es hacer psicología, sino tan sólo reiterar o divulgar. En último término, la interpretación física de los resultados de la física, no es psicología, sino física; y la física no tiene capacidad de ver la novedad, es decir, la libertad humana.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Por lo visto hasta el momento, podemos concluir que el cerebrocentrismo implica una notable confusión entre el hombre y su cerebro, atribuyendo las operaciones del viviente a un órgano, como si éste fuera subsistente.

Por otro lado, la descripción de la libertad como mito o ficción que algunos neuropsicólogos realizan, tiene su origen en un desliz epistemológico: el intento de explicación causal-eficiente de la novedad, olvidando que a lo nuevo se accede desde el conocimiento²⁸ y que la conducta es psicológicamente estudiable en cuanto inmanente, es decir, principio del crecimiento del hombre, capaz de autorregularse o de ordenarse.

Por otro lado, en el experimento se intentan articular dos elementos irreconciliables: novedad y causalidad eficiente. Así las cosas, dicho experimento, tal y

²⁶ Cfr. M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador*, p. 59. Este autor pone de manifiesto que la neurociencia no es material como lo es lo que ésta estudia, y que en último término, quien estudia tampoco es de la índole de lo estudiado.

²⁷ Cfr. *Curso de psicología general*, p. 293.

²⁸ Cfr. *Quién es el hombre*, cap. 1.

como es habitualmente leído, no habla sobre la libertad humana, sino sobre el movimiento físico y las acciones transeúntes.

Sin embargo, en cuanto busca algo nuevo, es manifestativo de la libertad humana, y en cuanto el experimento es comprendido por el sujeto, también.

Por todo ello, la neuropsicología es, en ocasiones, un antecedente de la psicología, pero no psicología en cuanto tal. Sólo es psicología cuando relee, desde su propio estatuto epistemológico, los resultados de las neurociencias.

En último término, el experimento supone una interpretación fiscalista del conocimiento humano²⁹, entendiendo el acto cognoscitivo como efecto de la facultad orgánica –en este caso el cerebro³⁰. Una explicación detallada de este punto, sin duda de trascendental importancia, deberá realizarse en otro lugar.

Consuelo Martínez Priego
Centro Universitario Villanueva
(Universidad Complutense de Madrid)
consuelo.mp@gmail.com

²⁹ Cfr. *Curso de teoría I*.

³⁰ Cfr. S. Arce Delgado, “Acerca del rigor metódico en la gnoseología de Leonardo Polo”, *Praxis*, 2011 (66), pp. 77-85.

LIBERTAD TRASCENDENTAL Y OPERACIONES INMANENTES

Miguel Martí Sánchez

La tesis que sostengo es la siguiente: el ser humano tiene cierta capacidad para reconocer o conocer lo que no es obra suya, es decir, es capaz de conocer *strictu sensu*. Luego, ejerce actos de conocimiento y se hace con la verdad entendida como adecuación. De ello depende, por un lado el conocimiento de sí mismo y, por otro lado de lo distinto de sí mismo en cuanto distinto. A favor de esta tesis mantengo el siguiente argumento: sin admitir esta capacidad es inexplicable el nacimiento de la filosofía tal y como esta se entiende a sí misma en la Grecia antigua, y menos todavía los descubrimientos que se hacen desde ella; como son la *physis* y la *psyché* entendidos como principios de actividad irreducibles entre sí.

1. EL CARÁCTER DIFERENCIAL DE LA FILOSOFÍA RESPECTO DE OTRAS ACTIVIDADES HUMANAS

Polo diferencia entre técnica, cultura y filosofía primera¹ y deja claro que no son lo mismo. Si en las dos primeras el actuar humano tiene una importancia manifiesta, en metafísica –entendida como el ejercicio puramente teórico de la inteligencia en orden a la desvelación del fundamento–, la importancia disminuye o incluso desaparece. Valga el siguiente texto: “la técnica saca al acontecer desde el fondo y lo deja ahí, hasta cierto punto a disposición. El fondo del acontecer es alejado en cuanto la técnica hace sus veces, en el modo de establecer un plano de manifestación, plano que es comprensible según su propia articulación formal [...] la *physis* [en cambio] es el abrirse la manifestación de la realidad desde su fondo sin dominio humano”². De modo que, para Polo la metafísica o filosofía primera nace con la pretensión de hacer cognoscible lo fundamental de la realidad, sin necesidad de transformarlo o dominarlo. A propósito de esto

¹ L. Polo, “Técnica, metafísica y religión” en J. García / J. J. Padial (eds.), *Autotrascendimiento*, Universidad de Málaga, Sevilla, 2010, pp. 13-19.

² L. Polo, “Técnica, metafísica y religión”, p. 13.

recuérdese el célebre texto de Aristóteles en el que describe el nacimiento de la sabiduría, a la que califica como *ciencia que se busca*³.

Según la exégesis que hace Polo sobre el comienzo de la filosofía al final del segundo tomo del *Curso de teoría del conocimiento*⁴ el ser humano comienza en una determinada época histórica una actividad hasta entonces inédita. Y así, al mismo tiempo que alcanza una mejor comprensión sobre la realidad que le rodea, se descubre a sí mismo con esa capacidad para relacionarse de modo *inmediato* con ella. Por lo tanto, si como dice Murillo: “el conocimiento filosófico se distingue de ellos [de los saberes prácticos sobre el fundamento de la realidad] por su carácter teórico, es decir, por ser un tipo especial de contemplación, que, en principio, deja en suspenso la práctica. [...] Resulta patente que quienes han recibido tradicionalmente el título de primeros filósofos introducen un cambio de perspectiva respecto a las formas anteriores de explicar la realidad e inauguran un modo de pensar del que no tenemos precedentes escritos”⁵. Entonces, el ser humano al comenzar una ciencia sobre lo que trasciende su ser, es decir, sobre lo que está allende de sí mismo, muestra que advierte la diferencia entre sus propios límites y los de aquello que conoce y que intenta explicarse, lo enigmático, numinoso o simplemente lo que se denominó *physis*⁶.

El carácter diferencial de la filosofía frente a otras actividades como la técnica se ilumina mejor si se lo compara con otra actividad como es, por ejemplo, la cultura. En un trabajo sobre la *teoría de la cultura* de Leonardo Polo, comenta Murillo que el hombre descifra su naturaleza humana mediante la cultura, o mejor que la cultura no es sino *continuatio naturae*⁷. Mediante las sucesivas

³ “Es pues natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no solo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y a otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquellas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De ahí que constituidas ya todas estas artes, fueron descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron que vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal”; Aristóteles, *Metaphysica*, 981b 14-24.

⁴ *Curso de teoría* II, pp. 211-219.

⁵ J. I. Murillo, “El nacimiento de la antropología griega. Polo y la concepción de Platón sobre el hombre”, *Studia Poliana*, 2005 (7), pp. 7-8.

⁶ L. Polo, “Técnica, metafísica y religión”, p. 14.

⁷ J. I. Murillo, “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), pp. 851-867.

obras culturales el hombre desvela en cierta medida su ser y se hace también accesible a sí mismo. Piénsese, para concretar lo que digo, por ejemplo, en la constante de todos los pintores de todos los tiempos: hacerse un autorretrato, como si quisiesen ver en él, lo que está latente en ellos mismos. Y con este ejemplo podrían ponerse otros muchos: la escultura, los mitos, etc. Por tanto, podríamos concluir que hay un cierto carácter de búsqueda en toda manifestación cultural que muestra una necesidad de crecer y desarrollarse hasta alcanzar la total desvelación.

Al mismo tiempo, las actividades que el hombre ejerce para hacer cultura, es decir, para continuar su naturaleza, comparten un rasgo esencial: son actividades transeúntes o externas porque su fin queda fuera de ellas mismas. El objeto o finalidad, es decir, lo que se persigue con esas actividades es plasmar lo oculto en lo sensible y de ese modo acceder a lo que no era manifiesto. Dichas actividades son las que los antiguos griegos llamaban *poiesis* y a la habilidad de hacerlo de la manera correcta *techné*⁸. Mediante estas actividades, en las que el hombre se esfuerza, adquiere una técnica y configura su conducta y los objetos que produce, al mismo tiempo muestra su naturaleza e incluso, cuando esta obra alcanza la categoría de sublime, puede lograr la representación de la *intimidad*.

Frente a este modo que el ser humano inicia para conocer el fundamento y en segundo lugar para conocerse a sí mismo y su destino aparece, como hemos visto, la filosofía. Ahora bien, a diferencia de la técnica y la cultura, para Aristóteles la filosofía primera o sabiduría nace desvinculada de toda necesidad y utilidad: “es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a esta como la única ciencia libre, pues esta sola es para sí misma”⁹. Así la filosofía no sería para el filósofo de Estagira una actividad *poiética* o transeúnte. Además y es lo que interesa destacar, si el ser humano es capaz de ejercerla será porque su relación con el fundamento no es únicamente práctico-poietica.

A favor de la tesis contraria está la evidencia de que, a primera vista, en torno al ser humano no hay más que obras u artefacto y concretamente obras humanas. El ser humano vive rodeado de cosas, ese es su *mundo*. En estos casos, cuando se trata de resaltar el carácter pragmático del ser humano Polo cita con asiduidad a Heidegger y habla del plexo de lo interesante, es decir, el conjunto de conexiones que tienen los útiles o cosas entre sí. Según esta idea los

⁸ Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1140a 1-20.

⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, 982b 25-26.

seres humanos son seres dedicados principalmente a relacionarse con el mundo cósmico y no tienen posibilidad alguna de conocer *strictu sensu*, porque el fundamento no aparece en su horizonte de comprensión.

Como ya hemos dicho, a esta argumentación replica Polo una y otra vez, y lo hace apoyado en una tradición que se remonta a Aristóteles¹⁰. Dicha tradición dice que el hombre conoce (y no solo obra en) el ser (y no solo las cosas), y en estrecha relación con esto que el hombre se relaciona con el ser mediante la presencia o límite mental (con el conocimiento). He aquí un texto de un autor contemporáneo con la misma idea de fondo: “la realidad es conocida como realidad, cuando el sujeto no se prolonga en ella sin discernir las lindes entre sus propios límites y los de lo otro”¹¹, es decir, cuando es capaz de conocer lo que no es obra suya como tal.

Lo que se argumenta desde el principio se resume perfectamente en la distinción ya clásica entre operaciones inmanentes y operaciones transeúntes. La definición canónica de operación inmanente es aquella acción humana que posee en su mismo ejercicio el fin por el cual se ha ejercido, es decir, que no tiene el fin fuera de sí misma. Son por todos conocidos los ejemplos de actividades humanas que gustaba citar Platón en algunos de sus *Diálogos*: el citarista, el marino, el militar, etc. Todos ellos ejercen actividades cuyo fin próximo es el objeto que producen y que tienen como fin remoto el servir para actividades superiores. Por ejemplo, el herrero hace herraduras para el caballo, el caballo con herraduras sirve para la caballería del ejército y a su vez la caballería se ordena a la estrategia, etc. Mediante esas actividades el ser humano muestra una manera de estar en el mundo, según la cual persigue transformarlo. No obstante, en ninguna de estas actividades lo principal es que el hombre entra en relación *gratuita* con lo que no es obra suya y, lo que es más importante, esto se le aparece como tal. Esto es así porque cuando el ser humano realiza actividades transeúntes no contempla el mundo sino que actúa en él y se involucra como uno

¹⁰ Uno de los textos más citados en estos casos es el siguiente: “así pues de estos procesos unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto [...] pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser [...] sino que son cosas distintas, como también 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” (Met., 1148b 27-35). También cfr. D. González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuaderno de Anuario Filosófico Serie Universitaria 183, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

¹¹ F. Haya, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona 1996, p. 243.

más entre otras. En cambio, al conocerlo y hacerse de modo inmediato con él lo destaca y no lo transforma.

Del primer modo, el ser humano realiza mediante sus obras el *mundo* en el que habita. Pero, si esto se sostuviese que eso es de lo único de que es capaz el ser humano, de inmediato se inhabilitaría a ese mismo ser para caer en la cuenta de que la naturaleza en la que habita o por lo menos que le rodea no es obra suya. Lo cual como se dijo al comienzo significa eliminar la capacidad de contemplar del ser humano.

2. *PHYSIS* Y *PSYCHÉ*: DESCUBRIMIENTOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA ANTIGUA

Decíamos que con el nacimiento de la filosofía parece hacerse evidente que el ser humano no es solo un ser práctico, o al menos, que practicidad para el ser humano no es siempre poieticidad, es decir, transformación y búsqueda de la obra externa. Y, de este modo, aunque solo de manera aproximativa, se hace comprensible la tesis del principio: el ser humano ejerce operaciones inmanentes.

Al comienzo la filosofía se admira de que hay algo más que el mundo que el hombre habita y que se ha construido a sí mismo. A ese principio que no es el ser humano ni lo que éste produce, lo llama naturaleza o *physis*. Para Polo con la *physis* los primeros filósofos griegos intentan designar “el abrirse de la manifestación de la realidad desde su fondo sin dominio humano”¹². En segundo lugar, si el ser humano no solo actúa práctico-poiéticamente, entonces él mismo no solo poseerá *aretais* sino también *nous*, es decir, poseerá no solo la capacidad de transformar la naturaleza y de crear artefactos, es decir, de hacer un mundo mediante actividades transeúntes –lo que llamamos cultura y técnica–, sino de conocer. Lo cual hemos dicho que se manifiesta en la capacidad hacerse con lo otro en cuanto otro de manera no transformante. Con lo cual estamos ante un modo distinto de relacionarse con lo otro, con lo cual su *correlato* no puede ser ya un producto. Para Polo, el filósofo griego que consigue caracterizarlo del mejor modo es Aristóteles, y lo hace de manera definitiva cuando introduce el vocablo *enérgeia*, es decir, pura actividad inmanente e intencional.

En resumen, que el ser humano es capaz de operaciones inmanentes significa *prima facie* que conoce y no solo obra práctico-poiéticamente. En este caso, conocer significa relacionarse con lo otro en cuanto que otro sin transformarlo,

¹² L. Polo, “Técnica, metafísica y religión”, p. 13.

es decir, algo tan sencillo como ser capaz de advertir y tratar con lo que no soy yo, no es obra mía, y de hacerlo sin un interés práctico inmediato. Pero esto significa que el hombre ejerce operaciones inmanentes.

Para Polo hay una relación directa entre ejercer operaciones inmanentes y la verdad. Si el ser humano no conoce, sino que solo hace, entonces no puede hablarse con rigor de que sea capaz de verdad. Lo dicho significa que su modo de relacionarse con lo que no es él pero también consigo mismo no es solo práctico. Desde la técnica más rudimentaria hasta la manifestación más sublime como es el rito de una determinada religión natural manifiestan un modo de ser del hombre; pero todavía hay uno más alto, que es el que reivindica Platón: que el ser humano también está en contacto con el mundo de las Ideas y no solo con el mundo sensible. Y esto nos lleva a la tesis que sosteníamos al comienzo del artículo: si el ser humano conoce lo otro que no es obra suya, es decir lo que es y no un producto algo que ha llegado a ser, y lo conoce sin necesidad de *estar en contacto performativo* con ello; y además, de este modo no solo no pierde realidad, sino que la cosa se le aparece como tal, entonces el hombre está en relación *gratuita* con el ser y también consigo mismo. Pues bien, a esa relación gratuita con ambos principios –su ser propio y el ser de lo otro– podemos llamarlo capacidad de verdad entendida como adecuación.

Recapitemos, según la interpretación que Polo hace de algunos de los descubrimientos de la filosofía griega, decíamos que a lo que no es obra del ser humano y se lo conoce como tal se le llamó *physis* o naturaleza, y al principio del ser humano que tampoco es obra suya y se lo reconoce como tal se le llamó *psyché* o alma¹³. En tercer lugar, a la capacidad de hacerse con tales principios *nous* o intelecto, que a su vez, y por último, explicábamos que ejerce operaciones inmanentes a las cuales se les llamo *enérgeias*.

Lo que comparten ambos principios –*physis* y *psyché*– es que no se reducen a la actividad practico-poiética del ser humano. Sino que éste los descubre porque tiene la capacidad de hacerse con lo otro en tanto que otro sin transformarlo. Con otras palabras, no está solo volcado hacia afuera, sino que es capaz de detener el curso de su actuar y conocer. Por lo tanto, el ser humano conoce y no solo actúa. Para él conocer significa detener el actuar y relacionarse con lo otro sin transformarlo. Desde el conocimiento, que no desde el actuar, lo otro se abre en dos vías: la vía del principio sobre el que se actúa –*physis*– y la vía del principio que actúa –*psyché*–. En segundo lugar, que el descubrimiento de ambos principios corre a cargo de la filosofía griega antigua. Por lo tanto, desde el

¹³ Cfr. J. I. Murillo, “El nacimiento de de la antropología griega”, pp. 7-23.

comienzo la filosofía nace con el énfasis puesto en el ser humano como ser cognoscente.

3. CONCLUSIÓN

Este es el punto de partida de Polo para hablar de libertad trascendental, al menos para descubrirla desde la tercera dimensión del abandono del límite mental. En primer lugar, si el hombre no ejerce operaciones immanentes no se da algo así como la presencia o el límite mental. Pero aceptada la capacidad del hombre de conocer intencionalmente se sigue necesariamente su libertad, porque el ser humano se distingue realmente, y no como una cosa entre cosas, del principio que los griegos de la antigüedad llamaban *physis*. Dicho de otro modo, si el ser humano mediante la filosofía ha sido capaz de enunciar ambos principios y distinguirlos, entonces él mismo debe poder conocer y conocerse, es decir, estar en una relación con lo que no es él y consigo mismo que no es solo práctico-poética, ni siquiera activo-virtuosa, sino plenamente immanente. La consecuencia inmediata que se desprende de esta argumentación es que él mismo es capaz de acciones superiores a las naturales y es capaz de darse cuenta de ello. A esta capacidad de ejercer actos más que naturales la llama libertad trascendental y a una de sus manifestaciones conocimiento intencional.

Miguel Martí Sánchez
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
mmarti.1@alumni.unav.es

DEL DOMINIO HUMANO A LA LIBERTAD PERSONAL

M^a Idoya Zorroza

1. PRESENTACIÓN

Me he propuesto en este trabajo enunciar, presentar sucintamente, tres elementos de la antropología de Leonardo Polo en los que encontramos claves para la comprensión de un tema clásico de la Escuela de Salamanca: *la fundamentación antropológica del dominio y la propiedad*. Los elementos que voy a destacar del pensamiento de Leonardo Polo son: primero, la definición del ser humano como un ser que *tiene*; el segundo, que todo dominio sobre lo real se asienta en el dominio que se ejerce sobre los propios actos; el tercero, que el plexo social es la condición de posibilidad de toda posible apropiación.

Este tema fue una cuestión debatida durante la Edad Media y en particular durante la Escolástica española de los siglos XVI y XVII, cuando se plantea con nuevos bríos la cuestión de si la propiedad competía al ser humano por derecho de gentes –como una de las formas posibles para el mantenimiento de la comunidad humana–, o por derecho positivo –en costumbres fácticamente asentadas pero contrarias a la naturaleza humana–; por otro lado, enfrentarse a las distintas cuestiones jurídicas, teológicas y filosóficas que suscitó el encuentro con la realidad americana les hizo buscar, más allá del derecho y la legislación vigente, una solución que se hiciera firme en la naturaleza humana y sus exigencias universales¹.

¹ En la recuperación de las tesis de la Escuela de Salamanca sobre cuestiones jurídico-políticas, entre las que se puede considerar la recuperación de los textos en que se plantea su teoría de la justicia y en ella del dominio y la propiedad, corremos el riesgo de recibir demasiado precipitadamente sus conclusiones sin hacernos cargo de la riqueza y complejidad de su propuesta, en la medida en que desatendemos esos elementos nodales que son los quicios que engarzan su planteamiento. Hay que recordar, de manera general y sin entrar en detalles, que son representantes de lo que Mauricio Beuchot llama una tercera forma del humanismo, de la que el pilar de su comprensión antropológica viene de Tomás de Aquino. Cfr. M. Beuchot, *Humanismo novohispano*, Cuadernos de Pensamiento español 19, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

Aunque pueda ser todavía prematuro, el estudio del tema del dominio en los autores de la Escuela de Salamanca nos llevaría a concluir las siguientes afirmaciones:

a) en primer lugar, una distinción entre *dominio* y *propiedad*; al hablar de propiedad señalamos a una concreta forma humana de gestionar los medios con los que el ser humano, individual y colectivamente, satisface sus necesidades y, siguiendo la inspiración aristotélica, puede *vivir, vivir bien y ser virtuoso*²;

b) tal propiedad es una forma de ejercer *dominio*, el cual compete al ser humano *naturalmente*; por un lado le ha sido un poder y una tarea sobre la creación; por otro lado, ese poder es donado, entregado y, por consiguiente, participado;

c) el ser humano detenta dicho dominio sobre lo real en cuanto es dueño de sus actos; y dicho dominio lo tiene en cuanto creado *a imagen* de Dios³, dotado de razón y libertad: “se afirma que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen ‘un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus actos’”⁴.

Desde aquí, los dos elementos que ellos legan al pensamiento moderno, que tomarán después otro signo diferenciado son: qué tiene que ver la propiedad y el dominio con la naturaleza humana o incluso si es contraria, necesaria o indiferente para garantizar la viabilidad y la libertad del ser humano en cuanto tal⁵. El segundo, cómo compatibilizar este nivel de ‘naturalidad’ con el hecho de que la

² Aristóteles, *Política* I, 4, 1253b.

³ Punto de arranque para toda una reflexión sobre el dominio humano de lo real, su carácter participado y el destino universal de los bienes otorgados, como tal, al *género humano*, tema en el que incidirán muchos de los comentaristas medievales.

⁴ La cita del texto del Aquinate es del Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 12 (PG 84, 920). Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, proemio: “homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”. Poco más adelante afirma: “el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos”.

⁵ Esto comenzaron a expresarlo así algunos autores españoles del siglo XVII a los que se les considera ya precursores del liberalismo inglés de Locke, Hume o Adam Smith; cfr. N. San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna*, Tecnos, Madrid, 2005.

propiedad se revela en un contexto político determinado y parece definido exclusivamente por él⁶.

Al estudiar las teorías de los autores de la Escuela de Salamanca sobre el dominio, en particular sobre Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, encontramos que todo el problema reposa sobre dos afirmaciones: una, que el ser humano es en lo creado el único ser que ejerce *dominio* sobre lo real. La segunda, que la raíz de dicho dominio se encuentra en aquello *por lo que es* a imagen de Dios.

Sirvan estas palabras para transmitir el marco de mi trabajo. Lo que sigue es la presentación de aquellos elementos, básicos de la antropología de Leonardo Polo, que son las direcciones a recorrer para hacerse cargo en su profundidad antropológica de la realidad del dominio y propiedad sobre lo real que ejerce el ser humano. En él encontramos elementos de gran interés para abordar este problema que prosiguen, conservando, los elementos que encuentra en la tradición que le precede pues, como afirma el Prof. Múgica, Polo se “instala decididamente en el interior de esa tradición, con la pretensión de renovarla y aportar una nueva visión de los grandes temas clásicos”⁷.

2. EL SER HUMANO, UN SER QUE TIENE

Polo analiza el modo humano de *tener* en un texto que fue publicado en 1987⁸, que formaba parte de un trabajo titulado *Tener, dar, esperar*. Ciertamen-

⁶ C. B. Macpherson, “Property as Means or End”, en Anthony Parel y Thomas Flanagan (eds.), *Theories of Property: Aristotle to the Present: Essays*, Calgary Institute for the Humanities / Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario), 1979, p. 3. Añade que siempre se la ha tratado usualmente como un medio para otro fin: la vida buena del ciudadano (Aristóteles), el cumplimiento de la voluntad sin la cual los individuos no serían completamente humanos (Hegel, Green) o como un prerrequisito de la libertad individual vista como esencia humana (Rousseau, Jefferson, Friedman). Por otro lado (p. 4) los críticos a la noción de propiedad privada alegan que es “destructiva de la esencia humana”. Pero en la tradición liberal utilitaria (de Locke a Bentham) “la acumulación de la propiedad privada es considerada como un fin”. Donde la maximización de riqueza material es un fin, indistinguible del fin ético.

⁷ F. Múgica, “Introducción” a *Sobre la existencia cristiana*, p. 16.

⁸ L. Polo, “Tener y dar”, en F. Fernández (coord.), *Estudios sobre la Encíclica ‘Laborem exercens’*, BAC, Madrid, pp. 201-230; posteriormente publicado en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, reeditado como *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Eunsa, Pamplona, 2010. Ahora, en su versión primera –según el editor, J. F. Sellés– como texto inédito tomado de lecciones y conferencias ofrecidas por Polo en México, Lima y

te, nos interesa la primera parte del texto, advirtiendo que centrar nuestra atención en el tener del ser humano (que fue el descubrimiento griego)⁹ no implica olvidar las notas de *dar* y *esperar* que nos ofrecen una mirada de hondura trascendental sobre el ser humano como persona. En el ámbito del tener nos dirigimos a la “naturaleza humana y sus facultades”¹⁰, y con ella descubrimos que *tenemos* según niveles jerárquicos de posesión: tener según el cuerpo o tener corpóreo-práctico; tener según el logos o el conocer (tener inmanente); y tener intrínseco (hábitos y virtudes)¹¹. Y en ese *tener* se advierte aquello que diferencia la naturaleza humana de la de otras realidades: el hombre es un ser que *tiene razón*¹²: o incluso que *se relaciona* con las propiedades que le son constitutivas *teniéndolas*. Y la reflexión de Polo sobre el tener manifiesta varios elementos:

- a) tener manifiesta una cierta superioridad del *que tiene* sobre lo *tenido*¹³;

Bogotá (1984), ha sido publicado en *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, cfr. pp. 207-268; cfr. sobre dicho texto: pp. 22-25.

⁹ Cfr. *Filosofía y economía*, pp. 208-209. Cfr. también J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; J. Urabayen, “Estudio del tener según Marcel y Polo”, *Studia Poliana*, 2003 (5), pp. 199-239.

¹⁰ J. F. Sellés, “Introducción”, a *Filosofía y economía*, p. 23.

¹¹ *Filosofía y economía*, pp. 212 ss.

¹² *Filosofía y economía*, p. 211. Obviamente, esa diferencia con otras realidades no convierte a la persona humana en un ser aislado, separado de todo cuanto existe, ese “sujeto” (invento de la Ilustración) completamente separado de la realidad. La distinción en Polo es solidaria de entender la persona como un co-existente, tal como advierte J. J. Padial, “El viviente y su vida, ausencia, pretensión y disposición del sí mismo humano”, *Studia Poliana*, 2009 (11), p. 96. Cfr. *Presente y futuro*, p. 112.

¹³ *Filosofía y economía*, p. 212: “marca su diferencia tanto con lo superior como con lo inferior a él”, “el tener es superior a lo tenido, aunque esta superioridad no es absoluta”. En ese sentido se recupera la noción de dominio que procede de la reflexión teológica medieval: todo dominio implica una superioridad sobre aquello sometido. “dominación señala la relación a una cierta superposición. Pues toda relación nace desde algunas causas. Además, la causa por la que nace la superposición y dominio es doble: esto es, la abundancia de los bienes tanto naturales e intrínsecos y aquellos que se derivan de la naturaleza, y los que son bienes extrínsecos; y entre ellos la superposición es algo perfectísimo, porque es su fin, y no se deriva de modo necesario de otras cosas, pues muchos tienen abundancia de bienes y no tienen superposición. Y por ello, de muchas maneras es más perfecto tener sobreañadida a la naturaleza, lo que ponen también la naturaleza, que tener sólo naturaleza. Y por eso [Dionisio] pone en primer lugar, exceder a los inferiores [*excessum peiorum*] esto es, a los súbditos [*subditorum*], según señala otra traducción, en cuanto a

b) esa superioridad *no es absoluta* por cuanto se manifiesta una cierta indigencia: se tiene siendo superior a lo tenido pero necesítándolo, por eso (podría concluir Francisco de Vitoria) los ángeles no tienen esta particular forma de *dominio* sobre lo real porque no lo necesitan; y a su vez en ese “necesitar” hay una superioridad también ontológica pues para el ser humano el mundo, lo real, es *medio* de realización;

c) el tener habla de *unidad* como *relación* (luego una unidad débil¹⁴) (Dios estaría más allá del tener en cuanto Ser puro);

d) El *tener* humano es medial y dice relación a *fin*es¹⁵;

Este tener *posee*, por lo tanto, como correlativo, la apropiación¹⁶: y en cuanto a la apropiación tiene también niveles (“si un nivel de apropiación es menos íntimo o menos intenso que otro, tiene carácter de medio respecto de éste [...] las virtudes y las operaciones inmanentes son fines de las acciones corpóreo-prácticas”)¹⁷. En donde los niveles superiores son también “condiciones de posibilidad de los inferiores”¹⁸.

Por otro lado, “la necesidad del fin” (que se da en el dominio y apropiación a nivel más básico, corpóreo) “es compatible con la dignidad humana y con la intensidad ascendente de su capacidad posesiva”, pues como dice Polo, “la ne-

la misma superposición, que es la generación del Señor [*domini*], y en segundo lugar afirmó, en cuanto a los bienes que son extrínsecos, posesión de lo bello y lo bueno [*possessio et pulchrorum et bonorum*] que son diferentes en cuanto a la cualidad [...]. Y dice todo [*omnis*], en cuanto tiene todas las cosas y nada le falta en cuanto al número, perfecta, en cuanto de algún modo alcanza lo último, completa [*omnimoda*], en cuanto no está mezclada con ninguna imperfección; y por último, en cuanto a la abundancia de bienes naturales, dice fortaleza [*fortitudo*], verdadera [vera], en cuanto a la misma naturaleza, e incapaz de caer [*cadere non valens*] en cuanto a la supresión de obstáculos, y añade que de aquello por lo que se hace señor, se habla de dominación, señor y el que domina [*ab eo quod est dominum facere, dicitur dominatio et dominus et dominans*]; Alberto Magno, *Super Dion. De mystica theologiae*, c. 12, pp. 429-430. Esta definición la aplica el propio San Alberto no sólo a la definición de dominio y dominación (divina y angélica) sino también en la descripción del dominio humano y el dominio entre facultades.

¹⁴ *Filosofía y economía*, p. 212.

¹⁵ *Filosofía y economía*, p. 213; cfr. lo expuesto en la obra de Polo: *Ética*.

¹⁶ *Filosofía y economía*, p. 212: “el hombre es capaz de guardar una relación de apropiación según distintos niveles (y en los niveles superiores de esa apropiación se acerca más a lo que en Dios es estricta identidad: Ser)”.

¹⁷ *Filosofía y economía*, p. 215.

¹⁸ *Filosofía y economía*, p. 215.

cesidad de los medios es prestada. Llamo ‘necesidad prestada’ a la que se conmensura con el necesitar humano. Las necesidades humanas son especialmente patentes en su corporeidad. Más aún, la posesión corpóreo-práctica es inseparable del problema de la viabilidad biológica del hombre. Parece claro que sólo un cuerpo no determinado en cuanto que tal puede abrirse a una relación posesoria de cosas”¹⁹.

Polo se detiene en ese “tener según el cuerpo” señalando algo más que la relación del cuerpo a alguna de sus partes (como la lana en la oveja), pues es “la adscripción a su cuerpo de algo distinto del cuerpo”²⁰. Tener es *una relación, es adscripción*. “El cuerpo humano se define por establecer relaciones de pertenencia con cosas; por ejemplo, dice Aristóteles, el anillo se tiene; tal vez pueda colocarse un anillo a un animal, pero eso que se le pone, realmente el animal no lo tiene. En este nivel aparecen muchos aspectos del tener que se resumen en la palabra habitar. El hombre es el ser que habita el mundo. Habitar viene de haber y haber equivale a tener. El habitante del mundo es el que tiene el mundo. [...] En efecto, en el primer libro de la Sagrada Escritura, el hombre es el dominador del mundo; está creado para trabajar y dominar el mundo”²¹. Tras esa adscripción hay un segundo tener: “otra manera de tener, constitutiva del habitar, que es tener instrumentos productivos en el modo de usarlos. Del tener constitutivo del habitar derivan esos instrumentos y su empleo. Es el tener manual”²².

¹⁹ *Filosofía y economía*, p. 215.

²⁰ *Filosofía y economía*, p. 217. Más allá de esta adscripción corporal, Polo está refiriéndose a esa distinción de la que también Gabriel Marcel se hacía eco: la distancia entre el ser y el tener, no tanto porque haya un ser que no tenga, sino porque marca la distancia del sujeto, de la intimidad, del viviente, respecto de lo tenido, lo vivido, lo habido; cfr. G. Marcel, *Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid, 1996; “Esbozo de una fenomenología del haber”, en *Diario metafísico (1928-1933)*, F. del Hoyo (trad.), Guadarrama, Madrid, 1969, p. 194. Ver también el trabajo de J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 66 ss. En Polo es la categoría del haber, que es trabajada, por un lado por J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, por otro lado en el estudio (sobre Polo y Zubiri) de C. Morales Luque, *El tener en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Universidad de Málaga, Málaga, 1996 (pro manuscrito).

²¹ *Filosofía y economía*, p. 217.

²² *Filosofía y economía*, p. 217. El editor cita a F. Múgica, “El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx”, *Anuario Filosófico* 1996 (29), pp. 815-849. Tras el usar viene el fabricar y el hablar. Pero no es un tener entre dos elementos puntuales, sino un tener correlativo (un plexo, decía Heidegger) de cosas. Cfr. *Curso de teoría* II. “Articulamos el mundo porque le comunicamos nuestro tenerlo”, repite Polo de una expresión de Heidegger que recoge de Aristóteles y éste

3. DOMINIO SOBRE LOS PROPIOS ACTOS, CAUSA SUI

Es doctrina común que la condición de posibilidad de que el ser humano pueda ejercer cualquier dominio sobre realidades se encuentra en que es *dueño de sus actos*²³. “Para el hombre, ser libre es ser dueño de sus propios actos, lo cual es imposible si no establece relaciones medio-fín, si no subordina unos niveles (del tener) a otros, unos actos (posesivos) a otros. La capacidad de tener, vista sintéticamente, significa, en definitiva, libertad”²⁴. Afirma Polo que “en la medida en que el hombre ejerce la relación medio-fín, es dueño de su conducta práctica desde sus operaciones inmanentes, y dueño de estas últimas desde las virtudes. Ser dueño de la práctica y de las propias operaciones –lo que es posible precisamente porque el hombre vive según la relación medio-fín–, eso, dicen los griegos, es la libertad. Es el primer significado de libertad”²⁵.

Pero esa libertad (definida desde esta perspectiva) no es la de quien *ejerce* un dominio y posesión de los propios actos como su causa eficiente, sino atendien-

a su vez de Protágoras. El “hombre es un organizador porque es un poseedor” (p. 219; cfr. L. Polo, “Prólogo”, a J. A. Pérez López, *Teoría de la acción humana en las organizaciones*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 13-15). El hombre añade al mundo su propia organización. “La teoría de la sociedad, la teoría de la técnica... se basa y se encuentra ya en la noción de posesión corpóreo-práctica: en el nivel primero de la posesión” (p. 219). J. J. Padial, “El viviente y su vida”, p. 108: citando a Hegel, “el binomio yo-mundo no es radical, o que el mundo no es constitutivo de la realidad del yo, sino que estar en el mundo supone una situación para el yo”; para lo real, en cambio (p. 109) “el hombre no está en un mundo previo a su estancia; sino que el hombre habita entre las cosas confiriéndoles la pertenencia al mundo”. Configura totalidades, es enlazante, realiza plexos.

²³ En Tomás de Aquino, en el texto antes citado (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, Proemio: “ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”) además de I-II, q1, a1, ad2; q6, a2, ad2; q17, a6; I, q83, a1, ad3; *Contra Gentes*, II, c48; y sus comentadores, así Francisco de Vitoria (*Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 11; *De beatitudine*, Vat. Lat. 4630, ed. A. Sarmiento en *Sobre la felicidad*, Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 214-215), Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos I*, “Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento”, An liceat, San Esteban, Salamanca, 1995: “el hombre tiene dominio sobre las cosas porque es dueño de sus actos”.

²⁴ *Filosofía y economía*, p. 214; Según Polo en el mismo lugar: “La libertad es la culminación de la antropología constitucional, y la que la pone a su vez en la dirección de la dinámica”, pues hay (p. 208) una “antropología constitucional, antropología dinámica y antropología trágica”. Un desarrollo de la idea de libertad, y con él la diferencia entre antropología trascendental y metafísica en: *La libertad trascendental*.

²⁵ *Filosofía y economía*, p. 214.

do fundamentalmente a la causa *final*, recuperando la noción más propia de causa sui de los textos aristotélicos: más que ser eficiente de sí, es *causa sui* causa para sí, quien se tiene a sí como *fin* de su obrar. He ahí la diferencia radical entre el ser racional y otros seres vivientes, y raíz de la insistencia en atribuir el *dominio* sólo a los seres racionales, diferenciando el uso del *dominio* en sentido estricto²⁶. Tampoco se identifica con la libertad de elección [*libertas electionis*] o también llamado *libre arbitrio*, si bien esta libertad es necesaria o como afirma Padial también “la libertad del hombre puede ejercerse en torno a los medios más adecuados para conseguir un fin”²⁷; ella es más que elegir entre los medios, “por su libertad constituye el mundo”, hace del mundo un espacio humano, *habita*, “se perfecciona la esencia del mundo aprovechando sus virtuales, el habitar hace referencia a una novedad respecto de la esencia mundana: el ser personal”²⁸; y con él un sentido de libertad que acoge la libertad de arbitrio pero no consiste en ella.

La dimensión práctica del hombre tiene sentido *porque* conoce y *para* conocer y amar²⁹: “El hombre solamente es libre cuando establece esa relación de medio a fin”³⁰. Y eso se hace logrando hábitos que perfeccionan la *facultad*, que en último término podría considerarse como la incorporación (paso del tener al ser)³¹: “la virtud es el punto donde el tener toma contacto con el ser del hombre, la conjunción de lo dinámico con lo constitucional... incorporada de manera estable”³². Pues también el conocer es medial: “hay en el hombre otra forma de posesión que sigue de las operaciones inmanentes, cuyo principio es inmaterial. Esta derivación indica que la operación inmanente es, a su manera, un medio para los hábitos: no es en absoluto lo más alto en el hombre: la inmanencia no es lo más íntimo ni lo más radical en él. De ella sigue siempre una mejora o un empeoramiento de su principio. Y esa vinculación a una consecuencia que la supera señala también su dignidad. La operación inmanente está abierta hacia

²⁶ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 11: “tampoco los animales irracionales [bruta] tienen dominio a no ser *abusive* (utilizando el término en sentido amplio)”.

²⁷ J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 60.

²⁸ J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 60.

²⁹ *Filosofía y economía*, p. 225.

³⁰ *Filosofía y economía*, p. 225.

³¹ *Filosofía y economía*, pp. 229-231.

³² *Filosofía y economía*, p. 235. Por eso es una segunda naturaleza.

arriba y hacia abajo: suficientemente enraizada para dirigir la práctica, pero a la vez, da paso al enriquecimiento interior”³³.

4. EL DOMINIO DESDE LO ABIERTO POR EL CARÁCTER DONAL DE LA PERSONA

Terminamos la exposición planteando una idea que nos resulta especialmente sugestiva: el dominio humano, más que una relación entre yo y algo, es una relación desde un nosotros abierto por el carácter donal de la persona. Podemos abrir el tema preguntándonos: en la definición de dominio encontramos una cierta aporía: su fundamentación desde el derecho, desde el estado, es ¿mero reconocimiento o es una relación constitutiva?

En una definición de dominio clásica, como la de Francisco de Vitoria encontramos la aporía claramente expuesta: “Pero sobre la realidad misma ha de hablarse ya, a saber, qué sea el dominio. Pero en primer lugar ha de adelantarse qué es derecho, pues el dominio depende del derecho. Pues no es fácil explicar qué es dominio salvo si antes vemos qué es derecho, de manera que sepamos si el dominio es lo mismo que el derecho, o está fundado en el derecho ya que –como veréis– no hay dominio alguno que no se funde en el derecho. Luego el derecho, como consta de lo anterior, no es otra cosa que lo que es lícito, o lo que la ley permite [*licet*], esto es, el derecho es lo que es lícito por causa de las leyes”³⁴. Y si bien va a apelar a una fundamentación del *dominio* que vaya más allá del derecho positivo e incluso de gentes aludiendo a una determinación natural del ser humano, en la misma definición de dominio encontramos esta relación aporética: es el *dominio* previo a la ley o al derecho, o el derecho es el que funda el dominio; y en todo caso, de qué derecho y ley se está hablando.

No es cuestión de entrar ahora, si bien es pertinente, en distinguir los tipos de leyes y derecho que los autores de la Escuela de Salamanca, siguiendo a Tomás de Aquino, reconocen: el derecho divino y humano, natural, de gentes y

³³ *Filosofía y economía*, p. 234-235. Allí el editor cita S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; J. F. Sellés, “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico* 1996 (29), pp. 1017-1036; *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008; *Hábitos y virtud*, 3 vols., Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

³⁴ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 5.

positivo³⁵. Sí es el momento de señalar una cuestión antropológica que en la justificación del momento de la apertura a lo social en la persona, Leonardo Polo va a plantear las líneas de comprensión de esta aparente circularidad entre dominio y ley o derecho.

Pues, según Polo, este requisito clásico del dominio y la propiedad no hace sino mostrar la consecuencia en un hecho derivado (el del derecho y la ley humana) que tiene una concreta fundamentación antropológica en una dimensión más radical: el hecho del carácter esencialmente social de la persona, el que la *sociedad humana*, ni es un *a priori* dado, ni tampoco es un resultado del juego de libertades³⁶: es lo abierto por la manifestación del hombre: “la manifestación”³⁷. Así, “la convivencia humana no es un hecho fortuito. El hombre forma sociedades en tanto que articula su conducta práctica. Dicha articulación es natural, es inherente a su naturaleza, en cuanto es capaz de tener y de comunicar al mundo habitado esa característica”³⁸. Por ello el mundo construido por el hombre no es un mundo particular, sino común: “el mundo constituido por el hombre –el conjunto de relaciones, el plexo referencial– es un mundo común. No existe solamente para uno, sino para una comunidad”³⁹. En este sentido, garantizada la naturalidad del *dominio*, su articulación se concreta en el seno de

³⁵ Una extensa cuestión que no puede detallarse ahora; cfr. para ello las cuestiones 57-61 de la *Summa Theologiae*, II-II del Aquinate, así como el tratado *De lege* (I-II, q. 90-97); en cuanto a los comentarios salmantinos, los de Vitoria, Soto (en el tratado ya más sistemático *De iustitia et iure*), Medina o Báñez (en su *De iure et iustitia*) que siguen (aunque algunos abandonen ya la estructura del comentario) en lo sustancial la división tomista.

³⁶ Dice F. Múgica, “Introducción”, p. 17: “la negativa a entender la sociedad como un *a priori* – como un mero dato o *factum*– es solidaria del esfuerzo por conectar la sociedad en primer lugar con la ética y, por tanto, con la libertad, y a continuación con el ser personal”.

³⁷ Aunque volveré sobre esta idea más adelante, cabe indicar ya: “El hombre es un ser manifestativo; el animal no lo es. El ser manifestativo es aquel que al actuar pone algo exclusivamente propio, y se lo da a los demás: una intimidad que se abre”: L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 75. En J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 70 explicita el término usado por Polo, “indefectible” diciendo: “la sociedad es indefectible, es decir, no puede faltar o dejar de ser. No es posible por tanto un estado de soledad humana radical”. Ella es la manifestación del ser humano, comprendida por el hecho de que la persona depende mucho más de la sociedad que cualquier animal; pues todo animal está especificado y determinado por su especie, en el caso del ser humano la configuración de cada quién se realiza con un papel enteramente relevante e insustituible de la sociedad en la que se forma.

³⁸ *Filosofía y economía*, p. 219.

³⁹ *Filosofía y economía*, p. 219.

una comunidad, es *reconocida* y modulada en la comunidad humana, quien concreta los elementos que regulan la convivencia: “La raíz de la justicia, enclavada en las relaciones humanas precisamente porque el hombre es un ser que posee, condición que le otorga título para reclamar algo como suyo. El reparto del plexo obedece desde luego a unos criterios funcionales y de uso; pero es posible *a priori* en atención a la definición de la naturaleza humana”⁴⁰.

Por ello la determinación de Leonardo Polo es iluminante: “El hombre es propietario precisamente porque posee por naturaleza. Pero como su forma de poseer en el nivel más primario –el corpóreo-constructivo-práctico– constituye un plexo, la propiedad privada (que es la adscripción de una parte del plexo) no se puede llevar a cabo rompiendo las conexiones totales, pues perdería entonces su sentido. La propiedad está justificada por la naturaleza humana capaz de poseer. Pero eso mismo pone su límite al derecho de propiedad. Los títulos de alguien para poseer con exclusión de los demás una parte del plexo son en principio correctos; sin embargo la propiedad no es absoluta. Si la adscripción de medios implica su separación completa del orden total de medios, los menoscaba o degrada. Y esta degradación es recíproca”⁴¹.

Esta fundamentación del dominio y la propiedad y su inserción en un plexo social llevan a varias conclusiones que, ratificando las tesis defendidas en el pensamiento medieval y pre-moderno, fueron sustituidas prontamente en el siglo XVII por la filosofía moderna anglosajona, como que “la idea de propiedad privada absoluta es una contradicción”⁴².

5. CONCLUSIÓN

Para Leonardo Polo, la comprensión más acabada de la persona humana presume la superación de los trascendentales clásicos en lo que él denomina trascendentales personales: el modo de ser personal es libertad. Esto implica que la libertad atraviesa cada una de las dimensiones constitutivas de lo humano, incluso aquellas más básicas, como el tener según el cuerpo, que es la forma más primaria del tener humano.

Así, el disponer de lo real según el cuerpo, la subordinación de medios a fines y la determinación de su operar, el carácter abierto del obrar humano, constitutivamente social son las claves con las que Leonardo Polo enriquece los

⁴⁰ *Filosofía y economía*, p. 219.

⁴¹ *Filosofía y economía*, p. 220.

⁴² *Filosofía y economía*, p. 220; allí el editor afirma que Polo aborda este tema en el inédito *El derecho de propiedad y la cultura humana*, Urio, 1964.

elementos radicales antropológicos con los que se puede abordar este tema clásico el dominio humano sobre las cosas.

Dichos elementos radicales para justificar el *dominio* son: el primero, que el ser humano es, esencialmente, un ser que *tiene*, que se apropia. El segundo, que es capaz de tener porque tiene un peculiar modo de habérselas con su propia realidad, con sus actos y potencias: en términos clásicos, es capaz de tener porque es dueño de sus actos y con ellos configura su modo de ser, porque no es dueño en cuanto ejecuta sus actos, sino en cuanto los *determina*. Tercero, que esta dimensión que compete a la realidad esencial del ser humano es posible en una noción de libertad y ser personal determinados: el ser humano es social y pues “el hombre es viable si trasciende su individualidad”⁴³.

Ciertamente, se ha señalado que a inicios del pensamiento moderno el tema de la propiedad queda supuesto (y no es cuestionado) en el nacimiento del pensamiento económico⁴⁴. A ello se habría llegado tras intensas discusiones referidas al ideal de pobreza, ideario franciscano (que defendía la tesis de la no posesión de bienes, sino de sólo su uso individual y en comunidad), la comprensión de la comunidad de bienes como situación nativa del género humano, y que tuvieron como efecto la vinculación del tema del dominio y la propiedad no tanto a un problema cultural o histórico sino a su raíz en la naturaleza humana. Herederos de esta tradición, los fundadores de la Escuela de Salamanca, Vitoria y Soto, comprendieron que el tema de la propiedad y dominio exigía una delicada comprensión antropológica. Por un lado, no es natural la división de los bienes, por otro, el ser humano requiere de una apropiación para su subsistencia y el cumplimiento de su fin. En ese ámbito afirmaron como un lugar *intermedio* en qué medida es natural el dominio y cómo la propiedad privada se atribuye al derecho de gentes. Serán los comentaristas posteriores, ya en el siglo XVII quienes en su desarrollo van a acercar conceptualmente la noción de dominio y propiedad a las claves que definirán el pensamiento moderno del derecho absoluto a la propiedad y a la propiedad privada como realidad natural al ser humano.

M^a Idoya Zorroza
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
izorroza@unav.es

⁴³ *Filosofía y economía*, p. 108.

⁴⁴ N. San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, pp. 28-31.

EL CRECIMIENTO A LA LUZ DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

Alfredo Rodríguez Sedano
Maria Isabel de Albuquerque Maranhão
Mayte Dassoy Mut

1. DISTINCIÓN REAL ENTRE ACTO DE SER Y ESENCIA

En atención a la distinción radical entre acto de ser y esencia¹, Polo hace referencia a la doctrina de santo Tomás y hace notar que todavía se puede avanzar más pues “la distinción real de ser y esencia es distinta en antropología y en metafísica”². Y en otro momento enfatiza esta misma idea, cuando señala que “a su vez la distinción real en Tomás de Aquino es expuesta de manera que no parece haber un desarrollo aplicable al hombre; la desarrolla más bien como una doctrina general que se refiere al ser, pero al margen del planteamiento de que el ser personal es distinto del ser como fundamento o primer principio”³.

La esencia, según Tomás de Aquino, posee carácter potencial en relación al acto de ser. El Aquinate advierte el ser como lo más radical y afirma la primacía de este en relación con la esencia. Según Santo Tomás, “el alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto”⁴.

Polo afirma que el ser del hombre es distinto del ser del universo. Se trata, entonces, de dos sentidos distintos del acto de ser. Al acto de ser del hombre Polo lo denomina acto de ser personal o co-existencia. Pero también la esencia del hombre es distinta de la esencia del universo. En el hombre, ser y esencia se relacionan también como acto y potencia pero, teniendo otro sentido el ser y la esencia, se relacionan de manera distinta de cómo se relacionan en el universo.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, adsc3: “Ad tertium dicendum quod cum dicitur: diversum est esse, et quod es, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit”.

² *Antropología trascendental* I, p. 118.

³ *La esencia del hombre*, p. 283.

⁴ Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 1, a. 1, ad6.

La esencia, en el hombre, es la manifestación del acto de ser personal y ese manifestar indica su depender de la co-existencia: “en tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra manifestar indica su depender de la co-existencia”⁵. En cuanto que depende del ser personal, la esencia es el perfeccionar continuo de la naturaleza humana: “La esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza buscada por el acto de ser co-existencial”⁶. El perfeccionamiento de la naturaleza, que es la esencia, es en el hombre autoperfeccionamiento, y este se da a nivel de la esencia, no del ser. “La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal que es realmente distinto de ella”⁷. El acto de ser personal y la esencia personal son realmente distintos y se relacionan del modo aquí brevemente indicado.

De acuerdo con esta distinción real, podemos vislumbrar que en el ser humano se dan dos formas de crecimiento: de una parte, el crecimiento hace referencia a la esencia de la persona y lo denominaremos esencialización⁸; de otra, también cabe un crecimiento personal al que denominaremos optimización⁹.

La esencialización es la acción que realiza la persona que radica en perfeccionar la naturaleza que tiene y consiste en el crecimiento irrestricto de las facultades superiores –inteligencia y voluntad– a través de los hábitos. Por su parte, la optimización consiste en el crecimiento irrestricto de los trascendentales personales mediante la libre destinación de quienes somos¹⁰. En otras palabras, el perfeccionamiento personal no es tal si la persona no se acepta para darse o destinarse. De este modo, lo más elevado en la esencia es la virtud, pero por el carácter dual la persona libre dispone “en orden a una destinación, a un otorgamiento”¹¹ y es éste el fin más alto que le compete.

La pertinencia de abordar ambos crecimientos reside en la no identidad de la persona humana y, consiguientemente, en su carácter dual y la distinción que se

⁵ *Antropología trascendental* II, p. 11.

⁶ *Antropología trascendental* II, p. 189.

⁷ *Presente y futuro del hombre*, p. 185.

⁸ Cfr. *La esencia humana*, p. 70.

⁹ Cfr. *Presente y futuro del hombre*, p. 121.

¹⁰ Cfr. C. Riaza, “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), pp. 985-991.

¹¹ G. Castillo, “El crecimiento de la vida humana. La temporalidad y el futuro en la antropología poliana”, en I. Falgueras / J. García / J. J. Padiá (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, p. 21.

deriva de esa dualidad entre el alguien y el algo. Puede advertirse, por lo señalado, que la optimización hará referencia al alguien de la persona y, por tanto, a su libertad íntima; mientras que la esencialización hará referencia al algo y, por consiguiente, a la libre manifestación humana. En cualquiera de ambos casos la libertad humana no es aislamiento. La libertad íntima mira a la aceptación para darse o destinarse; la libertad esencial, en cuanto que la manifestación es manifiesta: no sólo se manifiesta, sino que manifiesta.

La libertad no es sólo una propiedad de la voluntad, sino que hay un sentido superior a la libre manifestación humana que es la libertad íntima. Esta distinción posibilita que la persona pueda destinarse y pueda, gracias a ello, encontrar el verdadero sentido de su vida. Desde la distinción apuntada por el Aquinate, Polo sugiere un doble modo de crecer auspiciado por la libertad. Para profundizar en la libertad hemos de abordar con algo más de precisión la noción de dualidad.

2. ACERCA DE LA NOCIÓN DE DUALIDAD

La distinción real no hace sino apuntar a la complejidad de la realidad del hombre. Esta complejidad es fácilmente observable en muchos ámbitos de la existencia humana. Voluntad e inteligencia, interioridad y exterioridad, sociedad e individuo y hombre y mujer son algunos ejemplos de dualidades que constituyen un modo de organización que Polo llama “dualidad”, y este modo de organización es el criterio que él propone para entender la complejidad del ser humano y ordenar el crecimiento.

En la dualidad se relacionan como términos distintos dos aspectos de la realidad, pero la distinción real no permite identificar estos dos términos e impide considerar la persona como única: “La persona como mónada constituye una imposibilidad (o bien, la caída en la desgracia infernal de lo más digno de la realidad creada). Asimismo, la dualidad de la persona con su esencia comporta distinción real, es decir, de rango”¹².

Según Polo, una unidad totalizadora no es posible en un ser dual. Por este motivo dice que el hombre es una realidad compleja y que se puede comprender según dualidades. Pero que no sea posible esa unidad totalizadora no significa que la dualidad comporte una escisión, sino que en el nivel de la dualidad no se da la unidad comprendida como identidad de los términos. La propuesta de Polo se aleja de la escisión propia del planteamiento dualista.

¹² *Antropología trascendental* I, p. 159.

La persona, señalábamos, se dualiza con su esencia. Pero dualizar no supone identificación. Al contrario, la persona no se identifica con su esencia, por eso, en el hombre, la identidad es una búsqueda que no se alcanza en la dualidad, la identidad trasciende la dualidad: “al alcanzar la dualidad radical, la identidad se descubre como trascendente a ella”¹³. El intento de identificación o de síntesis de la relación dual no es válido puesto que la dualidad no es cerrada sino abierta y ascendente: “Entender las dualidades en sentido ascendente quiere decir que sus dos miembros son distintos en tanto que uno de ellos es superior al otro, por lo cual no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad, en la que es el miembro inferior”¹⁴.

Buscar la unidad a partir de la dualidad anularía su sentido ascendente. La búsqueda de la unidad a partir de lo dual caracteriza lo que Polo llama dualismo, cuya pretensión última es lograr una totalización. Según Polo, forzar la totalización, además de conducir a equivocaciones, limita la comprensión del hombre ya que los términos se entienden como realidades diferentes –y no distintas– lo que impide el seguimiento ascendente de la dualidad. Desde la propuesta poliana de la dualidad, la totalización o unidad que abarque la dualidad no es posible: “Mientras se descubren nuevas dualidades, hay que descalificar cualquier idea de identidad formulada como unidad abarcante de la dualidad. Al alcanzar la dualidad radical, la dualidad se descubre como trascendente a ella”¹⁵.

Una visión igualitaria que entienda la identidad personal como identificación del acto de ser personal y de la esencia humana perdería la consideración trascendental de la persona.

Si la apertura trascendental es futuro y “sin futuro la libertad de la persona no es trascendental”¹⁶, no cabría hablar de una libertad íntima, sino únicamente de una libertad esencial. Pero, a la postre, tampoco sería posible puesto que sin libertad trascendental el futuro estaría desfuturizado. Sin libertad íntima “el futuro sólo sería una dimensión del tiempo”¹⁷ que se alcanza y se hace presente desfuturizándolo. Ya no estaríamos hablando de crecimiento sino de autorrealización. Ahora bien, esto “equivale a atribuir al operar humano una tarea agobiante y, por otra parte, innecesaria y de corto alcance. Si, por el contrario, se

¹³ *Antropología trascendental* I, p. 173.

¹⁴ *Antropología trascendental* I, p. 161.

¹⁵ *Antropología trascendental* I, p. 173.

¹⁶ *Antropología trascendental* I, p. 231.

¹⁷ *Antropología trascendental* I, p. 231.

sostiene que el ser humano es realmente distinto de su perfección esencial –en la que se incluye su dotación natural–, no hace falta acudir a la noción de autorrealización. La distinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos. Para que se autorrealizara, haría falta que su dotación natural fuese un logro terminalmente idéntico con su ser, a partir de una indeterminación o potencialidad inicial¹⁸.

3. LIBERTAD

Polo señala a la libertad como la pieza clave en la distinción real entre el acto de ser personal y la esencia del hombre. La libertad es trascendental, no esencial, y sin embargo, se extiende a la esencia en tanto que esta manifiesta el ser personal: “Al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está, por así decirlo, ‘atravesada’ por la libertad¹⁹”. Por otra parte, es desde la libertad que el acto de ser personal se entiende como conocer y la esencia como disponer.

El intelecto, también denominado en la obra poliana como el trascendental conocer, se comprende como lo que está separado de todo y no se mezcla con nada. Por este motivo el intelecto puede entender todo, o dicho de otro modo, intelectualmente puede ser todas las cosas. “En el intelecto agente esa nada es la libertad, esa nada respecto a lo inteligido, ese no estar mezclado como en una sopa con lo inteligido, y por lo que es capaz de inteligir, eso, el serlo todo intelectualmente, eso es libertad. El no estar determinado de ninguna manera, eso es la libertad en su sentido radical²⁰”.

Desde la libertad, decíamos, la esencia se entiende como disponer. Disponer se comprende de dos formas: como posesión de lo disponible y como “ordenar”, como distribuir lo disponible. Ahora bien, “la persona dispone de lo que conoce²¹”, y es aquí por lo que la libertad se extiende a la esencia: lo conocido es lo disponible. El ser personal dispone (posee, distribuye, “ordena”) lo disponible (lo conocido) según la esencia. Esto no significa que el conocer conoce lo conocido según la esencia, sino que, una vez conocido, dispone de él según la esencia.

¹⁸ *Antropología trascendental I*, 139s.

¹⁹ *Antropología trascendental II*, p. 13.

²⁰ *La esencia del hombre*, p. 162.

²¹ *La esencia del hombre*, p. 163.

La libertad constituye, junto con la co-existencia, la primera dualidad a nivel trascendental, es decir, la primera dualidad del ser personal. Co-existir es apertura irrestricta, apertura que, como ya hemos mencionado previamente, va por dentro, es intimidad, y descubre la carencia de réplica y busca la réplica en una búsqueda libre.

Los trascendentales personales son conversos (en la persona las dualidades se convierten porque son trascendentales). Aunque todos los trascendentales se convierten, la libertad es, precisamente, el trascendental que describe todos los demás. Para abordar el trascendental libertad no podemos sino referirnos a los demás trascendentales todavía no tratados. Esto hace que tengamos que adelantar y, en algunos casos, desarrollar parcialmente algunos aspectos de, por ejemplo, el intelecto, antes de abordarlo específicamente. Dicho esto, continuemos con la exposición.

Decir que la libertad describe el resto de trascendentales no es sino decir que los demás trascendentales son libres: “tanto la co-existencia como el intelecto personal y el amar donal son libres”²².

En el intelecto y en el amar donal la libertad es “actividad que anima la búsqueda”²³. Sin embargo, la co-existencia es, ella misma, búsqueda que alcanza el intelecto y el amar donal: “la co-existencia que se dualiza con la libertad se convierte, por continuación, o trocándose en ella, con la búsqueda de réplica [intelecto] y de aceptación [amar donal]”²⁴. Alcanzar no debe entenderse como “acabar”, como un proceso completado, acabado, sino más bien ha de entenderse como un acompañar que no acaba.

La libertad como actividad que anima a la búsqueda en el intelecto es la búsqueda de réplica, y se dice que el intelecto es libre por su transparencia. La libertad como actividad que anima a la búsqueda en el amor donal es búsqueda de aceptación. En tanto que dona, el amor es libre y la libertad es *libertad de destinación*. En tanto que acepta, el amor es también libre, y la libertad, *libertad nativa*.

La libertad personal es *atemática*: “La libertad es un tema que *no remite a otro tema*, salvo por conversión con los otros trascendentales... La libertad trascendental se distingue de los otros trascendentales personales por no remitir a

²² *Antropología trascendental* I, p. 226.

²³ *Antropología trascendental* I, p. 226.

²⁴ *Antropología trascendental* I, p. 198. Los corchetes son nuestros.

un tema propio”²⁵. De acuerdo con Posada la libertad carece de tema “pues en rigor la libertad es tan sólo método”²⁶. Ahora bien, la palabra *método* en la filosofía de Polo significa *conocimiento*. De manera que no parece del todo ajustado llamar método a la *libertad de destino* (sí a la *nativa*, si es que ésta equivale al *hábito de sabiduría*), porque la libertad no es directamente cognoscitiva. Y en otro momento señala Polo: “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”²⁷.

Que la libertad sea “atemática” no indica que no sea respectiva a nada o que sea aislada, espontánea o autónoma, como la entendió Kant, concepción que Polo corrige: “Para ser pura libertad tiene que ser autónoma. Esta interpretación de la libertad por parte de Kant es de la misma índole que todo esto, es moderna y se parece mucho a la fe de Lutero... Es una interpretación de la libertad insostenible... Lo malo de la interpretación de la libertad de Kant... es que al absolutizarse en su propia autonomía no puede ser intersubjetiva... La libertad al acozarse en sí misma... se queda vacía”²⁸.

La libertad sólo tiene tema porque es continuada por el conocer y amar personales. Por eso, en otros lugares, Polo dice que la libertad personal humana es respectiva, en primer término, a Dios²⁹, y en segundo, a las demás personas³⁰,

²⁵ *Antropología trascendental* I, p. 234; p. 237; “La libertad es un tema sin tema”; p. 242; “libertad trascendental –como tema sin tema–”; p. 244.

²⁶ J. M. Posada, “La libertad como ser”, *Studia Poliana*, 2006 (8), p. 200.

²⁷ *Antropología trascendental* I, p. 237. Para J. M. Posada, la libertad carece de tema “pues en rigor la libertad es tan sólo método”; “La libertad como ser”, *Studia Poliana*, 2006 (8), p. 200. Conviene tener presente que la palabra método en la filosofía de Polo significa conocimiento. De manera que no parece del todo ajustado llamar método a la libertad de destino (sí a la *nativa*, si es que ésta equivale al hábito de sabiduría), porque la libertad no es directamente cognoscitiva.

²⁸ *Lo radical y la libertad*, pp. 24-25. Y más adelante añade: “una libertad independiente no es una libertad personal... Una libertad independiente absolutamente estaría abierta a la nada”; pp. 59-60.

²⁹ “Existe un Dios personal sin el cual la libertad humana acabaría en la nada”; *Quién es el hombre*, p. 225. Y más adelante añade: “La soledad es la muerte de la libertad”; p. 246. “(La libertad) no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sola en su arranque o en su destino, el hombre se encuentra solo”; p. 248. Y en otro lugar escribe: “la libertad de la persona está en destinarse a Dios”; *La libertad trascendental*, p. 147.

³⁰ “¿Para qué la libertad? Para la intersubjetividad”; *Introducción a la filosofía*, p. 229.

porque tanto el conocer como el amar personales se abren a la divinidad y a las demás criaturas personales.

Como vemos, la libertad se convierte con los otros tres trascendentales personales, y lo hace de acuerdo con el carácter de *además*. Esta noción puede entenderse como búsqueda que alcanza acompañando. Veamos cómo describe Polo el carácter de *además*: “El carácter de además significa no acabar de ser. Para ilustrar gráficamente esta tesis, he acudido a la siguiente fórmula: el ser personal no es sino que será. La carencia de réplica de la co-existencia justifica dicha descripción”³¹.

Hasta ahora hemos tratado la libertad en los otros trascendentales, pero la libertad trascendental, en sí misma, no es búsqueda. La búsqueda, como hemos dicho, corresponde al intelecto y al amor donal, trascendentales que buscan algo que, digámoslo así, les trasciende. Pero aunque la libertad en otros es búsqueda, en sí misma, no busca otra cosa: “considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite 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. De aquí que su valor temático equivalga por entero a la no desfuturización del futuro: como tema la libertad no es dual. No tendría sentido decir que la libertad personal se continúe en búsqueda puesto que se alcanza como posesión del futuro que no lo desfuturiza”³².

Esto conlleva que tenemos el futuro en nuestras manos, pero no haciéndolo presente o reduciéndolo a prosecución del pasado. El ser humano tiene en sus manos el pasado en cuanto que conocido y el presente en cuanto que obra. Tiene también el futuro en cuanto que libre, o sea, en cuanto que proyecta su vida desde la libertad trascendental; pero este proyecto no implica la anulación del futuro –que lo desfuturice– pues como tal, como futuro, es parte esencial de su proyecto de vida.

De esta manera se enfatiza el crecimiento de la libertad. La libertad trascendental plantea intrínsecamente la cuestión del crecimiento. A nivel personal el crecimiento se resuelve como apertura al futuro o destinación. A nivel manifiesto se resuelve como apertura a los demás en la convivencia personal.

La libertad, en su sentido pleno, desemboca en la condición radical de la persona que es la coexistencia; afirmando que para ésta existir es propiamente co-

³¹ *Antropología trascendental I*, p. 227.

³² *Antropología trascendental I*, p. 226.

existir; que el ser de la persona es ser-con. Cabe decir, aún con mayor radicalidad y plenitud, que el ser de la persona es co-ser-con³³ y, por tanto, carencia de culminación, es decir, que la coexistencia está siempre por alcanzar: la persona es además. La persona es siempre además de lo que es porque siempre puede seguir creciendo.

Es en el significado de *además* donde se aclara este asunto: “Como se ha dicho, el carácter de además alcanza la libertad trascendental. Pero también es preciso sostener que la libertad se alcanza como además. El carácter de además significa no acabar de ser [...] No acabar de ser equivale a la primera descripción de la libertad trascendental que propongo: la capacidad, inmediatamente activa, de no desfuturizar el futuro”³⁴.

Ahora bien, postular que la carencia de culminación es definitiva sería afirmar que la persona está abocada a la frustración: a no saber quién es y a que el intelecto personal no alcance su tema (puesto que “la libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa”³⁵). Si así fuese la libertad íntima carecería de sentido y no cabría hablar de una optimización de la persona. En cambio, es al conocer y al amar personal a quienes compete esa búsqueda, pero una búsqueda que es libre porque la libertad anima la búsqueda. Y así se entiende el carácter trascendental de la libertad porque la búsqueda ha de ser libre. Esa conversión a la que se ha aludido es posible en la medida en que, como afirma Juan García, “la libertad trascendental es, ante todo, la apertura misma de la coexistencia personal”³⁶.

Esta afirmación de Juan García tiene un fundamento en los textos polianos. Al leer los epígrafes dedicados al estudio de la *co-existencia* y de la *libertad* personales de Polo³⁷, se puede tener la sensación de cierta oscilación, pues junto a pasajes en los que se habla de que estos dos radicales personales no se reducen a un único trascendental, pues se declara explícitamente que son distintos: “La libertad personal es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que ésta se dualiza de inmediato o directamente. Se trata de la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponden con la in-

³³ Cfr. *Antropología trascendental* I, p. 217.

³⁴ *Antropología trascendental* I, p. 227.

³⁵ *Antropología trascendental* I, p. 216.

³⁶ J. García, “La libertad personal y sus encuentros”, *Studia Poliana* 2003 (5), p. 17.

³⁷ Cfr. epígrafes I y IV de la tercera parte de *Antropología trascendental* I.

timidad como apertura interior... la coexistencia que se dualiza con la libertad”³⁸.

La libertad continúa a la *co-existencia*, de modo que el futuro que corresponde a la *co-existencia* no es posible sin la libertad. La libertad se convierte hasta cierto punto con los demás trascendentales.

Sin embargo, otros pasajes en los que no parece distinguirse suficientemente entre libertad personal y *co-existencia*, sino que ambas se consideran equivalentes: “No acabar de ser (expresión con que describe a la *co-existencia*) equivale a la primera descripción de la libertad trascendental”³⁹; “según esta descripción (la de *novum* con que describe la libertad personal) se ratifica la equivalencia de la libertad con el carácter de *además* (la *co-existencia*)”⁴⁰; “la coexistencia es activa, y la índole de esa actividad es la libertad”⁴¹.

Por otra parte, en esos fragmentos es claro que la coexistencia y, sobre todo la libertad, se distinguen del conocer y amar personales. “En este apartado se ha de exponer el modo en que se distingue la libertad trascendental de los demás trascendentales antropológicos”⁴².

El alcanzar de la libertad trascendental que no desfuturiza el futuro no es ni puede ser búsqueda pues el alcanzar ni es resultado de un proceso, ni implica hacer presente. Alcanzar es acompañar, futuro que no pasa a ser presente⁴³, y la posesión de ese futuro que no lo desfuturiza es la libertad. De acuerdo con Carmen Riaza, “el dinamismo propio y constitutivo de la libertad es lo que empuja

³⁸ *Antropología trascendental* I, p. 205. “Aunque la libertad sea el trascendental personal al que directamente se abre la co-existencia...”; p. 230. Por tanto, co-existencia y libertad no parecen identificarse.

³⁹ *Antropología trascendental* I, p. 235.

⁴⁰ *Antropología trascendental* I, p. 239.

⁴¹ *Antropología trascendental* I, p. 242. También vincula coexistencia y libertad en otros escritos: “El ser-con es la libertad”; *La libertad trascendental*, p. 126; “En el ser-con está el sentido trascendental de la libertad”; p. 147.

⁴² *Antropología trascendental* I, p. 234. Los puntos de distinción que aporta son: 1) La libertad personal carece de tema, mientras que el conocer y amar personales no carecen de él. Ahora bien, la coexistencia carece de réplica. Si esta réplica es su tema, la coexistencia es afín a la libertad. 2) La libertad como tema es dual con su método. Con todo, también lo son la co-existencia, el conocer y el amar. 3) El método de la libertad no es solidario con su tema. Si lo es, en cambio, con el intelecto personal. 4) Por carecer de tema, la libertad se ha de convertir con los otros trascendentales personales. Ahora bien, ¿acaso no se convierte con ellos la co-existencia?

⁴³ Cfr. *Antropología trascendental* I, pp. 226-227.

al hombre a crecer por dentro”⁴⁴. Y Gabriel Martí afirma a este respecto que “se trata de la actividad intrínseca y más alta del espíritu humano, la actividad que, en cuanto trascendental, coincide con el mismo ser del alma”⁴⁵.

4. CONCLUSIÓN

Polo señala a la libertad como la pieza clave en la distinción real entre el acto de ser personal y la esencia del hombre. Una libertad que es trascendental, no esencial, y sin embargo, se extiende a la esencia en tanto que esta manifiesta el ser personal. El carácter trascendental de la libertad se percibe en la búsqueda libre que permite ver que la coexistencia es activa, y la índole de esa actividad es la libertad. La libertad constituye, junto con la co-existencia, la primera dualidad a nivel trascendental, es decir, la primera dualidad del ser personal. Co-existir es apertura irrestricta, apertura que va por dentro, es intimidad, y descubre la carencia de réplica y busca la réplica en una búsqueda libre. El dinamismo propio y constitutivo de la libertad es lo que empuja al hombre a crecer por dentro, a través del crecimiento de los trascendentales personales, a lo que Polo llama optimización. Y en la medida en que se extiende a la esencia se da un crecimiento irrestricto, a través de las virtudes, a lo que Polo llama esencialización.

La libertad, en su sentido pleno, desemboca en la condición radical de la persona que es la coexistencia; afirmando que para ésta existir es propiamente co-existir; que el ser de la persona es ser-con. Cabe decir, aún con mayor radicalidad y plenitud, que el ser de la persona es co-ser-con y, por tanto, carencia de culminación, es decir, que la coexistencia está siempre por alcanzar: la persona es además. La persona es siempre además de lo que es porque siempre puede seguir creciendo.

Alfredo Rodríguez Sedano
Departamento Educación
Universidad de Navarra
arsedano@unav.es

Maria Isabel de Albuquerque Maranhão
Departamento Educación
Universidad de Navarra
mdealbuquer@alumni.unav.es

Mayte Dasso Mut
Universitat de les Illes Balears
Madamu09@hotmail.com

⁴⁴ C. Riaza, “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de L. Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (39), p. 988.

⁴⁵ G. Martí, “La sempiternidad en el ser como libertad”, *Studia Poliana*, 2005 (7), p. 85.

LA NECESIDAD DE EDUCAR SEGÚN LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

Josu Ahedo

La libertad trascendental es uno de los trascendentales personales de la antropología propuesta por Polo. El profesor educa personas, no individuos. La educación de personas implica la distinción entre quiénes somos y lo que somos porque la persona es *además* en el sentido trascendental poliano. Esto permite afirmar que la educación es una ayuda al educando para que crezca.

El éxito de cualquier acción educativa es la aceptación del alumno por parte del profesor, sin ella no se le puede ayudar a crecer. La ayuda que caracteriza a la educación supone el respeto a la libertad trascendental del alumno porque él es quien decide si quiere crecer. Las dimensiones de la educación propuesta por Polo son: enseñanza y formación. En el aspecto formativo el crecimiento que ha de suscitar el profesor es en el orden de la esencia, el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad. Esta ayuda consiste en educarle para que adquiera virtudes intelectuales y virtudes morales. La ayuda de la acción educativa no debe quedarse en el ámbito esencial de la persona porque el profesor puede enseñar al alumno a destinar libremente el perfeccionamiento que logra de su crecimiento esencial.

La optimización como persona del alumno radica en la donación libre de ese crecimiento. La educación en la libertad no debe ser simplemente una enseñanza para que el alumno aprenda a utilizar su libertad de elección porque esto soslayaría el sentido de esa libertad. La educación en función de la libertad trascendental implica que la persona comprenda cuál es el sentido de la vida y que no es una simple autorrealización.

1. LA EDUCACIÓN DE PERSONAS NO DE INDIVIDUOS

La propuesta antropológica del ser humano de Leonardo Polo implica una concepción novedosa de la educación. La atención a la distinción radical, apuntada por el Aquinate y retomada por Polo, en la que se distingue entre la esencia

y la persona implica que en la educación el educando educa personas y no simplemente individuos. *Persona* no es *individuo* porque mientras éste es un ser aislado la persona humana no lo es, ya que si lo fuera, ni coexistiría ni podría destinar su libertad trascendental, ni podría ser aceptado¹. *Individuo* es una consideración general del ser humano a nivel esencial. Todos los seres humanos son individuos en el mismo sentido, pero no son personas del mismo modo. Esto supone una novedad fundamental como fundamento antropológico de la educación personalizada.

La diferencia entre *persona* e *individuo* se refiere a la distinción entre el *alguien* y *algo*. Esto es la diferencia entre quiénes somos, la persona, y lo que somos, aquello que se manifiesta de la persona. El *alguien* que cada quien es se identifica con la persona y el *algo* es aquello que somos. Con esta distinción lo que se subraya es que la *persona*, el *alguien* que cada quien es, es más que la suma de las características que es, por eso *quienes somos* no se identifica con *lo que somos*. La no identificación de *alguien* y *algo* posibilita el crecimiento personal, puesto que la persona es *además* de aquello que es y por ello puede perfeccionarlo. El estatuto ontológico de la criatura humana: la dualidad², indica que el acto de ser no se identifica con la esencia.

La *coexistencia* es una característica exclusiva de las personas³ que implica que el hombre no debe limitarse, exclusivamente a ser *algo*, es decir, a alcanzar unos objetivos plasmados en un proyecto de vida, porque eso sería afirmar que el fin del ser humano es la autorrealización de ese proyecto, cuando, lo propio del hombre es *crecer*⁴ de modo irrestricto⁵, sin fin⁶.

El educando no se caracteriza por las diferentes características que definen lo que es, sino porque es persona. Esto significa que puede ser protagonista del crecimiento personal decidiendo la adquisición de las características que forman el *algo*. Esto conlleva que el objetivo de la educación no sea procurar que el alumno alcance unas metas, como si fueran unos valores que deba alcanzar.

¹ Cfr. S. Piá, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 367.

² *El hombre en la historia*, p. 91.

³ *Presente y futuro*, p. 159.

⁴ Cfr. *Ayudar a crecer*, p. 41.

⁵ Para profundizar en esta cuestión: Cfr. C. Riaza, "Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico* 1996 (29), pp. 985-991.

⁶ Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, Unión editorial, Madrid, 1997, p. 109.

En este sentido es preciso que el modelo educativo tenga presente que el sujeto de la educación es una persona, puesto que si no fuera así se estaría limitando la educación a una mera transmisión de conocimientos⁷ o a una simple socialización, entendida como preparación para la vida de adulto, concretada en la meta de adscribirse a unos valores tenidos como generales –por ejemplo, ser un buen ciudadano– que les son presentados como modelos a imitar. Ahora bien, esto sin ser falso es insuficiente, y en su insuficiencia manifiesta la reducción de lo que pretende, ya que ignoraría el crecimiento propio de la persona, el carácter trascendente de la persona y, por tanto, de la educación. Asimismo, reduciría la libertad a simple ejercicio de elección, obviando la libertad trascendental y, por último, relegaría el verdadero sentido trascendental de la dimensión formativa de la educación.

2. LAS DIMENSIONES DE LA EDUCACIÓN: ENSEÑANZA Y LIBERTAD

Polo identifica la educación como una ayuda al ser humano⁸. El educador debe ayudar al educando en su tarea formativa. La comprensión de la educación como mera enseñanza es una reducción porque la labor del educador se reduce al aprendizaje del alumno, olvidando la tarea formativa. El principio del resultado ha convertido la educación en una simple exigencia de rendimiento académico. Esto ha provocado que en el ámbito educativo se haya atendido más al *cómo* del quehacer educativo más que el *para qué*.

La dualidad educativa propuesta por Polo es la doble dimensión enseñanza-formación. Polo advierte que esta distinción se suele pasar por alto debido a “la reducción de la acción inmanente [*praxis*] a actividad productiva [*poiesis*]”⁹. Esta doble dimensión pertenece al ámbito de la esencia, pero no a la persona. El profesor enseña al alumno unos conocimientos, su adquisición le aportará un crecimiento a nivel esencial en cuanto que la potencia de la inteligencia crece. Igualmente también le puede enseñar a alcanzar los hábitos intelectuales, lo que incide en la persona, pero no supone un crecimiento de la persona, sino de la esencia. Asimismo la formación sería toda la ayuda que el profesor puede proporcionar al alumno para la adquisición de las virtudes. A este crecimiento de

⁷ Cfr. *La persona humana*, p. 134. Polo sostiene que la educación no es limitarse a transmitir, porque lo básico es el aprendizaje, la actividad del alumno en tanto que de ella derivan los hábitos. Por tanto, lo importante en la educación es la adquisición de hábitos.

⁸ Cfr. F. Altarejos, “Estudio introductorio. Leonardo Polo: pensar la educación”, en *Ayudar a crecer*, p. 18.

⁹ F. Altarejos, “Estudio introductorio”, p. 19.

las dos potencias espirituales con las que cuenta el ser humano, tanto la inteligencia como la voluntad, se le denomina la esencialización¹⁰.

Esta cuestión es importante porque se quiere concluir que hay un doble perfeccionamiento del hombre, uno el que corresponde a lo disponible, mediante la virtud, y, otro, el de la persona, la optimización¹¹, que consiste en el crecimiento irrestricto de los trascendentales personales. La palabra *perfección* es el modo de denominar el grado de mejoramiento de las facultades humanas, pero usar el mismo término para referirse al crecimiento de la persona es insuficiente y por eso es preferible hablar de *optimización*. Esta distinción terminológica evidencia que *optimizarse* es más que *perfeccionarse* porque la persona es más que la esencia.

La enseñanza y la formación son parte de la esencialización, pero no de la optimización. La educación como ayuda a crecer del educando es una tarea formativa encaminada a la mejora del educando, tan necesaria que no se crece sin ayuda¹². Asimismo, el ser humano sin los demás no es nada porque necesita de ellos para mejorar como persona¹³. En la ayuda para adquirir la virtud es preciso indicar que “la virtud si no se cultiva para la trascendencia pierde mucho de su valor y sentido”¹⁴. El ser humano está llamado a la trascendencia, debe optimizarse como persona. En el fondo, Polo está dejando claro que “detrás del bien está el amor”¹⁵, que el ser personal es *además* de la esencia.

3. LA DISTINCIÓN ENTRE LA LIBERTAD DE ELECCIÓN Y LA LIBERTAD TRANSCENDENTAL

La diferenciación entre la libertad de elección y trascendental presupone la distinción radical entre el acto de ser y la esencia. La libertad de elección pertenece al ámbito manifestativo, al nivel de la esencia, porque implica la capacidad

¹⁰ *La esencia humana*, p. 70. La esencialización es la acción que realiza la persona que radica en perfeccionar la naturaleza que tiene. En este sentido se va a utilizar este término a lo largo de la investigación.

¹¹ Cfr. *Presente y futuro*, p. 121.

¹² Cfr. *Ayudar a crecer*, p. 60.

¹³ Cfr. “Libertas transcendentalis”, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 714.

¹⁴ Cfr. J. M. Izaguirre / E. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria 197, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007, p. 130.

¹⁵ *La voluntad y sus actos II*, p. 63.

del ser humano de elegir entre bienes. En cambio, la libertad trascendental es uno de los cuatro trascendentales personales¹⁶ que se convierten con la persona. Precisamente porque el ser humano es persona y *es* libertad trascendental porque este trascendental personal se convierte con la persona, pero *tiene* la libertad de elección.

La característica del ser humano que *es libre* no consiste en estar desligado, como si fuera “dueño de sí mismo en el sentido de no estar condicionado”¹⁷. No es oportuno identificar la libertad del ser humano con la ausencia de obligación, porque sería olvidar el sentido trascendental de la libertad. La libertad, al igual que los demás trascendentales, por convertirse con la persona, crece porque siempre cabe ser más libre. Ese crecimiento de la libertad radica en que su dominio sobre el cuerpo, la *psique* y las operaciones puede crecer de modo reflexivo ya que no es una libertad *de* sino una libertad *para*¹⁸.

Esta caracterización de la persona como libertad trascendental implica distinguirla de la libertad de elección, porque toda elección se realiza en función de un motivo¹⁹. En cambio, la libertad trascendental se abre irrestrictamente a quien la acepte como tal²⁰, por eso no es una característica de la voluntad, tampoco pertenece exclusivamente al orden de la naturaleza, sino que es preciso admitir que el ser personal del ser humano *es* libertad. Esta distinción entre estas dos concepciones de la libertad, postulada por Polo²¹, posibilita que la persona pueda destinarse y pueda, gracias a ello, encontrar el verdadero sentido de su vida. Polo explica que *destinarse* es darse cuenta de que: “llevamos nuestro existir a cuestas, hemos de sacarlo adelante”²². El hombre ha sido creado para destinarse²³ que consiste en la obligación que tiene el ser humano de dar un sentido a su vivir.

Necesariamente el ser humano ha de preguntarse cuál es la utilidad del aprendizaje de los conocimientos transmitidos por el profesor mediante la ense-

¹⁶ Cfr. *Antropología trascendental* I, p. 195.

¹⁷ *La persona humana*, p. 47.

¹⁸ Cfr. *La persona humana*, p. 49.

¹⁹ Cfr. *Presente y futuro*, p. 202.

²⁰ Sólo un ser irrestricto puede aceptar irrestrictamente una libertad personal humana irrestricta. Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, p. 544.

²¹ Cfr. *La libertad trascendental*, p. 10.

²² *Ética*, p. 64.

²³ Cfr. *Introducción a la filosofía*, p. 221.

ñanza, así como de la adquisición de los hábitos intelectuales y de los hábitos morales, que supone la formación. Es un reduccionismo considerar esta tarea como una autorrealización²⁴ porque implicaría que uno mismo es el que debe dar sentido al crecimiento de la esencia, no aceptando la vida como un don recibido. Se pierde el sentido de criatura²⁵, lo que supone un intento de desvincularse de Dios²⁶.

Esta distinción entre las dos libertades ha de estar presente en la tarea educativa ya que el educador debe ayudar al educando a que las distinga y para ello debe educarle en la elección de los bienes, pero sin olvidar que la esencialización se debe destinar, lo cual es posible porque la persona es libertad trascendental.

4. LA VERDADERA EDUCACIÓN AYUDA A LA OPTIMIZACIÓN DEL EDUCANDO

El profesor ha de respetar la libertad trascendental de cada alumno porque es el educando el que decide si quiere crecer o no y en qué medida. La educación es una ayuda y esta consiste en atender al alumno para enseñarle qué debe dar un sentido a lo que aprende y a lo que crece; este implica dar un sentido a la vida. El educador ha de procurar que el educando perfeccione su naturaleza lo máximo posible. La ayuda del educador no ha de culminar con esta tarea, debe ayudarle a destinar adecuadamente ese perfeccionamiento, para que llegue a ser aquel quien cada uno deba ser.

La optimización del educando conlleva que comprenda de qué modo crecen los trascendentales personales: la coexistencia, la libertad trascendental, el conocer personal y el amar trascendental. El principal trascendental personal es el amar que se caracteriza por la dualidad aceptación-donación²⁷. Amar consiste en donar, la persona no puede donarse a sí misma porque no puede disponer de ella misma, lo que sí puede donar son los dones a nivel esencial. Esto implica que el crecimiento de la esencia ha de ser donado a personas, porque solo la persona puede aceptar. Este es el verdadero sentido de la educación ayudar al educando a que comprenda que el sentido del crecimiento proporcionado por la enseñanza

²⁴ La inconveniencia de la autorrealización como término para nombrar el crecimiento personal se explica en *Presente y futuro*, pp. 189-197.

²⁵ Cfr. J. A. García, *Principio sin continuación*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998, p. 68.

²⁶ Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 307.

²⁷ Cfr. *Antropología trascendental I*, p. 215.

y la formación ha de ser la entrega a los demás porque este sería el modo de crecer según el trascendental personal del amar.

El sentido de la vida no es el crecimiento esencial porque “el bien es el objeto de la voluntad, pero como la voluntad pertenece a la esencia humana, no al acto de ser, no es ella la que puede llevar al hombre a su perfección”²⁸. Además, si la virtud no se cultiva para la trascendencia pierde su sentido porque “la adquisición de perfecciones que sólo redundan en uno mismo estropean al ser humano, pues éste cae en la pretensión de sí mismo. Las perfecciones si no se comunican se desvirtúan”²⁹.

Lo más elevado en la esencia es la virtud, pero por el carácter dual, la persona libre dispone “en orden a una destinación, a un otorgamiento”³⁰ y es éste el fin más alto que le compete. Este fin es la felicidad que requiere la aceptación personal que es “amarse como amante precisamente por saberse amado”³¹. El ser humano se optimiza cuando dona ese crecimiento a nivel personal. Por eso la optimización como persona del educando radica en la donación libre del crecimiento que va adquiriendo con la ayuda del educador.

La educación del educando según el trascendental de la libertad personal, y no exclusivamente a nivel de la esencia según la libertad de elección, es fundamental. La ayuda del educador que estriba en la enseñanza para que el educando elija los bienes más adecuados es insuficiente si no va acompañada de una educación en la libertad trascendental para que el educando comprenda que ha de dar un sentido a ese crecimiento y este ha de consistir en donarlo. Sería un error no ayudar al educando a que comprenda que el sentido de la vida no puede ser una simple autorrealización porque cabría la frustración si no se logra. En cambio, en la donación personal no cabe frustración si hay aceptación por parte de la persona a la que se dona. No hay frustración porque el educando debe saber que el amar trascendental implica una optimización de la persona que no tiene término, puesto que siempre se puede amar más, sin olvidar que amando uno ya es feliz.

Josu Ahedo
Universidad Internacional de La Rioja
josu.ahedo@unir.net

²⁸ R. Corazón, “Eudaimonía y destino”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 183.

²⁹ J. M. Izaguirre / E. Moros, *La acción educativa*, p. 130.

³⁰ G. Castillo, “El crecimiento de la vida humana. La temporalidad y el futuro en la antropología poliana”, en *Futurizar el presente*, p. 21.

³¹ *Antropología trascendental I*, p. 208.

LA CRISIS ANTROPOLÓGICA DE LA INNOVACIÓN CIENTÍFICA

Alberto I. Vargas

Jon Lecanda

No es baladí recordar cómo el desarrollo de la ciencia experimental, al servicio de la técnica, ha ofrecido beneficios que amplían la libertad práctica para transformar la naturaleza. Paradójicamente, ante los problemas existenciales, se cuestiona la capacidad de esta misma ciencia para resolverlos con éxito. Es así como, desde la ciencia, se aprecia una crisis de innovación en la comprensión de enfermedades de alta complejidad que van más allá de la materia; y, ante la perplejidad provocada por diversas propuestas científicas, surgen también quienes perciben esta crisis.

En 1962 –hace ahora 50 años– Thomas S. Kuhn, con la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* presentó una crítica controvertida sobre la ciencia experimental. Para Kuhn, el cambio de “paradigma” que la “ciencia extraordinaria” provoca al irrumpir en las esferas de poder (lo que él denomina la “ciencia normal”) pone en entredicho la aspiración de objetividad. Se trata de una crítica a la *estructura fragmentaria* de la ciencia en la cual se imponen paradigmas teóricos parciales por razones subjetivas extra-científicas¹. Tal puede ser el caso de la sustitución del determinismo físico newtoniano por nuevos paradigmas físicos indeterministas como la teoría cuántica de Planck o la teoría de la relatividad de Einstein. Algo parecido sucede en la biología: “Carecemos, sin más, de ideas definidas sobre la vida”². Nos encontramos en el vaivén de una crisis dialéctica entre el vitalismo³ y el mecanicismo⁴.

¹ Cfr. J. Horgan, *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*, Addison-Wesley, Redding, 2006; R. Sheldrake, *The science Delusion: Freeing the Spirit of Enquiry*, Hodder & Stoughton, UK, 2012.

² *Presente y futuro*, p. 129.

³ Cfr. H. Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, Macmillan, London, 1914.

⁴ Cfr. J. Loeb, *The Mechanistic Conception of Life*, University of Chicago Press, Chicago, 1912.

Kuhn consiguió poner en duda la confianza en la ciencia. Quizás a la impactante repercusión de su pensamiento en ambientes académicos e intelectuales se deba el que apreciemos nítidamente la crisis de *innovación* en la ciencia empírica. Hoy, de hecho, es manifiesta una profunda *conciencia crítica* en la ciencia⁵ hasta negar incluso la conveniencia de un método, invocando un *anarquismo epistemológico* donde “todo vale”⁶. Con agudeza encomiable, Paul K. Feyerabend, además de criticar la sobrevaloración de la razón científica, señaló cómo la confianza desproporcionada en el método y en los hombres de ciencia ha limitado considerablemente el crecimiento personal⁷. El método científico presenta además dificultades propias. Efectivamente, la interpretación lógico-racional⁸ de los datos experimentales se demuestra insuficiente para enunciar teorías científicas sólidas. Mientras que Kuhn admite que “los datos son nuestro punto de contacto con ese mundo; los datos son el único vestigio de pura objetividad de que disponemos”, Feyerabend se enfrenta a la barrera que estos suponen para alcanzar teorías científicas verdaderas. Se constata con frecuencia que, ante los mismos datos y con idénticos resultados experimentales, los científicos llegan a “teorías muy distintas y mutuamente inconsistentes”⁹.

La ciencia biológica ha alcanzado una crisis de validez muy marcada en nuestros días. Actualmente muchos de los artículos publicados son falsos¹⁰, frecuentemente retractados¹¹, o se publican resultados que no son replicables

⁵ M. Polanyi, “The Republic of Science, its political and economic theory”, *Minerva*, 1962 (1), pp. 54-74.

⁶ Cfr. P. K. Feyerabend, *Against the Method, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London, 1975; *Science in a Free Society*, New Left Books, London, 1978.

⁷ Feyerabend piensa que “con su celo por la objetividad, los intelectuales de primer orden anulan estos elementos personales [el amor y la comprensión personal]. Cfr. P. Feyerabend, “Science and the Anarchist”, *Science*, 1979 (206), pp. 534-537.

⁸ El sustrato filosófico de este modo de conocer se encuentra ya en el pensamiento de Ayn Rand, que tanto ha influido en el carácter competitivo y voluntarista de la ciencia.

⁹ P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1989.

¹⁰ J. P. Ioannidis, “Why Most Published Research Findings are False”, *PLoS Med.*, 2005 (2), p. 124.

¹¹ J. Woodget, “We Must Be Open about our Mistakes”, *Nature*, 2012 (489). Para más información consultar la página web <http://retractionwatch.wordpress.com>.

tanto por laboratorios independientes¹² como –posteriormente a la publicación– ni por el propio laboratorio (“el *decline effect*”¹³).

1. LA CRISIS DE LA CIENCIA

En esta situación el trabajo científico se vuelve rutinario, sin sentido orientador, y se oscurece su contribución más íntima: la libertad personal no comparece. Se trata de un reduccionismo antropológico que podríamos llamar *cientificismo*¹⁴ y que consiste en última instancia en la crisis de la idea unitaria del cosmos¹⁵. Esta ideología que lesiona la trascendental innovación cognoscitiva propia del hombre persiste junto con características aparentemente favorecedoras del progreso científico, como son: a) una sobreabundancia de datos experimentales, más favorables a conclusiones erróneas que a una explicación científica (real) acerca de la naturaleza¹⁶; b) “dobles teorías”, en las que científicos compiten por imponer teorías que muchas veces son mutuamente excluyentes; c) una búsqueda de una teoría definitiva que, aunque explicativa de todo el universo físico¹⁷, se persigue desde una única disciplina científica y con exclusión de otras *realidades*; d) un exhaustivo uso de la abstracción, del conocimiento sensible y racional, prescindiendo del conocimiento personal¹⁸; e) una mentalidad tecnológica que se identifica con el progreso, pero cuya relación con el *cosmos* es problemática¹⁹.

¹² J. P. Ioannidis, “Replication Validity of Genetic Association Studies”, *Nature Genetics*, 2001 (29), pp. 306-309.

¹³ J. Schooler, “Unpublished results hide the decline effect”, *Nature*, 2011 (470), p. 437.

¹⁴ M. Artigas, *Cientificismo hoy*, Inédito, 1989: <http://www.unav.es/cryf/elcientificismohoy.html>

¹⁵ Cfr. *Presente y futuro*, p. 130.

¹⁶ “Editorial. Error prone”, *Nature*, 2012 (487), p. 406.

¹⁷ S. Weinberg, *Sueños de una Teoría Final*, Crítica, Barcelona, 2003.

¹⁸ El rechazo se plantea a cualquier tipo de conocimiento que no sea puramente experimental, sensible o racional. Cfr. J. F. Sellés, *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

¹⁹ “The technological mind sees nature as an insensate order, as a cold body of facts, as a mere “given”, as an object of utility, as raw material to be hammered into useful shape; it views the cosmos similarly as a mere ‘space’ into which objects can be thrown with complete indifference”; R. Guardini, *The End of the Modern World*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 1956, p. 55.

Estas notas reflejan, si bien someramente, la encrucijada en la que se encuentra la ciencia experimental moderna, aislada y sin proyecto²⁰. La ciencia ya no ofrece más garantías. Si en algún momento la ciencia hizo míticas promesas de innovación continua y progreso indefinido, hoy la limitación de su método y el fracaso liberalizador las ha desmitificado. Los científicos se encuentran en un escepticismo ante lo cognoscible²¹ porque se admite de modo axiomático que lo conocido es siempre falsable²². Si esto es así, se trata de un sueño inalcanzable –utópico– el que podamos conocer alguna vez con certeza, o al menos con fiabilidad.

Ante esta situación no queda más remedio que utilizar la ciencia como un instrumento desligado de la realidad vital: por un lado la ciencia y por otro la propia vida, llegando entonces a la crisis profunda que numerosos pensadores anticiparon²³. En síntesis, para Polo la ciencia está en crisis porque se encuentra

²⁰ “La ciencia del siglo veinte ha abandonado toda pretensión filosófica y se ha convertido en un gigantesco negocio. Ya no amenaza a la sociedad, es uno de sus más poderosos soportes. Las consideraciones humanitarias se han reducido al mínimo, y así también toda forma de progresividad que vaya más allá de las mejoras locales”; P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1989.

²¹ “No hay nada en el aparato cognitivo de la mente humana, ni en la comunidad de los científicos, que pueda protegernos del error o la incertidumbre”; J. Ziman, *La credibilidad de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 163.

²² En este sentido, John Eccles afirma que “tendremos que seguir descubriendo, descubriendo y descubriendo. Y pensando. No podemos pretender tener la última palabra en nada”. El mismo Albert Einstein refiriéndose a su teoría de la relatividad comentaba: “Tendrá que dejar paso a otras por razones que en la actualidad no barruntamos. Yo creo que el proceso de profundizar la teoría no tiene límites”. (En este clima cargado de desesperanza, la verdad se asume como una “luz inalcanzable”). Por otro lado, Gerald Edelman manifiesta que la búsqueda de la verdad es lo que cuenta, no propiamente la verdad, pues “a muy largo plazo ni siquiera importa la verdad”. Para David Bohm, la ciencia es “un proceso inagotable”; “una búsqueda ansiosa en un universo helado de soledad” según Jacques Monod. Y uno de los pensadores del siglo XX más influyentes en la sociedad actual, Karl R. Popper, considera la ciencia como una “búsqueda sin término”. Nótese el marcado contraste con Leonardo Polo, quien asume un planteamiento abierto, creciente y esperanzador: “no es una búsqueda sin término –en el sentido de Popper– sino una búsqueda orientada por lo inabarcable”; *Antropología trascendental I*, p. 207.

²³ Explica Polo que “si acudimos a los teóricos de la ciencia actuales, a los que están más de moda –Popper, Kuhn o Feyerabend– vemos que señalan una crisis: la ciencia no garantiza el cumplimiento de las esperanzas que se han puesto en ella”; *Quién es el hombre*, p. 28.

ante un *trilema*²⁴, esto es, una triple carencia: a) de *fundamento*, porque no sabemos por qué pensamos científicamente como pensamos; b) de un *sistema total* que le otorgue consistencia; y c) de una *racionalidad progresiva* que oriente su crecimiento ante los fracasos²⁵.

Crisis es fragmentación; es decir, multiplicidad de crisis: cada está parte en crisis, por falta de integración, de unión. Polo señala que “en nuestra época aparece una *conciencia de crisis*, cuyas manifestaciones principales son la *crisis de la idea del cosmos*, surgida en el plano científico; la *crisis de la imagen universal del hombre*, motivada por razones históricas; la *crisis de la idea de que el hombre tiene un poder que se ejerce en el orden cultural*, basada en la situación actual de la técnica; la *crisis de la hegemonía del espíritu*, por ejemplo las que proceden de la Psiquiatría o de la Historia como ciencia. Finalmente, *está en crisis la dimensión religiosa del hombre*”²⁶.

Crisis es carencia de unión, es la pérdida de la *integración*. “Crisis significa que ciertas convicciones pasadas han perdido su firmeza y no han sido renovadas; [...] que ciertos postulados se han *agotado* y que ciertos modos de afrontar la vida ya no responden a nuevas cuestiones”²⁷. Sin embargo, no todas las crisis son iguales. A la luz de la antropología, Polo considera que “no es lo mismo una crisis individual que otra social: la primera es de índole subjetiva y la segunda objetivamente envolvente. La unión de las dos se puede llamar crisis universal o antropológica. Rasgo común de las tres es no ser fenómenos inconscientes, pues en ellos se da cierto tipo de conocimiento que cabe llamar *conciencia crítica*”²⁸.

²⁴ Así es como Polo diagnóstica la crisis de la ciencia y la ejemplifica a partir del trilema de Münchhausen acuñado en el contexto de la teoría del conocimiento a mediados del s. XX por Hans Albert. Cfr. *Quién es el hombre*, pp. 34-40; *Sobre la existencia cristiana*, pp. 146-148.

²⁵ I. Lakatos, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid, 1970, p. 147: “Mientras prevalezca el punto de vista de que el objetivo supremo de la ciencia es la búsqueda de la verdad, se debe saber que el camino hacia la verdad pasa por teorías que se mejoran continuamente. Es por ello ingenuo pensar que un paso particular forma ya parte de la verdad o pensar que alguien se encuentra en el verdadero camino”.

²⁶ *Presente y futuro*, p. 129.

²⁷ *Quién es el hombre*, p. 25.

²⁸ Para Polo “no es lo mismo una crisis individual que otra social: la primera es de índole subjetiva y la segunda objetivamente envolvente. La unión de las dos se puede llamar crisis universal o antropológica. Rasgo común de las tres es no ser fenómenos inconscientes, pues en ellos se da cierto tipo de conocimiento que cabe llamar conciencia crítica”: “La sofística como filosofía de

La nuestra es una crisis *antropológica* donde la persona no comparece y la innovación decae: el *novum* que la persona es disminuye en actuosidad para afrontar la situación actual²⁹. La investigación científica, como manifestación social de la persona humana, se encuentra afectada por esta crisis de la cultura occidental. Para Polo ésta es la más compleja de la historia y tiene su origen en la crisis tardomedieval desplegada crónicamente hasta nuestros días³⁰. Según Polo, a nivel individual y social las características de esta crisis son 1) la *segmentación* organizativa, 2) los *efectos perversos* de la acción humana, 3) la *anomia* individual y social y 4) el *hundimiento de las instituciones* (familia, universidad y empresa)³¹. A nivel antropológico la crisis personal se manifiesta como una situación *desesperante, compleja, íntima, fragmentaria y esclavizante* (en medio de una sensación de libertad, que es falsa)³². Quedan atrás los días en los que las investigaciones reflejaban una búsqueda honesta de servicio a los demás³³. Y más alejados se sitúan aquellos días en los que la importancia de lo descubierto en relación con la verdad era prioritario frente a la búsqueda de honores³⁴, incluso pretendidos con descubrimientos fraudulentos e incompatibles con la verdad³⁵.

A la luz de esta síntesis de nuestra situación podemos decir que la crisis de la innovación científica es en su origen una crisis antropológica; de ahí la conve-

las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, 2009 (18), pp. 113-115.

²⁹ Crisis es decrecer; es la reducción del hombre a su situación histórica: cuando el hombre siendo “un solucionador de problemas” se estanca frente a un problema sin poder resolverlo. Para Polo, “situación” significa el estado histórico del hombre: creciente o decreciente. Cfr. *Antropología trascendental* II, p. 159.

³⁰ Cfr. *Presente y futuro*, p. 44.

³¹ Cfr. *Sobre la existencia cristiana*, p. 153.

³² L. Polo / A. Llano, *Antropología de la acción directiva*, Aedos, Madrid, 1997, pp. 32-44. Polo desarrolla las características de la situación crítica ejemplificando a partir del totalitarismo comunista en Polonia: a) no se sabe cuando se va a salir de ella (desesperación); b) es global, colectiva (complejidad); c) es interior (íntima); d) rompe la vida social basada en la confianza (fragmentación); y e) la “supuesta” consideración personal de libertad (en la “situación” creo que soy libre). Cfr. *Antropología de la acción directiva*, pp. 32-44.

³³ R. Dulbecco, “Jonas Salk (1914-95)”, *Nature*, 1995 (376), p. 216.

³⁴ M. Livio, “Lost in Translation: Mystery of the Missing Text Solved”, *Nature*, 2011 (479), pp. 171-173.

³⁵ Véanse p. ej. las investigaciones relacionadas con la fusión nuclear.

niencia de profundizar en el ser del hombre si se desea hacerse cargo del problema. La obturación en la que se encuentra la ciencia puede franquearse a la luz de una ciencia que renuncie al reduccionismo y acepte conocer la realidad humana y el universo desde un *approach* integral que vaya más allá de la materia. Un planteamiento como éste –tanto para muchos científicos como filósofos– es escandaloso; sin embargo, es decisiva la aportación que añade a su actividad intelectual. Naturalmente ese valor trascendental del ser no lo capta quien no esté abierto a un conocimiento más allá de la materia y los datos experimentales. “Pero es la aventura especulativa más apasionante de todas; y es algo que si nosotros perdemos de vista, si no hacemos un esfuerzo para estudiarlo, nos quedamos precisamente en la ignorancia de lo más decisivo de nuestro conocimiento intelectual. Puesto que precisamente lo más decisivo de nuestro conocimiento intelectual no es aquello hacia lo que nuestro conocimiento conceptual descende –que es lo particular–, sino justamente aquello desde lo cual nosotros tenemos conocimiento intelectual”³⁶.

2. CONCIENCIA CRÍTICA: LA DETECCIÓN DEL LÍMITE DEL MÉTODO CIENTÍFICO

Ciertamente la crisis en la que nos encontramos hunde sus raíces en los siete siglos precedentes³⁷ por lo que, ante tal complejidad y para comprenderla con mayor profundidad, conviene hacer una diferenciación importante entre *estar en crisis* y la *conciencia crítica*.

Mientras *estar en crisis* implica una limitación, un problema en que el hombre y/o la sociedad se encuentran, la *conciencia crítica* significa una ampliación de lo anterior: *detectar el límite*, ver de frente el problema, ser consciente. No se trata de una distinción trivial sino que a la luz de la *Antropología* y la *Teoría del*

³⁶ *Lecciones de Psicología Clásica*, p. 285.

³⁷ Para Leonardo Polo la historia del pensamiento se concentra en tres grandes hitos históricos de extraordinaria síntesis intelectual. El primero de ellos es el periodo griego: en la primera mitad del siglo IV a. C. en Atenas y bajo el liderazgo de Sócrates, Platón y Aristóteles. El segundo es el periodo medieval: en la segunda mitad del s. XIII y el primer tercio del s. XIV en París y bajo el liderazgo de Tomás de Aquino, Eckhart, Escoto y Ockham. El tercero es el periodo idealista: de finales del s. XVIII y principios del s. XIX en Berlín, con pensadores como Kant, Hegel y Schelling. A estas tres grandes cumbres del pensamiento suceden momentos de crisis y decadencia. Además, para Polo, está claro que el origen de la modernidad se encuentra en Escoto y en Ockham. Cfr. *Presente y futuro*, p. 44. También una explicación en otro sentido puede leerse en *Sobre la existencia cristiana*, p. 153.

conocimiento significa que, desconociendo el ser personal, se ha accedido al conocimiento del *yo* –de la *sindéresis*– lo cual es un descubrimiento muy relevante: el ápice de la esencia humana³⁸. Desde la conciencia es posible descubrir como disponible la razón, la voluntad y demás facultades inferiores del alma, así como del cuerpo. Acceder al *yo* permite ampliar la visión, detectando los reduccionismos racionalistas y/o voluntaristas. Esta conciencia descubre que el *yo* no se reduce a su razón o a su voluntad ni a ninguna otra potencia disponible. De este modo se comprende al hombre como *situado* sobre el mundo, de algún modo superior a él. Se trata entonces de un gran descubrimiento: la conciencia crítica reconoce que *estamos en crisis* y esto es una novedad.

Uno de los primeros pensadores en adquirir primero esta conciencia crítica fue Søren Kierkegaard. El escritor danés fue muy consciente de esta situación del hombre moderno en el mundo y la manifestó a través de la *crítica* al racionalismo hegeliano. Kierkegaard acertó de lleno al descubrir la superioridad de la subjetividad sobre el objeto abriendo la puerta a una gran novedad entre los modernos: el *yo interior*³⁹. Su conciencia crítica fue de tan alto grado que su literatura manifiesta vitalmente su *estar* en crisis, y con él, el estar en crisis de toda una sociedad. También está manifiesto en el recurrente uso de la ironía⁴⁰ al que Kierkegaard acude para notar que el *yo* está por encima principalmente de la razón, pero también de la voluntad: el que ironiza es un individuo, no la colectividad⁴¹. Sin embargo, posiblemente la clave más manifiesta de su conciencia crítica, su *detección del límite* sin abandonarlo y su acceso al *yo*, es un sentimiento: su *estar desesperado*. Los sentimientos son resonancias que siguen y se corresponden con los actos u operaciones inmanentes, nos refieren a los actos

³⁸ *Antropología trascendental* I, p. 154.

³⁹ El primero en descubrirlo no sólo en primera persona sino además como hábito fue San Jerónimo que llamaba a la *sindéresis* *scintilla conscientiae*, cfr. *Glossa ordin. Ezechiel* I, 1 (PL 25, 22 A-B). La *sindéresis* se hace cargo del estado de mis potencias, las coordina todas a la vez porque la *sindéresis* sólo conoce potencias, no sólo las mías, sino las de todo el género humano. El *yo* en Kierkegaard es estereotipado –carente de originalidad– porque no está abierto. El primero en redescubrir el *yo* fue Kierkegaard, pero lo hace en primera persona.

⁴⁰ Cfr. S. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000.

⁴¹ Cfr. J. F. Sellés, *Claves metódicas de acceso a la obra de Søren Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2012.

en el hombre⁴². La angustia como estado de ánimo es muy propia del que ha accedido al yo y nada más⁴³.

Estamos en crisis, y como señala Søren, *estamos desesperados*. ¿Cómo se ha logrado descubrir la situación crítica? Por elevación, cuando se ha descubierto al sujeto. Si –para Kierkegaard– nuestro modo de estar en el mundo es la crisis entonces no hay forma de hacernos cargo de ella. La conciencia crítica es una apreciación reflexiva que reconoce –*cum scientia*– su propia situación de crisis, de modo que ésta no significa la superación de la situación crítica sino concretamente *el saber de sí mismo* como crisis. Es entonces distinto estar en crisis que ser conciente de esa situación; la conciencia crítica significa un primer paso en la posible superación. Para resolver un problema hay que ser conciente del problema. Desde la conciencia crítica podemos ser concientes de nuestra situación pero nunca dejar de *ser-ahí*, pues el ser se reduce al tiempo. Es comprensible entonces la desesperación, pues en el tiempo no hay nada que esperar. Se trata de la absolutización del punto de vista; de una *hermenéutica de la sospecha* que agotada de la razón y de la voluntad se refugia en la subjetividad⁴⁴. Después de Kierkegaard viene la consolidación del yo: Heidegger, Nietzsche, Marx, Freud hasta terminar hoy en día en el pensamiento postmoderno – también llamado pensamiento crítico– de múltiples manifestaciones. Detrás de Kuhn, de Feyerabend –e incluso de Popper– se encuentra Kierkegaard⁴⁵. La conciencia crítica de estos hombres de ciencia del siglo XX comparte las claves existenciales de Kierkegaard y Heidegger: 1) el descubrimiento de la concien-

⁴² Se trata de la primera tesis axiomática de Sellés sobre los sentimientos humanos en *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, pp. 100ss.

⁴³ Heidegger, que descubre al hombre como ser-ahí, padece aún con mayor dramatismo la desesperación y el sin sentido. Pues si bien Kierkegaard ante la perplejidad se abandona ciegamente a la fe, Heidegger se descubre en completa soledad y angustia. Para Heidegger el ser es tiempo y entonces el yo es situado; pero no se trata de un yo y nada más, sino aún más dramático: yo y nadie más.

⁴⁴ Hoy en día es frecuente detectar manifestaciones de conciencia crítica: en la filosofía, la Escuela de Frankfurt; en la economía, la Escuela Austriaca; en la política, los movimientos globales de indignación al estilo Occupy Wall Street; en el mundo artístico la Capilla de Rothko, el Mingitorio de Duchamp, El grito de Munch, etc.

⁴⁵ M. H. Hacohen, *Karl Popper - The Formative Years, 1902-1945: Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 83-84 y 147-148; I. J. Kidd, "Objectivity, Abstraction, and the Individual: the Influence of Søren Kierkegaard on Paul Feyerabend", *Studies in history and philosophy of science* 2011 (42), pp. 125-134.

cia, 2) el acceso al yo, 3) la crisis como situación (sistémica), 4) la detección del límite, 5) la superioridad de la subjetividad, 6) la ironía, 7) la perplejidad y la desesperación.

Si profundizamos en la comprensión de Leonardo Polo sobre la crisis moderna es posible hacer una nueva distinción. Polo señala que “la conciencia crítica suele atravesar dos fases. La primera se caracteriza por la idea de que la decadencia es insuperable, de modo que lo único que cabe es adaptarse a ella para lograr sobrevivir apechando con las dificultades de la situación. En la segunda fase aparece la búsqueda de soluciones positivas”⁴⁶. La primera fase la *sofista*. Los socráticos dirían que los sofistas son como “mercenarios que comercian con el saber” intentando sacar provecho del mismo. Tienen una actitud conservadora, pesimista y hermética que intenta salir al paso del problema a partir del menor esfuerzo, arriesgando lo menos posible. La sofística cierra la puerta a la esperanza de una solución y se acomoda lo mejor posible a la situación crítica. La sofística es un tipo de *establishment* intelectual. La segunda es la que podríamos denominar de los *solucionadores*, por su actitud⁴⁷ innovadora, inconforme, comunicativa, de solución de problemas. Esta segunda fase asume el reto del problema crítico, aunque esto, como es claro, no significa la garantía de éxito. Se ha visto el problema y se asume el riesgo con esperanza.

Actualmente, tanto en el mundo científico como filosófico, nos encontramos en la primera fase: las interpretaciones escépticas son predominantes. A pesar del optimismo inicial, la ciencia empírica sólo consigue explicaciones parciales considerándose la única medida de la realidad⁴⁸. Si bien se aprecia una búsqueda de *alternativas* que tratan de dotar de algún sentido a la ciencia⁴⁹, los avances conseguidos han conducido a nuevas aporías situándonos en una complejidad inabarcable⁵⁰: los anhelos más profundos del hombre –la libertad, el amor– aún son inaccesibles mediante las propuestas actuales. Desde el mero conocimiento

⁴⁶ L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, pp. 113-115.

⁴⁷ Sobre las actitudes ante los problemas, ante la situación de crisis o enfermedad cfr. L. Polo, *Las actitudes del enfermo*, pro manuscrito, 1980.

⁴⁸ Cfr. P. K. Feyerabend, *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

⁴⁹ M. Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1962.

⁵⁰ Cfr. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985; trad. cast. *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988. La traducción literal de *unübersichtlichkeit* sería “inabarcabilidad” aunque la traducción de Ramón García Cotarelo prefiere “impenetrabilidad”.

objetivo y la abstracción no se consigue un conocimiento con sentido sino desesperantemente inaccesible. Se detecta el límite y *no se ve nada más*, dejándonos en una perplejidad paralizante ante los temas vitales. Como dijo Jaspers: “hoy la vida es otro enigma”.

3. LIBERTAD Y CIENCIA: ABANDONAR EL LÍMITE MENTAL

Parece necesaria –tal como hemos expuesto anteriormente– la aparición de un nuevo paradigma en la ciencia. Más aún, de una verdadera innovación. Estos filósofos de la ciencia se encuentran aún en la primera fase de la conciencia crítica. Si estamos instalados en la desesperación la posibilidad de la innovación se oscurece. La ciencia se encuentra en una situación de *agotamiento* y este descubrimiento crítico en las condiciones en que se encuentra el saber disponible está muy lejos de provocar optimismo. Detectar el límite *no* significa abandonarlo. Saber que estamos en crisis no significa superarla.

Lo que está en crisis no es la ciencia moderna sino el hombre mismo; la ciencia es sólo una manifestación antropológica. La situación crítica de la ciencia se debe a que su vitalidad no le es propia sino que manifiesta la vitalidad humana. El hombre es un solucionador de problemas, lo propio es que cuando se enfrenta a ellos los resuelve. Si un problema no se resuelve es porque está mal planteado. A cada problema de conocimiento le corresponde un método propio. A mayor sencillez del problema mayor simplicidad del método y viceversa: los temas superiores requieren de métodos de conocer superiores. La crisis en la que nos encontramos hoy no es una crisis simple, sino más bien compleja, incluso cabría decir de *muy alta* complejidad: siete siglos. Por eso el modo de resolverla debe ser coherente con su complejidad.

Sin embargo, como apunta Polo, “la ciencia moderna surge bajo el lema o la convicción de que las soluciones mejores son las más sencillas. Ockham, filósofo del siglo XIV, decía que no deben multiplicarse los entes sin necesidad”⁵¹. Efectivamente, el método científico surge a partir de un criterio de economía o lo que Polo llama el *principio del resultado*. Cuando se trata de seres libres no conviene aplicar este criterio de ahorro porque denota mediocridad, reducción, límite ante una realidad irrestricta, porque precisamente no es un algo sino alguien. La libertad en las criaturas significa complejidad, apertura. En el caso del

⁵¹ *Quién es el hombre*, p. 43.

hombre, Ockham está equivocado: es conveniente ser más, multiplicar los entes, o mejor dicho reducir la diferencia y ampliar la *distinción*⁵².

Un problema bien planteado es un problema resuelto. La crisis de la innovación científica es un problema antropológico y por lo tanto de teoría del conocimiento. Polo se da cuenta de esto y propone un método cognoscitivo a la altura de los grandes temas –la libertad y el amor– a partir del abandono del límite mental: la *Antropología trascendental*. El problema no es sólo si estamos en crisis, sino sobre todo por qué y cómo salir de ella. En este sentido y a la luz de su pensamiento podremos decir que Polo ha hecho un descubrimiento aún mayor: *somos* crisis. ¿Qué significa esto? Que el problema no está fuera de nosotros sino en el interior, que lo que está en crisis no es la ciencia sino cada uno de nosotros en lo personal y por lo tanto en lo colectivo. La *Kulturkrisis* no es reciente y tampoco se trata solamente de una crisis individual, ni siquiera social o cultural, sino antropológica. No se trata de un problema natural, o técnico; ni siquiera sistémico sino que –insistimos– es personal. La crisis en la que nos encontramos no se reduce a nuestra razón, ni a nuestra voluntad, ni siquiera a nuestro yo sino a la persona que cada uno es. La crisis es una *obturación* del ser personal humano, una pérdida de apertura y por lo tanto una *disminución ontológica* que se manifiesta en todas nuestras facultades. Lo que sucede en la intimidad termina manifestándose a nivel cultural⁵³. Se trata entonces –a la luz de la *Antropología trascendental*– de una *crisis personal*.

¿Quién es la persona humana que cada uno es? Es *apertura* íntima al Ser Originario; es destinarse, y por lo tanto crecimiento personal y esperanza teándrica: auténtica innovación. La detención creativa de la ciencia radica precisamente en el decaimiento del *novum*: la persona. Significa que la persona que es acto de ser ha dejado de activar, se ha detenido, ha dejado de crecer. El descubrimiento de Polo significa el inicio de la superación de la crisis antropológica. ¿Cómo lo ha hecho? Por *elevación*. Ha profundizado en la distinción real de acto de ser y esencia para descubrir una nueva *distinción*: por un lado el acto de ser del universo y el acto de ser de la persona humana como coexistente libertad cognoscente y amante con las personas divinas. Para Polo el acto de ser de la

⁵² Cfr. *Antropología trascendental* I, p. 121.

⁵³ En el mundo del arte, por ejemplo, Edward Hopper subraya la importancia del reflejo de la intimidad en las obras de arte cuando afirma que: “Great art is the outward expression of an inner life in the artist. [...] That’s why I think so much contemporary painting is false. It has no intimacy”; Cfr. R. G. Renner, *Hopper*, Taschen, Los Angeles, 2011.

persona humana es *dual* con el acto de ser de las personas divinas. Es decir, se trata del carácter de *además* como co-acto de ser con el Ser Originario.

Polo tiene una actitud de ataque, es un buscador de soluciones. Ha detectado el problema y lo ha resuelto. ¿Cuál es el problema? La reducción del método: el *límite*. ¿Por qué está en crisis la ciencia moderna? Porque el método no es adecuado al tema. ¿De qué *tema* se trata? De la persona misma. Ante este problema Polo propone liberar el conocimiento científico a partir del abandono del límite mental para abrirse al conocimiento del espíritu, y desde ahí –la libertad personal que se es– dotar de sentido toda la acción humana. ¿Cuál es el *método* que Polo propone? La persona misma que se es.

Para superar la crisis es necesario comprenderla de modo integral, unitario, tener todo el mapa y saber dónde está el norte. Por eso se dice que todo problema bien planteado es un problema resuelto. El pensamiento crítico de la postmodernidad comprende la crisis desde la misma crisis, de un modo fragmentario, con su propio método analítico, parcial. Polo en cambio sintetiza e integra con una visión global. Descubrir el acto de ser personal significa abandonar el límite mental accediendo a niveles superiores de conocimiento, es decir, al mismo acto de ser personal. A esto último nos referimos con elevación.

4. COMPLEJIDAD E INTEGRACIÓN: LA PERSONA

El problema de la modernidad es complejo, pero *no* inabarcable. El planteamiento recurrente en la modernidad es resolver el propio problema que se es a partir de la sencillez y esto es un error. Sólo el Ser Originario es simple. Como dice Polo “el hombre no es una realidad simple sino, como se puede observar, sumamente compleja, por lo que con frecuencia su estudio no se sabe controlar o se aborda de manera parcial”⁵⁴; el hombre no es uno sino que es *dual*⁵⁵. Su dualidad radica en que la libertad que es remite a Otro, es una libertad que es conocer y amar íntimo. La comprensión de la crisis como lo que somos y no sólo en la que estamos significa haber detectado el problema desde su raíz. La crisis de la modernidad es un problema personal con manifestaciones colectivas en la cultura occidental. La persona humana es compleja y si este es el problema

⁵⁴ *Antropología trascendental* I, p. 158.

⁵⁵ “La introducción del tema de la unidad siempre es prematura en antropología. El uno no se puede buscar en el nivel de una dualidad como abarcante de sus miembros, pues esto suprimiría la dualidad superior. El intento de síntesis anula el rebrotar de dualidades más altas. Amputar la dirección ascendente de las dualidades humanas es una forma de reduccionismo”; *Antropología trascendental* I, p. 161.

en cuestión entonces es perfectamente comprensible que la crisis sea también compleja, e incluso de muy alta complejidad.

Aunque la modernidad detecta acertadamente el tema de la libertad, no es conveniente en nuestra situación continuar intentando soluciones parciales, fragmentarias, pues lo único que se consigue es complicar aún más el problema aumentando los *efectos perversos* que una alternativa errónea provoca⁵⁶. No es conveniente detectar el límite y acomodarse en él como fronterizos. Esto es en síntesis la modernidad: la *arbitrariedad del método* ante un tema bien detectado, la repetida elección de *alternativas* parciales a un problema de dimensión global. La parcialidad en este caso se identifica con el reduccionismo, con la fragmentación. El problema de la modernidad es un problema que radica en la libertad misma que se es, y la libertad personal es compleja. Se trata de un *doble* de libertad en detrimento de su dualidad⁵⁷.

“Kierkegaard alude a varias dualidades pero las subordina al yo interpretado como individuo”⁵⁸. La conciencia crítica nos permite reconocernos en situación de esclavitud, de pérdida de la libertad interior. En el problema se vislumbra la solución. La complejidad no se resuelve desde la complejidad. La complejidad exige *integración*: “sin integración es imposible afrontar la complejidad”⁵⁹. La integración de las dualidades humanas es *ascendente* y *jerárquica*, y en ese sentido indican el carácter de *además* de la persona humana⁶⁰. Si la complejidad como problema se resuelve desde la integración, entonces el problema del menguar de la libertad que se es se resuelve desde la dualidad más alta –que Polo llama “radical”– que es “transcendens” respecto de ella: la Persona Originaria⁶¹. Los problemas siempre se resuelven por *elevación*, la persona humana abierta en dualidad radical es elevada. Resolver el problema de la libertad moderna por tanto significa apelar a los recursos más complejos del hombre y de la sociedad, a las dualidades superiores. El problema de la personal desvinculación íntima del hombre con la Persona Originaria se resuelve a partir del ser además –de la co-existencia radical– que en el hombre es elevación. Según la libertad, cada persona es *novum* capaz de *redimir* el pasado en tanto es co-existente con las

⁵⁶ Cfr. *Quién es el hombre*, p. 153.

⁵⁷ Cfr. *Antropología trascendental I*, p. 158.

⁵⁸ *Quién es el hombre*, p. 166.

⁵⁹ L. Polo, “La crisis de la universidad” en VV. AA., *Universidad en crisis*, Prensa española, Sevilla, 1969, p. 12.

⁶⁰ Cfr. *Antropología trascendental I*, pp. 161-166.

⁶¹ Cfr. *Antropología trascendental I*, pp. 159, 172.

demás personas humanas y las divinas dando lugar a un *incremento* novedoso que no desfuturiza el futuro sino que lo franquea⁶². El *método* que Polo descubre entonces es la *persona* misma. Para un problema personal una solución personal. A esto es a lo que le teme la ciencia, a acudir a recursos superiores, recursos que se salen de su dominio y control porque son libres, porque no ofrecen garantías.

En este sentido, los postmodernos son orientadores: nos avisan, nos enseñan⁶³. Pero *no es conveniente detenerse* en ellos, hay que continuar el conocimiento. El modo en que Polo innova es *rectificando* el pensamiento moderno y *ampliando* el clásico. Polo tiene muy claro las grandes aportaciones de la filosofía moderna y clásica. Por un lado sabe que la modernidad detecta el tema –la libertad– y avisa acerca de las limitaciones del pensamiento clásico. Por otro, continúa los más grandes descubrimientos del pensamiento clásico: la distinción de acto y potencia de Aristóteles y la distinción de acto de ser y esencia de Tomás de Aquino. Aquí se encuentra la *altura histórica* del pensamiento de Polo sobre la ciencia y la superación filosófica a la crisis moderna, pues como él mismo dice –parafraseando a Aristóteles–, “si no sabemos que la filosofía es algo así como un triunfo que se ha ido adquiriendo a través de los siglos con un gran esfuerzo pensante, triunfando sobre planteamientos, conquistando aproximaciones a la verdad y encontrando en el camino grandes dificultades, mal podemos entender qué es estudiar filosofía”⁶⁴. La desesperación no es propia del filósofo ni del científico, sino su muerte. Ser científico y filósofo significa acometer, conquistar la verdad. Polo considera las dificultades y asume el riesgo⁶⁵ de profundizar en la verdad franqueando el futuro. Lo que corresponde ahora es abrir nuevas alternativas de crecimiento: seguir innovando.

Alberto I. Vargas
Instituto Empresa y Humanismo
Universidad de Navarra
albertovargas@gmail.com

Jon Lecanda
Facultad de Medicina
Universidad de Navarra
jonlecanda@gmail.com

⁶² Cfr. *Antropología trascendental I*, pp. 231-233.

⁶³ *Presente y futuro*, pp. 46-47.

⁶⁴ *Quién es el hombre*, pp. 40-41.

⁶⁵ Polo es muy consciente de los riesgos que su propuesta del abandono del límite mental lleva consigo. Así lo desarrolla en el “Prólogo” de su obra culmen: “es oportuno aludir a los riesgos inherentes a una andadura tan larga; sin embargo, siempre me ha parecido que valía la pena afrontarlos”; *Antropología trascendental I*, pp. 11-18.

LIBERTAD TRASCENDENTAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

Genara Castillo

1. LA TESIS DEL *HOMO ÆCONOMICUS* EN CRISIS

Como es sabido, la historia de las ideas sobre la economía muestra que además de que esas teorías están contextualizadas en una determinada época, en el fondo poseen una concepción acerca del ser humano (y de la sociedad), que en situaciones críticas como la presente justifica el hacer una revisión profunda de esas ideas. En este sentido, según Polo las crisis no deben ser vistas pesimistamente sino como oportunidades para rectificar y crecer, ya que “crisis, escuetamente, significa que ciertas convicciones pasadas han perdido su firmeza y no han sido renovadas”¹.

La situación crítica denunciada por Polo se extiende no sólo a la economía sino que es más general: “Repito que ordenando estos tres grandes descubrimientos acerca del ser humano [radicales clásico, cristiano y moderno], podemos abordar la difícil situación por la que actualmente está atravesando la humanidad. No conviene hacerse ilusiones o pensar que se trata de una situación regional. No, hoy estamos en una situación de fuerte crisis cultural y social tanto en los países desarrollados como en los países no desarrollados. La vacilación ante la falta de esperanza y la capacidad humana para afrontar grandes tareas, eso es algo que se da en todo el mundo”².

Por eso, cuando Polo alude a los economistas clásicos advierte que la crisis se encuentra en su mismo planteamiento. Así, “la reducción paulatina del beneficio, que en definitiva es la clave de la crisis que alberga el capitalismo, es una idea que está prácticamente en Ricardo. Incluso antes de Ricardo, en los grandes liberales se encuentra la idea de que la economía es un juego de «suma cero». No hace falta recurrir a la generación, digámoslo así, de «pesimistas», de los cuales el de mayor capacidad analítica es Ricardo. Ya en el planteamiento de Smith aparece la apreciación negativa de los actos humanos”³.

¹ “Conciencia de crisis en la cultura contemporánea”, en *Presente y futuro*, p. 164.

² *Filosofía y economía*, p. 272.

³ *Filosofía y economía*, p. 295.

Como es conocido, uno de los logros más difundidos de Adam Smith – considerado Padre del capitalismo– es que logró centrar la economía en el análisis del comportamiento de los individuos que persiguen su propio interés en situación de competencia⁴. Desde ahí, el llamado «homo æconomicus» empieza a manifestar sus limitaciones.

Según Polo en dichos planteamientos: “Lo individual y lo social son heterogéneos en economía. Tal polaridad se establece de la siguiente manera: el vicio privado, concretamente la avaricia y el egoísmo, es el resorte, el móvil y el objetivo de los agentes económicos; el bienestar común resulta de la suma de los vicios privados en virtud de un principio que no es propiamente humano”⁵.

El planteamiento de Adam Smith está influido por sus convicciones protestantes, por lo que a la vez que manifiesta un gran pesimismo acerca de la naturaleza humana, pone el recurso de la “mano invisible”, que sería algo así como la Providencia divina que se encargaría de arreglar las cosas desde fuera y sin contar con los propios individuos.

Es claro que sus ideas tienen un trasfondo antropológico. A lo largo de los últimos siglos se han realizado muchos estudios acerca de las bases filosóficas y económicas del capitalismo, en lo que sigue sólo nos quisiéramos fijar en una gran ausencia: la del ser personal, que para Polo es intimidad, coexistencia, libertad, entender, amar⁶; y desde ella engarzar la actividad económica, de modo que al enfocarla desde la libertad personal, tanto el tener material, como el trabajo, la propiedad, el mercado, el beneficio, etc., puedan reformularse. Como quiera que se trata de una actividad integradora, empezaremos por recordar el aporte clásico que es integrado dentro del planteamiento de la persona humana.

2. LA TESIS GRIEGA CLÁSICA: EL HOMBRE COMO POSEEDOR

a) Tener pragmático y relación medio-fin

Es una tesis aristotélica conocida el que el hombre es un animal que posee razón. Al respecto afirma Polo que “lo que Aristóteles dice es que la racionalidad –o cualquier otra característica– se vincula con el hombre, con el sujeto humano, según el tener⁷. Aristóteles no escribe que el hombre sea un animal

⁴ Cfr. R. Termes, *Antropología del capitalismo*, Rialp, Madrid, 2001, p. 228.

⁵ *Filosofía y economía*, p. 295.

⁶ Cfr. *Antropología trascendental I*.

⁷ Cfr sobre esta temática: “Tener y dar”, en *Sobre la existencia cristiana*. Cfr. asimismo: J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie

racional, sino que más bien es el animal que tiene logos o razón. ‘Tener’ es el verbo griego *ékhein*. Con muchos textos del Estagirita se puede probar que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el tener: el tener razón, el tener cualquier característica, o el tener cosas. El hombre es un ser que, a diferencia de los demás, guarda una relación de tenencia con sus propiedades constitutivas, y también con el resto del mundo (Aristóteles dice también que el alma es en cierto modo todas las cosas: ese “en cierto modo” es el conocimiento, por el que lo posee; ser un animal racional es ser capaz de poseerlo todo en forma de idea o de objeto al conocerlo)⁸.

Es tesis aristotélica que la capacidad de tener en el hombre se jerarquiza de acuerdo a los diversos grados de intensidad en la posesión. Así, existen tres niveles de posesión en los que el superior es subordinante respecto del inferior⁹. El primero de ellos, el más básico es el tener material, en el cual la posesión humana no es tan intensa y por eso mismo su capacidad de asimiento es débil, por lo que aquello poseído se puede perder; en segundo lugar está el tener cognoscitivo en el que la intensidad de la posesión es fuerte ya que radica en las potencias cognoscitivas que son intrínsecas y en tercer lugar el tener virtudes que es también intrínseco pero cuya intensidad de la posesión es mucho más intensa que en el anterior porque modifica la naturaleza humana, hasta el punto de constituir una “segunda naturaleza”. Entonces, la subordinación jerárquica sería del primero (material o corpóreo) respecto del segundo nivel (sólo desde el conocimiento se puede tener materialmente), y éste se subordina al tener ético¹⁰.

A su vez, en el nivel del tener corpóreo-material que constituye el ámbito pragmático, se encuentra frecuentemente la relación medios-fines, gracias a lo cual se configura el mundo humano tejiendo un plexo dinámico en el que unos medios remiten a otros: “La constitución del mundo humano se hace a través de lo que el hombre hace en el modo de constituir un plexo entre lo hecho. El plexo medial no es un plexo estático, en realidad el ser que le corresponde es verbal: usar (como ya decía Aristóteles: el acto del hacha es su filo)”¹¹.

Universitaria 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; J. Urabayen, “Estudio del tener según Marcel y Polo”, *Studia Poliana* 2003 (5), pp. 199-239.

⁸ *Filosofía y economía*, p. 211.

⁹ Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 2007, cap. 2.

¹⁰ Cfr. *Tener y dar*, pp. 201-30.

¹¹ P. Pintado, “Sobre los sentidos objetivo y subjetivo del trabajo según Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), pp. 949-59.

Además, una de las características del mundo humano es que está constituido por un plexo de referencias significativas ya que gracias al lenguaje el ser humano pone un significado en los signos lingüísticos que usa y puede comunicarse socialmente, de manera que –como sostiene Aristóteles– se puede hablar de lo bueno y lo no conveniente, de lo justo y lo injusto.

Ese relacionar medios con fines es una característica propiamente humana, justamente por ello el hombre puede definirse de acuerdo con dicha capacidad: “Por eso el hombre establece la relación medio-fin, lo cual también le define. Poner los medios en relación con el fin, entendido como lo más profundo de que el hombre es capaz, equivale a enderezar la vida hacia fines. De este modo se ve cómo una definición, que al principio podría parecer abstracta, muestra una gran riqueza de implícitos. Apropiarse más o menos de las cosas, apropiarse más o menos de sí mismo, implica relaciones medio-fin. Y es evidente que el hombre es capaz de vivir esta relación. Ningún ser inferior al hombre puede hacerlo y, propiamente hablando, tampoco Dios lo hace”¹².

b) Ámbito medial y libertad

Desde lo anterior se puede observar que la capacidad de subordinar los medios a fines constituye una forma básica de libertad, ya que al disponer y direccionar unos actos posesivos a otros el ser humano ejerce su libertad. De esta manera es como la conducta es controlable de acuerdo con la relación medios-fines: “Ahora bien, 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. Ser dueño de la práctica y de las propias operaciones –lo que es posible precisamente porque el hombre vive según la relación medio-fin–, eso, dicen los griegos, es la libertad. Es el primer significado de la libertad. Para el hombre, ser libre es ser dueño de sus propios actos, lo cual es imposible si no establece relaciones medio-fin, si no subordina unos niveles (del tener) a otros, unos actos (posesivos) a otros. La capacidad de tener, vista sintéticamente, significa, en definitiva, libertad. La libertad es la culminación de la antropología constitucional, y la que la pone a su vez en la dirección de la dinámica”¹³.

De acuerdo con esto, la economía está en el nivel de los medios, por eso la economía es una ciencia subordinada: “El nivel de la economía es el nivel de los medios: en él no hay más que medios; los fines están arriba. Además, según lo

¹² *Filosofía y economía*, p. 213.

¹³ *Filosofía y economía*, p. 214.

dicho, el enlace de dos niveles es el acto de trabajar. Las virtudes y las operaciones inmanentes son fines de las acciones corpóreo-prácticas¹⁴.

Es importante este aporte de los filósofos clásicos, ya que como hace notar Polo los niveles superiores no sólo son fines, sino también condiciones de posibilidad de los inferiores¹⁵. Justamente, una manera de evitar las crisis económicas es enderezar la conducta hacia los niveles superiores. De ahí que una primera advertencia a los agentes económicos es la de no quedarse cortos, la crisis pone de manifiesto esa carencia de finalidad más allá de los medios, para avizorar tenencias cognoscitivas y éticas profundas; y lo que es de esperar es que se trate de llegar a planteamientos más abarcativos y radicales, para ponerse en condiciones de superar la situación crítica.

Es preciso levantar la mirada, subordinar los medios a fines más altos. El tener material es con el fin de hacer posible el conocimiento. Esto es muy aristotélico¹⁶, la finalidad de la vida práctica es la vida teórica, ser mejores seres humanos, y cuando no se hace así es por exceso de codicia y por falta de auténtica ambición, de no intensificar la posesión.

Asimismo, si los agentes económicos –incluso los economistas neo liberales– se tomaran en serio la libertad se darían cuenta que justamente la manera de no bloquear la libertad es ejerciendo dicha subordinación: “Sería deshumanizante considerar la medialidad económica como regida por leyes inexorables al margen de los fines, porque entonces no habría libertad posible. El orden económico no es un orden necesario ya que la necesidad está en el fin. La necesidad del fin es compatible con la dignidad humana y con la intensidad ascendente de su capacidad posesiva. La necesidad de los medios es prestada¹⁷”.

En este sentido cabe distinguir la actividad productiva de la praxis ética, la cual a diferencia de la producción tiene su finalidad en sí misma, no se reduce a su “salida” fuera, sino que reconfigura intrínsecamente al ser humano que la realiza. Así, en la acción práxica se da una inmanencia que le distingue de la producción. En la praxis la buena actuación es fin ella misma: “Una cosa es la

¹⁴ *Filosofía y economía*, p. 215.

¹⁵ En este sentido, un economista, Amartya Sen, Premio Nobel (1998) ha hecho notar que la pobreza no se circunscribe a carencias del primer nivel, no se reduce sólo a la falta de recursos materiales sino que abarca también la falta de competencias cognoscitivas y éticas, su concepto de capacidad va en la línea de una libertad positiva, que hace posible que una persona o miembro de una comunidad pueda realmente hacer algo. Cfr. A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000.

¹⁶ Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1.

¹⁷ *Filosofía y economía*, p. 215.

producción y otra la acción [...], de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. [...], ni la acción es producción, ni la producción es acción [...] porque la acción y la producción son de distinto género [...] porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo, la buena actuación es ella misma fin”¹⁸.

Al respecto afirma Polo: “Como hemos dicho, hay *práxis* cuando el movimiento alcanza ya su término (que por lo tanto, no es un término, sino un fin poseído o sido en pretérito perfecto), y por consiguiente, se prepara para seguir. Llamo a esto hiperformalización. Porque una operación que ya ha alcanzado de antemano su fin, abre ulteriores fines y, por tanto, es perfecta respecto de su principio. He aquí la posibilidad de optimización, es decir, de hábitos”¹⁹. Por eso, lo más importante no es lo que el hombre produce, sino lo que le sucede mientras lo hace, porque cabe una re configuración de sus facultades. Si ésta es positiva da lugar a virtudes, si es negativa a vicios.

De ahí que, de acuerdo al planteamiento clásico, la exigencia de perfeccionarse (en definitiva éticamente) es un reto del todo coherente con su antropología: “De la misma noción de operación vital se desprende una consecuencia indiscutible: vivir es perfeccionarse. Vivir es perfeccionarse, no realizarse. En tanto que se vive, no sólo se sigue viviendo, sino que acontece la perfección. [...] He aquí bien formulada la profunda inspiración de los pensadores clásicos. Los pensadores clásicos entienden que el destino de la vida es la perfección. Me gusta emplear otra palabra –optimación–, porque conviene rescatarla de ciertos usos que empiezan a ser habituales en algunos ensayistas más listos o más sincréticos. Vivir no es realizarse; vivir es optimarse”²⁰.

La siguiente advertencia viene por el lado de la responsabilidad que va muy unida a la libertad pragmática y es que no se puede romper impunemente la índole relacional de los medios: “Según esto, el mundo habitable es el plexo de las referencias mediales. A las cosas mediales articuladas los griegos las llamaban *khremata*, una palabra de su idioma proveniente del verbo *khrao*, que significa ‘tener en la mano’. Heidegger repite esta observación, que ya se encuentra en Aristóteles, quien a su vez la recoge de Protágoras, de quien arranca. Articulamos el mundo porque le comunicamos nuestro tenerlo. Las cosas se coperte-

¹⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1140a 1-1140b 8.

¹⁹ *Presente y futuro*, p. 120.

²⁰ *Presente y futuro*, p. 121.

necen en nuestro mundo. Hay una relación entre esta mesa y esta bandeja; entre esta bandeja y este vaso; entre la jarra y el agua”²¹.

Si el hombre es un ser técnico, si confiere a los medios y a los instrumentos su capacidad posesoria de manera que ellos también se “tienen” entre sí, si gracias a esto es como construye su hábitat, debe tener en cuenta a los demás que también son parte del plexo social: “Y es que, según esto, resulta evidente que el mundo constituido por el hombre –el conjunto de relaciones, el plexo referencial– es un mundo común. No existe solamente para uno, sino para una comunidad, ya que dicho plexo es construido, y es comprensible, por muchos. La convivencia humana no es un hecho fortuito. El hombre forma sociedades en tanto que articula su conducta práctica”²².

Ese mundo común pone delante la oportunidad de redescubrir y reformular el concepto de propiedad privada, que si bien da derecho a que uno se apropie de algunos medios, esto no puede ser de modo absoluto y excluyente o aisladamente porque entonces rompería el plexo social y las consecuencias no sólo afectarían a los demás, a los excluidos, sino a todos en general.

Sin embargo, los aportes de los pensadores clásicos, la libertad pragmática que apela a la libertad ética y que nos lleva a ver el plexo social como un mundo común, todo ello siendo recuperable y de gran importancia y vigencia actualmente para ver la economía integrada en planteamientos más abarcales, no llega a ver detrás de esas manifestaciones a la persona humana.

3. LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA LIBERTAD PERSONAL

Como sostiene el profesor Polo, se puede completar el aporte aristotélico con el aporte de Tomás de Aquino, quien pone de relieve la distinción real esencia-acto de ser, en la cual se da el planteamiento filosófico de la creación. Lo que Polo toma de Tomás de Aquino es dicho planteamiento creacionista, que considera que el *Esse* o Acto de ser divino –el Ser por excelencia– es el que otorga el *esse* o acto de ser a las criaturas: “Yo considero, hace mucho tiempo, que la cumbre de la Filosofía históricamente fue alcanzada cuando se encontró la noción de acto de ser”²³. Ese planteamiento cristiano es el que pone de relieve la radicalidad de la persona humana.

Siguiendo el planteamiento de la libertad trascendental de Polo, J. F. Sellés ha recordado últimamente: “la persona es un *acto de ser* distinto. A esta activi-

²¹ *Filosofía y economía*, p. 218.

²² *Filosofía y economía*, p. 219.

²³ *La esencia humana*.

dad nuclear también se la suele denominar *corazón*, *intimidad* humana, *espíritu*, etc. En cambio, las *facultades* que cada persona humana *posee* conforman la *esencia* humana. Esa es la clásica distinción entre el *ser* y el *tener*, a la que también se ha hecho referencia en la filosofía del s. XX. Al primer ámbito –el más importante– se le puede denominar *trascendental*; al segundo, *esencial*. El hombre alberga dicha distinción real, pero a la vez, alberga otras tanto en su *acto de ser* como en su *esencia*. En efecto, en el plano trascendental, la persona humana (el *co-acto* de ser personal) está conformada por varios radicales jerárquicamente distintos entre sí. Desde luego que cada quién es una única persona (también los esquizofrénicos...), pero en la intimidad personal humana tampoco todo vale lo mismo ni está en el mismo plano (por ejemplo, no vale lo mismo el amor a Dios que el amor a los hijos, aunque todos ellos sean amor personal íntimo). Por otra parte, el plano esencial humano está constituido, entre otras cosas, por las dos facultades aludidas y, asimismo, tampoco ellas son iguales, sino irreductibles entre sí y, además, jerárquicamente distintas (no es lo mismo el conocer de la inteligencia que querer de la voluntad. Además, es claro que la persona está más unida a su querer que a su conocer)²⁴.

De acuerdo con el planteamiento poliano, las *manifestaciones* humanas externas –como la *economía*–, dependen de la *esencia* humana, y ésta del *acto de ser* humano que es libertad personal. De ahí que si queremos entender bien las manifestaciones humanas (dentro de las cuales está la actividad económica) es necesario ver que éstas nacen de la persona que está sosteniéndolas.

Justamente, al poner la libertad en el nivel trascendental, Polo hace posible una mejor comprensión de la libertad esencial: “Para los griegos, el hombre es un ser natural, viviente, que se distingue o define por la capacidad de tener. Desde esta nueva perspectiva más profunda, que se corresponde con una apertura mayor, hay que decir que el hombre se distingue de los entes físicos mucho más de lo que los griegos pensaron: como persona se sale del mundo (tanto astral como sublunar)”²⁵.

Por ello si la libertad se reduce al ámbito de la naturaleza, como ocurre con el planteamiento Aristóteles, ésta es un aporte pero es poco: si la filosofía primera trata de lo primero, y lo primero es el principio, y el ser principial no incluye la libertad –no equivale a ella: la libertad no es principio–, la libertad es considerada como asunto meramente categorial. Asimilada al orden categorial,

²⁴ J. F. Sellés, “El sentido del trabajo según L. Polo”, *pro manuscrito*.

²⁵ *Sobre la existencia cristiana*, p. 132.

la libertad se entiende como una propiedad de cierto tipo de actos: en concreto, de algunos actos voluntarios, y nada más²⁶.

La irreductibilidad no es sólo un resistirse a la pérdida o a bajar de nivel, sino que también dota de una actividad insospechada al quehacer humano en sus variadas manifestaciones. El tener humano (esencia humana) sólo se puede articular bien desde el ser personal, que es libertad radical, apertura trascendental, desde donde se moviliza todas las acciones humanas y de esta manera personificando la vida humana es como se puede ver la riqueza de sus manifestaciones, ya que es una dinámica eminentemente aportante, novedosa y activa.

Esta realidad personal que sólo dejamos indicada porque hemos rebasado el límite de palabras dispuestas para la presente comunicación, es donde se engarza la actividad económica, que como otras actividades vitales requieren de la libertad personal para que las constituya o las engarce a nivel trascendental. Precisamente ese amar personal hace posible la gratuidad que es diametralmente opuesta a la tesis economicista que recaba para sí la proclamación y la exigencia del principio de resultado (externo) y con ello la preponderancia del egoísmo particular como motor de la actividad económica que atraviesa en los momentos presentes por una crítica situación.

Se trata de superar el principio moderno de la vigencia del principio del resultado para abrir paso a la preponderancia de la persona en el nivel trascendental como ser aportante, donante. Como afirma Rafael Corazón: “El radical cristiano es la persona. En él se armonizan el *facere* y el *agere* y la libertad se abre a la trascendencia, a otras personas y en último término a Dios. Trascenderse es destinarse efusivamente. De este modo los dos radicales anteriores pueden asumirse y jerarquizarse sin renunciar a ellos: crecimiento y armonía interior, cultura, producción, esperanza, innovación y progreso, constituyen el don que la persona hace de sí misma y, por ella, del mundo²⁷”.

Desde la libertad trascendental se puede ver a la persona como libertad. El ser personal, aunque está muy unido a la esencia es más radical que ésta. Una de las dimensiones de esta libertad radical es la llamada coexistencia personal que si bien se abre radicalmente a Dios también hace posible la apertura a las demás personas humanas. Es lo que impide que la persona se aísle o sea una persona sola, lo cual sería una contradicción, y de serlo, una pura tragedia. La libertad trascendental, en definitiva, apela a la donación personal. Es desde esa radicalidad como se puede afrontar y centrar la actividad económica, el trabajo, el be-

²⁶ *Antropología trascendental* I, p. 29.

²⁷ R. Corazón, “Prólogo” a *Lo radical y la libertad*, p. 7.

neficio (que entonces se puede “extender”), los intercambios, la innovación, etc., será enfocado desde una nueva luz y con nueva fuerza.

Genara Castillo
Facultad de Humanidades
Universidad de Piura
genara.castillo@udep.pe

DESCUBRIR LA PERSONA DESDE EL ARTE
CREACIÓN Y CONTEMPLACIÓN ARTÍSTICA
DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Miguel Carricas Torres

La ampliación de la antropología al ámbito trascendental mediante el abandono del límite mental que propone Leonardo Polo lleva a entender la persona simultáneamente como acto de ser que es co-existencia, libertad, conocimiento agente y amor personal¹. Del mismo modo que un acto activa, así también es propio del ser persona manifestarse. El trabajo es manifestación de la persona que se es y en especial la actividad artística, por ser ésta un trabajo donde la capacidad innovadora tiene especial relieve. Por ello, la actividad artística resulta un ámbito privilegiado para conocer la persona desde su manifestación: *si los trascendentales antropológicos son reales se manifestarán en el arte, y el arte manifestará la trascendentalidad de la persona.*

1. HEIDEGGER: METAFÍSICA NO, ARTE SÍ

Polo nos sitúa el momento histórico en que la metafísica deja de ser considerada como fundamentada en lo real: “Al aparecer plenamente Aristóteles, son los franciscanos, y en su línea Escoto y Ockham, los que le hacen frente diciendo: ¡Atención! ¡Aristóteles es peligroso! ¿Por qué? Porque si fuera cierto que se puede conocer la realidad como dice Aristóteles, la revelación es superflua”². Lo real quedará relegado al acto de fe y todo conocimiento que se separe del método matemático-experimental carecerá de fundamento. Sin embargo, el corazón humano parece querer rechazar el reduccionismo a que se ve sometido por este planteamiento: ¿Por qué la propuesta de superar este reduccionismo a través del arte?

¹ *Antropología trascendental I*, pp. 195-237.

² *Presente y futuro*, p. 46.

Heidegger nos abre camino. Reconocido por muchos como uno de los primeros pensadores en apuntar hacia la destrucción de la metafísica, *ahonda en el sentido de la experiencia estética*, al preguntarse por *el carácter de cosa de obra de arte*³.

Partiendo del análisis de *la coseidad de la cosa*, advierte tres métodos de interpretación reinantes a lo largo de todo el pensamiento clásico. Al ser métodos metafísicos, en todos ellos detecta dificultades para entender la cosa, que viene a resultarle indefinible⁴. La existencia de la cosa parece querer escapar a cualquier método de conocimiento.

Y aquí es donde entra en juego la obra de arte. Es sorprendente advertir como Heidegger entiende que *la obra de arte* nos permite una apertura a lo ente, apreciando en esto la esencia del arte, que define como *ponerse a la obra de la verdad de lo ente*.

Un cuadro de Van Gogh (*Par de botas*, 1886; Van Gogh Museum) que representa las botas de una campesina nos sugiere una constelación de realidades en torno a esas botas usadas que Heidegger describe poéticamente: “En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar...”⁵. Tras una larga descripción, concluye el filósofo contundentemente: “Ha sido la obra de arte la que nos ha hecho saber lo que es de verdad un zapato”.

El planteamiento de Heidegger en el fondo *no deja de ser metafísico*⁶, porque implica una clara apertura a lo ente desde lo sensible: en definitiva, la experiencia artística supone un ejercicio de abstracción que finalmente culmina en una expresión material que utiliza un lenguaje no abstractivo. Ésta es susceptible de aceptación como expresión de algo real que las filosofías inmanentistas

³ M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, Alianza, Madrid, 1996.

⁴ Los métodos clásicos serían: 1. El acceso al núcleo de la cosa (sustancia) como aquello que permanece respecto a los accidentes; 2. el acceso a través de lo que percibimos desde los sentidos (sensaciones) y 3. El acceso a través del entramado materia-forma o materia conformada. La cuestión del entramado materia-forma –de clara referencia metafísica– vista por Heidegger, “se ha vuelto completamente habitual y se da por supuesta. Pero no por eso deja de ser un atropello aser-cosa de la cosa, exactamente igual que las restantes interpretaciones de la coseidad de la cosa”; M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*.

⁵ M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*.

⁶ Propio de la “simetría” moderna que Polo ha señalado con respecto al pensamiento clásico; cfr. *Antropología trascendental I*, pp. 87-98.

contemporáneas no conceden al lenguaje metafísico. Pero indudablemente el lenguaje artístico implica una abstracción por parte del artista y también por parte de quien lo contempla. Luego si tal expresión es referencia de algo real, *estamos aceptando la abstracción como método de conocimiento de la realidad*, y por tanto, damos cabida a la metafísica, si no en la expresión final mediante el lenguaje conceptual, sí al menos en el proceso intelectual.

Parece entonces que el arte es una *fisura*, un botón de enganche de la razón a la metafísica, que busca salida de la jaula inspirada por Escoto y construida finalmente por Kant. *De ahí el interés que vemos en el arte, que apela a instancias de la persona que difícilmente podemos encuadrar en lo no metafísico*, convirtiéndose así en lugar común de discusión desde puntos de partida trascendentalistas e inmanentistas.

2. LENGUAJE METAFÍSICO Y LENGUAJE ARTÍSTICO

¿Es que no es suficiente el lenguaje metafísico? Gómez Dávila converge de alguna manera con Heidegger: “El arte es la herramienta que nos posiona del mundo sin convertirlo en cadáver”⁷. La actitud contemplativa –no deductiva– frente a la obra de arte es capaz de re-presentarnos una realidad que *resuena* dentro nosotros y que nos hace valorarla como bella. Así, al identificar el bien real añadimos un conocimiento afectivo a lo racional⁸.

¿Que fundamento tiene tal *posesión del mundo sin convertirlo en cadáver*? Es claro que todo ejercicio intelectual de *abstracción conlleva una pérdida* de parte del contenido de lo real, que en última instancia no es accesible de modo absoluto al limitado intelecto humano. La acción contemplativa, al no racionalizar directamente, por no nacer del intelecto sino de la persona, es más abierta, es apertura.

También el lenguaje del arte frente al lenguaje conceptual –metafísico– es manifiestamente *abierto*⁹: caben múltiples interpretaciones desde diversas perspectivas –no siempre compatibles ciertamente– que enriquecen el debate en una búsqueda de la verdad que no supone una definitiva contraposición con plan-

⁷ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, Ediciones Atalanta, Girona, 2009, p. 710.

⁸ Cfr. J. F. Sellés, *¿Qué es filosofía?*, Eiuinsa, Madrid, 2011, pp. 149-168.

⁹ También podemos hablar del lenguaje conceptual como abierto pero no tanto en cuanto inacabado sino en cuanto universal: “Que la palabra sea convencional comporta una ventaja: que significa en universal, no en particular. [...] El pensar no agota lo real”: J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 429.

teamientos diversos, dado que toda obra de arte tiene siempre *algo de inacabado*, como reconoce el pintor Antonio López. Incluso puede llegar a convertirse en una inagotable fuente de inspiración durante toda una vida, como confiesa el teólogo H. Nouwen en referencia al *El retorno del hijo pródigo* de Rembrandt¹⁰.

Pese a la profusa descripción del zapato que inspira el *par de botas* en Heidegger, y pese a que él afirme que la obra de arte nos ha dicho la verdad del zapato, lo real nunca termina completamente en ningún lenguaje. El lenguaje conceptual es cerrado en cuanto que unívoco –con un concepto pretendo referirme a una única cuestión– y discursivo –sobre una afirmación fundamento la siguiente–. Ahí radica su dificultad en ser dialógico: o se acepta o se rechaza. El razonamiento discurre de las partes al todo mientras que la contemplación va del todo a las partes.

El lenguaje conceptual al igual que el artístico hace referencia a lo real, pero este último expresamente comunica desde lo *material y tangible, que ya de por sí es real*.

Hay un punto relevante en como nos abrimos a la realidad, que distingue –a mi modo de ver– la génesis del lenguaje artístico del conceptual. Se trata de la *diferenciación entre contemplar y razonar* estudiando su radicación.

3. CONTEMPLACIÓN: EL INICIO DE LA AMPLIACIÓN TRASCENDENTAL

¿Que entendemos por contemplar? Podríamos describirlo como mirar abiertamente: *Mirar en suspenso*, es decir, sin intención de comprender desde un primer momento –o de *dominar*, como dice López Quintás¹¹; es dejarse sorprender –asombrarse– por la existencia de lo que miramos, por la riqueza del contenido que se va descubriendo progresivamente. En un segundo tramo, el contemplar va acompañado del razonar. Podemos incluso contemplar la propia idea que se va razonando –aquí aparece el concepto de belleza y se insinúa la

¹⁰ El cuadro “El retorno del hijo pródigo” de Rembrandt (1662) ha sido motivo del libro de H. Nouwen (con el mismo título) quien a través de la contemplación de la obra del pintor, descubre que la pintura no sólo retrata la conocida parábola bíblica, sino que hay detalles de tal expresión, que lo llevan a afirmar que en la pintura puede encontrarse todo el evangelio.

¹¹ “La racionalidad no es una cualidad exclusiva de las actividades que reportan conocimiento exacto y dominio de lo real. Es propia de toda forma auténtica de acceso a alguna vertiente de la realidad”; A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid, 1989, p. 34.

superación del límite mental. Pero si aplicamos la lógica racional primeramente corremos el riesgo de perder una parte importante de lo presente¹².

No es posible hablar de belleza si no es reconocida personalmente como tal. Es un comprender: “Esto es verdadero, esto es bello”. Pero tal vivencia no puede reducirse de la lógica racional. Tiene que ser consecuencia de un hábito innato de la persona. La belleza esta latente en la verdad de lo real, de manera que no puede sino ser activada por la persona. Contemplar es entonces la actitud personal de apertura previa a un conocer no reducible a lo racional, sino radicado en la persona.

Es claro que el contemplar es exclusivo del arte, ni quizá se encuentra en él su forma más elevada¹³. Sin embargo, éste se fundamenta especialmente aquel. Apuntaremos algunas ideas y ejemplos sobre sus relaciones con cada uno de los trascendentales antropológicos, que nos permitan profundizar en la persona humana.

4. ARTE Y CO-EXISTENCIA

El artista no se limita a la contemplación de lo real, aunque se nutre de ello: “El arquitecto que levanta una catedral gótica no se conforma con tomar modelos naturales, sino que continúa la naturaleza sirviéndose de ella para alcanzar lo que ella no puede dar de sí, y con ese desarrollo simboliza el lugar del encuentro del hombre con Dios”, afirma Sellés¹⁴.

Si el arte aporta algo que la naturaleza no tiene, de algún modo es creativo¹⁵. De hecho, como realidad ya independiente de la persona del autor es contemplable por otros, y también es instrumento de comunicación interpersonal (lenguaje). Podemos hablar entonces de *varios niveles* de co-existencia:

¹² “La admiración tiene que ver con el asombro, con la apreciación de la novedad: el origen de la filosofía es algo así como un estreno. A ese estreno se añade el ponerse a investigar, aquello que la admiración presenta como todavía no sabido”; *Introducción a la filosofía*.

¹³ Dice Plotino: “En verdad no hay belleza más auténtica que la sabiduría que encontramos y amamos en algún individuo, prescindiendo de que su rostro pueda ser feo y sin mirar para nada su apariencia, buscamos su belleza interior”; *Enéadas*, V, 8.

¹⁴ J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p.443.

¹⁵ Hablamos aquí de una naturaleza primera que para la transformación en naturaleza segunda requiere la intervención de un ser que sea acto de ser, y en cuanto acto, dote de novedad creativa a la primera.

Un *primer nivel* es la coexistencia artista-obra. La existencia autónoma de lo creado respecto al artista ha sido motivo de contemplación por algunos escultores que han venido a denominarse *tautológicos*. Se trata de un esfuerzo por expresar la erradicación del *solipsismo* con objetos contundentes que co-existen conmigo (cfr. T. Smith, *Die, 1962, Acero, 183 x 183 x 183 cm.*, Paula Cooper Gallery, NY). Dice Donald Judd: “Habría que fabricar un objeto que no se presente (y no represente) más que por su sola volumetría de objeto –un paralelepípedo por ejemplo–, un objeto que no inventara ni tiempo ni espacio más allá de sí mismo”. “Toda puesta en relación de partes, incluso abstractas, constituiría un ataque a la simplicidad de la obra”¹⁶. Añadirá el crítico Didi-Huberman “su existencia abrupta, tanto como usted”¹⁷. Hay un esfuerzo por transmitir la idea de existencia fuera de uno, y por tanto, de una co-existencia con el artista y también con quien la contempla¹⁸.

Pero además, necesariamente, en la medida en que el arte es cauce por el que el artista me transmite algo hablamos de un *segundo nivel* de co-existencia más elevado, y por eso más real: el inter-personal, el “con” de la co-existencia-con de la que habla Polo. Hay *una verdad* y hay un *alguien* que quiere expresármela¹⁹.

Como hemos visto, lo artístico, en cuanto que tiene fundamento en la capacidad contemplativa y creativa, radica en la persona. Y *esa especial cualidad para expresar lo personal es cauce de una especial comunicación interpersonal*. A partir de aquí el abandono del límite mental resulta más fácil: El arte tiene sentido si hay comunicación personal, y en el fondo la propia persona

¹⁶ D. Judd, “Specific Objects”, *Arts Yearbook* 1965 (8), pp. 74-82. Cfr. G. Didi-Huberman, *Lo que vemos, lo que nos mira*, Manantial, Buenos Aires, 200.

¹⁷ Cfr. G. Didi-Huberman, *Lo que vemos, lo que nos mira*.

¹⁸ He escogido este ejemplo de arte porque por su simpleza puede expresar de forma neta la idea de co-existencia, pero ciertamente tal realidad esta presente en obras más sofisticadas o complejas. En cualquier caso, de lo que se trata en el fondo es de expresar artísticamente la intuición íntima de una verdad fuera de mí y de que esa verdad extrínseca a nosotros, por simple que sea, nos ilumine.

¹⁹ En el arte abstracto a veces sólo después de contemplar muchas obras de un artista se entiende lo que nos quiere expresar su autor, nos hacemos cargo de su lenguaje y de su belleza y capacidad de convocación.

también, que no es sino *co-existencia-con* el otro²⁰. De ahí que el arte sea canal privilegiado que procura tal abandono.

El arte como lenguaje fuertemente radicado en la persona *demand*a la *existencia de alguien* que contemple la obra realizada, es decir, implica una co-existencia que le da sentido: un artista que nunca, ni durante su vida ni después, sea comprendido diríamos que ha fracasado. Y si el arte no es comunicación no vale nada.

Pero aún cabe un *tercer nivel*: Si ese artista fracasado expresaba verdades luminosas que no fueron entendidas –quizá por hablar *idiomas* distintos–, ¿diremos que no fue realmente un artista? Esto nos lleva a pensar en *la demanda de un Ser intimamente co-existente con la persona que yo soy*, que siempre acepta plenamente el don que le ofrezco, porque es más íntimo a mí que yo mismo²¹: un primer interlocutor de mi inquietud artística.

La contemplación no tiene como objeto primero el arte humano sino el ser del universo, con su racionalidad, que demanda un Artista con quien coexisto y con quien entro en comunicación a través de su arte divino. El Autor de la primera naturaleza es quien mejor comprenderá las segundas y a quienes las conciben. Tal conexión con Dios a través de un arte inspirado en la naturaleza ha sido captada y expresada por artistas como Gaudí, con un misticismo arquitectónico fundado en la naturaleza²².

Aquí hay importante una *distinción entre Polo y Heidegger*: en Polo la co-existencia es *co-existencia-con*, primero y fundamentalmente con Dios (co-acto) y en segundo lugar con las demás personas. Para Heidegger es ser con otro (hombre y cosmos) y esto es muy distinto pues se refiere al hombre como social

²⁰ Cuando una obra de arte es incapaz de comunicar –independientemente de la capacidad de quien la contempla– solo puede explicarse por una ausencia en la expresión de lo verdadero, y en consecuencia no resplandece ante la persona (no es bella). Hablamos entonces de un arte con minúsculas.

²¹ San Agustín, *Confesiones*.

²² Esto apoya la idea de que el artista sea naturalmente creyente en Dios, reducto último de las inquietudes de la persona que se despiertan en el ejercicio creativo. Es conocida por ejemplo la religiosidad de Antoni Gaudí, actualmente en proceso de beatificación, que veía en su obra maestra un instrumento para Dios. Cfr. R. Álvarez Izquierdo, *Gaudí: arquitecto de Dios*, Palabra, Madrid, 1999. Son varios los artistas cuya conversión se inició contemplando la obra de Gaudí. Afirma el escultor converso Etsuro Sotoo: “Quería ser fiel al espíritu de Gaudí, penetrar su esencia. Después me di cuenta de que, aun con toda mi buena voluntad, sólo podía llegar hasta cierto punto. Entonces me di cuenta de que no debía mirar a Gaudí, sino mirar hacia donde él miraba”.

pero no como trascendente. Si el hombre es sólo social, entonces cae igualmente en la desesperación del solipsista. Por eso el arte adquiere toda su capacidad de enriquecimiento personal cuando es *para el Ser Originario*.

Otro hombre no puede dar respuesta completa a esa co-existencia íntima que sólo cabe en el reconocimiento de la Persona Originaria. La alternativa será superar libremente el solipsismo o la angustia, que a veces expresada gráficamente por autorretratos de pintores como Picasso²³.

La pintura –liberada contemporáneamente de la necesidad de la replica técnica del pasado²⁴– se ha centrado en expresar la intimidad y por ello puede ser mejor objeto de un estudio interior de la antropología: Pero al ser una expresión de lo interno de la persona el artista corre ese riesgo de cerrarse en el “yo”, frustrando la vocación original de apertura de la persona hasta extremos como la desesperación o el suicidio, como es el caso de Van Gogh.

5. ARTE Y LIBERTAD PERSONAL

Afirma Polo²⁵ que Hegel protagonizó el mayor intento por racionalizar completamente el arte, concibiendo la idea historicista de que todas sus expresiones son interpretables según *el espíritu de los tiempos*²⁶. Pero el resultado de tal concepción no es sino una *cultura de masas*, delatada desde diversas perspectivas por críticos del arte posteriores como Benjamin²⁷ o el ya mencionado Gombrich: La sorprendente capacidad creativa en autores como Johan Sebastian

²³ La biografía de Pablo Picasso resulta muy ilustrativa por su despreocupación por las personas que le acompañaron en su vida, centrado en escrutar su propia intimidad, pero sin una clara referencia al Otro: una visión historiográfica de sus autorretratos es reflejo de la progresiva ansiedad que provoca esta ausencia.

²⁴ No tendría sentido por ejemplo, una composición musical que consistiera en una perfecta réplica del ruido que provoca un rebaño de ovejas, cuando podemos reproducirlo con medios técnicos: No incorpora lo antropológico, y por tanto no nos habla sobre la persona.

²⁵ Cfr. *Presente y futuro*.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Cfr. E. Gombrich, *Tras la historia de la cultura*, Ariel, Barcelona, 1977, p. 20.

²⁷ “El historicismo se contenta con ir estableciendo un nexo *causal* entre momentos diferentes de la historia. Mas ningún hecho es, en cuanto causa, ya por eso histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente, con empleo de *datos* que pudieran hallarse separados de él por milenios”: W. Benjamin, *Sobre el concepto de la historia*, en *Obras I, 2*, Abada, Madrid, 2008, p. 318.

Bach, aficionado a romper genialmente las normas académicas²⁸, no puede tener otro fundamento que una *original apertura irrestricta del artista* como expresión de su genuina libertad personal.

Toda acción creativa es libre iluminando la razón. Es decir, el acto creativo libre, desencadena el trabajo, que desarrolla la inspiración en coherencia racional. Pero su fundamento no es la racionalidad sino la libertad que se es, estando aquella al servicio de ésta: más que hablar del artista como racionalidad libre es más real decir que es libertad racional. Ser libertad es antes.

También el nacimiento de la pintura abstracta en Paul Klee o Kandinsky va muy de la mano de la búsqueda de ámbitos de libertad expresiva más allá del arte figurativo, que tendrán después su propia racionalidad y su lenguaje²⁹. Kandinsky representa la pasión por la libertad, por crear nuevos mundos de forma gratuita³⁰, y nuevos lenguajes que tengan nuevas lógicas. Nos hace entrever la persona como irrestricta, como libertad personal.

Polo nos habla de que son los genios los que propician el progreso: “¿Por qué? Porque desde la lógica interna al propio sistema de Newton, no se llega a la teoría de la relatividad de Einstein. Y cuando Einstein sea falsado, y parece que en algunos aspectos ya lo está siendo, ¿con qué sustituiremos a Einstein? No tenemos criterio de sustitución ni de avance”³¹. No hay una explicación racional sino el avance a golpe de creatividad, de libertad personal.

La filosofía moderna –en crisis– pone énfasis en el concepto –que no es real, no existe–, mientras que la filosofía que propone Polo pone énfasis lo más real que existe, el cada quien. Tal radicación en la persona frente a la razón es la que otorga al arte una especial viveza: muestra que la persona es libertad.

²⁸ Los grandes artistas no pueden sino ser grandes creativos: Johan Sebastian Bach es conocido por romper las normas establecidas en su momento, por su fecunda obra, por la capacidad de síntesis de estilos internacionales, por su capacidad de improvisación, hasta ser considerado la cumbre de la música barroca. Cfr. J. N. Forkel, *Juan Sebastian Bach*, FCE, México, 1975.

²⁹ Cfr. I. Oliva Monpeán, *La imagen sustantiva: elementos para una lógica de la forma moderna y su incidencia en el cine de los años 20*, Colección Monografías, Universidad de Castilla-La Mancha, 1991, p. 79.

³⁰ Hegel habla de un orden jerárquico de las artes en función de su gratuidad-necesidad. La arquitectura ocuparía el escalafón más bajo, la música el más alto por ser la más inmaterial y la más desvinculada de una función necesaria para el hombre.

³¹ *Quien es el hombre*, p. 9.

6. ARTE Y CONOCER PERSONAL

El conocer personal no hace referencia a la verdad de lo ente sino a un nivel superior: la verdad personal, de *cada quien*, como Dios me conoce, mi llamada, mi destino.

A través del arte hay un conocer personal real: Precisamente la actividad del artista no consiste en expresar una verdad en sí, sino desde la intimidad, que no pretende negar lo ente sino que lo busca. Dice el pintor Antonio López: “El arte es ver como con tus emociones puedes materializar algo que los demás puedan ver, entender”³².

La implicación personal del artista muestra tanta identidad que su profesión se nos muestra *fuertemente vocacional*. Sigue Antonio López: “Cuando Caravaggio se plantea: «Vamos a dejarnos de dioses, vamos a ver como son los hombres y las mujeres», fue la gran revolución. Mira la vida. Nos dice la vida: Toma y mira. Esta es la verdad [...]. Vamos a pintar la vida”³³. La intuición íntima de una verdad provoca la adhesión de la persona al proyecto de expresarla: una llamada (cfr. *La vocación de San Mateo*).

Muestra de como la experiencia de lo bello –radicado en lo verdadero– es camino para el descubrimiento del intelecto agente es la música. Paul Claudel “se mantuvo a la escucha durante el oficio de Vísperas. Hacia el final, al oír entonar el Magnificat, se sintió tocado de una especial emoción: estaba ante un reino de luz y belleza que constituye la verdad plena del hombre”³⁴. La clara implicación personal –redundancia interior– con la verdad nos habla de un conocimiento agente.

7. ARTE Y AMAR PERSONAL

El descubrimiento de lo auténtico, de lo verdadero, es la fuente de belleza que detecta la persona, de manera que cada quien, libre y naturalmente, se *adhiera* a aquel o aquello que se le muestra como verdadero. Pero como precisamente las personas son lo más real –y por ende verdadero–, sólo ellas puede ser el objeto primero del amar personal. Cabe hablar de un *amor segundo* a las acciones que realiza la persona amada, en cuanto que son buenas, es decir, adecuadas a naturaleza de quien las realiza.

³² A. López, “Cuestiones en torno al arte”, Conferencia pronunciada en la Facultad de Comunicación de la Universidad de Navarra, 26.I.2012.

³³ A. López, “Cuestiones en torno al arte”.

³⁴ A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, p. 183.

El *Cántico de las criaturas*, de San Francisco de Asís nos muestra expresivamente la lógica de estos dos amores: *es un canto de amor al Creador a través de sus obras*, las criaturas³⁵. No habla tanto una adhesión intelectual como de una identificación personal con Aquel que comunica tales obras. Y no es una alabanza sin más por cada una de las criaturas –que podríamos entender a nivel intelectual– sino *un cántico poético*, que muestra la alegría interior que quien ha encontrado al Otro que le da sentido. Es un dar –cantar, dar gloria a Dios– al que precede un aceptar: “En una primera aproximación el dar parece denotar más actividad que el aceptar. El aceptar parece menos activo que aquél porque se suele tomar como sinónimo del recibir, que sí es pasivo. Pero no es así porque es dar aceptación”³⁶.

El amar puro se muestra como desligado de la necesidad, como *gratuidad*. El arte, como trabajo no necesario, gratuito, es dar, y puede ser cauce de tal amor: No tanto objeto sino cauce, cuyo destino es la verdad contemplada y, más allá, el Artista que la crea. Igor Stravinsky calificaba el proceso de creación como *búsqueda amorosa*, donde la gratuidad del don recibido es fuente que nos inspira a una búsqueda creativa como respuesta, como acción de gracias.

Pero el arte sólo puede ser *cauce del amor* si expresa la verdad que podemos encontrar en la propia intimidad: sólo entonces “nos convoca con la fuerza de un flechazo, con la certeza de una corazonada, con la gozosa esperanza del amor”³⁷. Es *amor segundo*, que consiste en compartir la verdad con quien la expresó, y en último término con Dios. Por eso una concepción inmanentista del hombre conlleva una reducción de la capacidad relacional del arte, que difícilmente pasará de ser un laboratorio de sensaciones y sentimientos. Esta idea filosófica ha impregnado la cultura y –en coherencia con ella– muchos artistas contemporáneos centran su arte exclusivamente en la contemplación que las sensaciones y los sentimientos que provocan, como la sorpresa, la piedad, el asco, etc.

³⁵ Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas (o del Hermano Sol)*: “Altísimo y omnipotente buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición. A ti solo, Altísimo, te convienen y ningún hombre es digno de nombrarte. Alabado seas, mi Señor, en todas tus criaturas, especialmente en el Señor hermano sol, por quien nos das el día y nos iluminas”.

³⁶ J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 614.

³⁷ I. Pirfano, *Ebrietas. El poder de la belleza*, Encuentro, Madrid, 2012, p. 111.

El *dadáismo* o el *postmodernismo* no albergan intención racional sino mera delectación en los sentidos³⁸, y sólo adquieren valor en cuanto que son sensaciones contempladas desde arriba, desde la persona, pues en definitiva a ella pertenecen. Indudablemente han supuesto una inmersión en facetas de interioridad humana antes no investigadas³⁹, pero el arte que indaga sobre realidades en mayor conexión con facultades más elevadas de hombre será más capaz de des-
 pertar con fuerza la adhesión del amor personal.

Si el amar personal depende de la capacidad de olvido de sí, *la convocatoria de lo bello* es un cauce propicio para ello, como entiende López Quintás: “la belleza peculiar de las obras de arte sacro procede la unidad que instauran. Al inmergirse en los espacios lúdicos o campos de juego fundados por las obras musicales, el hombre sensible al valor se siente liberado [...]. Las barreras que separan al yo egoísta de los demás seres y los convierte en «otros», seres distintos y extraños son superadas”⁴⁰.

La liberación del hombre que provoca la experiencia de lo bello *dispone para el donar propio del amar personal* que da sentido definitivo de la persona, a su libertad y a su conocer. ¿Cuál es la explicación definitiva de porqué la belleza lleva al amor? Afirma Benedicto XVI: “La orientación de la religión hacia una visión racional de lo real como tal, el ethos como parte de esta visión, y su aplicación concreta bajo la primacía del amor se asociaron. La primacía del logos y la primacía el amor se revelaron idénticas”⁴¹. Tal experiencia solo es posible de modo completo en Dios, origen último de la verdad que resplandece y del amor.

³⁸ Un ejemplo de ello son los *hapennigs* en el teatro, que indagan en la sensación de sorpresa, o la pintura intuitiva o *naif*. Estos movimientos son expresión sin contenido racional que abogan por la conexión sentido-persona, que resulta más débil: su falta de lógica los hace heterodoxos y diversificados, sin carácter programático, cada uno con distintas finalidades y muy diversas peculiaridades. Las teorías del psicoanálisis y la crisis del pensamiento moderno son un importante fundamento de estas corrientes.

³⁹ Se trata de una génesis de la creación artística que apenas trabaja los ámbitos de las operaciones cognoscitivas. Sobre la conexión entre lo sensible y lo inteligible juega un papel importante la cogitativa. Cfr. L. González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica*, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria 221, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, p. 32.

⁴⁰ A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, p. 202.

⁴¹ Benedicto XVI, *Discurso de la Universidad de Ratisbona*, 12.IX.2006.

8. CONCLUSIÓN

La profundización en la experiencia artística demanda un ser personal que no podemos encuadrar en los esquemas clásicos o modernos del ser racional pero es campo muy fructífero desde antropología trascendental de Polo que aún no ha sido suficientemente desarrollado en el ámbito de la filosofía del arte.

El arte nos habla de la realidad de la *co-existencia-con*, de que junto a nosotros ha de haber un *quien* que se sentido a la intimidad expresada; demanda una libertad original e irrestricta como única fuente capaz de creación; habla también de una lógica que no podemos encuadrar en lo meramente racional, porque activa la redundancia de un *re-conocerse* contemplando lo bello; y finalmente porque es un llamamiento esperanzado a compartir una verdad que no puede tener otro origen que el amor personal.

El arte apunta directamente a la persona, y en razón de ello es una *manifestación privilegiada de la intimidad y por lo tanto también posibilidad de detección del límite mental*: Es conveniente estar atento a lo artístico porque manifiesta el despliegue de la intimidad personal, dándonos muchas claves para comprenderla.

En definitiva, una concepción trascendente del hombre es el ámbito donde el arte adquiere pleno valor y sentido. Y hay además una segunda lectura (aviso a navegantes): el arte, con su fuerte radicación en la persona, es apertura como lo es ella. En el esfuerzo por racionalizar la persona corremos riesgo de perder esa apertura –incluso desde una visión personalista– y es necesario recuperar una actitud contemplativa que nos libraré de caer en nuevos reduccionismos. Saber *vivir* el arte será una estupenda *escuela de aprendizaje*: un buen artista tiene algo de filósofo y también necesitamos filósofos que tenga algo de artistas.

Miguel Carricas Torres
Arquitecto
miguelcarricas@gmail.com

**LIBERTAD TRASCENDENTAL COMO ACTUOSIDAD PRIMARIA
INTRÍNSECAMENTE DUAL CONVERTIBLE CON LA PERSONA
HUMANA SEGÚN EL CARÁCTER DE ADEMÁS
LIBRE GLOSA AL PLANTEAMIENTO DE LEONARDO POLO**

Jorge Mario Posada

**1. SER PERSONAL HUMANO SEGÚN EL CARÁCTER DE *ADEMÁS* O
INTRÍNSECO *CO-EXISTIR***

En cuanto comporta saber pero, de entrada, como ser (y ser en el planteamiento de Polo¹ equivale sin más a existir²), la persona humana es una “actuosa” *dualidad* “intrínseca” según el *carácter de además* de acuerdo con una “inescindible” *solidaridad de método y tema*, inconsumable e *inagotable*, por la

¹ Aparte de palabras en otros idiomas con cursiva se destacan las nociones propias de Polo, mientras que entre comillas aquellas con las que libremente se glosa su propuesta textual.

² La equivalencia entre ser y existir (a la que Polo explícitamente alude por ejemplo en el apéndice de la inicial edición de Hegel y el posthegelianismo) se corresponde –cabe sugerir– con que la esencia, antes que de entrada inteligida o pensada, es decir, antes que *ratio essendi* o que idea [*eídos*] según la que un “ser” es y es lo que es, y ni siquiera que cierta “formalidad” de ser [*ratio formalis essendi*] con la que algunos escolásticos incluso equiparan el *esse*, más bien es el potencial e intrínseco distinguirse real del *esse* en cuanto que acto primario y por eso trascendental aun si creado, y de suerte que no sin más a una determinada participación de la *puritas essendi*, en la escolástica identificada con Dios. De ese modo la distinción real entre la criatura y el Creador equivale a la carencia de identidad en el *esse* creado, según la que la *essentia* de éste es su intrínseco distinguirse real, dinámico y potencial, distinto en las distintas criaturas de acuerdo con la distinción real entre ellas como actos de ser y por eso diverso en cuanto a la temporalidad. Paralelamente, en atención a la equivalencia entre ser y existir se excluye de la temática de la filosofía primera la noción de ente, según la que, si no el ente, habría de ser la esencia cierto sujeto respecto ante todo del atributo primigenio de existir, que es a su vez exigido para que de acuerdo con el ser como cópula predicamental puedan los demás atribuirse a ese sujeto. Con lo que la propuesta filosófica de Polo es continuación de la tesis central de santo Tomás de Aquino en filosofía sobre la distinción de Creador y criatura de acuerdo con el distinguirse real en ésta de esencia potencial y acto de ser, pero una continuación heurística puesto de acuerdo con ella se evita que la averiguación sobre el acto y la potencia sea detenida o retenida según la noción de entidad.

que como método el *además* “avanza” o es “actuoso”³ de antemano *alcanzándose* como tema que correlativamente sólo existe en siendo alcanzado por el método, mientras de esa manera éste por así decir “se le otorga”, con lo que el tema “arrastra” el método a más alcanzarlo, de donde a más otorgársele, de suerte que en cuanto a la dualidad “redobla” como *además* de *además* y “se torna” a su vez en método, se *metodiza*, respecto por lo pronto de un tema ulterior.

Con lo que la intrínseca dualidad redoblante que como acto primario, de donde trascendental, o como acto de ser según el carácter de *además* es la persona humana equivale a “interno” *co-existir*⁴.

³ Acto como “actuacidad” y no apenas como actualidad equivale –se sugiere– a método o avance, es decir, a “ir adelante” –y “yendo delante”–, de suerte que la noción de método concierne desde luego a la actividad cognoscitiva pero ante todo a la “actividad” de ser. “Avanzar yendo delante” es asimismo el significado usual más propio del *ágein*, aun cuando la noción que en castellano se dice “acto” se expresa en griego a partir de la de obra [*érgon*]: *enérgeia*, o en Aristóteles también como cierta “habitud” respecto del fin [*télos*]: *entelékheia*. Luego el acto como “actuacidad” involucra por cierto la noción aristotélica de acto si bien no apenas como *enérgeia* y tampoco si incluso como *entelékheia* sino, todavía más, de acuerdo con santo Tomás en calidad de “acto de ser” [*esse ut actus*], aunque sin reconducirlo a la forma sustancial y ni siquiera a la *actualitas omnium formarum*, ya que la esencia del acto de ser creado es potencial, mientras que tanto para el Aquinate cuanto para el Estagirita habría asimismo de ser actual pues se equipara con la forma como actualidad más o menos determinada, con lo que no se discierne la actuacidad equivalente al *esse* respecto de la actualidad, lo que da cabida a que también el *esse* sea equiparado con la forma –como *formalitas-essendi*, al paso que tampoco se aclara la condición potencial de la esencia del acto de ser creado, entendida apenas a manera de sujeto o de “inactuoso” *recipiens* de la actualidad y consolidada de ese modo según la noción de ente como sujeto que al poseer la actualidad de la *essentia* como cierta forma posee a la par la actualidad equiparada con el *esse* [*habens esse*]. En cambio, Polo propone que la actualidad se equipara con la *enérgeia téleia*, esto es, con el acto perfecto, concerniente a su vez propia y exclusivamente al inteligir objetivante, que de ese modo resulta insuficiente respecto de actos intelectuales superiores así como puramente distinta respecto de la actuacidad del ser extramental y contrastable respecto del correspondiente potencialidad o dinamismo esencial físico. Por lo demás, a partir de la equiparación de actualidad y *enérgeia téleia* Polo ha expuesto su propuesta filosófica no sólo a través de la discrepancia con la filosofía moderna sino como un desarrollo, no exento de rectificaciones, de la filosofía aristotélica.

⁴ La noción de trascendentalidad se emplea de un lado a partir de como es entendida en la filosofía medieval, siempre que se atribuya, antes que al ente –que se excluye también por estar en una extrapolación de la actualidad como *essentia* según la *actualitas essendi*–, al *esse* y a las nociones trascendentales que con él se convierten, mientras que de otro lado en cuanto que el *esse*

Por su parte, la condición metódica inescindiblemente solidaria con la temática, según el carácter de *además* o “intrínseco” co-existir, equivalente al acto de ser personal humano, es equiparable con el hábito intelectual de sabiduría que por eso en dicho acto de ser es innato⁵. A la par, con la condición temática del *además* se corresponden los trascendentales del ser que exclusivamente conciernen al acto de ser personal: la libertad pero asimismo la intimidad junto con el inteligir y el amar⁶.

Y puesto que la sabiduría es el método según el que como tema se alcanzan los trascendentales personales o que se convierten con el acto de ser personal, aparte de ser hábito innato comporta no apenas conocimiento intelectual sino de antemano ser; y de modo que para el hombre saber es ser, con lo que incluye el amar –por lo que inseparable de la amistad– así como sólo viable en libertad.

Por su parte, en el nivel del acto de ser personal humano o de su condición trascendental, la sabiduría, en tanto que involucra el amar –y puesto que éste equivale tanto a dar cuanto a aceptar– comporta por lo pronto aceptar dicho ser como “iniciativa” proveniente no sin más de los progenitores sino, en lo más alto, de Dios. De donde la sabiduría se cifra ante todo en “reconocer”, al aceptar, el ser personal en calidad de don divino.

En lo que sigue se atiende a la libertad como trascendental del acto de ser personal humano en cuanto que es la condición actuosa, metódica o de avance de la inescindible solidaridad de método y tema a la que la persona humana equivale según el carácter de *además* justamente porque en esa solidaridad la

equivalente a la persona humana por así decir “trasciende” respecto del distinguirse real “dinámicamente actuoso” en el que estriba su esencia potencial y según el que ese acto de ser es creado de manera más alta que como el ser extramental, a saber, según el carácter de *además*. Con lo que la propuesta de Polo equivale a una ampliación de la trascendentalidad en la medida en que el acto de ser personal estriba precisamente en ampliarse como acto de ser primario de acuerdo por lo pronto con la intrínseca dualidad del *además* y de manera que con éste se convierten unos trascendentales del ser exclusivos del ser personal.

⁵ De ninguna manera el saber acerca del hombre es ajeno al ser de éste, lo que ilustra la condición intrínsecamente dual tanto del saber cuanto del ser de la persona humana, es decir, la indicada dualidad solidaria de método y tema equiparable con el carácter de *además*, y que en esa medida atañe desde luego al inteligir pero también a las otras instancias del vivir humano, de entrada al amar por cierto según libertad.

⁶ También a la vista de la conversión según el carácter de *además* de los trascendentales personales, entre los que se cuenta la intelección, se da razón de por qué para explicar el *además* se alude a las nociones de método y tema sin exclusivamente referirlas al inteligir.

libertad trascendental como tema sin más estriba en “corroborarse” o confirmarse como método, como *método puro* de ser⁷.

* * *

En la propuesta filosófica Poliana, con el carácter intelectual del hábito de sabiduría (valor metódico del *además*) se corresponde la tercera *dimensión* del método de abandono del límite mental, cifrada en el inconsumable *desaferrarse* el inteligir humano respecto de ese límite. El límite concierne a la actividad

⁷ En esta libre glosa a textos de Polo en torno a la libertad como trascendental del ser personal humano y que ante todo versa sobre el primer tomo de la Antropología trascendental – particularmente el apartado B del capítulo IV de la tercera parte– se aborda no más un “rasgo” de la libertad trascendental, la dualidad intrínseca que según la inescindible solidaridad metódico-temática del carácter de además le compete, y aún más estrecha en la libertad pues como tema corrobora o confirma el método; por eso se apuntan apenas algunas indicaciones acerca de la dualidad de libertad nativa y libertad de destinación y se omite aludir a la libertad como inclusión atópica en la Máxima amplitud o como futuro que futuriza sin desfuturizarse, mientras tampoco se abordan muchos asuntos más bien atinentes al tomo segundo de dicha obra. A la par con que no se tratan algunos rasgos de la libertad como trascendental del ser personal por lo pronto humano según el carácter de además, tampoco se eluden diversos defectos expositivos que hasta cierto punto derivan de la dificultad de seguir el método filosófico de abandono del límite mental, por el que aun si expresadas las nociones con palabras más o menos precisas, no conllevan unicidad ni constante mismidad pues comportan una comprensión polivalente así como diversidad de vínculos con otras nociones parejamente averiguadas, de donde al exponerlas se discurre de acuerdo con una abigarrada sintaxis con miras a dar razón de la coherente averiguación de dicha variedad nocional. A su vez, los pasajes del primer tomo de la Antropología trascendental que sobre la libertad se glosan fueron por Polo redactados con extrema concisión. De ahí que se pretenda favorecer el discernimiento de algunas cuestiones concernientes a la altura de la libertad trascendental humana. Por lo que aun si corriendo el riesgo de recaer en la objetivación de las nociones que según el método filosófico de abandono del límite se averiguan de manera más alta que según la intelección objetivante y por eso sin discurso lógico-lingüístico, con miras a en cierta medida ilustrarlas se acude a ciertos artificios de pensamiento objetivado y de consiguiente expresión. Así, por ejemplo, se dice que el además metódico “se otorga” al además temático en alcanzándolo, de modo que “redoblatamente” lo “torna en método”; que al de esa guisa metodizarse la libertad trascendental en lugar ser método para un tema ulterior “corrobora” o “confirma” como método puro el que la alcanza, según lo que le “compete” trocar en búsqueda el ser personal a través de los otros trascendentales personales, etc. Finalmente, por lo inusitado de la explicación y con miras a asegurar que no se disuelva en otras ajenas a la temática a la que según el método de abandono del límite mental se accede y en las que se apela tan sólo a nociones objetivadas, en cada epígrafe con más o menos amplitud se reitera la exposición del asunto, lo que ciertamente torna aún más laboriosa la lectura.

intelectiva como *presencia mental* “reducida” a *actualidad*, esto es, a acto dual pero, en lugar de según el carácter de *además*, “restringido” en cuanto a su condición de acto o “actuosidad” por ser *coincidencia* de esa actuosidad con su *acontecer* “culminadamente”, o de modo que “inteligir y haber inteligido son lo mismo y a la vez”⁸.

Debido a esa limitación del inteligir humano, lo inteligido en cada limitado acto intelectual es *único, constante y mismo*, de suerte que acontecen “objetivaciones” (u “objetos”, pero sin equipararlos con “cosas”) que son intencionales por cifrarse en *remitencias* a un *término de intencionalidad*; estas remitencias son *puras* o sin soporte distinto de su remitir pues por la intrínseca dualidad de la condición coincidente del acto y su culminación son *transparencias* o *luces* – no físicas– *iluminantes* respecto del término de intencionalidad que permiten *mirar* o *ver* intelectivamente. Esto es: en alguna medida accediendo a su ser según la verdad o, según el bien, ideando –puede sugerirse– “lo otro” aportable por el hombre al ser creado en la esencia de éste.

Debido al límite mental, cada acto intelectual objetivante *se commensura* con una luz iluminante o intencional “retenida”, “detenida” y “mantenida” constante y la misma, a la par que única, respecto de un término de intencionalidad que en consecuencia sólo limitadamente se inteligir o es iluminado. Por eso el inteligir según objetivaciones es el *ínfimo*: lo “sobrepasa” o “sobrepaja” el inteligir jerárquicamente plural en calidad de *hábito*, en la medida en que en la esencia de

⁸ Aristóteles, *Metafísica* IX, 6, 1038b 18-35: “Noeîn kai nenóeken háma tò autó”. Es la noción de acto perfecto o *enérgeia téleia*. Continuando heurísticamente aclaraciones asimismo aristotélicas Polo propone que la intelección objetivante es plural e incoada según la llamada abstracción en la medida en que según ella se asume la remitencia intencional del conocimiento sensitivo como incluyéndola en una “irrestricada apertura” a la real distinción intrínseca del término de intencionalidad, y apertura que Polo caracteriza como equivalente a inteligir (lo sentido como) ‘lo’. A partir de la intelección objetivante incoativa, y en la medida en que según el primer hábito intelectual adquirido, el abstractivo, se manifiesta o desoculta el acto de inteligir con el que se commensura la objetivación abstracta, y de modo que lo inteligido como nominal es articulado con carácter verbal (por ejemplo “lo árbol” articulado con “arboleando” o “siendo” árbol), a través de líneas divergentes mas unificables jerárquicamente se prosigue la “resolución” de la diferencia interna de los abstractos según la que en su pluralidad indefinida a su vez difieren entre sí, y de modo que se pueda explicitar, por una línea, el valor actuoso de esa distinción real (línea de “fundamentación” de acuerdo con el concebir y el juzgar) o bien “idear”, por otra, una generalización cada vez más amplia de la diferencia entre objetivaciones abstractas según la que cabe manifestar la irrestricada amplitud de la “objetivabilidad” que –se sugiere– equivale no más que a la llamada potencia intelectual como irrestricada posibilidad de objetivar.

la persona humana es “enriquecible” a partir del hábito de *sindéresis* como *ápice del proceder descendente* desde el de sabiduría (que en el nivel del acto de ser personal es la “instancia” metódica del inagotable ampliarse del lucir de acuerdo con el carácter de *además*, que como método solidario con su tema le es “inherente” y de ahí innato, mientras el de *sindéresis* es “nativo”).

Por su parte, la condición luciente del *inteligir*, si también es iluminante (y no apenas cuando es iluminación limitada u objetivación) es equiparable –no menos se sugiere– con su índole intencional así como con la presencia mental. De modo que también es intencional, al igual que presencia mental, el plural *inteligir* habitual en tanto que enriqueciblemente adquirido como iluminación de nivel esencial a partir del hábito de *sindéresis*. Éste a su vez *engloba* la pluralidad del *inteligir*: tanto objetivante cuanto según hábitos, que cifrados en *intelecación* enriquecible son luces iluminantes como modalidades o *matizaciones* de la presencia mental desde luego no constante ni misma: de ahí que sean “libres” respecto de la índole limitada de la ínfima iluminación (exclusiva del *inteligir* objetivante) y asimismo intencionales, pues equivalen a una *manifestación* o *desocultamiento* de la *insuficiencia* iluminante de la presencia mental limitada u objetivada respecto del término de intencionalidad⁹.

De esa manera, en tanto que el carácter de *además* como método es equiparable con el hábito de sabiduría, es *además* respecto de la limitada presencia mental, es decir, de la objetivada intencionalidad intelectual o iluminación. Aunque también respecto de cualquier “enriquecible” presencia mental. La sabiduría es precisamente el hábito con el que se corresponde en filosofía el *desaferrarse* metódico respecto del límite mental¹⁰.

⁹ En los hábitos intelectuales adquiridos el término de intencionalidad sólo mediatamente es extramental pues iluminan o manifiestan, según jerarquía, lo que la iluminación objetivante incoactiva deja sin iluminar; de esta manera dicha iluminación estriba en “intuición” intelectual, pues equivale a *inteligir* el enriquecimiento intelectual (y a la par con carácter de “propio” según la condición de *ver-yo* concerniente al hábito de *sindéresis*).

¹⁰ Por lo demás, en la medida en que el carácter de *además* lo es no sólo respecto de la presencia mental limitada sino sin más de cualquier presencia mental se aclara que el abandono del límite mental es más alto en la tercera dimensión “correspondiente” al hábito de sabiduría. Porque incluso si esa dimensión de abandono del límite se corresponde con el hábito de sabiduría, no sin más equivale a ella sino que, respecto del tema del hábito sapiencial, que es el ser humano personal y por cierto en vista de su plenitud, por así decir “demarca” un acceso justamente filosófico, esto es, que sigue un método en cierta medida controlable y constatable por una comunidad científica, mas desde luego no de índole físico-matemática, y a través de un peculiar discurso lingüístico si bien tampoco de índole lógica. Por su parte, según las demás dimensiones del método de abando-

En la medida en que la libertad trascendental es la condición actuosa (de avance o de método del carácter de *además*) la sabiduría innata o inherente al ser personal (precisivamente considerada como método) estriba ante todo en libertad. Por ello el método filosófico que se corresponde con el hábito de sabiduría (la tercera dimensión del abandono del límite mental) no es ineludible para filosofar.

Destacando la correspondencia de la tercera dimensión de abandono del límite mental con el hábito de sabiduría se da razón acerca del modo como en filosofía *congruentemente* se averigua, es decir, se *alcanza* el carácter de *además* junto con los trascendentales que le conciernen exclusivamente como acto de ser personal. De manera notorial la libertad, pues por más que ese hábito en el hombre sea innato ya que es inseparable de su ser, no de suyo es un método filosófico.

* * *

De manera que el carácter de *además* es equiparable con el ser o existir que cada persona humana es en cuanto acto o actuosidad, avance o método desde luego de condición primaria –y, metafóricamente, “radical” o “nuclear”– o en calidad de acto de ser y de vivir, pero de intrínseca dualidad como acto primario o trascendental, así que de mayor altura que el meramente principal (acto de ser *extramental*) carente de vida según intelección¹¹.

Al ser método, acto o avance tan sólo en alcanzando el tema, el *además* es de condición pero de intrínseca dualidad: pues según ella el método inagotablemente se otorga al tema en alcanzándolo, inagotablemente redobla en dualidad,

no del límite mental se accede a la temática de otros hábitos intelectuales superiores del hombre, a saber, a la del de *sindéresis* que es la esencia de la persona humana (cuarta dimensión); a la del de *intelección* cuya temática son los primeros principios ante todo el acto de ser que es primer principio *extramental* (primera), y a la del de *ciencia* (filosófica) que es la esencia del ser *extramental* o esencia física equivalente al orden cósmico *concausal* (segunda).

¹¹ Puesto que las ideas de radicalidad y de nuclearidad son metafóricas se sugiere que mejor que diferenciar “primario” o “primero” equiparado con “principal” respecto de “personal” como “radical” o “nuclear” es tomar la primalidad o primariedad equiparada con lo trascendental de un lado como meramente principal pero de otro y a la par como primalidad intrínsecamente dual según el carácter de *además* o intrínseco co-existir. De esa suerte, a la vista de la condición primaria, radical o nuclear de la intrínseca dualidad del carácter de *además* y más alta que la del principal no es preciso considerarla como “segunda” o como si se “secundarizara”, mientras paralelamente se resalta que la dependencia de Dios del ser personal humano es todavía más primaria que la del ser *extramental* y en modo alguno secundaria.

así que tanto inagotablemente alcanza o es método como *además* cuanto inagotablemente es alcanzado o es tema no menos como *además*. Con mayor motivo que a ser o existir equivale a co-existir o *co-ser* (también como “existir-con” o “ser-con”). Pero antes que con un ser o existir distinto, de antemano co-existiendo “internamente” o sin “salir” respecto de la dual primariedad del acto, de suerte que el segundo “con” del “co-existir-con” o “co-ser-con” denota un redoblar del primero, que *careciendo de réplica* personal en ese nivel, por así decir, “insiste” en alcanzarla.

En consecuencia, el *además* es método o acto que avanza alcanzando; a la par que es tema que en siendo alcanzado avanza o es acto al otorgársele el alcanzarlo y de suerte que comporta método y tema “inescindiblemente” solidarios. De un lado es avance, acto o método sin que le falte alcanzar o sin que le falte solidaridad con el tema, mientras de otro es tema sin que le falte ser alcanzado por el método con él solidario. Método que en tal medida según el *además* se otorga al tema, con lo que de esa manera *ampliado* el tema por el método “provoca” o “convoca” más alcanzar metódico, estribando al cabo esa metódico-temática solidaridad en *ampliación trascendental*, esto es, en que como acto primario y trascendental o acto de ser el equivalente a la persona humana se amplía de acuerdo con el intrínseco e inescindible dualizarse de método y tema solidarios, o como *además de además*. Al ser tema de antemano alcanzado por el método que en alcanzándolo se le otorga, el *además* temático redobla en su intrínseca dualidad como *además* al paso que “se torna” metódico o se metodiza para un tema superior¹².

Con todo, aun cuando de manera inagotable (más aún que inconsumable) se otorga como método el carácter de *además* al *además* como tema en alcanzándolo (de suerte que éste es metodizado para un tema ulterior y más alto), no obstante el *además* estriba en método y tema “inescindiblemente” solidarios o sin que el método se separe del tema ni éste de aquél. Ni siquiera si el *además* temático *se trueca*, porque entonces le compete, *en búsqueda* del tema ulterior para el que es tornado en método: réplica personal en el nivel del *además*.

Que el método según el *además* se otorgue al tema en modo alguno es ulterior a su alcanzarlo: con lo que ni el *además* metódico es sin alcanzar el tema otorgándosele, ni el temático sin ser alcanzado por el método que se le otorga. De modo que tampoco es ulterior tornarse el *además* temático en método para un tema más alto; ni siquiera el trocarse en búsqueda que le compete.

¹² De donde el *además* es alcanzable pero en modo alguno “atrapable”, ni siquiera por la inteligencia que lo alcanza, en lo que se ilustra que estriba en ampliación trascendental.

La condición metódica del carácter de *además* (su ser acto o actuoso) equivale por un lado a su avanzar desde luego primariamente –aunque según intrínseca dualidad–, pues en tanto que “ir adelante” estriba en “venir delante” sin más alcanzando el tema. De suerte que al además como método otorgársele comporta un inagotable redoblar temático en calidad de avance primariamente dual (o dualmente primario, como acto de intrínseca dualidad) y sin dejar de ser tema congruente de un método que al otorgársele lo torna en método para un tema ulterior. Respecto de éste, y sin dejar de ser intrínsecamente dual como *además*, le compete, incluso sin alcanzarlo, trocarse en búsqueda (si bien le “cabe” rehusarse a ello).

* * *

Así pues, aunque concierne ser primario o trascendental en tanto que equiparable con la condición de avance o de método (que es acto de ser al principiar o a la principiación, que es como al inicio en filosofía se entiende la primeridad) en un nivel superior o de mayor amplitud (amplitud, por así decir, interna), también intrínsecamente dual según el carácter de *además*.

Equivaliendo el carácter de *además* al inagotable ampliarse de la condición primaria o trascendental creada del ser o a ser creado como ampliación trascendental en virtud de la intrínseca dualidad del acto, avance o método (éste en solidaridad con el tema), la “entera” amplitud trascendental del ser es irreductible a la que sin más atañe a la principiación o causalidad primera. Ésta a su vez tampoco sin pluralidad es primaria pues comporta la *vigencia* de tres “primeridades” de ser o “reales”, ya que en atención al exclusivo depender del ser extramental como primer principio respecto de Dios como *Origen* según *Identidad* son *entre sí vigentes* ese primario principiar y su depender respecto del Origen, de modo que ni el Origen principia o causa el primer principio creado (pues dejaría el Origen de ser idéntico o nada más que Origen), ni tampoco el primer principio creado es principiado o causado (pues dejaría de ser primario); de modo que más bien éste es causa o principio primero equivalente a depender con exclusividad respecto del Origen. Depender que en esa medida es el tercer primer principio: el de “trascendentalidad o primariedad de la causa o del principio”, equiparable con que el primer principio es criatura en cuanto que tan sólo dependiendo del Creador.

Por su parte, el ser primario o trascendental como primer principio, el acto de ser extramental, equivale al primer principio de “real” no contradicción o *persistir* como *comienzo incesante e insecuto*, vigente tan sólo como un depender con exclusividad respecto del primer principio de *Identidad originaria* que es Dios y según dependencia a su vez equivalente al primer principio de “tras-

cidentalidad del causar” de modo que el causar o principiar primario y su depender respecto del Origen vigen entre sí.

De ese modo antes que demostrar se muestra que el persistir es vigente sólo dependiendo o como “colgando” del Creador o en relación real respecto del Origen. Y es así como la trascendentalidad o primeridad de la principiación o causalidad es primer principio real vigente con la no contradicción como dependencia respecto de la Identidad.

Ahora bien, al ser primario sólo como causalidad o principiación, el persistir (o primer principio de no contradicción) carece de la intrínseca dualidad redoblante del *además*, por lo que su trascendentalidad ni supera ni por así decir “abarca” la del *además*, que en tal medida de manera más alta depende del Origen idéntico.

Siendo primario el carácter de *además* según intrínseca dualidad redoblante, lo es con mayor motivo que el primer principio creado, al que como comienzo persistente apenas compete (si de este modo cabe indicarlo) “partida” o “arranque”. Desde luego, arranque inconsumable y sin posibilidad de “retorno”, pero más todavía: sin *acompañarse* a la manera de la primaria dualidad intrínseca del *además*; en consecuencia, también el Origen idéntico crea el *además* sin principiarlo (sino de acuerdo con una distinta y mayor dependencia respecto de Él). El Origen con mayor motivo es supremo respecto del ampliarse trascendental equivalente al *además*¹³.

Si dependiendo inmediatamente –en tanto que primario– respecto del Origen el carácter de *además* es superior al primer principio extramental, compete al Origen ser trascendental o primario en calidad de supremo e insuperable (desde luego según Identidad, de la que las criaturas carecen por admitir distinción real), pero más aún en calidad de *Máxima amplitud* trascendental, al igual que Intimidad sin mengua de la Identidad¹⁴.

¹³ Puesto que la filosofía primera también moderna ordinariamente se ha formulado atendiendo no más que a objetivaciones, la plural temática del hábito de intelección de los primeros principios se suele maclar de un lado equiparando la identidad con la no contradicción (macla griega y medieval) y de otro con la causalidad (macla moderna).

¹⁴ Así que propiamente es primero como principio el persistir, mientras que el Origen es primario de manera suprema y el además de manera más alta que el principiar, a saber, según intrínseca dualidad pero sin ser de ningún modo segundo o secundario (la antropología es filosofía primera no menos que la metafísica, en manera alguna filosofía segunda); a su vez, la primeridad del persistir y la del además equivalen a su de distinta manera depender respecto del Origen sin que el Origen por así decir tenga que “comprometer” su Originariedad en la primeridad de ambas criatu-

El ser personal humano existe como primariedad o acto de ser de intrínseca dualidad según el carácter de *además*, esto es, como tema de antemano alcanzado por el método que en alcanzándolo se le otorga, y de modo que redoblando en dualidad se metodiza respecto de un tema ulterior, con lo que al ser el *además* tema redoblantemente dual en cuanto que se le otorga el método que lo alcanza tornándolo metódico, equivale a “co-acto de co-ser-con” o de co-existir-con. Esto es de acuerdo con un dual “co-” intrínseco o correlativo con la primariedad de ese ser o existir; de ahí que no tiene punto de partida ni de llegada exteriores o ajenos, pues es actuoso en virtud de esa primariedad intrínsecamente dual y, redoblando en tal dualidad, no menos metodizado respecto de un tema distinto, superior y en último término supremo.

Ser persona la criatura humana equivale a que co-existe o co-es y existe-con o es-con al existir o ser redoblando en intrínseca dualidad no menos primaria y así trascendental según el carácter de *además* de acuerdo con una inescindible solidaridad de método y tema. En ella, por ese intrínseco “redundar” del método en el tema tornándolo a su vez en metódico, es intrínseco co-existir como co-existir-con: también intrínsecamente o sin salir de la intimidad que con él se convierte, y aun cuando en ese nivel carezca de un ser personal con el que le quepa co-existir, es decir, sin réplica personal¹⁵.

ras, de modo que al Origen concierne la primariedad o trascendentalidad con “plena” o Máxima amplitud y sin dependencia alguna. Por su parte, el Origen puede tomarse como primer principio en la medida en que sólo de Él dependiendo es real el principiar primario, mientras que el tercer primer principio, el de causalidad trascendental, equivale a la condición trascendental o primaria de la principiación, es decir, a que estriba en principiar sólo en dependencia respecto del Origen, y depender equivalente a “causalidad trascendental” en la medida en que el causar es causar no más que al depender del Origen pero sin que el Origen lo cause, y de suerte que sólo así es primario como causar.

¹⁵ A la vista de la equivalencia de ser y existir en filosofía primera, o del ser en tanto que trascendental, se excluye la noción de ente desde luego respecto del ser y de la esencia extramentales pero con mayor motivo de la persona humana y de su esencia, de suerte que ni una esencia es sujeto respecto del acto de ser ni éste como acto de ser creado o carente de identidad es acto sin la esencia, que es su intrínseca distinción real, de donde potencial. Esa exclusión se debe también a que la noción de ente resulta de suponer y extrapolar prematuramente la inevitablemente objetivada noción de fundamento sin discernirla de las objetivaciones precedentes en las diversas líneas jerárquicas de prosecución racional del inteligir objetivante iniciado al abstraer. A la par, la distinción real de esencia potencial y acto de ser tampoco es una estructura predicacional ni, menos, una extrapolación de esta objetivación sino, en la criatura extramental, la distinción real de concausalidades cuya unidad, de solamente “orden de variación”, es el universo físico en el que de

2. DUALIDADES TRASCENDENTALES EN LA APERTURA INTERIOR Y HACIA ADENTRO DE LA INTIMIDAD PERSONAL SEGÚN LA LIBERTAD

En cuanto que el carácter de *además* como acto de ser (equivalente a la persona humana) es de condición primaria o trascendental (si bien de intrínseca dualidad redoblante o como co-existir o co-ser), con él se convierten unos trascendentales del ser distintos (por más altos) de los que valen para el ser principal o extramental, y que son los trascendentales personales según los que la condición primaria o trascendental del *además* inagotable e intrínsecamente se amplía como co-existir-con o co-ser-con¹⁶.

En vista de que el ser personal como *además* o intrínseco co-existir inagotablemente redobla en la dualidad denotada por el “co-” (a saber, como intrínseco co-existir y más aún como co-existir-con), y de manera que también inagotablemente se amplía la inescindible solidaridad de método y tema de acuerdo con dicho redoblar de la primaria dualidad, por eso, redundantemente “se abre” como *intimidad*, la que de tal suerte es uno de los trascendentales de la perso-

acuerdo con la concausalidad de la causa final con las demás y en virtud de un movimiento de propagación en cuanto a la “compleción” de la plural concausa formal en concausalidad con las otras se ordenan las naturalezas como sustancias de movimientos intrínsecos en calidad de accidentes, a la par que de acuerdo con una mera “disponibilidad” para concausar con la causa final y en virtud de un movimiento sin sustancia –de suerte que sin correlato figurativo o sólo en cuanto a la noción intelectual equiparable con el aristotélico movimiento circular– no faltan movimientos extrínsecos a sustancias con las que en calidad de términos inestables se alternan, y de suerte esos movimientos que son posibles de ser “incorporados” en las sustancias naturales. Por su parte, en la criatura personal humana la distinción real potencial equivalente a la esencia realmente distinta del acto de ser es un “enriquecimiento” que desde el acto de ser en descenso procede como manifestación de la intimidad personal y como disponer según libertad a través no sólo de la iluminación esencial de acuerdo con la intelección sola (ver-yo) y con la intelección inserta en el actuar voluntario (querer-yo) sino también de la “instauración” de dicho enriquecimiento en calidad de don de acuerdo con el amar.

¹⁶ Los trascendentales del ser que de entrada valen para el ser principal, a saber, la verdad, el bien y la belleza (pues la unidad concierne propiamente a la Identidad originaria antes que al persistir, al paso que se descartan el ente, el *aliquid* y la res por reducibles a constante mismidad) son con mayor motivo admisibles respecto del ser primario de intrínseca dualidad según el *además* ya que en la tradición clásica se consideran trascendentales relativos a la mente (de donde aún más han de tener cabida con respecto a Dios).

na¹⁷. Y en la medida en que la intimidad personal es convertible con el co-existir-con, según el primer “co-“ del intrínseco co-existir (por el que como dualidad redobla) comporta *apertura interior*; mientras que de acuerdo con el segundo “co-”, *apertura hacia dentro* (o más y más interior), porque al ser actiosa justamente según intrínseca dualidad redoblante (no menos intrínsecamente) se abre respecto del tema ulterior para el que es tornada metódica, aun sin alcanzarlo según el *además*¹⁸.

* * *

A la par con la intimidad, la libertad es trascendental de la persona, que se equipara con la actuosidad, avance o valor metódico del carácter de *además*, y que al otorgarse como método al tema en alcanzándolo, de inmediato comporta ser como actiosa dualidad primaria, distinguiéndose respecto del acto primario que como comienzo incesante e insecuto (principio primero) depende del Origen y, para de alguna manera decirlo, “sobrepujando” la principiación. Pero no como mera independencia respecto de ella sino de acuerdo con un más alto depender del Origen: precisamente, un depender dual, esto es, según el intrínseco e inagotable redundar de la solidaridad metódico-temática en la que se cifra el *además*¹⁹.

No obstante, la superioridad respecto de la principiación de la libertad trascendental personal como actuosidad “neta” del carácter de *además* o intrínseco co-existir estriba en que incluso si como método (que al igual que en los otros trascendentales personales lo es en alcanzando el congruente tema) comporta intrínseca y redoblante dualidad de modo que como tema a su vez se torna en

¹⁷ Al glosar la exposición poliana de los trascendentales personales o del co-existir o co-ser como intrínseca y redoblante dualidad primaria equivalente al carácter de *además* se menciona la intimidad más bien que el co-existir con miras a indicar el justamente íntimo ampliarse del co-existir, así que no sólo respecto de otros actos de ser o existir.

¹⁸ Por cuanto que la intrínseca dualidad del co-existir redobla en actuosidad sin por así decir “desbordar” o “rebasar” como hacia fuera sino redundando internamente y como hacia dentro, cabría entender el *además* en calidad de cierta “subsistencia”, e incluso a manera de hipóstasis, siempre que se excluya la noción de sujeto en atención a la mismidad y constancia que conlleva, así que mejor como cierta “insistencia”. Polo da cabida a la noción de subsistencia, equiparada a su vez con la de suficiencia, en el tomo II de la *Antropología trascendental*, segunda parte, J. 1.

¹⁹ No obstante, si bien como inescindible solidaridad metódico-temática el carácter de *además* según la libertad es corroborado como método por el tema, aún así por ser dual carece de identidad, de modo que a su vez comporta o admite intrínseca distinción real como esencia potencial o dinámica aunque de manera más alta que según coprincipiación o concausalidad, que es la propiamente sometida a necesidad.

método, aún así, es tema metodizado antes que para un tema ulterior no más que “corroborando” o “confirmando” el método que lo alcanza²⁰.

En el hombre la libertad es el trascendental convertible con el ser personal que en cuanto que acto, avance o método es corroborado en la intrínseca dualidad. Por ella, “ir delante” y “hacia adelante” como ser es aún más primario que el ser principial al que excede según el carácter de *además*, que como método, avance o acto en alcanzando su tema se le otorga y así lo torna a su vez en acto, avance o método, pero antes que para un tema ulterior para sin más corroborarse o confirmarse como método: justamente como libertad²¹.

²⁰ Por su parte, si el primer principio lo es por depender del Origen mas sin ser principiado, mucho menos siendo principiado depende el además del Origen: dependencia que consiguientemente tampoco estriba en causalidad trascendental, sino, para de alguna manera indicarlo, en “dependencia respecto de la Intimidad del Origen”, por lo que de índole filial. A la par, así como el Origen es “primer principio” no porque sea un principiar sino porque sólo de Él depende la principiación primera, así también la Identidad originaria comporta Intimidad desde luego no por ser además sino en vista de que de Él depende el además con el que se convierte la intimidad como trascendental del ser personal. A su vez, depender del Origen el ser personal como además, primario según intrínseca dualidad, equivale no sólo a creada intimidad primaria sino a la par a creada libertad asimismo primaria. Luego cualquier intimidad y cualquier libertad en cuanto que trascendentales del ser son de manera más alta primarias que como primer principio o que como primaria o trascendental causalidad; y de ese modo sólo cabe libertad que no sea originaria en dependencia respecto del Origen, por lo que en manera alguna es viable que la libertad provenga de la principiación o surja o “emerja” de ella.

²¹ El que libertad trascendental como tema tornado en método por el que en alcanzándola se le otorga no más corrobore o confirme este método en modo alguno conlleva reflexión por cuanto que la intrínseca e inescindible dualidad así corroborada es primariamente actuosa, de donde sin fases como actuosidad pues de ninguna manera procesual. Al cabo, los discernimientos sugeridos en torno a la libertad trascendental como actuosidad del carácter de además o co-existir, y que en alguna medida son por cierto –valga insistir– artificiosos pues el además como acto primario o de ser de intrínseca dualidad redoblante comporta inescindible solidaridad de su valor metódico y su valor temático, de ninguna manera deben tomarse como distintas “fases” de un proceso y, menos, como si mecánico; son apenas ilustración de la intrínseca dualidad del carácter de además como acto primario o de ser, por eso trascendental respecto del inherente distinguirse real que al ser acto creado, o en tanto que carente de identidad, le compete, y equivalente a la esencia potencial de ese acto de ser. Así, por ejemplo, el otorgarse el método al tema y tornarlo en metódico respecto de un tema ulterior o el ser corroborado el método por el tema en la libertad trascendental de suerte que a ésta compete trocar en búsqueda de ese tema a los otros trascendentales personales en nada más estriban que en la simple pero inidéntica actuosidad del carácter de además o intrínseco co-existir en tanto que, aun si inidéntica o admitiendo inherente distinción real, equivale a pura de-

Ya que al alcanzar la libertad el tema, otorgándosele como método, lo metodiza o torna en metódico pero no respecto de un tema ulterior al modo de los otros trascendentales personales, sino más bien para corroborarse como método, (según lo que incluso en tanto que temática es metódica), la libertad es el trascendental personal que desde luego en intimidad de inmediato se convierte con el acto de ser humano equivalente al carácter de *además* en tanto que actuosidad primaria intrínseca y redoblantamente dual o como *además* respecto de *además*.

Dado que como tema la libertad trascendental equivale a método corroborado, es libertad para redundar como tal método corroborado o dual, y redoblantamente actuosa para ampliarse en su intrínseca dualidad como *método puro* o sin tema ulterior. De este modo, según la libertad el *además* es *además* de *además* pero más aún *para* solamente *además*: *además* sólo respecto de *además* y sólo para “más” *además*; método puro de ser *además*; libertad para sola libertad, para libertad *además*²².

* * *

De manera que los trascendentales antropológicos que de inmediato se alcanzan en lo temático son (i) la libertad como corroborada actuosidad según la inescindible dualidad redoblante del carácter de *además* o intrínseco co-existir y (ii) la intimidad que se abre al dualizarse con ella.

Así que la persona humana existe o es según la libertad como actuosidad primaria, mas intrínseca y redoblantamente dual, que corroborándose como actuosidad se convierte con el acto de co-ser o co-existir (de modo que éste de entrada es más alto que el mero principiar según necesidad), si bien sobre todo es redoblante en primaria dualidad. De ahí que se amplíe intrínsecamente como co-existir de acuerdo con la intimidad personal que se abre en virtud de dicha corroborada o confirmada actuosidad, avance o método puro de ser según esa primaria dualidad.

Es de esa suerte como por ser la libertad trascendental humana primariamente dual o dualmente primaria en cuanto que corroborada actuosidad o actividad

pendencia respecto de Dios, mas distinta y superior respecto del existir extramental por Él “entregada a cargo” del avanzar, actuosidad o valor metódico que el ser personal es.

²² En la medida en que el acto de ser personal es primariamente actuoso según dualidad redoblante y corroborada o confirmada como libertad trascendental en tanto que método puro de ser, de entrada en atención a él se disipa la macla de identidad y causalidad según la que, simetrizada la antropología con la metafísica, la persona es equiparada con el sujeto (así que objetivada según mismidad) y éste con un principio primero cuya plenitud en identidad hubiese de ser accesible a través de un, por lo demás imposible, proceso reflexivo a manera de autocasación.

de ser según el carácter de *además* equivalente a intrínseco co-existir o co-ser, con éste a la par que ella se convierte la intimidad que se abre en virtud de esa corroborada actuosidad redoblastemente dual; no hay por ello alteración ni “exteriorización”, ni el co-existir pasa a ser otro ni “sale” a nada distinto: en suma, sin disyunción dualista, sin dividirse o partirse y sin composición.

Luego siendo el *además* o co-existir primario según intrínseca y redoblante dualidad, se abre inagotablemente como intimidad en calidad de trascendental personal que dualizándose con la libertad no menos inagotablemente se amplía en cuanto a la apertura trascendental de manera que, valga así decirlo, “se trasciende” al redoblar en su primaria dualidad. Porque la intimidad personal se alcanza como trascendental antropológico junto con la libertad equivalente a la “estricta” condición actuosa o “activa” del *además* o co-existir como acto primario de intrínseca dualidad equiparable con cierto trascenderse, y libertad según la que esa intimidad comporta justo apertura como “interiorizante”, de donde en modo alguno cerramiento o clausura.

A su vez, a la vista del dualizarse con la libertad de la intimidad personal, ésta es asimismo dual: estriba tanto en apertura interior cuanto más todavía hacia dentro según el inagotable ampliarse de los otros trascendentales del ser humano personal (inteligir y amar), y como tema metodizado al que de este modo, como “ahondando” en la intimidad le “cabe”, valga anticiparlo, “trascender” en la medida en que trocándose en búsqueda de réplica en intimidad le “compete” hallarse por así decir “enteramente abierto” respecto de la Máxima amplitud trascendental en tanto que Ésta no excluye Intimidad sin menoscabo alguno de Identidad ni de Plenitud²³.

* * *

Así pues, en atención a que la inagotablemente ampliable apertura intrínseca que es la intimidad personal se dualiza con la libertad (como no menos inagotable actuosidad del co-existir o *además* equivalente a la asimismo intrínseca y primaria dualidad redoblante del acto de ser que es la persona humana), el dualizarse de la intimidad y la libertad es dual a su vez respecto del dualizarse de los otros dos trascendentales personales, la *transparencia* equivalente al inteligir personal²⁴ y la *donalidad* equivalente al amar en tanto que cifrado en *dar* y en

²³ De ese modo –cabe sugerir– se ilustra la noción de libertad trascendental como inclusión atópica en la Máxima amplitud.

²⁴ Se habla de “inteligir” en lugar de “intelecto” con miras a evitar cualquier equiparación de ese trascendental personal del ser con una potencia o facultad anímica, aun si espiritual, pues sin más se convierte con el acto de ser humano. Y al inteligir personal cabe reconducir la noción aristoté-

aceptar; inteligir y amar que en apertura interior de la intimidad son actuosos en virtud del redoblar de la libertad como intrínseca e inescindible dualidad primaria que se corrobora como método puro: el inteligir –se sugiere– como acto de conocer por el que la persona sabe que es según el *además* (así que sin ser originaria identidad), mientras que el amar según el nunca pleno aceptar ella ese ser en cuanto que como ser *además* donado desde el Origen idéntico.

Pero a la intimidad personal compete no menos apertura hacia adentro en dualidad también con la libertad como método puro o corroborado y en la medida en que ésta se *continúa, comunicándoseles*, en esos otros dos trascendentales antropológicos, el inteligir y el amar, respecto del tema ulterior para el que de acuerdo con el *además* son a su vez tema metodizado. En último término, los trascendentales del ser personal humano o, si de este modo cabe llamarlos, las “primalidades” convertibles con el carácter de *además* o intrínseco co-existir son dos dualidades que asimismo se dualizan: la de intimidad y libertad y la de transparencia o intelección y amar cifrado a su vez en donalidad según el dar y el aceptar.

Y así, dualizándose con la libertad como corroborada actuosidad dual y redoblante y en apertura por lo pronto interior, la intimidad es el trascendental de inmediato convertible con el *además* equivalente a co-existir o co-ser intrínseco hasta el punto de incluso equipararse con éste, pero en la medida en que asimismo con el co-existir o *además* se convierte el dualizarse de inteligir y amar, por el que más todavía comporta la intimidad apertura hacia adentro en virtud del comunicarse la libertad como *además* metódico puro a estos trascendentales del ser personal y continuarse en ellos.

* * *

Al ser intrínsecamente dual el acto, avance o método solidario con el tema según el carácter de *además* o intrínseco co-existir ese método es a la par método de ser y de conocimiento intelectual. Sin exigir reflexión, su intrínseca dualidad es actuosidad *transparente* que (no de modo metafórico sino por así decir “real”) estriba en una luz más alta que la luz física, que en cambio puede enten-

lica asumida por santo Tomás de Aquino de *intellectus agens* siempre que se evite tomarlo a manera de sujeto, también si como potencia o facultad respecto de los actos. Porque en último término al abandonar el límite mental se evita extrapolar la noción no sólo de objeto como objetivación, es decir, como limitada presencia mental o luz iluminante e intencional sino también la de sujeto. En esa medida se recusa el axioma clásico de que los actos, las actuaciones o acciones son de un supuesto (*actiones sunt suppositorum*) pero no porque sean el supuesto o sujeto sino debido a que por decirlo así tal “supuesto” es supuesto, presupuesto.

derse como metáfora de la transparencia al menos cuando ésta es *manifestativa* o *luz iluminante*: en virtud de la redoblante dualidad intrínseca la transparencia según el *además* es luz “tan sólo luciente” o *puro transparecer* que, valga la imagen, “ahonda” en su transparecer, esto es, que redobla según la actuosa dualidad primaria del lucir como “adentrándose” en lucidez. Según esto, el tema que en inescindible solidaridad con el método (que de antemano alcanzándolo se le otorga según el carácter de *además* o intrínseco co-existir) es un acto, avance o método de primaria dualidad como actividad de inteligir equivalente a pura luz transparente y que en calidad de trascendental de la persona humana como acto de ser con ella se convierte a la par con los otros trascendentales personales, la intimidad y la libertad así como a su manera el amar.

A su vez, puesto que el carácter de *además* en cuanto que tema con el que el método es inescindiblemente solidario equivale al acto de ser que es la persona humana y con el que se convierten los trascendentales antropológicos, entre los que se cuenta el inteligir personal; y ya que según su “valor” metódico respecto de esos trascendentales temáticos el *además* equivale al innato hábito de sabiduría con el que en tanto que intelectual a su vez se corresponde el método filosófico de abandono del límite mental según el inconsumable desaferrarse el inteligir respecto de ese límite, por eso, en cuanto que de condición intelectual no sólo el *además* como tema (el inteligir personal) sino a la par el *además* como método (el hábito de sabiduría) al igual que el método filosófico que con ese hábito intelectual se corresponde, son actividad de inteligir de acuerdo con la intrínsecamente dual actuosidad equivalente a luz (es decir, luciente o transparente) y, en descenso desde ella, iluminante, si bien según el *además* como redoblante dualidad primaria no más que luciendo, o como puro transparecer, de modo que sin iluminar ni desde luego iluminarse²⁵.

En el nivel del *además* en manera alguna sobreviene el encuentro de tema, pues en la medida en que el alcanzar como método se otorga al tema en alcanzándolo, este tema equivale a ampliación que de ningún modo se acaba de alcanzar y que a su vez se torna en método para un tema ulterior y en último término inalcanzable en calidad de plenitud de luz o de pura transparencia. Por

²⁵ La noción de autoiluminarse una luz resulta superflua pues la autoiluminación “llegaría tarde”; cualquier luz es clara también si esclarece, iluminándolo, un término de intencionalidad. Con todo, cuando ese término de intencionalidad carece de luz, su iluminación admite ser iluminada, mas desde una luz más alta, y sólo en tanto que insuficiente como iluminación. Justo en esta manifestación de insuficiencia de luces iluminantes inferiores estriban los hábitos intelectuales adquiridos.

eso, desde el inteligir personal convertible con el *además* como luz sólo luciente y de entrada desde el valor metódico que en alcanzándolo se le otorga, es decir, desde el hábito innato de sabiduría, *desciende* el hábito “nativo” de intelección de los primeros principios, equivalente a *advertir* la persona el tema de ese hábito, pero sin iluminarlo, pues estriba en “puro distinguirse” respecto de él por parte de la luz o transparecer, según lo que equivale a *advertencia* del mero carecer de lucidez dicha actuosidad, la principalidad primaria que es el acto de ser extramental como persistir.

Pero asimismo en descenso *procede*, y “a partir de” un *ápice* iluminante equiparable con el hábito asimismo nativo de sindéresis, el *irrestringido* “enriquecimiento” de la plural iluminación que según hábitos intelectuales adquiridos *engloba* la limitada luz iluminante o presencia mental como actualidad según el inteligir objetivante, si bien —como se ha sugerido— comporta presencia mental no sin más la limitada sino asimismo la que admite enriquecimiento intrínseco en calidad de inteligir habitual también englobado por el hábito de sindéresis.

* * *

Por su parte, el desaferrarse del límite mental como método filosófico se corresponde con el hábito de sabiduría en tanto que equivale a ser *además* respecto de esa “restricción” (el límite mental) característica del inteligir objetivante, que siendo luz iluminante y en esa medida intencional (es decir, presencia mental) se reduce a mera actualidad al quedar limitada en cuanto “retenida” al *introducirse* el límite de la presencia mental. Es de ese modo como, en *congruencia* con el *además* metódico equivalente al hábito de sabiduría (con el que a su vez se corresponde el desaferramiento respecto de la limitada presencia mental según la tercera dimensión del abandono del límite) se alcanza el *además* como tema; alcanzar inagotable en el que estriba la inescindible e inconsumable solidaridad metódico-temática del carácter de *además*, que como primaria dualidad intrínseca y redoblante se convierte con la persona humana en tanto que acto de ser.

Luego, si bien el carácter de *además* con el que la libertad trascendental se convierte es *además* intrínsecamente, de acuerdo con la tercera dimensión del método filosófico de abandono del límite mental es *además* —y en esa medida un peculiar “liberarse” desde luego asimismo libre— respecto de la limitación del inteligir objetivante, es decir, respecto de la presencia mental *ínfima* o limitada según actualidad, y que en la primera dimensión de ese método es en cambio *puramente distinta* respecto del persistir, por lo que éste se advierte *prescindiendo* sin más de la presencia mental por lo pronto limitada, así que de cualquiera superior.

A su vez, siendo *además* el *además* respecto de la presencia según actualidad no es puramente distinto de ella. Por lo pronto la presencia mental, también si limitada como actualidad o presencia mental ínfima, pero más aún en tanto irrestrictamente enriquecible, procede en descenso desde el *además*. Con ello el *además* equivale antes que a excederla a un “actuoso ser más” que cualquier modalidad o *matización* de la presencia mental, sin por así decir prescindir de ninguna²⁶.

²⁶ Al indicar que el carácter además lo es respecto de la presencia mental también si más alta que limitada no sólo se da razón de cómo el además es filosóficamente alcanzado pues por más que el hábito de sabiduría sea innato en la persona humana no de suyo, valga decirlo así, es un método filosófico, sino de que esa manera de alcanzar el además es la más alta de las dimensiones de abandono del límite mental. El método filosófico “correspondiente” al hábito de sabiduría es la tercera dimensión del abandono del límite mental que de las demás se distingue porque al ser dicho límite detectado en condiciones de abandonarlo, esto es, “cayendo en la cuenta” de que así como hubo de ser libremente introducido también en libertad es viable no sólo atenerse a él sino asimismo abandonarlo sin dejar de entender, a saber, mediante actos intelectivos más altos, cabe libremente no sólo prescindir de ese límite, sino también desaferrarse de él “tomándolo” en calidad de punto de partida y de suerte que dicho desaferrarse equivale a alcanzar el carácter de además en correspondencia con el hábito de sabiduría. De manera que en vista de la tercera dimensión del abandono del límite mental el además es además no sólo desprendiéndose o desaferrándose respecto de la presencia mental limitada y por eso ínfima, que es la del entender objetivante, cuyo redundar en transparencia o luz es iluminante o intencional de manera única, misma y constante, esto es, según actualidad, en lo que precisivamente estriba el límite mental, sino de las superiores modalidades de presencia mental adquirible y enriquecible desde el además como método equivalente al hábito de sabiduría y a partir del hábito de *sindéresis*. Con todo, que el carácter de además sea además de la presencia mental y no sólo si limitada o según actualidad se sigue de que incluso ella depende y procede del además, en modo alguno al revés. Porque el proceder descendente del además según la presencia mental como actualidad conlleva un límite antes que para el además más bien para ese descenso en cuanto que estriba en presencia mental o iluminación, justo el límite mental, que en esa medida hubo de ser introducido respecto de la presencia no en virtud del además sino debido a cierta caída en cuanto al modo de proceder desde el además dicho descenso, y caída que es plausible asimilar a lo que en la doctrina bíblica se llama pecado original en su condición de pecado de ciencia. Ahora bien, ni siquiera según la introducción del límite mental, tampoco si esa introducción se debió a la caída en cuanto al proceder descendente desde el además según la ciencia, pierde el además su carácter de además, por lo que en esa situación es netamente además respecto de la presencia mental limitada cifrada en actualidad, según lo que cabe tomar el límite mental como punto de partida para alcanzar el además. Y es que de ninguna otra manera es viable que el además “parta” o “arranque” a ser justo en cuanto que acto de ser superior a cualquier comienzo principial, a saber, intrínsecamente dual como acto, avance o método justamente de ser. Al cabo, alcanzar el además tomando el límite

Porque si siendo el límite mental *detectado* según esa dimensión del método filosófico de su abandono como *punto de partida* del desaferrarse que con el hábito de sabiduría se corresponde (de donde con el *además* como método equivalente a alcanzar el *además* como tema), aún así, puesto que incluso limitada la presencia mental depende del carácter de *además* en cuanto que éste a través del proceder de nivel esencial que desde él desciende libremente la “pone” mientras también libremente le compete “tomarla” como punto de partida de su desaferrarse, por eso, ni poner la limitada presencia mental para abandonarla ni tomarla como punto de partida que se abandona es de suyo inherente a ese descendente proceder desde el *además* ni en tal sentido “necesario” para éste como método de ser ni de conocer²⁷.

mental como punto de partida del desaferrarse de él equivale a la tercera dimensión del abandono del límite como método filosófico que se corresponde con el hábito de sabiduría en tanto que valor metódico del acto de ser humano como además, pero sin equipararse con él por cuanto que este hábito comporta alcanzar su tema otorgándosele, de suerte que es método de ser tanto como de conocer intelectivamente; en cambio, cabe omitir ese método filosófico sin mengua del además ni como hábito de sabiduría ni como inteligir personal y aun si por “tener que ver” con el límite mental o del inteligir objetivante al abandonarlo dicho método podría ser más o menos comunicable dentro de una comunidad científica ya que permite apelar a objetivaciones y consiguientemente al lenguaje, si bien con dificultad, pues incluso de ese modo se exige eludir la suposición y extrapolación de las objetivaciones como si a manera de “sujetos”, o de “entes”, les compitiera la “actividad” de ser, de la que sin embargo se hallan eximidas en la medida en que son objetivadas según limitada presencia mental.

²⁷ De manera que por proceder la presencia mental desde el además y por ser, incluso en tanto que limitada, puramente distinta respecto del persistir como primer principio extramental, de ninguna manera cabe inteligir la libertad inteligiendo la principiación, es decir, a distinto, mientras que tomando como punto de partida el límite mental cabe inteligirla por así decir intrínsecamente (y sin apelar a la analogía ni a proceso lógico alguno) de acuerdo con con la tercera dimensión del abandono del límite. Por su parte, respecto del persistir la presencia mental inconsumablemente por así decir “dis-cede”, mientras que como acto es “precedencia” respecto de la objetivación. Paralelamente, el carácter de además o intrínseco co-existir tampoco es además respecto del persistir como primer principio aun si, valga la expresión, lo “excede” y sin de ninguna manera depender de él; más bien, al de manera más alta depender del Origen en alguna medida le cabe “asumirlo” al menos esencializándolo al inteligirlo, así como añadiéndose a co-principios o con-causalidades al recibirlas en su descenso de nivel esencial. Luego el carácter de además es por cierto libre respecto de la necesidad del principiar pero sin que, a la manera de la actualidad o presencia mental limitada en tanto que puramente distinta, se separe o exima respecto de él (o sin que de él “re-ceda”); con lo que menos aún se separa el además respecto de la actualidad, que equiparada con el acto perfecto es “acto coincidente con su culminación” de donde simultáneo

Aún así, el avanzar primario en inescindible dualidad del método con el tema según el carácter de *además* equivale a avanzar dualizándose sin punto de partida existente o “real”, o de manera que de antemano el *además* es *además*, y como *además* del *además*, sin que de nada distinto tome partida que de *además*. Al cabo, el punto de partida del método filosófico según el que el *además* se alcanza es el límite mental en tanto que equivale a *exención* respecto del mero existir o ser; a su vez, el *además* es creado o depende de Dios sin que parta de Él ni tampoco de la criatura extramental o principal y sin que ni siquiera sea “a partir de” la nada o respecto de ella a la manera del ser principal, que siendo primer principio de no contradicción es “partida” o comienzo incesante e insecuto de modo que equivalente a “real” exclusión de la nada.

De modo correlativo, el abandono del límite mental tampoco es un método filosófico indispensable u obligado, por más que sin alcanzar el carácter de *además* detectando el límite mental y desaferrándose de él en filosofía no resulta accesible la ampliación del “ámbito” trascendental del ser, pues tampoco se discierne la sabiduría respecto del hábito de los primeros principios por ni siquiera distinguir los actos de ser en tanto que primarios: no sólo el creado respecto del Increado, sino, más aún, y en la medida en que de distinta manera dependen de Dios como criaturas, el acto de ser personal en tanto que intrínsecamente dual, respecto del extramental en tanto que principal.

3. CARENANCIA DE RÉPLICA PERSONAL EN INTIMIDAD Y “COMPETENCIA” DE TROCARSE EN SU BÚSQUEDA SEGÚN LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

De manera que, según el carácter de *además* como método de ser inescindiblemente solidario con su tema (que al de antemano alcanzarlo sin consumación se le otorga), la persona humana es o existe como actuosa dualidad redoblante si

con ésta, pues sin desde luego ser inferior al acto perfecto como si fuera imperfecto comporta inconsumable actuosidad en calidad de, si de tal modo cabe decirlo, “sobre-cedencia” respecto de la actualidad, que a su vez procede desde el *además*. Por otra parte, en la medida en que por así decir no de suyo el proceder descendente desde el *además* hubo de venir a “detenerse” según la introducción de la presencia mental limitada –cabe conjeturar–, le habría cabido elevar las copricipialidades asumidas a lucir no sólo como iluminadas sino incluso como iluminantes, esto es, elevadas a presencia mental. Con lo que al menos de dos maneras distintas cabe al espíritu personal humano ser en el tiempo físico o vivificando el cuerpo orgánico, y aun si más alta que ambas, teniendo en cuenta la Revelación cristiana, sería por cierto la de Cristo, superior desde luego a la de Eva y Adán.

bien no menos primaria, radical o nuclear (y desde luego más alta que principal), cuya actuosidad, avance o “valor” de método estriba justo en libertad como trascendental personal que, como tema a su vez tornado en método (por el que en alcanzándolo inagotablemente se le otorga), en lugar de serlo para un tema ulterior corrobora o confirma el valor metódico del *además* que lo alcanza, de suerte que el *además* es no sólo “de” *además* sino también “para” *además*.

Es así como, según la apertura de la intimidad hacia adentro, equivale el carácter de *además* a co-existir o co-ser con mayor amplitud. Es decir, co-existir-con o co-ser-con, y si el primer “con” denota el abrirse interior de la intimidad, el segundo denota más bien esa apertura hacia adentro de la intimidad personal de modo que el otro ser con el que según libertad cupiera co-ser o co-existir se habría de hallar en último término al “adentrarse” la persona en su intimidad. En la altura mayor de su ser, que es a la par su mayor hondura, compete al ser humano personal de acuerdo con la libertad corroborada en tanto que método puro según el abrirse hacia adentro de la intimidad *trocarse en búsqueda* de llevar a plenitud dicho co-existir-con en el que estriba.

En esa medida, ya que el co-existir es primaria dualidad intrínseca y redoblante según el carácter de *además*, y en virtud de que la libertad trascendental que con él se convierte es actuosidad, avance o método corroborado, dualmente se abre a su vez el co-existir como intimidad: no sólo según apertura interior de ésta sino más aún hacia adentro ya que incluso siendo primario de manera más alta que como principiación carece de identidad originaria y de plenitud, aun si en modo alguno se restringe según actualidad por ser inagotable e inconsumable según el *además* y por tampoco culminar en plenitud.

Así, en virtud de la libertad trascendental en tanto que actuosidad corroborada como método puro, la intimidad personal comporta apertura interior incolmable en la que se comunica todavía más la libertad al inteligir y al amar continuándose en ellos y abriendo hacia adentro esa intimidad a la par que *orientando* el co-existir o *además* hacia su íntima culminación en plenitud. Aun cuando esta plenitud sea inalcanzable para sola la persona creada en cuanto que carece de identidad, debido a lo cual le compete buscar la plenitud en Dios como Origen idéntico (si bien asimismo le cabe pretender la identidad como “apropiable”, lo que, con todo, más que ser inalcanzable conlleva rechazo a que esa culminación pudiera ser otorgada por el Origen, así como inane rebeldía frente a la condición inidéntica o creatural del *además*).

* * *

Por consiguiente, al avanzar o ser actioso el co-existir o carácter de *además* (equiparable con el ser humano personal según la intrínseca dualidad redoblante

de la libertad corroborada como puramente metódica que con él se convierte), se amplía en su condición trascendental inagotablemente, de acuerdo con la apertura interior de la intimidad personal: sin salir o exteriorizarse, con lo que de entrada se trasciende. Más aún, de acuerdo con la apertura hacia adentro de la intimidad no menos según la libertad trascendental trasciende ya que al trascenderse por redoblamemente dual (aun si careciendo de identidad), le cabe trocarse en búsqueda del ulterior tema de altura suprema incluso si inalcanzable, a la par que *buscándose* al *buscarlo* y de esa suerte en lo más íntimo de su ser por así decir “confiándose” al favor divino.

Estribando el co-existir o *además* como tema en el inagotable ampliarse de los trascendentales personales que con él se convierten (en virtud de la libertad como actuosidad de primaria e intrínseca dualidad redoblante), comporta la apertura interior de la intimidad según la que él íntimamente se trasciende. Asimismo en virtud de la libertad trascendental comporta apertura de la intimidad hacia adentro o no sólo trascendiéndose el co-existir íntimamente sino a la par trascendiendo: desde luego sin sobrepasar la intimidad al ahondar en ella de acuerdo con los otros dos trascendentales personales (inteligir y amar), a través de los que “compete” al co-existir como tema, o bien ser trocado en búsqueda de una plenitud temática de la que en tanto que *además* carece, o bien intentar esa plenitud bajo la pretensión de apropiarse la identidad.

También el inteligir y el amar que se convierten con el co-existir o carácter de *además* son actuosos según el redoblar como primaria dualidad corroborada en lo metódico de la libertad trascendental: en el abrirse interior de la intimidad personal y también de modo que al ampliarse en tanto que trascendentales del ser humano personal, o trascendiéndose, más aún trascienden. Esto es así pues siendo para un tema ulterior tornados en método por el que en alcanzándolos se les otorga y en la medida en que se les comunica la libertad continuándose en ellos y como “activándolos” en apertura de esa intimidad hacia adentro, compete a esos trascendentales ser trocados en búsqueda respecto de la plenitud temática de la que la persona como intrínseco co-existir o *además* carece, o bien, bajo la presunción de poder alcanzar identidad, “volcándose” en pretenderla y frustrando así dicho trascender.

* * *

Puesto que con el carácter de *además* (equivalente al acto de ser personal como intrínseco co-existir) se convierte la libertad en tanto que actuosidad de la apertura interior de la intimidad, y ya que con el co-existir a la par se convierten los otros dos trascendentales personales (inteligir y amar), alcanzados como tema en esa apertura interior libremente actuosa de la intimidad (y de modo que

al otorgárseles el método por el que son alcanzados a su vez se tornan en método para un tema ulterior), por todo ello, no menos a la libertad compete (en apertura hacia adentro de la intimidad personal) activar dichos trascendentales al comunicárseles y continuarse en ellos para que el co-existir que como *además* carece de plenitud temática se trueque en búsqueda de tal plenitud.

La activación del inteligir y del amar en la apertura hacia adentro de la intimidad es viable si de un lado en la apertura interior de ésta en cuanto que se dualiza con la libertad (de acuerdo con la inagotable ampliación del intrínseco co-existir), son no menos ellos alcanzados, pero de suerte que al alcanzarse el carácter de *además* en tanto que método solidario con el tema y otorgándosele, esos trascendentales son tema que a su vez se torna en método para un tema ulterior. De este tema ulterior carecen, pues en manera alguna lo alcanzan ni encuentran. Así, esa activación es viable porque, al dualizarse la intimidad con la libertad y al ser ambos trascendentales tornados como tema en método (en vista de que se les otorga el que los alcanza), compete a la libertad (que como tema metodizado es corroborada como método puro) comunicarse a esos otros trascendentales tornados también en método respecto de un tema ulterior para en ellos continuarse. Con ello, o bien son trocados en búsqueda de ese tema al cabo supremo, o bien volcados sobre temas inferiores bajo la pretensión en último término de identidad. De ese modo compete a la libertad trascendental (que como método corroborado por el tema o método puro se comunica al inteligir y el amar continuándose en ellos y abriendo hacia adentro la intimidad personal) trocar esos otros trascendentales en búsqueda del tema ulterior respecto del que por a su vez otorgárseles el método que los alcanza son ellos tornados en método.

En lo concerniente al inteligir personal, por cuanto que el transparecer del carácter de *además* es una actuosa dualidad intrínseca que al redoblar en dualidad se torna por así decir más hondamente transparente, según la libertad trascendental le cabe trocarse en búsqueda de una transparencia plena a la que en modo alguno hubiera de faltar plena claridad. Pero, más que como iluminación, a manera de, si de algún modo cabe vislumbrarlo, identidad de luz tan sólo luyente y claridad como íntimo esplendor. Paralelamente, ya que el amar personal estriba inicialmente en un aceptar inculminable pues concerniente al inagotable carácter de *además*, según la libertad trascendental le compete trocarse en bús-

queda de una aceptación plena y de que asimismo sea aceptado cuanto en descenso desde el *además* “instaure” la persona humana con carácter de don²⁸.

Sin embargo, de acuerdo con esa activación del inteligir y del amar que en apertura interior de la intimidad son tornados en método para un tema ulterior (según la redoblante y solidaria dualidad metódico-temática del *además*), en apertura hacia adentro de esa intimidad (en virtud de la libertad corroborada como método puro que se les comunica y en ellos se continúa), carecen esos trascendentales de alcanzamiento del congruente tema incluso trocándose en búsqueda de él: la transparencia intelectual carece de pleno transparecer íntimo aun alcanzándose según la solidaridad metódico-temática del carácter de *además*; mientras el amar, sin siquiera culminar en la aceptación del dar por el que le es el ser donado sin haberlo “provocado” o, menos, obtenido, logrado, tampoco consuma el don que de acuerdo con el descenso del *además* le cabe instaurar.

De esa suerte, por más que según la libertad como *además* metódico en la apertura interior de la intimidad son de antemano alcanzados el inteligir y el amar como trascendentales personales en calidad de *además* temático (“suficientes” en tanto que con ellos como tema es solidario el método), aun así, al ser como tema tornados en método para un tema ulterior (en cuanto que se les otorga el método que los alcanza, e incluso al ser por la libertad temática corroborada como metódica activados en la apertura hacia adentro de la intimidad y tro-

²⁸ Como trascendental personal que comporta vínculo entre personas estriba el amar en un por así decir conato o, mejor, aspiración (o “espiración”) de prodigarse según “fecundidad”, si cupiera, “dentro” de la primaria dualidad trascendental de dar y aceptar, o cabe ella, de acuerdo por lo pronto con la instauración del don. Porque en el ser personal humano y de entrada a la vista de la dependencia que respecto de Dios ese ser es, el amar se inicia con el aceptar dicho ser en calidad de don divino, pero aceptar que a la par invita a dar, esto es, a corresponder al don divino “procurando” “instaurar” un don humano justo a través del descenso de la libertad trascendental puesto que en el nivel del acto de ser la persona humana es incapaz de don (la noción de “cuidado” o “cura” atañe de entrada al amar). De ese modo el don humano equiparable con el amor de correspondencia a la iniciativa donal divina se instaura mediante el descenso del creado ser personal desde el hábito de sabiduría según el que de antemano le compete “acatar” el “ser otro” o “ser distinto” del que él es, a saber, el ser extramental, pero descenso que también procede a partir del de sindéresis, y que es ya suscitado en lo intelectual o ya además constituido en lo voluntario, de modo que según esa dual condición equivale al “enriquecible” distinguirse real en el que estriba la esencia potencial o dinámica de ese acto de ser personal en cuanto que conlleva carencia de identidad, a no ser que intentando disponer de esa riqueza esencial pretenda la criatura personal apropiarse la identidad.

cados en búsqueda de ese tema y al cabo de la plenitud), son *precarios* en la medida en que tornados en método ni alcanzan ni encuentran dicho tema del que en intimidad carecen. También si según esa libertad pretende la persona apropiarse la plenitud temática presumiendo lograr la identidad a través del descenso de esos trascendentales y aun a costa de renunciar, si cupiera, a que ese descenso fuese elevado hasta la intimidad personal²⁹.

* * *

De manera que en virtud de su inescindible solidaridad metódico-temática el carácter de *además* es de inmediato y redoblastemente dual al ser método tan sólo en alcanzándose como tema. Otorgándose a este tema el método, lo metodiza respecto de un tema ulterior sin “salir” de la intimidad con él como intrínseco co-existir convertible. Por eso la intimidad personal estriba en un “interno” abrirse según la inagotable (por redoblastemente dual) actuosidad primaria corroborada que es la libertad. De suerte que apertura interior excluye no sólo alteración, sino más aún enajenamiento o alienación al igual que cualquier dualismo; tampoco se dualiza con otra persona en la apertura de esa intimidad hacia adentro, ya que incluso siendo el *además* intrínsecamente dual y redoblante carece tanto de réplica personal cuanto de dualidad de personas.

Es así como, en la medida en que la apertura de intimidad como trascendental antropológico se convierte con el intrínseco co-existir o co-ser según el *además* en cuanto que inagotable y no tan sólo inconsumable, éste en dicha intimidad carece de réplica. Carece pues de encuentro de una íntima *manifestación* personal plena; estriba entonces en intimidad “silenciosa” o sin “verbo interior” de condición personal, por más que como tema tornado en método y según la apertura hacia adentro de la intimidad le compete trocarse en búsqueda de dicha réplica a manera de plena manifestación personal³⁰. Luego la carencia de réplica

²⁹ Porque si bien para la persona creada resulta inasequible la elevación hasta el acto de ser personal del descenso como disponer según la libertad y manifestativo de la intimidad que procediendo desde el hábito de sabiduría como valor metódico del carácter de *además* y a partir del de *sindéresis* es la riqueza de la esencia potencial del acto de ser humano, es a Dios por así decir “pedida” cuando en correspondencia al don divino que es el *además* ese descenso se instaura con carácter de don ofrecido a Él.

³⁰ En esa medida la plena manifestación social de la persona humana es imposible en el nivel del acto de ser, y sin que eso conlleve solipsismo pues la manifestación de nivel esencial es manifestación justamente de la intimidad personal.

Más bien, la imposibilidad de manifestación plena del ser personal creado muestra que la plenitud del encuentro intelectual y amoroso de las personas creadas sólo sería viable en la Máxima ampli-

del intrínseco co-existir o co-ser (según el carácter de *además* en la dual apertura de la intimidad con él convertible) es correlativa con la carencia de plenitud temática del *además* justo por ser *además* respecto de *además*, y se corresponde con la carencia de identidad de éste como acto de ser personal creado.

Pero aun cuando si como acto de ser la persona humana en intimidad no encuentra réplica personal, su redoblante dualidad primaria es por así decir inanalizable, indeclinable o ineludible. Por ello, incluso careciendo de esa réplica íntima ni se consume ni culmina: como co-existir, pues, “insiste” o, mejor, “co-insiste” en su intrínseca dualidad en calidad de “co-insistir-con” y denotando el segundo “con” –ya se ha dicho– no que co-existe con otro ser (si bien de antemano como *además* depende de Dios), sino el no menos de antemano intrínsecamente dual co-insistir de acuerdo con los trascendentales que con él como *además* se convierten. Por lo pronto, según el dualizarse de la libertad y la intimidad tanto en la apertura interior de ésta cuanto más aún hacia adentro en la medida en que también a la libertad trascendental compete a través del inteligir y del amar trocar ese co-insistir o *además* en búsqueda de la réplica de la que íntimamente carece³¹.

Así, puesto que la persona humana equivalente al intrínseco co-existir o carácter de *además* según la libertad como primaria actuosidad dual que al tornarse en método por otorgársele el que la alcanza, si bien corroborándose en tanto que metódica, en lo temático co-insiste-con según el redoblar de esa dualidad, de donde sin encontrar su plena manifestación en la apertura interior de la intimidad, por eso, compete todavía al *además* o co-existir, y en virtud asimismo de la libertad en cuanto que en la apertura hacia adentro de la intimidad se comunica a los otros trascendentales personales y en ellos se continúa, por lo pronto trocarse en búsqueda de réplica aunque sin encontrarla, mientras a la par, y por cierto al carecer de tal encuentro, según su condición de método baja o *desciende* para encontrar temas en virtud de la libertad de un lado como “acatar” respecto del ser extramental mientras que de otro como *disponer* que procede según la irrestrictamente enriquecible manifestación de la intimidad en la que

tud que es la Intimidad paterna que Dios es si Dios, atendiendo a lo sabido por Revelación, por así decir “abre lugar” a la criatura en esa Intimidad a través de la glorificación del Verbo encarnado.

³¹ Respecto del carácter de *además* se elude hablar de “co-sistir” en la medida en que este término vale para la luz iluminante objetivada según el límite de la presencia mental en cuanto que la objetivación se dualiza de manera constante y como lo mismo con la actuosidad restringida como actualidad al con ésta conmensurarse.

estriba la esencia de la persona humana en calidad de distinción real de ésta como acto de ser.

Con lo que según el inagotable redoblar en primaria dualidad del carácter de *además* como intrínseco co-existir y al dualizarse la intimidad personal con la libertad trascendental en tanto que actividad o actuosidad primaria y redoblan- temente dual del *además* (así como a través del inteligir y del amar), con insis- tencia esa intimidad se abre desde luego interiormente pero todavía más hacia adentro.

Es así como la libertad trascendental es el acto primario –nuclear o radical– de la co-insistente apertura (inagotable e inconsumable) de la intimidad conver- tible con el co-existir o *además*. Pues en el dualizarse con la libertad estriba para la intimidad en cuanto trascendental de la persona humana, y como a través del dualizarse del inteligir y del amar, el abrirse tanto interiormente cuanto hacia dentro. Este co-insistente o redoblante dualizarse convertible con el carácter de *además* equivalente al intrínseco co-existir-con que a su vez como íntima actuo- sidad, es decir, como vivir se equipara con un *viviente personal*³².

En último término, con el carácter de *además* como dual primariedad o acto de ser equivalente al intrínseco co-existir-con o co-ser-con de entrada se con- vierte el con la libertad dualizarse de la intimidad personal según actuosa aper- tura interior. A la par, ya que en virtud de la solidaridad metódico-temática del *además* como dualidad redoblante pues al otorgarse el *además* como método en alcanzándolo al *además* como tema y de suerte que a su vez lo torna en método para un tema ulterior, la libertad en dicha intimidad por así decir “reposta” co- mo actuosidad, avance o método corroborado, y en apertura hacia adentro activa los otros dos trascendentales personales: el inteligir y el amar. Se comunica y en ellos se continúa de manera que siendo éstos metodizados para el tema ulterior les cabe ser trocados en búsqueda de dicho tema y, en él, de la culminación y plenitud temática de la que carecen en la dual apertura de la libre intimidad.

³² A la par, ya que desde la actuosidad primaria mas de intrínseca dualidad redoblante y corro- borada como método puro que es la libertad, como trascendental que se convierte con la persona humana, en descenso procede el disponer según la “actividad” o actuación equivalente a la mani- festación de la intimidad personal en el nivel de su esencia, la que por su parte es dinámica o potencial en tanto que, para de alguna manera decirlo, “poderosa” para enriquecerse sin restric- ción en la medida en que procede desde el carácter de además, por eso, de acuerdo con la dualidad de disponer manifestativo o de manifestación dispositiva procede la vida esencial del viviente personal en lo que estriba la distinción real de ella respecto de él.

* * *

Así pues, dualizándose dualmente la libertad trascendental con la intimidad se convierten ambas con la redoblante dualidad primaria equivalente al intrínseco co-existir que es el carácter de *además*, con el que a la par se convierte un asimismo dual dualizarse de los otros dos trascendentales antropológicos, el inteligir y el amar, y de modo que en esa insistentemente dual conversión la libertad es la actuosidad equiparable con el acto de ser personal: acto primario o trascendental si bien intrínseca y redoblastemente dual en virtud de la inescindible solidaridad entre el valor metódico y el temático del *además*.

Y de esa suerte es libertad por lo pronto el método equivalente a alcanzar el tema otorgándosele sin consumación pero de manera que en virtud de ese otorgarsele del método es libertad asimismo el tema redoblando inagotablemente como tema metodizado aunque en lo concerniente a la libertad tan sólo para corroborarse como método o siendo libertad temática confirmada como metódica, por lo que siendo la libertad la neta actividad o actuosidad de la intimidad convertible con el intrínseco co-existir o co-ser según el *además* equivalente a esa primaria dualidad redoblante que es el acto personal de ser y de vivir, desde luego según el inteligir y el amar, es decir, el viviente personal. Con lo que la libertad y la intimidad son los trascendentales que, dualizándose, de inmediato se convierten con la persona humana como intrínseco co-existir o co-ser según el carácter de *además* y de manera que la libertad es la estricta actuosidad por cierto primaria o como acto de ser aunque a la par intrínseca y redoblastemente dual y corroborada como acto, avance o método, así que desde luego en calidad de “co-acto de co-ser” según la apertura interior de la intimidad personal aunque en la apertura hacia adentro de ésta todavía más de “co-acto de co-ser-con”.

De ese modo, si al igual que los otros trascendentales personales la libertad trascendental es como método primaria actuosidad redoblante en dualidad por alcanzarse como tema otorgándose a éste según el carácter de *además* o en tanto que *además* respecto de sólo *además*, aún así, en lugar de metodizarse para un tema ulterior se corrobora como método en calidad de *además* de *además* para sólo *además*, según lo que la persona humana es co-acto de co-ser o, por equipararse la noción de acto con la de avance y ésta con la de método –método de ser y no sólo de conocer–, “co-avance” como co-ser, es decir, método que *se acompaña* al avanzar redoblando como avance en alcanzándose como tema: avance intrínseca y redoblastemente dual en tanto que acto de ser y que en tal dualidad redobla desde luego como tema pero también, justo según la libertad, como método confirmado por el tema o como método puro de ser *además*, así que de acuerdo con una dependencia respecto del Origen superior a la del pri-

mer principio persistencial o extramental, aun cuando asimismo careciendo de plenitud y de identidad pero por ser *además* y no apenas comienzo.

Porque ni siquiera corroborándose como método puro la libertad trascendental humana estriba en identidad, pues de antemano es dual; ni, menos, es originaria, pues depende de Dios aun si de manera más alta que como el persistir en la medida en que al “acompañarse” como actuosidad, avance o condición metódica confirmada por la temática, “corre a su cargo” justo como libertad.

Paralelamente, tampoco por ser la libertad trascendental tema sin tema ulterior en la medida en que como tema metodizado estriba no más que en corroborar el método, es “atemática” o, si de este modo se entiende, “método sin tema” (como el persistir: mero método), pues equivale a método solidario con el tema, pero sin tema ulterior ya que en alcanzando el tema y otorgándosele, es confirmado o corroborado como método, de donde suficiente como método puro por así decir “elevado” a tema, o al revés. En consecuencia, la libertad sola, o sin tomar en cuenta su conversión con los demás trascendentales personales, sería pura actuosidad intrínsecamente dual, desde luego más alta que la apenas principal, pero menesterosa de *orientación* temática.

Y por eso, en la libertad trascendental humana, más que en los otros trascendentales antropológicos, resulta patente la carencia no ya sólo de identidad sino asimismo de plenitud, de suerte que por así decir “perentoriamente” le compete trocarse en búsqueda del Origen del que depende y sólo en el que sería viable encontrar esa plenitud, y por más que le cabe pretender encontrar, construyéndola o produciéndola, una plenitud a través de una pretendida identidad como presunto resultado de su actuación y, al cabo, apelándose a su descenso al nivel esencial o mediante el disponer.

* * *

A la vista de que según la libertad como actuosidad trascendental la apertura interior de la intimidad personal se convierte con la intrínseca dualidad redoblante o co-insistente (que en alcanzando el tema el método se le otorga y equivale a co-acto de co-ser o *además* de *además*), y en la que corroborándose como método puro la libertad es *además* de *además* para *además* (aunque a su vez el intrínseco co-existir según el *además* carece de réplica en intimidad o en ella no la encuentra, y puesto que esta réplica no puede definitivamente faltar), por eso, al tornarse el co-existir o *además* en método para un tema ulterior, compete a la libertad trascendental: en tanto que método corroborado o confirmado como inagotable e inconsumable actuosidad o actividad con la que se dualiza la intimidad. Y según la apertura hacia adentro de ésta o como ahondando en ella, le compete también activar los otros trascendentales personales: el inteligir y el

amar, comunicándoseles y continuándose en ellos y en calidad de co-acto de co-ser-con, para que quepa a la persona humana trocarse en búsqueda de dicha réplica íntima personal (o bien, si se rehúsa, pretenderla según identidad).

En esa medida, a la par con el abrirse hacia adentro de la intimidad según el trueque del co-existir en búsqueda cabe que, asimismo, según la libertad por el contrario se “vuelque” este trueque en una pretensión de identidad: precisamente a través del descenso desde el *además* en tanto que metódico. Pero en lugar de como apertura hacia adentro de la intimidad personal, más bien hacia “abajo” cuando no hacia “afuera” y presumiendo “identificar” con ese descenso, al paso que consumándola, la plena altura temática de su ser.

Por tanto, ya que en la apertura interior de la actuosa intimidad según libertad el inteligir y el amar se convierten con la persona humana como acto de ser (en tanto tornados en método por otorgárseles el que los alcanza, y según los que dicho acto de ser se entiende y se acepta –y así ama– como siendo de acuerdo con el carácter de *además*, i.e. sin una plena intelección ni aceptación de su co-ser o co-existir precisamente por ser *además*), en esa medida con mayor motivo según libertad en apertura hacia adentro de la intimidad y a través de esos dos trascendentales personales “re-activados” según la libertad, compete a la persona humana, buscándose, buscar la intelección y aceptación plenas del carácter de *además*. Y si a la par la persona entiende y acepta –y así ama– que le concierne el carácter de *además* sin haberlo buscado, encontrado o “inventado” (pues en modo alguno lo suscita ni lo constituye), le cabe trocarse en búsqueda del Origen respecto del que como acto de ser o según el *además* es un peculiar depender, y en Quien sin cesar en buscarlo habría de encontrar la plenitud (por más que asimismo le quepa pretender apropiarse la identidad intentando lograrla como completa autointelección y según el llamado “amor” propio).

4. LIBERTAD TRASCENDENTAL NATIVA Y DE DESTINACIÓN

De manera que la libertad humana es trascendental en tanto que se convierte con el acto de ser personal que según ella, con mayor motivo que el persistir como primer principio de no contradicción o acto de ser extramental, es “íntegramente” metódico o en cierta medida un “método sin tema”. Pero de ninguna manera por ser incapaz de alcanzarlo sino porque siendo tema al que el método se otorga en alcanzándolo, según la libertad trascendental es metodizado, antes que para un tema ulterior, para corroborarse o confirmarse como método de acuerdo con la redoblante dualidad del carácter de *además*. Por tanto, con carácter enteramente metódico pero, en lugar de como el persistir que es mero método (sólo principal), más bien puro método dual.

Así, al ser la libertad convertible con la persona humana equivalente a la ta actuosidad o actividad del *además* o siendo de intrínseca y redoblante dualidad en cuanto que primaria, abre la intimidad personal no sólo interiormente sino también hacia adentro al continuarse, comunicándoseles, al inteligir y al amar, y de suerte que según esa libertad compete al ser personal como intrínseco co-existir, si de tal modo cabe decirlo: “hacerse cargo” de su propia condición de acto, avance o método, al igual que por así decir “conducirla” al *orientarla* pero, antes que en cuanto al actuar en cuanto al ser o, para indicarlo de algún modo, “comprometiendo” por entero el ser en esa orientación.

En virtud de la libertad es “cometido” del ser personal humano conducir, al orientar, su avanzar co-existente pues siendo, existiendo o viviendo en calidad de método intrínsecamente dual corroborado o puro (suficiente o sin ser precario como tal método), comporta, valga la expresión, cierto “señorío” o “dominio” (más que un poder), sobre el propio avance como co-ser o co-existir: ser dueño el ser personal creado no respecto de las propias actuaciones al disponer según ellas, sino en mayor medida de la actuosidad que él es como acto de ser a través de cierto autoconducirse al orientarse en tanto tema metodizado para corroborarse como método, y al continuarse en la intimidad personal la libertad en el inteligir y en el amar temáticos, comunicándoseles en tanto que metodizados o así activados respecto de un tema ulterior, compete a la persona trocarse en busca del más alto tema. Es de esta suerte como dicho orientarse el ser personal humano en lo más alto u hondo e su condición creatural equivale a *destinarse* según la libertad trascendental³³.

³³ Por su parte, la noción de poder –cabe sugerir– concierne propiamente a la voluntad en la medida en que el poder voluntario que “nativamente” la “inviste”, se corresponde con el curvarse de la “voluntariedad nativa” como acto de querer querer más, solidario con querer querer más bien ya que la noción de bien –también se ha sugerido– puede equipararse con la de “otro que el ser” aportable a éste, que, en consecuencia, es “irrestrictamente ampliable”, con lo que cabe querer el bien en cuanto que tal sólo si al querer cualquier fin como bien se quiere querer más bien y, por eso, querer querer más. Con todo, puesto que el poder voluntario se sigue del descenso de nivel esencial, a través de la sindéresis, del hábito de sabiduría como valor metódico del inteligir personal, y conducido por el descenso, como disponer, del corroborado valor metódico de la libertad trascendental, la noción de poder fácilmente se extrapola a los trascendentales personales, sobre todo a la libertad, de acuerdo con el carácter de *además*, e incluso al amar. Sin embargo, el poder comporta potencia, mientras que en modo alguno el *además*, así que tampoco la libertad ni el inteligir ni el amar en tanto que trascendentales del ser personal. De ahí que con propiedad el poder concierna a la esencia de la persona humana antes que a ésta en tanto que co-existir o *además* vigente tan sólo en dependencia respecto de Dios; y de ese modo concierne a la dispositiva

En consecuencia, por cuanto que a la libertad trascendental que se convierte con el co-existir o *además* y que en la apertura interior de la intimidad como tema que se corrobora o confirma como método, le compete comunicarse al inteligir y al amar y en ellos continuarse en la apertura hacia adentro de la intimidad personal, en esa medida dicha libertad comporta una dualidad ulterior a la que intrínsecamente ella es como método puro o corroborado por el tema, y según la que le cabe o bien trocar el co-existir o *además* en búsqueda de plenitud buscándola en el Origen, o bien en pretensión de esa plenitud en identidad presumiendo lograrla mediante una apropiación totalizante del dinamismo de nivel esencial (también como manifestación social).

Porque, si convirtiéndose con la persona, el inteligir y el amar en la apertura interior de la intimidad según la libertad como acto, avance o método corroborado o puro intelige ella y acepta que al ser de acuerdo con el carácter de *además* carece tanto de identidad cuanto de plenitud, paralelamente, en la apertura hacia adentro de la intimidad (asimismo según la libertad) le cabe inteligir y aceptar que esa libertad proviene en virtud de una, si se puede indicar así, ajena “Iniciativa”: una iniciativa paterna por crear una libertad, y de manera que le compete trocarse en búsqueda de Ella, con lo que “ratifica” la dependencia del *además* respecto del Origen (por más que al igual le cabe “impugnarla” pretendiendo condición primera según identidad incluso sin por cierto ser originaria). Paralelamente, depender de Dios siendo o existiendo según libertad creada equivale a serle hijo, aunque desde luego sin “tomar parte” del Ser o Esencia divina ni, menos, en identidad con Él, sino de acuerdo con el ser libertad “a imagen” de la Libertad que Dios es.

De ese modo la libertad trascendental que se convierte con la persona humana equivale a cierto “nacer” según la condición de *además* metódico corroborado por el temático al en alcanzándolo otorgársele. A su vez, crear Dios una libertad comporta que, por así decir, “se ocupe” de su destino, tal como es carac-

manifestación, también social, de la intimidad personal. A la persona humana según la libertad trascendental más bien le corresponde –se ha indicado– cierto dominio sobre el avance en tanto que es avance como ser, así que no sólo sobre el descenso de ese avance en el nivel esencial (equivalente a su intrínseca distinción real en tanto que potencial), en el que tal dominio equivale justo a disponer, y dominio no sólo según los actos o actividades con los que esa esencia se “enriquece”, sino ante todo según la “apropiación”, de acuerdo con el “carácter de yo” –no menos se sugiere–, de dicho enriquecimiento de la esencia de la persona humana.

terístico de la paternidad³⁴. Por consiguiente, la libertad con la que en apertura interior se dualiza la intimidad personal es *libertad nativa* en cuanto que de entrada según su nacer en sola dependencia respecto del Origen es corroborada libertad metódica de acuerdo con la redoblante dualidad intrínseca del carácter de *además* sin que haya de adquirir o lograr esa condición, mientras que dualizándose con la intimidad en apertura hacia adentro es *libertad de destinación*, puesto que comunicándose a los otros trascendentales personales tornados en método (por en alcanzándolos como tema otorgárseles el método solidario, los activa continuándose en ellos). Según ello, al acto de ser humano personal como co-existir o *además* compete ratificar dicha condición de libertad nativa en dependencia exclusiva respecto del Origen: luego con carácter filial, aun cuando también le cabe rehusarla³⁵.

A su vez, incluso si al convertirse con el *además* la libertad trascendental equivale a *además* respecto de *además* para sólo *además* (en tanto que libertad nativa que a la par comporta autoconducirse orientándose según la libertad de destinación –conducción equiparable con cierto dominio o señorío del *además* en cuanto a su condición de acto, avance o método–), de ninguna manera ese conducirse es asimilable a una autoprincipiación o autocausación, precisamente por su carácter de *además*³⁶.

Luego el *además* en modo alguno se auto-principia como *además*: ser *además* de ninguna manera es “logro” del *además*, sino don nativo, por más que avance libremente o en libertad: aun si según el carácter de *además* el ser personal ha de conducirse (esto es, como libertad trascendental), el *además* nace como *además*, sin que llegue a serlo ni tenga que “conquistarlo”, o le sobrevenga ulteriormente; por eso autoconducirse como *además* equivale a destinarse: o bien ratificando la condición nativa al ahondar en ella como apertura de intimi-

³⁴ En esa medida de acuerdo con la libertad trascendental el ser personal humano es hijo de Dios al como criatura depender exclusivamente de Él, y por cierto sin confusión de esa filiación creatural con la filiación divina que en el Hijo de Dios encarnado ha sido donada al hombre.

³⁵ Porque incluso al trocarse en búsqueda del tema ulterior para el que es metodizada y en tanto que corroborada o confirmada en su valor metódico, a la libertad trascendental humana le cabe mudar ese destinarse en busca de un tema al cabo supremo, pretendiendo por así decir “colmar” el *además* mediante el descenso de nivel esencial que le es propio al como criatura comportar esencia según distinción real.

³⁶ Con lo que tampoco se reduce a principiación el dominio desde el *además* metódico según el conducirse de su descenso de nivel esencial como disponer: autoconducirse de ningún modo conlleva autoprincipiarse (ni “autodeterminarse”), ni siquiera al recibir la vida esencial humana, añadiéndose a ella, la individual vida corporal orgánica.

dad en busca de la plena filiación, o bien rehusando buscar, bajo la pretensión de “saldar” en identidad el carácter de *además*, sin nacimiento y sin destinación, y de saldarlo a través del descenso sobre todo de nivel esencial³⁷.

En consecuencia, la libertad trascendental de destinación ratifica la libertad nativa en tanto filial si a ésta como método corroborado o puro se apela según el conducirse orientándose el ser personal “entero”, es decir, a través de los otros trascendentales que tornados en método respecto de un tema ulterior con aquel se convierten, según el trocarse en búsqueda del Origen respecto del que ese ser personal creado nace precisamente como libertad y sólo en el que le sería asequible lograr la plenitud de la que carece, así como encontrar réplica en intimidad; por el contrario, rehúsa a su condición de libertad nativa si en lugar de trocar esos otros trascendentales personales en búsqueda se obstina en pretender identidad a través del descenso de ellos desde el ser personal (incluso presumiendo “restituirse” al Origen según el intento de, por así decir, anular su distinción real de nivel esencial³⁸).

Al cabo, en la apertura interior de la intimidad personal la libertad nativa es la actuosidad del carácter de *además* en tanto que es *además* respecto de *además* para sólo *además* pues estriba en método que en alcanzando el tema se le otorga y lo metodiza para sin más corroborarse o confirmarse como método, al paso que en la apertura de la intimidad hacia adentro la libertad trascendental de destinación equivale a conducir la intimidad personal orientándola y como ahondando en ella al continuarse a través del inteligir y del amar comunicándose a ellos, y según lo que al trocarse en búsqueda le compete ratificarse como nativa, si bien puede no menos rehusarla³⁹.

³⁷ En tal medida, pretender libremente la identidad presumiendo lograrla como aprovechándose no ya sólo de la existencia extramental a través de su esencia sino incluso de la manifestación esencial, por lo demás intrínsecamente social, conlleva tanto pretensión de completa dominación cuanto renuncia a la filiación y, parejamente, a cualquier otro vínculo personal, ante todo a la amistad de entrada en la fraternidad.

³⁸ De ese modo sería plausible describir la pretensión de identidad que se deja entrever en sabidurías en las que se presume posible identificarse con la en último término objetivada totalidad.

³⁹ La “competencia” según la que a la libertad trascendental le cabe conducir en búsqueda el abrirse hacia adentro de la intimidad a través del inteligir y del amar sólo es equiparable con un poder, incluso electivo, si en lugar de trocar el inteligir y el amar en búsqueda de dicho tema ulterior los orienta en pretensión de identidad volcándolos en el descenso desde el ser personal según el disponer y “encauzándolos” a través del querer. Y es que esa alternativa en cuanto a la orientación destinal de la persona humana según la libertad de destinación más bien que de índole opcional equivale a una suerte de respuesta a cierta “encomienda” o “encargo” que al ser la per-

* * *

El ratificarse la libertad trascendental como dependiente del Origen y no sólo como carente de identidad, esto es, como libertad nativa y consiguientemente filial, equivale a dualizarse según destinación con la intimidad en apertura hacia adentro al continuarse, comunicándoseles, en el inteligir y en el amar para activarlos en tanto que temas trascendentales tornados en método respecto de un tema ulterior que de esa manera les compete buscar. De ese modo la búsqueda de la réplica personal de la que el intrínseco co-existir carece en intimidad, para decirlo de alguna manera, se “gestiona” en virtud de la libertad como método puro o carente de tema ulterior distinto, y según el buscar los temas supremos que de esa suerte compete a los otros dos trascendentales personales (el inteligir y el amar) al ampliarse la apertura interior de la intimidad más aún hacia adentro. En ello estriba justamente el orientarse de la libre destinación, según el que asimismo es conducido el del descenso desde el *además*.

Así que al avanzar o ser acto como método el intrínseco co-existir o carácter de *además* en alcanzándose como tema y a éste otorgándose (tornándose así en método respecto de un tema ulterior en virtud de la libertad trascendental nativa que al ser metodizada en la apertura interior de la intimidad personal sin más se corrobora o ratifica como metódica mientras a la par se comunica al inteligir y al amar y en ellos se continúa), de esa manera compete al ser personal humano (en virtud de la libertad de destinación en apertura de la intimidad hacia adentro) orientarse según el trocarse en búsqueda de réplica personal en intimidad y en último término de la plenitud temática, e incluso si inalcanzable para el solo *además*. Así, la persona humana como co-existir intrínseco según el carácter de *además* estriba en cierto, valga decirlo así, “conato” o “propensión” respecto de una plena manifestación del ser personal que es, o bien de “otra” persona, mas sin salir de esa intimidad. Y de ahí que no menos según la libertad de destinación quepa al *además* en lugar de trocarse en búsqueda de réplica personal al buscar la identidad, por el contrario pretenderla al presumirla como apropiable y

sona humana creada como actuosa según libertad su Creador le confía, a saber, de ser destinándose a ratificar su condición creatural como persona y por eso nativa y filial, o bien, puesto que asimismo inevitablemente le cabe, a rehusarla. De donde en lugar de cifrarse la libertad de destinación en una elección respecto de bienes en calidad cada uno de “otro que el ser” posible de a éste serle aportado, y ni siquiera decidiendo cuál habría de ser fin “último”, es un “acoger” el ser que se es, o a éste “acogerse” en cuanto que equivale a cierta “entrega”, “envío”, “encomienda” o “cometido” concerniente antes que a actos u obras de la persona, aunque desde luego también a ellos, de entrada al ser que ella es en tanto que Dios lo deja a cargo de la libertad que con ese ser se convierte, y de modo que de ese modo le compete, en último término, confiarse al favor divino.

antes que allende a ella o trascendiendo, o ni siquiera encontrándola, más bien intentando producirla o “realizarla” a través del descenso desde el *además* y bajo la pretensión de reflexivamente o según cierta “autorrealización” alcanzar identidad⁴⁰.

* * *

En último término la libertad trascendental es doblemente dual: como método puro en cuanto que corroborado por el tema equivale a libertad nativa o actuosa según ese corroborado valor metódico o de avance del carácter de *además*; mas de tal guisa corroborada es a la par la actuosidad de los otros trascendentales temáticos en tanto tornados en método para un tema ulterior, inalcanzado e inalcanzable, sin el que en intimidad el co-existir carece de réplica al igual que el inteligir de plena manifestación y el amar de completa donalidad siquiera como aceptación. Según ello la libertad trascendental humana es asimismo libertad de destinación en la medida en que le compete, al comunicarse a esos trascendentales personales y continuándose en ellos, trocar el co-existir o *además* en búsqueda. Aun si le cabe conducirlo en la pretensión de una inevitablemente postergada identidad ya que a través del encuentro o invención de temas en un nivel inferior e inevitablemente dinámico o potencial⁴¹.

⁴⁰ En cuanto que la pretensión de identidad es conducida al cabo como disponer del disponer y al intentar apropiarse reflexivamente el enriquecimiento esencial con miras a elevarlo al nivel personal alcanzando identidad, conlleva más bien la “autorreducción” de la persona al carácter de yo. Por lo demás, es a la vista de tal reducción como resulta razonable un apremio ético o moral de “vencer” u “olvidar” el “propio yo” o de desprenderse de él pues en modo alguno sería pertinente respecto del carácter de además. Por su parte, la noción de “sí mismo”, a veces equiparada con la de “yo” es apenas una objetivación de suerte que sólo simbólicamente vale respecto de la persona o del carácter de yo.

⁴¹ La presunción de alcanzar la identidad de acuerdo con la libertad exige que según ésta no sólo se omita el trocarse en búsqueda, es decir, el trascender, sino que incluso el inagotable redoblar primario de la intrínseca dualidad del además por entero se “vuelque” en el descenso desde su valor metódico, el hábito de sabiduría, privilegiando a su vez el poder equivalente a la voluntariedad, a la que de ese modo se pretende atribuir nivel primario o trascendental equiparable con el del acto de ser, a saber, postulándola como espontánea principialidad, esto es, presuponiendo que cabe principiación primera sin dependencia del Origen idéntico. Por lo demás, asimismo cabría que la persona humana sin más renuncie a orientarse hacia la plenitud dispersando la propia actividad de nivel esencial en una indefinida tarea de por ejemplo interpretación o bien de indiferenciado y “pragmático” o consecuencialista aprovechamiento de cualquier oportunidad de acuerdo con una voluntariedad que se resiste frente a su intencionalidad respecto del bien como aportable “alteridad en el ser” y de esta suerte, como en Nietzsche, se curva sobre ella según cierto perpetuo

Luego la libertad trascendental es la actuosidad a la que dualizándose con la intimidad del intrínseco co-existir o *además* (no sin el dualizarse del inteligir y del amar) le cabe continuarse según la apertura de esa intimidad y, más todavía que interior, como hacia adentro al comunicarse a esos otros trascendentales personales tornados en método y continuarse en ellos. Según ello, a su vez compete al *además* o co-existir a través de dichos trascendentales (según la libertad de destinación) ser trocado en búsqueda de réplica personal en intimidad y por más que asimismo le cabe valerse de esa corroborada condición metódica para pretender una presunta identidad rehusando la condición filial de la libertad nativa⁴².

retorno suyo a manera de mera voluntad de poder, es decir, de querer sólo por nada más que por más querer, es decir, sin querer ningún bien, o queriendo antes que aportar al ser en su esencia simplemente variarla o transmutarla a través de un “juego” o “arte” de presunta inocencia, e infantilizada más bien que infantil.

⁴² En tanto que según el dualizarse de la intimidad con la libertad como trascendentales del ser personal humano se alcanza la inagotable ampliación de esa intimidad en apertura interior y hacia adentro, es decir, la ampliación trascendental equivalente al carácter de además o intrínseco co-existir, se averigua a la par que la Máxima amplitud trascendental que es Dios se equipara con la Libertad originaria, insuperable, suprema, y desde luego sin que le falte Intimidad (es obvio, por lo demás, que la Máxima amplitud no es un máximo inteligible commensurable con un posible inteligirlo equivalente al cabo –se sugiere– a la potencia intelectual). Desde donde a la vista de que la persona humana como además no puede existir sola pues al menos depende de Dios (y compitiéndole libremente corresponderle), y ya que comportando intimidad puede manifestarla comunicando con otras personas humanas aun si sólo a través del descenso de nivel esencial, asimismo cabe vislumbrar que la Simplicidad de la Identidad originaria de modo supremo es libre de soledad. A su vez, de ese modo se excluye de entrada el monismo de la amplitud trascendental por así decir entera: tanto el monismo de un ser primario o trascendental que a solas pudiera existir sin relación de dependencia respecto del Origen, mas también el monismo de un solo ser respecto del que la pluralidad fuese tan sólo una modalización de él. Pero a la par en esa medida se entrevé, mas por cierto en calidad de tema inalcanzable para el inteligir personal creado, que el Origen idéntico en modo alguno es incompatible con ser originaria Intimidad “acompañada” en su condición de insuperable Amplitud trascendental pero desde luego sin mengua de Simplicidad.

De otra parte, en atención a que se vislumbra esa acompañada Intimidad en la Identidad originaria, con mayor motivo la dualidad trascendental del carácter de además comporta –como se ha sugerido– no sin más carencia de identidad sino incluso, desde luego si se trueca en búsqueda de réplica personal en intimidad, cierto “conato de identidad” y sin que hubiera de carecer de plenitud, en lo que sobremanera resaltaría la condición del hombre como imagen de Dios. Comoquiera que sea, tan sólo de acuerdo con la Revelación cristiana se sabe que la Plenitud compete a la

De ese modo, al ser la libertad trascendental equivalente en lo temático a corroborar o confirmar la libertad metódica (esto es, la condición intrínseca y redoblamemente dual de la actuosidad, avance o método que según el carácter de *además* estriba en de antemano alcanzarse como tema y redoblando inagotablemente en ese alcanzar), y puesto que de tal suerte la libertad personal humana equivale, si cabe decirlo así, al “ademasear” o “ademásia” del carácter de *además* como su neta actuosidad dualmente primaria, por eso le compete ratificar bajo la condición de filial la corroborada metodicidad nativa del *además* al trocirla en búsqueda de su, por así llamarla, “proveniencia” según el depender respecto del Origen en cuanto que hijo así como de su plenitud, orientándose hacia Él, y Quien de seguro la “espera”⁴³.

Trinidad en la Identidad o Unidad del Origen, esto es, a la Intimidad del Padre con el Hijo y el Espíritu Santo.

⁴³ Al cabo, la libertad en tanto que inagotable e inconsumable actuosidad de la intimidad como apertura interior convertible con el ser humano personal como co-existir o además carente de réplica íntima se corresponde con el entero depender ese acto de ser respecto de Dios como Origen según Identidad, El que de esa suerte y en alguna medida, mas sin que medie negación alguna, o sin apofatismo, es inteligido como Ser o Actuosidad personal según Libertad en Intimidad a través del Inteligir y del Amar, y en Quien, por comportar Plenitud temática, de ningún modo puede faltar Réplica íntima, mas sin que se llegue a inteligir de qué manera, esto es, sin desvelar el Misterio de la originaria Intimidad divina en Identidad. Paralelamente, en filosofía el método de abandono del límite mental permite apenas vislumbrar, mas en absoluto discernir, el Misterio de la Paternidad de Dios según la noción de Origen cuya Intimidad excluye soledad personal. No obstante, a la vista del alcanzamiento del carácter de además el Origen idéntico equivale a Dios como “Uno” trascendental pero que por ello hubiera de carecer de Réplica íntima, que es como se vislumbra el Misterio de la Intimidad del Origen por cierto en tanto que inabarcable aunque con mayor motivo, si de ese modo puede indicarse, “invadeable” pues solamente cabe que el hombre tenga noticia de la eterna generación del Verbo Hijo en el seno del Padre si le es divinamente revelada.

Con todo, en último término, el trocarse el ser humano personal en búsqueda es equiparable con un buscar la Réplica o Imagen íntima que de ninguna manera puede faltar en el Origen sin menoscabo de su Unidad en cuanto que, si cabe de tal modo decirlo, “colma” su Plenitud. Y de esa manera, puesto que la persona humana carece de réplica o de pleno verbo interior mas compitiéndole buscarla, equivale a ad-verbum, a “ad-verbio”, es decir, a imagen del Verbo que plenamente es Imagen de la Persona originaria, Dios como Padre. De modo que la búsqueda personal humana sería por así decir del “Original” del que el hombre es imagen: imagen de la Imagen del Origen. De donde, aparte de ser el Verbo divino Aquél en Quien la entera creación consta, a Él compete proferir el pleno verbo interior de cada hombre, según el que a su vez al final de los tiempos será juzgada la persona humana.

* * *

En definitiva, como trascendental del ser personal humano la libertad es la actuosidad de la primaria y redoblante dualidad intrínseca equivalente al carácter de *además* o intrínseco co-existir, cuya solidaridad metódico-temática es aún más estrecha según la libertad pues como tema corrobora o confirma el método, de modo que a la par se dualiza como libertad nativa y libertad de destinación en cuanto que según ésta le compete ratificar aquélla. Pero, asimismo, a la libertad trascendental humana conciernen otras dualidades de acuerdo con su descenso desde el hábito de sabiduría al *generosamente* coexistir la persona con el ser extramental y con la esencia de éste según “libertad como acatamiento” correspondiente tanto al hábito de los primeros principios cuanto al de ciencia (filosófica), mas también al descendientemente proceder del “enriquecimiento” de la persona humana en el nivel esencial según “libertad como disponer” de manera *global* correspondiente al hábito de *sindéresis*⁴⁴. A su vez, la unificación de tales *vertientes* de la libertad personal o trascendental equivale –cabe sugerir– al “logos de la persona humana” entendido como “viva reunión”; desde luego no sólo de nociones intelectuales objetivadas, (o no sin más como lógica), sino también de hábitos intelectivos, incluso de los del querer, esto es, como peculiar “unidad” de la vida humana de nivel esencial y que en último término

⁴⁴ Puesto que cualquier acto de ser creado en modo alguno es actuoso sin la esencia potencial equivalente al distinguirse real intrínseco de esa actuosidad primaria, y por más que si es acto de ser personal tampoco se agota en la distinción real esencial, la por así llamarla “excedencia” íntima (y hacia adentro) del acto de ser personal respecto de su esencia de ninguna manera es independiente de ésta. Dicho brevemente, la libertad trascendental en modo alguno es ajena al disponer por más que no se agote según él, así como con mayor motivo tampoco al acatar. Por su parte, el enriquecimiento según el que al encuentro de temas la persona humana en descenso dispositivamente se manifiesta y manifiesta es antes que buscado por así decir “inventado”, pues suscitado en lo intelectual y en lo voluntario además constituido. Y es que el descenso del acto de ser personal humano según el que procede su esencia potencial o dinámica se lleva adelante desde el valor metódico del carácter de *además* correspondiente al hábito de sabiduría y a partir del hábito de *sindéresis* como ápice. De otro lado, si bien el acatar concierne al descenso del ser personal según la intelección de los primeros principios como hábito nativo superior al de *sindéresis*, a partir del que procede el manifestativo disponer de nivel esencial, aún así, en este proceder descendente no menos cabe, y no sin cierta repercusión de aquel hábito sobre éste, acatar el despliegue dinámico concausal equivalente a la esencia del ser extramental a través de un contraste o pugna según cierto “despojo”, por fases, de la manifestada condición presencial según actualidad en vista del límite mental.

se aúna en virtud de la libre destinación personal⁴⁵. Por su parte, según el descenso del amar desde el hábito de sabiduría, la libertad es todavía más alta que como acatamiento y como disposición, pues permite instaurar tanto el acatar cuanto el disponer en calidad de don mediante el que a la par se procura corresponder a la iniciativa en el amar que Dios toma creando la libertad bajo la condición de don, si no *premoviente*, “previniente” o “provocante” de la libertad de destinación en tanto que ratificante de la libertad nativa (y filial) en el nivel personal⁴⁶.

Y de ese modo por Dios “provocada” o “pre-venida” la libertad trascendental humana –mejor que “pre-movida”– según el don previniente que es la libertad nativa, si como libertad de destinación ratifica la condición filial de la nativa, asimismo “convoca” los otros trascendentales personales, junto con el amar el inteligir, al trocarlos en búsqueda de un Logos o Verbo y de un Amor o Don a los que no falte condición personal sin salir de la intimidad mientras de acuerdo con un “talante” filial también “provoca” el acatamiento y el disponer.

Esa convocatoria de los trascendentales personales en el nivel personal según la libertad de destinación, por así decir, “con-desciende” según la libertad como acatamiento y como disponer en tanto que permite que el amar las instaura en calidad de don o amor según el cual, desde la libertad trascendental, se “invoca” a Dios para que, por así decir, las eleve al nivel del ser personal al aceptarlas como “obras” según las cuales, mediante la libertad de destinación, se ratifica la filiación de la nativa libertad⁴⁷.

⁴⁵ En la medida en que la orientación por lo pronto del disponer es inseparable del orientarse la persona según la libertad trascendental de destinación pues, por decirlo así, ésta “convoca” el descenso desde el acto de ser y de manera particular el que procede según el enriquecimiento de nivel esencial, mientras a la par este descenso y sobre todo según el querer “compromete” el destinarse de la persona humana. A su vez, en la medida en que la “convocatoria” según la que la destinación personal desciende procediendo en el nivel del enriquecimiento esencial se corresponde con el comprometerse de la persona en esa riqueza desde luego según el querer, reluce la unificación que concierne al logos de la persona humana de acuerdo con el que en la vida humana de nivel esencial se provoca unidad: “unidad de vida”.

⁴⁶ En el nivel del acto de ser, y justo en vista del carácter de además, carece la persona humana de plena aceptación de su ser en tanto que es don exclusivamente divino, incluso si según la libertad de destinación se ratifica como hijo de Dios, por lo que ha de manifestar dicho aceptar a través del descenso desde el además al encuentro de temas en cuanto que cabe instaurarlo en calidad de don a la espera a su vez de aceptación al cabo divino.

⁴⁷ A la par con que la libertad de destinación es irreductible a un poder electivo, con mayor motivo se ha de excluir equipararla con una “opción” trascendental o, más aún, “fundamental” a

Finalmente, el trocarse la persona en búsqueda según la libertad de destinación —y búsqueda más que nada de corresponder al Amor divino— es más alto que la reunión viva de la libertad como acatamiento y como disposición según el logos de la persona humana, por lo que puede equipararse con la *metalógica de la libertad*, es decir, superior a la libertad que en descenso desde el ser personal equivale a acatar y a disponer y cuya unificación es el logos de la persona humana según el que se va provocando, al convocarla, lograr una irrestrictamente enriquecible unidad de vida como ser personal⁴⁸.

Jorge Mario Posada
Universidad de La Sabana
jorge.posada@unisabana.edu.co

la que cupiera por así decir desligarse de la libertad de acatamiento y de la libertad como disponer que en descenso desde el hábito de sabiduría conciernen al ser humano personal; más bien el libre destinarse justamente se manifiesta a través de esas dos vertientes de la libertad trascendental a las que, orientándose, a la par orienta. Con lo que de entrada se excluye cualquier asimilación del planteamiento poliano con tesis de teología moral de acuerdo con las que cabría una opción trascendental o fundamental independiente de la conducta moral que sin por lo demás discernir la esencia humana de la extramental se llama a veces “categorial” o “predicamental”; porque transgredir gravemente la ley moral según la libertad dispositiva conlleva corromper la libertad trascendental mudando su orientación mediante la *aversio a Deo*: resulta inviable una orientación trascendental a Dios mientras se llevan a cabo conductas gravemente contrarias a la ley moral divina. Luego es inevitable transmutar la orientación personal según la libertad trascendental de destinación al omitir el acatamiento por ejemplo presumiendo apropiarse del ser que se habría de acatar, así como al intentar disponer del disponer pretendiendo “corregir” las modalidades dispositivas según las que es irrestrictamente enriquecible la esencia de la persona humana. A su vez, sobre todo en la medida en que destinarse según el trueque en búsqueda del amar exige instaurar el acatar y el disponer en calidad de dones que manifiestan la aceptación del ser personal humano como además se cae en cuenta de la fatuidad de una presunta opción moral trascendental como independiente del enriquecimiento (o empobrecimiento) de nivel esencial. Al cabo, la plural y diversamente enriquecible manifestación dispositiva que es la vida esencial de la persona humana es inseparable de la orientación según la libertad de destinación a través de los trascendentales que con el acto de ser personal se convierten. Por lo demás, a la vista de la libertad de destinación como cierta autoconducción, la libertad según el disponer en el nivel esencial puede ilustrarse más bien con la noción de *krátos* que con la sola de *exousía*; la moralidad del disponer en modo alguno es reductible a la licitud dentro de los ordenamientos jurídicos, mientras que a la par ha de inspirarlos.

⁴⁸ De donde en último término la metalógica de la libertad trascendental humana equivale a la aludida búsqueda de un Logos pleno que no carezca de Identidad y que no salga de la Intimidad personal del Origen, y según la que la persona humana es adverbio respecto del Verbo de Dios.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Ángel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión online: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión online: www.unav.es/gep/Genova/cua-45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Ángel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Diez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Canterbury en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del entender como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)

- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida “versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, *‘Pulchrum’, Origen y originalidad del ‘quae vista placent’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (Ed.), *La intermediación de filosofía y teología (Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez)* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds.), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)