

UNA LIBERTAD CRECIENTE

ANA ISABEL MOSCOSO

UNA LIBERTAD CRECIENTE

LA PERSONA EN LA ANTROPOLOGÍA
TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

CONSEJO EDITORIAL

M^a IDOYA ZORROZA (Universidad de Navarra), directora
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO (Universidad Internacional de La Rioja), subdirector
CECILIA SABIDO (Universidad Panamericana, México), subdirectora
FRANCISCO GÜELL (Universidad de Navarra), secretario

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

JOSÉ BARRIENTOS (Universidad de Salamanca)
HARALD E. BRAUN (University of Liverpool, UK)
GENARA CASTILLO (Universidad de Piura, Perú)
JORGE E. GRACIA (State University of New York, Buffalo)
DANIEL HEIDER (University of South Bohemia, České Budějovice)
SIMONA LANGELLA (Universidad de Génova)
MANUEL LÁZARO PULIDO (Universidade Católica de Portugal)
SANTIAGO ORREGO (Universidad Católica de Chile)
NELSON ORRINGER (University of Connecticut)
RAFAEL RAMÓN GUERRERO (Universidad Complutense de Madrid)
WALTER REDMOND (Huston-Tillotson College, Austin-Texas)
ARMANDO SAVIGNANO (Universidad de Bari)
GALINA VDOVINA (Academia Rusa de Humanidades)

ISBN: 978-84-8081-497-3

Depósito Legal: NA 0943-2016

Pamplona

Nº 60: Ana Isabel Moscoso, *Una libertad creciente.*
La persona en la Antropología trascendental de Leonardo Polo
2016

© Ana Isabel Moscoso

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36
ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| CAPÍTULO I: EL ACTO DE SER PERSONAL COMO LIBERTAD | |
| 1. El acto de ser personal como co-existir | 11 |
| a) Co-existir con el universo | 13 |
| b) Co-existir en Dios | 16 |
| c) Co-existir con otras personas creadas | 19 |
| d) Co-ser como intimidad | 24 |
| 2. Apertura interior y apertura hacia dentro | 25 |
| 3. La libertad como tema inabarcable del conocer personal: libertad nativa y libertad de destinación | 28 |
| 4. La búsqueda de réplica: el intelecto personal y la libertad | 33 |
| 5. La búsqueda de aceptación: el amar trascendental | 44 |
| 6. La extensión de la libertad a la esencia humana | 49 |
| Capítulo II: EL CRECIMIENTO DE LA LIBERTAD PERSONAL | |
| 1. El fin sin límite de la libertad: apertura sin clausura | 65 |
| 2. La libertad es futuro, no presencia | 66 |
| 3. La vigencia de la libertad | 73 |
| 4. Crecimiento personal y crecimiento esencial | 83 |
| 5. La perfección última de la libertad | 89 |
| A MODO DE CONCLUSIÓN | 95 |

INTRODUCCIÓN

La libertad es uno de los temas humanos que han mantenido su actualidad en el pensamiento occidental a lo largo de veinticinco siglos, desde Sócrates, pasando por los pensadores medievales, los filósofos modernos y contemporáneos, hasta nuestros días. Como es lógico, en la Antropología de Leonardo Polo, inaugurada por él con el apelativo de ‘trascendental’, la libertad no es sólo un asunto importante. Es –a mi entender– el punto crucial.

Llegar a esta apreciación exigió de mi parte un recorrido: en primer lugar, tener claro el panorama histórico, tanto el contemporáneo al autor, como los antecedentes próximos y remotos a su pensamiento, porque él dialoga constantemente con unos y otros sobre este tema. Esta exigencia respondía, además, a dos objetivos: por una parte, identificar las raíces de su pensamiento y, por otra, calibrar la novedad de su aportación.

Así, inicié mi investigación indagando las visiones sobre la libertad en el pensamiento occidental. Como el panorama se avizoraba amplio y complejo, resolví adoptar una óptica: la del propio Polo, es decir, conocer la opinión que se forjó sobre las distintas épocas y autores en cuanto a su respectiva comprensión de libertad: su análisis, su valoración crítica sobre cada aporte, y su afán de entender a cada autor ‘desde dentro’, pensando con él, sin buscar la originalidad, sino una mayor aproximación a la verdad.

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

Así encontré la pista que recorrió Leonardo Polo en su aproximación filosófica a la libertad. En efecto, el estudio de la libertad en la obra de Leonardo Polo remite a un tema más amplio: el de los *trascendentales personales*. Éstos con-

forman el núcleo de su *Antropología trascendental*. A su vez, esta antropología está íntimamente ligada a los desarrollos de su *Teoría del conocimiento*, pues –según sus propias palabras– el método que los alcanza es solidario con su tema. Por eso, es casi imposible –y además, empobrecedor– intentar entender su aproximación filosófica a la comprensión de la libertad desligándola de su apuesta por un planteamiento trascendental de la persona, que, a su vez, sólo es posible a través de su propuesta metódica: *el abandono del límite mental*.

Las limitaciones editoriales de estos Cuadernos de la Universidad de Navarra, me han llevado a publicar aquí sólo una parte de mi indagación sobre el tema. En otras páginas, contenidas en mi tesis doctoral y que aspiro a publicar en diversos medios, he tratado de dilucidar *el estatuto de la persona como acto de ser*, para lo cual se hizo preciso volver a la fuente misma de esta noción: la distinción real entre *esencia* y *acto de ser*, con el fin de comprender el alcance de tal distinción y caracterizar mejor el acto fundante, desde la comprensión del ser como acto hasta la distinción entre el acto de ser del universo y el acto de ser personal. A la par, y como condición para este ascenso, noté que era necesario proseguir la pista gnoseológica. En efecto, sin un adecuado método cognoscitivo es imposible calibrar el sentido del ser como acto.

En las páginas que siguen, intento afrontar la caracterización que hace Leonardo Polo sobre el ser personal y éste como libertad. Supone una indagación en su pensamiento siguiendo la coherencia discursiva, desde la comprensión del ser como acto actuoso, la distinción entre el ser no personal y el ser personal, la actuosidad propia de cada uno y el método cognoscitivo adecuado para acceder a uno y otro. Con estas bases se llega a ver el ser personal como libertad, y a caracterizar esta libertad de modo que se vislumbre su irrestricto crecimiento.

Para el desarrollo de esta investigación he estudiado las obras de Leonardo Polo, tanto sus libros como la mayoría de sus artículos, además de otros textos suyos. He utilizado también una gran parte de los estudios sobre el pensamiento de Polo publicados por diversos autores.

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

CAPÍTULO I

EL ACTO DE SER PERSONAL COMO LIBERTAD

1. El acto de ser personal como co-existir

Leonardo Polo ha distinguido el ser personal humano del ser del universo físico y del ser personal divino, y lo ha caracterizado como co-existir porque “la co-existencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir”¹. Otro modo lingüístico con que lo ha expresado es el adverbio *además*: la persona es *además*. Se podría decir que el sentido del uso de este adverbio para expresar a la persona en el pensamiento de Polo tiene algunas vertientes²:

a) La primera –que aparece precisamente a partir de lo que Polo denomina ‘ampliación trascendental’– es la consideración del conocer en un nivel más alto que el de la inteligencia potencial (*intellectus ut potentia*): un conocer que sea ser. Siendo la verdad uno de los trascendentales, es totalmente viable preguntarse por un conocer también en el orden trascendental, en el orden del ser. Un conocer que sea ‘acto de ser’ (un *intellectus ut actus*) o, lo que es lo mismo, un ser que sea conocer. Esto es la persona. Ahora bien, conocer es dotar de inteligibilidad. Por eso, conocer es ser ‘además’, y dotar al universo de ese ‘además’: la inteligibilidad.

b) Una segunda vertiente es la apertura interior, la intimidad, por la que la persona es *quien es* acompañándose en su interioridad.

c) La tercera vertiente es la consideración de la libertad como destinación a otro, en definitiva, a Dios, de modo tan íntimo y radical que todo su conocer tiende a alcanzar el conocimiento que Dios tiene de ella; su amar, a aceptar el don divino; y su libertad, a destinarse a ser con Dios.

d) Una cuarta vertiente es la disposición de la propia naturaleza hacia el fin personal, que es un conocer y un amar sin término. En este sentido, la persona

¹ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993; 2ª ed. corregida 2012, p. 158.

² Este modo de exponer el sentido del *además* no está expresamente así en Polo: es una elaboración mía, pero considero que responde a su pensamiento.

es ‘además’ porque ‘añade’ el fin a lo que recibe como naturaleza: la ‘esencializa’.

En todas estas vertientes se puede descubrir a la persona como *además*, y darse cuenta de que “el carácter de *además* no es terminal”³, no se consuma, como expondré más adelante.

Polo caracteriza al ser personal también como *co-ser*, *co-existir*, lo cual no significa algo distinto al carácter de *además*⁴. En efecto, las cuatro vertientes que he descrito brevemente suponen otras tantas expresiones de un ser cuya existencia más bien consiste en una co-existencia⁵.

a) En la vertiente del conocer, la persona implica una co-existencia intelectual, cognoscente, con el ser del universo.

b) La intimidad es una co-existencia interior, por la que la persona se acompaña.

c) La libertad de destinación, un co-existir con las demás personas y en Dios.

d) La libertad como disposición de la propia naturaleza significa una co-existencia con las potencias propias, de modo que la persona no es su inteligencia ni su voluntad, sino que es-con ellas.

Trataré ahora de describir cada una de estas dimensiones de la co-existencia personal humana o, dicho de otro modo, buscar los ‘verbos’ a los que acompaña el *además* adverbial con el que Polo caracteriza a la persona.

³ L. Polo, *Antropología trascendental*, tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999; 2ª ed., 2003, p. 173.

⁴ A no ser cuando distingue *además* como método y *además* como tema, asunto que se afrontará más adelante.

⁵ Aunque no es directamente el tema de este trabajo, vale la pena señalar la diferencia con la metafísica relacional de autores como Maurice Nédoncelle, para quien el ser es relación. Sin embargo, no se refiere al ser como acto, sino al ser como universal: “Nédoncelle considera ‘al ente como el individuo concreto que existe, y el ser como la relación primordial de cada ente consigo mismo y con los otros entes’. M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Nauwelaerts, Louvain, 1974, II, 8, p. 195). La reflexión sobre el ser particular (fenomenología) conduce a una reflexión sobre su comunión y relación universal a través del ser como relación (metafísica)”; J. L. Vázquez Borau, “La Antropología de Maurice Nédoncelle”, en J. F. Sellés, (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona, 2004, vol. I, p. 350. Sin embargo, hay puntos en que la antropología de Nédoncelle coincide con la de Polo: la persona, no el individuo, como punto de partida; la consideración de la persona no sólo como individuo racional, sino inserta en el orden del amor; el encuentro de Dios personal a través de la propia intimidad, y no como un objeto de especulación racional.

a) *Co-existir con el universo*

La apertura cognoscitiva al ser, que puede llamarse también hábito innato de los primeros principios, podría describirse como *ser además de objetivar*. Así lo expresa Polo: “*además* indica el puro no agotarse en conocer operativamente”⁶.

En efecto, como ya se ha recordado, captar el ser como acto no es objetivar, no corresponde a una operación racional, ni a un hábito adquirido. Es una disposición innata a advertir lo real como real. Esta disposición o hábito innato no tiene como asiento la potencia intelectual que es cual *tabula rasa*. Su asiento tiene que ser el intelecto actual o intelecto agente o, como lo llama Polo, el intelecto *ut co-actus*.

Esto es interesante: tradicionalmente se asignó al intelecto agente la función de iluminar los *phantasmata* para hacer posible la abstracción intelectual. Polo piensa que esta tarea es sólo una y no la más alta del intelecto agente. Incluyo esta larga cita por su claridad: “También ha de tenerse en cuenta que se precisa un añadido previo para que las operaciones se añadan a la potencia intelectual. En la tradición dicho añadido recibe el nombre de *especie impresa* intelectual. La *especie impresa* no se debe a la potencia, sino que, en el planteamiento de Aristóteles, se atribuye al llamado intelecto agente en tanto que ilumina los objetos de la fantasía. Por tanto, es clara la asimilación del intelecto a la luz. Por eso, la filosofía tradicional también denomina al intelecto agente *lumen intellectus*⁷. La especie impresa es aquella iluminación de los objetos sensibles sin cuya añadidura –o recepción– la potencia es incapaz de iniciar su ejercicio operativo. A mi entender, los hábitos adquiridos son aquellas iluminaciones sin las cuales el ejercicio operativo intelectual no puede proseguir. Ahora bien, como no parece que el valor iluminante del intelecto agente se reduzca a iluminar los objetos sensibles (ni las operaciones), no es preciso admitir que dicha iluminación corra directamente a su cargo: es perfectamente posible que dicha iluminación tenga lugar de modo habitual. Esto abre el amplio campo temático de los hábitos innatos”⁸.

⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 114.

⁷ Para este tema, pueden verse, entre otros: J. F. Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003; *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, Eunsa, Pamplona, 2012, v. I; “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 83-117.

⁸ L. Polo, *Antropología*, I, p. 147. He omitido las notas al pie para hacer más ágil la cita. Para este tema, puede verse: J. F. Sellés, “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia poliana*, 2008 (10), pp. 51-70; también, del mismo

La importancia que Polo da al tratamiento de los hábitos innatos está plenamente justificada en su intento de profundizar en la distinción tomista de esencia y acto de ser en el nivel antropológico, porque precisamente estos hábitos, estas disposiciones innatas, son los cauces por los que captamos el ser del universo físico, de Dios como su Origen y de la persona. Si no se profundiza en estos hábitos, no se sale de la consideración de las cosas a nivel de su esencia, de sus formas, y de éstas captadas abstractivamente.

El hábito que capta la persistencia del universo como no contradictoria y dependiente del Origen no puede tener como sujeto la potencialidad de la razón, porque la captación del ser extra-mental es *requisito* previo y concomitante a toda actualización de la potencia intelectual. De ahí que su sujeto ha de ser el intelecto agente. Es decir, *el intelecto agente es la luz que capta el ser*, y gracias a esto la potencia intelectual puede captar las formas y la esencia como distinta del acto de ser.

Veo fundamental esta aclaración, pues no basta con admitir que el intelecto como acto advierte el ser mientras la inteligencia potencial descubre la esencia y las demás determinaciones del ente. El intelecto en acto pone *más de su parte* en todo conocimiento de la razón. Lo que intento decir es que es necesario que la *advertencia personal del ser sea concomitante a todos los procesos de la razón, sin confundirla con ellos*. De otro modo, el conocimiento racional no sería conocimiento *de lo real*.

Al mismo tiempo, esto no significa que el intelecto agente constituya las operaciones ni los hábitos adquiridos: unos y otros son *de la inteligencia como potencia*. Pero, por otra parte, si la persona no advirtiera el ser, no sería posible ningún conocimiento de lo real: a lo mucho se conocerían ‘objetos conocidos’, ideas. Y no habría tampoco posibilidad de juzgar sobre la verdad de un juicio.

Refiriéndose al hábito de los primeros principios, afirma Polo: “en dicho hábito reside la verdad de la persistencia”⁹: la persistencia es la no-contradicción, y la persona ‘ve’, advierte, esa no contradicción, y por tanto, su verdad.

El ser personal co-existe con el universo en virtud del *conocimiento del ser* extramental y de su verdad. “La dualidad del ser humano con el ser del universo es el hábito de los primeros principios”¹⁰. Pero no es su fundamento.

autor, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008. Sobre la relación entre el intelecto agente y los hábitos adquiridos: F. Molina, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, y la bibliografía a la que hace referencia.

⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 199.

¹⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 199.

Así lo explica el profesor García González, exponiendo el pensamiento de Polo: “ser persona no es fundar, causar o principiar; sino ser libre. Y la libertad no se opone al ser –al fundamento–, ni lo sustituye: porque no se reduce a un principio, por ejemplo de conducta. La libertad llega hasta los principios, sí: pero precisamente como desprendiéndose de ellos, y desde el fondo del ser personal que así se muestra; por ello comporta un segundo sentido del ser añadido al fundamental. El ser personal es un ser *además*; ese *plus* propio que es la persona se agrega al ser extramental libremente, y como una entera novedad”¹¹. Conocer es, en efecto, una entera novedad, un descubrimiento siempre nuevo.

Polo lo explica también acudiendo a la estructura dual y jerárquica que descubre en todo el ámbito de lo humano. Así, en su respecto al universo, el hombre es dual de dos modos:

En primer lugar, la persona es dual con el universo porque éste “no es una réplica del hombre, ni al revés”¹², sino que el ser personal es superior al del universo, y entra en dualidad con él por el conocimiento: esta dualidad es para Polo el hábito de los primeros principios¹³.

Una de las críticas de Polo al pensamiento moderno es precisamente la pérdida de esta dualidad por el intento de sustituir el ser por el sujeto. La ‘simetrización’ –como la llama Polo– es la equivocación moderna de pretender que el fundamento de la realidad sea el sujeto, y no el ser.

El hombre es dual con el universo de un segundo modo: “perfeccionándolo según su actividad práctica”¹⁴, aunque esta dualidad no es trascendental, sino que se mueve en el nivel de la esencia, tanto del hombre como del universo: en efecto, a través de su obrar transitivo el hombre puede facilitar la coincidencia de las causas.

Ahora bien, el vigor, la actividad de la persona como conocer *ut actus* (intelecto agente), no se agota en iluminar la tarea racional: es *además* de ella.

En efecto, la coexistencia humana no se agota en la dualidad con el universo: el ser humano no *consiste* en conocer ni en perfeccionar el universo. Es más, esta dualidad persona–mundo no es la radical, porque “el hábito de los primeros principios es, a su vez, dual con un hábito superior –el hábito de sabiduría¹⁵– según el cual el hombre trasciende su co-existencia con el ser del universo”¹⁶.

¹¹ J. García González, *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Bubok, Madrid, 2010, p. 120.

¹² L. Polo, *Antropología*, I, p. 166.

¹³ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 166.

¹⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 171.

¹⁵ Más adelante expongo la propuesta de Polo sobre este hábito innato.

¹⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 166.

Las dualidades –distinción y correspondencias– siempre implican que un término es superior al otro. El hábito de los primeros principios es dual con el de sabiduría, y éste es superior a aquél porque conoce un tema superior: la propia intimidad personal, que es un ser superior a todo el universo. De modo que la co-existencia que de él se deriva es superior a la co-existencia cognoscitiva con el universo que, a su vez, es superior a la co-existencia práctica con él¹⁷.

b) *Co-existir en Dios*

Al titular este apartado, he descrito a la persona como co-existir *en* Dios. Me parece más preciso el uso de la preposición *en*, en lugar de *con*, porque la existencia personal (el acto de ser personal) es dependencia de Dios, de modo que no existe fuera de esta dependencia, sino *en* ella.

Podría objetarse que el universo también es dependencia, y lo es, pero es una dependencia que comienza y sigue, pero ni crece, ni busca, ni alcanza. La persona, sí, de modo que su dependencia es creciente, porque es conocer y es amar y, por tanto, libertad¹⁸. Es más adecuado, entonces, hablar de la persona como *co-existencia en Dios como culmen*, y del universo como *persistencia desde Dios como origen*.

Para dilucidar este modo de dependencia de la persona con respecto a Dios en la antropología de Polo, conviene recordar una vez más que, en su propuesta, los temas antropológicos no pueden tratarse sin hacer referencia directa al modo como se los conoce, precisamente porque su conocimiento, su *método*, es solidario con lo que conoce, su *tema*: “En atención a la solidaridad, el intelecto personal es el valor temático del carácter de además como hábito de sabiduría”¹⁹.

En esta solidaridad, el tema es superior al método, es decir, el intelecto agente es más que el hábito de sabiduría: “el hábito de sabiduría no es idéntico al *intellectus ut co-actus*”²⁰, porque el hábito de sabiduría no es la persona, aunque sea *de la persona*; no es acto de ser, sino el *método de acceso* al acto de ser personal.

¹⁷ La co-existencia propia del hábito de sabiduría puede llamarse intimidad.

¹⁸ Está claro que el intelecto agente es libertad. No sólo porque sin intelecto agente no hay libertad, sino que “el acto de ser personal es intelectual en acto y radicalmente libre... De manera que estas dos son caracterizaciones del acto de ser personal... La consideración de la donalidad como trascendental también es personal”; L. Polo, *La esencia del hombre*, edición y estudio introductorio de Genara Castillo, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 160. Cfr. asimismo: p. 136.

¹⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 205.

²⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 205, nota 18.

En suma, el hábito de sabiduría conoce el intelecto como acto de ser, como *además*, como intimidad²¹. Pero *¿cuál es el tema propio del intelecto agente?* No puede ser método y tema para sí mismo, pues entonces no tendría sentido distinguir uno del otro, y en la persona humana se daría una identidad, cuestión que es exclusiva de Dios.

Salvador Piá lo expone así: “el tema es persona pero el método no lo es, la solución a tal precariedad se cifra en encontrar un *método* que también sea persona; con mayor exactitud: la solución estriba en encontrar la *persona de quién soy réplica intelectual*– y que no se encuentra en mi intimidad–. Por tanto, el conocimiento pleno sobre la persona humana corre a cargo de *una persona distinta*”²². Con otras palabras, en su intimidad, la persona se alcanza, se conoce como luz intelectual, pero con esta luz no puede esclarecer plenamente quién es y para quién es: su valor metódico –como diría Polo– no alcanza a ello. Es otro el método: otra persona ha de ser la luz que penetre la luz del propio intelecto personal.

Polo distingue entre la *búsqueda de otro* y la *búsqueda de un semejante*: la persona es búsqueda en los dos sentidos, y aclara que ‘otro’ es respectivo del amor; ‘semejante’ lo es del conocimiento²³. Búsqueda de semejanza, pues “si la persona no encuentra réplica personal, ella es un enigma para ella. Si no fuera así, ella se desvelaría a sí. Pero para desvelarse a sí, ese desvelamiento tendría que ser también persona o, de lo contrario, la persona quedaría inédita para siempre, lo cual es una situación trascendentalmente absurda”²⁴. La persona es búsqueda de un semejante, esto es, de alguien que le conozca plena y radicalmente, de un intelecto que esclarezca totalmente su ser.

Vale la pena abundar en este asunto. El hábito de sabiduría es una disposición del intelecto agente por el cual éste *se transparenta*: se deja ver como intelecto. No de un solo golpe, de un modo fijo, sino co-existiendo con el hábito. Así, el intelecto agente es luz, que *se deja ver* de modo habitual e innato, *se transparenta como luz*²⁵.

²¹ “La intimidad se convierte con el *nous*, con el intelecto, pero eso no es reflexivo, sino además”; L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 137.

²² S. Piá, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 324.

²³ En efecto, el amor busca al otro en tanto que otro: no anhela ser el otro o que el otro deje de serlo. En cambio, en el conocer se busca verse reflejado en quien le conozca.

²⁴ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 253.

²⁵ L. Polo, *Antropología*, I, p. 191. “La transparencia no se confunde con la diafanidad del cristal, que es asunto físico. Lo diáfano es más bien pasivo respecto de la luz que lo atraviesa y, por tanto, carece de lo que hemos llamado intensidad de la transparencia. La intensidad de la transparencia es la luz intelectual por dentro, pues ese dentro es luz”.

La metáfora de la luz, usada clásicamente para hablar del intelecto agente, es muy acertada: la luz no es fija, discurre en el iluminar. Pero no se ilumina a sí misma, sino que ilumina algo más, y al mismo tiempo, es transparente. El intelecto como acto ilumina lo externo a sí, pero también transparenta su propia interioridad: la deja ver a Quien es capaz de verla, que no es él mismo, ni otro similar a él, sino Dios.

La persona es también búsqueda de otro. En este sentido, Polo la describe como *amar trascendental*²⁶. La co-existencia se ve quizá más claramente desde el amar, puesto que el amar ve al otro como otro, mientras que el intelecto busca encontrarse en el semejante. Por eso es más claro ver que el amar no puede culminar en sí mismo, sino en *el otro en tanto que otro*: en el amado en tanto que es otro que yo. De modo que la persona es apertura, co-existencia donal, tanto por darse, cuanto por aceptar, como se verá más adelante.

Resumiendo: la persona, en su intimidad, es búsqueda de semejanza y búsqueda de otro. Es una intimidad libre que busca libremente.

Este planteamiento es totalmente distinto al de la libertad como indeterminación. En efecto, “si la libertad humana se convierte con los otros trascendentales antropológicos, no puede incluirse en la mera indeterminación. Aunque la libertad creada no es infinita, su condición de posibilidad *en Dios* lo es, y de un modo enteramente positivo. De acuerdo con este planteamiento, es todavía más claro que la arbitrariedad no es una nota de la libertad”²⁷.

La libertad no es la posibilidad pura; es la búsqueda. Pero es una búsqueda que no termina en un *logro* (porque su fin no es producido por ella), ni en una *fruición* (porque no es una tendencia que culmina en saciar una necesidad²⁸). Más bien puede describirse como una *búsqueda de una comprensión de sí misma* que no la puede encontrar en sí misma porque es libertad recibida, no originaria. Y una *búsqueda del sentido*²⁹, que no puede ser otro que la respuesta de

²⁶ No como amar voluntario. Se volverá sobre esto más adelante.

²⁷ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 75.

²⁸ En definitiva, porque ni el conocer ni el amar conocen la saciedad. Volveré sobre este punto.

²⁹ Viktor Frankl, padre de la llamada ‘tercera orientación vienesa de la psicoterapia’, ha incluido en la Psicología este término: *búsqueda de sentido*. Y distingue entre “el sentido del que se ocupa instantáneamente la logoterapia (que) es un sentido particular, un sentido que está aquí y ahora [...]. Y además hay un sentido general, un sentido último. Un metasentido, tal como yo lo llamo [...]. Es un metasentido porque va más allá de nuestra capacidad de aprehensión puramente racional”; V. Frankl, *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*, H. Piquer Minguijón (trad.), Paidós, Barcelona, 2000, p. 53. La búsqueda del sentido, para Frankl, es posible por la trascendencia del hombre. “En realidad, lo esencial de la condición humana es el hecho de autotrascenderse, el que haya algo más en mi vida que no sea yo mismo... Algo o alguien”; V. Frankl, *En el principio era el sentido*, p. 53.

otra persona, y no de otra persona creada³⁰, pues ninguna persona creada conoce radicalmente a otra, como argumentaré más adelante.

La libertad trascendental, o la persona como libertad, no sólo busca la verdad y en ella se detiene. Más bien: el encuentro con la verdad ‘dispara’ una búsqueda. “La libertad de la persona, sin agotarse, se ha puesto en marcha en tanto que se añade a la verdad. A este añadirse inspirado llamo ‘carácter de además’. Ser además equivale a ser persona. La libertad personal es además, y se distingue de la libertad como propiedad de la voluntad práctica”³¹. No sólo es luz que entiende la verdad y ve el bien: es luz insistente que busca más: busca otra luz que le ilumine para conocer plenamente su propio ser. Éste es el tema del intelecto agente: conocerse como es conocido por Dios.

De este modo, en la propuesta de buscar del verbo al que acompaña el *además* personal, podría decirse que en tanto es co-existente en Dios, la persona humana es *además de iluminar*.

c) *Co-existir con otras personas creadas*

Recapitulando: la persona co-existe con el universo y co-existe en su intimidad. Pero ni en una ni en otra de estas dimensiones encuentra una respuesta, una ‘réplica’, como dice Polo: el mundo material no puede responder ni al conocer ni al amar personal. Uno mismo no es réplica de sí mismo. De modo que, si no hubiera otras personas, la persona no tendría sentido.

“Una persona única sería trágica precisamente por carencia de réplica. Por tanto, la co-existencia del hombre con el universo sería frustrante si fuese la única dualidad, pues el universo no es persona”³². Se podría objetar que la per-

³⁰ En un entorno teológico, y con un estilo de sugerente belleza, Romano Guardini expresa una idea similar, que comparte con otros autores, como Ebner: “Me creó al llamarme a ser su tú. Ahora bien, la respuesta a la llamada consiste en que yo sea el que Él me llamó a ser y realice mi vida jugando el papel de ‘tú’ respecto a Él... Esta relación constituye la verdad de mi ser, así como el fundamento de mi realidad”; R. Guardini, *La existencia del cristiano*, pp. 179, 467, citado por A. López Quintás, “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, en, J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, p. 165.

³¹ L. Polo, “La verdad como inspiración”, Conferencia pronunciada en Valparaíso, 9-I-1992, *pro manuscripto*, 2.

³² L. Polo, *Antropología*, I, p. 167. En algunos autores del personalismo se encuentran afirmaciones similares. Por ejemplo, Guardini: “En verdad, la persona no es sólo *dynamis* sino también ser; no sólo acto sino también forma (*Gestalt*). No surge en el encuentro; sólo se actualiza en él. Ciertamente, depende del hecho de que existan otras personas. Sólo tiene sentido si hay otras

sona encuentra la respuesta en Dios. Pero, sin otras personas humanas, al menos no tendría sentido la existencia en el mundo, como de hecho sugiere el texto que acabo de citar³³.

Es evidente, y Polo así lo describe, que el hombre co-existe en sociedad, en la que satisface necesidades propias y ajenas. “Aunque desde luego el necesitar es inferior a la persona, la satisfacción de las necesidades marca un nivel de co-existencia: el otorgamiento y la aceptación de los actos del hombre se han de entrelazar para que el necesitar pueda ser colmado”³⁴. El vivir en sociedad, y sus frutos de cultura, es una relación en el nivel de los hábitos adquiridos, de la virtud, por eso, es campo de la ética. Pero no es un ámbito de libertad trascendental.

La pregunta es: ¿se puede describir la persona misma también como una co-existencia trascendental con otras personas? Para dilucidarlo, me parece pertinente volver al punto de partida: la persona es un co-existente en tanto que es cognoscente. Por tanto, la pregunta es ¿cómo conoce a otras personas? Es claro que conoce su actuación, sus lenguajes, y, a través de ello, capta *cómo es*. Sin embargo, este conocimiento no está en el nivel trascendental, sino en el nivel de la *esencia* humana: conocer cómo es alguien no es conocer quién es. Conocer quién es implicaría conocerlo como *persona*, conocerlo como *actus essendi* personal, conocerlo en su radicalidad, novedad, irrepitibilidad.

personas con las que pueda encontrarse. Si el encuentro se da de hecho es otra cuestión [...]. Aquí se trata del hecho ontológico de que, por principio, la persona no existe a solas. Podemos expresar también este dato objetivo diciendo que el hombre se halla esencialmente en diálogo. Su vida espiritual está orientada a ser compartida”; R Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, pp. 116-117; citado por A. López Quintás, “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, p. 159. Si bien la conclusión es similar a la de Polo, el método por el que llega a ella es distinto. En efecto, como es sabido, Guardini, al igual que otros representantes de la línea personalista, siguen un método primariamente fenomenológico. Algo similar se halla en el personalismo de Nédoncelle, derivado de la concepción del ser como relación: “La relación indica tendencia, apertura y trascendencia, fundamentalmente de las personas entre sí o de la persona humana con Dios. La persona tiene, en su entraña más íntima, la orientación a las demás personas, a Dios mismo, e incluso hacia las cosas físicas; aunque en su referencia hacia éstas sólo podemos hablar de relación por analogía a lo que es la verdadera relación, que es la que se establece entre seres espirituales libres, sean las personas divinas, sean las humanas”; J. L. Vázquez Borau, “La Antropología de Maurice Nédoncelle”, en J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, p. 352.

³³ Cfr. también L. Polo, *Persona y libertad*, pp. 143-144.

³⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p.199.

Al menos dos autores afirman no haber encontrado en la obra de Polo una respuesta a la pregunta sobre cómo conocer a otra persona como persona³⁵. Sin embargo, en *Antropología trascendental* Polo afirma taxativamente: “la intimidad de una persona humana no es cognoscible por otra, sino que sólo se manifiesta de acuerdo con su esencia”³⁶. De modo que resulta innecesario buscar en su obra otra respuesta.

En efecto, simplemente no es posible. La radicalidad de la persona no es un persistir como el del universo, sino una actuosidad libre. Es evidente que no puede conocerse simplemente como no contradictorio, como primer principio, pues no lo es. ¿Cómo puede conocerse entonces? Podría pensarse que el hábito de sabiduría, que ‘alcanza’ el propio ser acompañándolo, podría ser el acceso al ser personal de los demás. Pero claramente no es posible *acompañar* el ser de otro. No es posible *ser en otra intimidad* que la propia.

“El carácter de además, como insistir en la apertura hacia dentro, equivale temáticamente a transparencia. En este sentido se habla de solidaridad de método y tema. La tercera dimensión del abandono del límite mental no es un método dirigido por una temática, sino luz intelectual insistente, que alcanza la transparencia como tema”³⁷. Desde esta perspectiva, no cabe que se transparente el propio ser a un intelecto personal humano distinto al propio.

Me parece que el conocimiento del otro como persona tiene que ser *en Dios*³⁸: no digo que al conocer a Dios personal como creador se conozca a otro en su radicalidad. Más bien sugiero que sólo sería posible tal acceso al ser de otro cuando encontremos nuestra réplica en Dios. Esto es compatible también

³⁵ Cfr. L. Fantini, *La conoscenza di se in Leonardo Polo. Uno studio dell'abito di sapienza*, Tesi di Dottorato diretta de Prof. Juan José Sanguineti, Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Roma, 2006, p. 82; y S. Piá, *El hombre como ser dual*, pp. 263-265.

³⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 203.

³⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 175.

³⁸ Por tanto, me parece que este conocimiento de la intimidad personal del otro no es posible de modo natural. En varias conversaciones, el profesor Sellés ha expresado su parecer, contrario al mío: Dios puede manifestar a alguien la intimidad de otro. Insisto: se trataría de una luz de orden sobrenatural. Una opinión similar se encuentra en Guardini, quien “adivina todo esto, sin llegar a sistematizarlo, cuando aborda el tema del conocimiento profético y el de la inhabitación de Dios en el hombre justo... ‘El otro ser humano –escribe– no me es accesible sin más. Tengo que percibir su interior a través de las distintas formas de la expresión; mientras esto no me es posible, constituye para mí un enigma. El intento de forzar el acceso directo a él sería fantástico, mágico, y, en todo caso, un engaño. Para aquel de quien se ha apoderado el espíritu, el otro se muestra abierto. En el estado profético, el interior y el exterior se resuelven en pura presencia, sin que por ello quede afectada la dignidad de la persona’”; A. López Quintás, “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, p. 165. Pero, claramente, se refiere a un conocimiento sobrenatural.

con la afirmación de que el conocer de mi propio ser es una búsqueda que no acaba, porque la réplica sólo la encuentra la persona en el conocimiento que Dios tiene de ella, no en el que ella tiene de sí misma (pues ninguna persona es una identidad), ni en el que otra persona puede tener sobre ella.

Entonces, la co-existencia personal con otras personas no puede ser en la dimensión del conocer radical. ¿Será posible una co-existencia no cognoscitiva, pero sí en el orden del amar personal? Si se acepta esto, implicaría un amar (dar y aceptar) no precedido por un conocer del mismo nivel. Es decir, darse personalmente y aceptar el don personal del otro sin conocerle en su más radical intimidad trascendental³⁹.

No veo que sea un absurdo, tampoco dentro de la visión de Polo sobre la persona, pues el amar personal es superior al conocer personal, como veremos más adelante, más aún si se tiene en cuenta que el amar personal no comporta “dar” el ser (ni el propio ni otro), pues esto no es posible más que para el Creador. Amar es donar, pero el don no es un acto de ser, sino actos esenciales, cuestión que explicaré después.

En suma, a mi entender, no se requiere un conocer completo para amar completamente: aquí entra en juego la libertad de amar que, de hecho, también se da respecto a Dios, y que es una búsqueda sin término fijo. En vista de esto, puede pensarse que el conocer de otra persona en su intimidad más radical es también una búsqueda y que se irá alcanzando en la medida en que ‘avanza’ el encuentro de la respuesta a mi propio ser, esto es, en tanto me conozco más como Dios me conoce⁴⁰, y que, por otra parte, tampoco es posible la donación total de la propia persona a otra, pero sí un dar y aceptar creciente, también en la medida en que se crece en la búsqueda de la aceptación divina a la propia donación, aun cuando no se diera una plena aceptación por parte del otro.

³⁹ De alguna manera, se encuentra en Blondel una intuición similar cuando se refiere al corazón como el modo de conocer al otro a quien se ama: “El amor ávido y necesitado viene a ser un órgano de conocimiento, ya que todo sujeto sólo puede ser conocido como tal en la medida en que es querido”; M. Blondel, *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid, 1996, p. 292, citado por C. Izquierdo, “El hombre a la espera del don de Dios. La antropología de Maurice Blondel”; en J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, p. 240. Sin embargo, como es sabido, Blondel no sistematiza suficientemente el método cognoscitivo que propone: la inmanencia metódica, la interioridad como método.

⁴⁰ Quizá por eso, la humildad es la primera virtud para la convivencia: “la humildad ilumina que el poder voluntario tiene tope y que sólo así es posible la intersubjetividad”; L. Polo, *Antropología trascendental*, tomo II: *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 239, nota 312.

Otra cosa es conocer *qué es* ser persona humana como *alguien que no soy yo*: así sí es posible captar que el otro lo es. Pero eso no significa conocer su persona, su intimidad, su ser.

Salvador Piá, discípulo de Polo, propone una prosecución de la antropología trascendental en este sentido, para descubrir el hábito cognoscitivo que capte el ser de otras personas. Sobre esta propuesta, Fantini opina que tal prosecución, si bien legítima, no es necesaria, pues el conocimiento de mi propia existencia como co-existencia es ya conocimiento de otras co-existencias, de otros co-existentes⁴¹.

Pero, como he dicho, este conocimiento de la existencia del otro al conocer la mía no sería el conocimiento de su ser íntimo, sino sólo de su condición de persona, es decir, se trataría de un juicio, que no es conocimiento personal o íntimo.

En síntesis, discrepo de ambas opiniones. Simplemente me parece que el conocimiento radical de la intimidad de otro no es posible en esta vida, y que la co-existencia con otras personas es una co-existencia donal, pero no radicalmente intelectual, de modo que me atrevería a decir que no es una dimensión distinta de la co-existencia, sino una cierta derivación de la co-existencia en Dios⁴².

⁴¹ Textualmente: “Tale prosecuzione è ovviamente legittima, ma forse non è da considerarsi-trettamente come la soluzione antropologica, che spesso sostiene nei suoi scritti, è che la persona unica è una tragedia (questa posizione è coerente con l’essere dell’uomo come co-esistenza). Ossia, a mio giudizio l’apparente solipsismo è confutato dallo stesso campo tematico che si apre nella terza dimensione: la conoscenza della mia esistenza come coesistenza è già la conoscenza di altre co-esistenze”; L. Fantini, *La conoscenza di se in Leonardo Polo*, p. 82, nota 149.

⁴² A pesar de su propuesta de tematizar un hábito interpersonal, Salvador Piá llega a una conclusión similar a la que propongo: “Con todo, el hábito interpersonal no alcanza la innata solidaridad con el co-acto de ser de las demás criaturas humanas, pues su acceso temático a la intimidad personal del prójimo es inferior a la que el hábito de sabiduría tiene de la propia intimidad. Esta última cuestión obedece a que el conocimiento del prójimo siempre está mediado por su esencia: la persona humana llega a saber que los demás seres humanos son también personas humanas gracias a la índole manifestativa de sus respectivas esencias. A su vez, si la esencia del prójimo se conoce como humana es justo porque se conoce en cierto modo que su acto de ser es humano, es decir, que el prójimo es persona creada: su acto de ser no es originario, sino co-existencial. Esto significa que, en última instancia, el prójimo se reconoce como prójimo si se reconoce como hijo”; S. Piá, *El hombre como ser dual*, p. 452.

d) *Co-ser como intimidad*

Polo afirma que la persona se conoce a sí misma como persona gracias a una *habilitas* intelectual innata, el hábito de sabiduría. Por este hábito la persona se conoce como persona creada⁴³, y esto es el hábito superior a conocer la existencia de todo el universo. Es otra vertiente del coexistir personal: la intimidad.

Este conocerse no es una operación, ni un hábito adquirido: es, insisto, una disposición innata del *intellectus ut actus*, esto es, del intelecto agente, de la luz intelectual personal.

¿Qué conoce este hábito y cómo lo conoce? Conoce quién soy y lo conoce ‘acompañándome’. Esto es la *intimidad*. Ahora bien, la persona se conoce, pero no se reduce a conocerse. No es *sólo* conocerse. Es más, su autoconocimiento no es algo alcanzado: es un acompañarse, una intimidad que discurre con la existencia: “Ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, co-ser, co-existir”⁴⁴.

Acudo de nuevo a García González, quien expone de un modo muy claro el pensamiento de Polo en este punto: “La dualidad radical en que estriba la persona humana, por extraño que parezca, es la dualidad metódico temática. La persona como tema, y la persona como método que sabe de ese tema: la persona como ser que sabe de sí mismo”⁴⁵.

Cuando Polo se refiere al acto de ser personal, el co-existir, como el trascendental antropológico radical, aclara: “nótese que radical no equivale a primero: el acto de ser es primero como primer principio, no como co-existencia; la co-existencia es acto de ser segundo”⁴⁶.

Acto de ser segundo significa *dualidad radical*, indicación que no hay que perder de vista si se quiere entender la propuesta de Polo y alcanzar el objetivo de este estudio: esclarecer la libertad.

Entre las dualidades humanas, no todas son radicales. La dualidad radical de la que habla Polo es “el doble valor metódico y temático del carácter de además”⁴⁷, es decir, la persona es, por una parte, lo conocido (*tema*) por un hábito

⁴³ Sobre el modo de este conocimiento en la propuesta poliana, puede verse el estudio de J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3).

⁴⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 137.

⁴⁵ J. A. García González, *Y además*, p. 90. Cfr. también el escrito del mismo autor: “Leonardo Polo: la persona humana como ser libre”, *Thémata*, 2007, pp. 223-228, breve y clarísima exposición de este punto de la antropología de Polo.

⁴⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 195.

⁴⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 196.

suyo; y por otra, es búsqueda (*método*) de un conocimiento mayor de sí misma. Es intimidad que se alcanza en la intimidad y trasciende desde su intimidad.

Esto es lo que Polo describe como *apertura interior* y *apertura hacia dentro*, dualidad íntima. “La *apertura interior* es el descubrimiento de lo que he llamado *carencia de réplica*, y se dualiza con la *apertura hacia dentro*, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva”⁴⁸.

La intimidad como carencia de réplica remite así a la intimidad como actividad libre, se dualiza con ella, es decir, en tanto que conoce⁴⁹ la propia intimidad como distinta y superior al universo (precisamente porque lo conoce) y a la actividad de sus propias potencias humanas (su conocer racional y el despliegue de su actuación voluntaria) que no son su intimidad radical, se alcanza como libertad⁵⁰. Dicho más sencillamente: cada persona se capta (se alcanza) como libertad en la medida en que no encuentra en el universo, ni en su propia humanidad, una respuesta similar a sí misma: se capta a sí misma como un ‘más allá’ de lo externo y de lo interno.

Pero la intimidad personal no ‘acaba’ en esa constatación, sino que dentro de sí misma descubre que esta falta de respuesta no puede ser definitiva (de lo contrario, la intimidad sería destruida). Entonces, se trasciende a sí misma: busca más allá de sí misma.

2. Apertura interior y apertura hacia dentro

Esta remitencia entre intimidad como no encontrar ‘respuesta’ en el universo y trascendencia libre la llama Polo *dualidad entre el descubrimiento de la carencia de réplica y el alcanzar el valor activo de la co-existencia*. En esta segunda dimensión, la libertad *anima* la búsqueda de respuesta, si bien “buscar corresponde al *intellectus ut co-actus* y al amar donal”⁵¹, cuestión que afrontaré más adelante.

La intimidad así descubierta se trueca en búsqueda de quien responda. Aquí acontece la *apertura hacia dentro*: la búsqueda. Esta búsqueda es tanto intelectual como donal. Por eso, remite a “la transparencia intelectual y la estructura

⁴⁸ L. Polo, *Antropología*, I, p. 196.

⁴⁹ La expresión “intelectualmente” no significa ‘con la inteligencia’ como potencia cognoscitiva, sino propiamente por el intelecto como acto.

⁵⁰ Así entiendo que Polo diga que la tercera dimensión del abandono del límite mental tiene como punto de partida el límite.

⁵¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226.

donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro⁵² como búsqueda de réplica y de aceptación.

En esta descripción de la persona como intimidad aparece tanto su condición de intelecto como su condición de libertad: “el acto de ser personal es intelectual en acto y radicalmente libre”⁵³. No son sólo inseparables, sino que se convierten entre sí, con la conversión propia de los trascendentales.

Polo hace una distinción muy lúcida entre el modo de conversión de los trascendentales metafísicos y de los personales. Para empezar, que se convierten entre sí quiere decir que “los distinguimos nocionalmente, pero ellos no se distinguen”⁵⁴. No obstante entre los trascendentales metafísicos (ser, verdad y bien) hay un orden, “y a través del orden se puede convertirlos”⁵⁵.

En cambio, “en el acto de ser personal humano no es así”⁵⁶, es decir, los trascendentales personales no requieren un orden: su conversión es más clara. “La conversión en el fondo es una expresión de plenitud”⁵⁷, dice Polo. Esta indicación me parece especialmente lúcida, porque deja entrever que la intimidad personal es libertad porque es luz intelectual y al revés; es intimidad donal porque es libre y al revés; es luz intelectual porque es don y aceptación y al revés. Esto, como suele advertir Polo, hay que pensarlo despacio.

Por lo pronto, y recapitulando, la persona es –porque conoce– una apertura no sólo hacia fuera, sino *apertura interior*, precisamente porque conocer es abrir la interioridad para que en ella quepa lo externo a ella. Abrir la interioridad es ser libre, y que lo externo quepa en ella es conocer: libertad y conocimiento son apertura de la intimidad.

⁵² L. Polo, *Antropología*, I, p. 197.

⁵³ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 160.

⁵⁴ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 160.

⁵⁵ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 160.

⁵⁶ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 160.

⁵⁷ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 160. Según Salvador Piá, hay una jerarquía también entre los trascendentales personales (cfr. S. Piá, *El hombre como ser dual*, pp. 267-280). Al respecto, comenta otro de los discípulos de Polo, Juan Fernando Sellés: “Tal jerarquía no es explícita en los textos de Polo; lo es, en cambio, en la propuesta de Piá. Es tesis de ambos que entre ellos existe una conversión. Con todo, la conversión no se establece por reducción de los superiores al inferior, ni tampoco por elevación de los inferiores al superior. La conversión respeta la distinción jerárquica y no favorece la confusión. En efecto, pese a estar imbricados entre sí, la distinción entre ellos se mantiene. De modo que la conversión no puede tomar como modelo ni a la conversión divina, que reduce a la simplicidad o identidad todos los atributos divinos, ni tampoco a la conversión de los trascendentales metafísicos, en los que el acto de ser causa o fundamenta los demás. Por eso el ser es el primero de los trascendentales metafísicos”; J. F. Sellés, *El conocer personal*, p. 143.

Pero la persona es también *apertura hacia dentro*, o sea, un adentrarse en la propia intimidad, creciendo en ella y con ella. Y eso significa que *su conocer es apertura* no sólo a lo externo a ella, sino a sí misma, y que *es libertad* en tanto que no está determinada ni detenida en esta búsqueda interior que no cesa y que se trasciende. Digo que en la búsqueda la persona se trasciende, porque consiste en la aceptación de que la respuesta a su búsqueda *no la encuentra en ella misma*.

Con estas consideraciones iniciales aparece ya la libertad muy por encima de la voluntariedad de la filosofía clásica, y muy distinta a la indeterminación de la modernidad⁵⁸, pues aparece como intimidad abierta hacia dentro, esto es, como ser personal⁵⁹. “La libertad es íntimamente libertad, no originariamente libertad... Intimidad significa dar, es el ser como don: *donatio essendi*”⁶⁰. Desde esta perspectiva, la creación se entiende como una *donatio essendi*, que es mucho más que una causalidad.

Dios es intimidad originaria, que *da* una intimidad: este dar es la creación de cada persona. El don es la misma intimidad. Así se entiende mejor, me parece, que el acto de ser es el acto más íntimo, más íntimo a la criatura que ella misma. Esto se cumple de modo eminente en la criatura personal, mejor que en el universo, de modo que el conocimiento de la propia intimidad es un camino para conocer a Dios, distinto pero no opuesto al de la metafísica⁶¹.

⁵⁸ Yepes Stork, discípulo muy cercano a Polo, dejó escrito: “Toda la antropología se transforma cuando se cuenta con esta dimensión latente del ser personal que es la intimidad. Si se omite o se olvida, se da inevitable y necesariamente una visión objetivista, analítica y exterior de las realidades humanas, y desde luego se deja inédita la dimensión personal de esas realidades, puesto que la intimidad es el núcleo desde el que se asiste o se deja de asistir la propia profundidad, depósito permanente; sólo desde ahí se puede vivir una existencia auténtica vida, con sus acciones y operaciones. Pero no hemos de olvidar que la intimidad es el ser”; R. Yepes Stork, “Persona, intimidad, don y libertad. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), p. 1082.

⁵⁹ Intimidad no es sinónimo de inmanencia. La inmanencia se da en toda operación no transitiva, y es lo propio de cualquier género de vida. Y de un modo muy alto en el conocer. Es una apertura del viviente hacia fuera para apropiarse de lo externo y dejarlo dentro. Intimidad es más que esto: es apertura hacia dentro.

⁶⁰ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 152. En otro lugar, Polo afirma directamente: “la expresión ‘el hombre es persona’ equivale a ‘el hombre nace de Dios’. Esto significa que el hombre es hijo de Dios. Nacido de Dios, el ser personal del hombre es relación en el orden del Origen”. “La persona humana como relación en el orden del Origen”, *Studia Poliana*, 2012 (14), p. 27.

⁶¹ Cfr. J. A. Lombo, “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2004 (6), pp. 181-208.

3. La libertad como tema inabarcable del conocer personal: libertad nativa y libertad de destinación

La persona se conoce a sí misma como intimidad abierta. Siguiendo la propuesta de Polo, se distingue aquí el método personal para conocerse y la persona conocida. Polo califica como solidaria la co-referencia entre este método y su tema. A mi entender, esta puntualización tiene una repercusión profunda en la exposición de la libertad en su radicalidad.

En efecto, la persona se conoce personalmente de modo innato, nativo y libre, y se conoce como una luz que capta la realidad externa a sí y que capta también sus propios actos, hábitos y potencias.

El método innato de conocerse personalmente (no sólo operativamente) es lo que Polo caracteriza como hábito de sabiduría. Lo conocido (el tema alcanzado) es el intelecto agente, libre y personal, transparente, sin réplica en el mundo físico ni en su interior, ni en las demás personas, a quienes no puede alcanzar en su radicalidad más íntima, ni ellas a él.

El intelecto agente es el tema conocido. Pero, en tanto que intelecto, remite a otro tema que no es él mismo, sino un conocimiento de sí mismo que no encuentra en sí mismo. La luz transparente que es el intelecto es luz insistente que busca.

La primera caracterización (la libertad nativa) corresponde al método de conocerse, pues ya se ha dicho que la persona se conoce acompañándose en su ser libre. Esta dimensión de la libertad no es propiamente hablando la libertad más radical, la libertad como trascendental: es más bien la libertad como hábito cognoscitivo de la propia intimidad personal.

Pero lo conocido, es decir, la persona, es también conocer: un conocer en búsqueda. Está abierta cognoscitivamente a conocer quién es, para quién es, quién responde a su destinación⁶². Con otras palabras, la persona se conoce como búsqueda: la persona es una *búsqueda que se sabe en búsqueda*. En tanto es esta búsqueda íntima más allá de sí misma, *es libertad trascendental*.

⁶² No coincido totalmente con el modo como interpreta García González este punto del planteamiento de Polo: “En paralelo con la distinción real tomista de esencia y ser, Polo distingue en el hombre la libertad nativa y otra de destinación; o un sentido metódico y otro temático de la libertad. Este último es trascendental y se convierte con el ser personal”; J. A. García González, *Y además*, p. 76. Veo claramente que la libertad nativa es el sentido metódico y la de destinación el sentido temático de la libertad, pero no encuentro la correspondencia entre la primera con la esencia y la segunda con el ser. Si la libertad nativa es la persona conocida como además, no es la esencia humana, sino el ser personal. En todo caso, podría decirse que la libertad nativa se extiende a la esencia humana, a través de la *sindéresis*, en atención a lo que Polo expone como “extensión de la libertad a los otros hábitos innatos”; L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

Ahora bien, la persona, considerada ‘sólo’ como libertad, no explicaría esa búsqueda, que en cambio es posible *porque la libertad trascendental remite al conocer y al amar personal*. “Considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite a otro tema, salvo por conversión con los otros trascendentales. Insisto, *la libertad trascendental se distingue de los otros trascendentales personales por no remitir a un tema propio*”⁶³.

Esto es claro porque ¿qué busca la persona en su intimidad más radical? Podría decirse que *no busca ser libre*, sino que *busca libremente*. Busca comprenderse y busca amar y ser amada. Polo lo expone así: “la libertad puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda, porque tanto la búsqueda de réplica como la búsqueda de aceptación son activamente libres. Con todo, considerada como un trascendental distinto, la libertad simplemente se alcanza”⁶⁴. Por eso, describe la libertad como *la no desfuturización del futuro*: como una actividad siempre comenzando, sin acabar de ser, sin convertir el futuro en presente y éste en pasado⁶⁵.

Lo que precede indica que la persona nunca alcanza a conocerse como un ‘ya conocido’: ‘ya sé quién soy’, de modo que pueda trocarse en ‘ya sé quién fui’. Más bien la persona es una búsqueda de ‘quién será’. Pero no de tal modo que en algún momento este futuro (‘será’) se convierta en ‘ya es’. Porque la persona es libertad creciente. Su fin no es algo alcanzado, sino su mismo crecer. En coherencia con esto, la felicidad como anhelo no es algo que se consigue, que se disfruta (la *fruitio* de la que hablaba la filosofía medieval), sino algo que se espera, que se está siempre esperando, y en esa espera se alcanza. De este modo, la felicidad nunca se detiene.

La búsqueda de réplica, entonces, es búsqueda de quien me conoce realmente, de quien sabe quién soy. Es búsqueda de otra persona, que no puede ser más que Persona divina. La eternidad no es llegar a una respuesta dada: es irse comprendiendo como se es comprendido y, a la par, irse amando como se es divinamente amado.

Por eso Polo afirma que la libertad no constituye el término del hábito de sabiduría: es su tema, pero su conocimiento no se concluye; es decir, el conocimiento personal no se ‘satura’ al conocerse como libertad. En primer lugar, porque no se trata de captar qué es la libertad, como una noción, sino de ‘conocerme como libertad’. Y esto exige un método cognoscitivo no racional, que se

⁶³ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226. La cursiva es mía. Y concluye: “De ahí que su valor temático equivalga por entero a la no desfuturización del futuro”.

⁶⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226.

⁶⁵ Esta exposición de la libertad como futuro no desfuturizable será tratado al final de este trabajo.

cifra en *vivir la propia libertad radical*. Es decir, en *abrir la propia intimidad hacia dentro y hacia arriba*.

Así entiendo yo que Polo insista en que el método es libre: no en el sentido de que es un camino que se elige, que se puede seguir o no, sino que el método, el camino, es ser libre: abrir la intimidad. Podría decirse que el método es no obstruir la propia libertad, la cual se obstruye cuando se intenta convertir las realidades personales en objetos conocidos y expresarlos en definiciones. Entonces, simplemente, no comparecen: se esconden.

Por todo esto, cuando Polo describe la *dualidad entre la libertad como método y la libertad como tema*, no está incurriendo en una complicación teórica innecesaria, sino que plantea un modo nuevo de describir la realidad más honda de la persona. Lo que quiere decir es que, por el hábito innato de sabiduría (*método*), se conoce el intelecto como acto personal (*tema*) como íntimamente libre o, dicho de otro modo, como íntimamente lúcido. Esta luz íntima así conocida es, a su vez, luz cognoscitiva (*método*) que conoce una realidad personal distinta (*tema*). En efecto, a la pregunta de si su tema es ella misma, o, dicho de otro modo, de si el intelecto como luz conoce su luz, la respuesta es negativa, pues busca otro intelecto que explique su luz.

Es decir, no se trata de una reflexión pura del intelecto sobre sí mismo, o de la libertad sobre sí misma. Tampoco es una identidad de la persona libre consigo misma, precisamente porque la persona –como intelecto que esclarece lo externo a sí–, no puede esclarecer totalmente su propio ser.

Por eso, la persona es búsqueda libre de la destinación de su propio ser, y “la libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa”⁶⁶, es *además de además*, en expresión de Polo. Esto es, la persona es *además* del hábito innato de sabiduría. Este hábito, de suyo –como ya se ha descrito– es *además* como método cognoscitivo⁶⁷, pues va más allá del conocimiento operativo y alcanza el ser de la persona⁶⁸.

Otra dualidad que Polo señala es la que se da entre los hábitos innatos: del hábito de sabiduría dependen los otros dos: el de los primeros principios (que advierte el ser del universo como dependencia del ser divino) y el de *sindéresis* (que conoce la esencia humana, es más, que la actualiza como tal esencia al dotar de finalidad sus operaciones y hábitos). Con otras palabras, el conocimiento del universo y el de la propia esencia *dependen* del conocimiento del propio ser personal ¿En qué sentido se puede afirmar esto?

⁶⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 228.

⁶⁷ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 229 y nota 60.

⁶⁸ Hay otros modos de caracterizar la persona como *además*, que he desarrollado en el apartado 1 de este mismo capítulo. Aquí quiero poner el énfasis en su dimensión cognoscitiva.

Ciertamente, no se está afirmando que, al conocerme como libre, conozco *en mi libertad* lo que está fuera de ella. Esto supondría poner la libertad como fundamento del ser y de la verdad. Nada más ajeno al planeamiento de Polo. Lo que significa es que, *en tanto en cuanto la persona es un intelecto como acto, capta el acto de ser del universo y orienta su potencia intelectual hacia la verdad, que es su fin*. Ambas tareas son trascendentales, de modo que son propias de una realidad trascendental, de un acto de ser (la persona), no de una potencia ni de una sustancia. “Esto autoriza –dice Polo– a hablar de la extensión de la libertad a los otros hábitos innatos”⁶⁹, y aclara que esta “extensión de la libertad corresponde a la libertad nativa”⁷⁰, en tanto que “la libertad nativa equivale al desaferrarse de la presencia mental”⁷¹.

Desaferrarse del conocimiento puramente abstractivo es la libertad en su sentido nativo, que es lo que permite captar el ser como actuosidad, tanto del universo como de la propia intimidad personal. Sin esta apertura nativa no se alcanzaría más que las formas como objetos conocidos.

Polo establece una diferencia entre los hábitos innatos en razón de su referencia a su respectivo tema. Del hábito de los primeros principios y de la sindéresis afirma que “sin ser solidarios con su temática, no carecen de ella”⁷². En cambio, del hábito de sabiduría dice que “considerado estrictamente, está separado de los trascendentales personales, que son su temática propia”⁷³. Y añade que se puede considerar ‘estrictamente’ el hábito de sabiduría precisamente “en cuanto que uno de los trascendentales alcanzados es la libertad”⁷⁴.

¿Por qué el conocimiento de los primeros principios no es solidario con ellos? Porque el conocimiento es libertad y lo conocido no lo es. ¿Por qué el conocimiento de la propia esencia no es solidario con ella? Porque el conocimiento de la esencia es superior a la esencia: es más, porque sin la persona que sustente el yo, no cabe hablar de esencia humana, sino de mera naturaleza recibida.

En cambio, el conocimiento de la persona sí es solidario con la persona conocida como libertad, porque quien se capta a sí mismo como persona lo que capta es una libertad radical en su intimidad, y la capta íntimamente, no desde fuera: aquí está la solidaridad metódico-temática. En cambio, ‘captarse’ como

⁶⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

⁷⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 230. En nota al pie aclara: “La libertad nativa equivale al desaferrarse de la presencia mental que es peculiar de la tercera dimensión del abandono del límite mental”.

⁷¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 230, nota 61.

⁷² L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

⁷³ L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

⁷⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

íntimamente libre no es ‘agotar’ el conocimiento del inteligir ni del amar personales, pues éstos son inagotables y, en ellos, la libertad *como destinación* también lo es.

Por eso, “el valor temático de la libertad ha de convertirse con los otros trascendentales personales”⁷⁵. Esto es, la libertad que se *alcanza* cognoscitivamente es la libertad del conocer y del amar radicales, es decir, la búsqueda. Polo añade que “a la conversión del valor temático de la libertad trascendental puede llamársela *comunicación* de la actividad”⁷⁶, que es otro modo de decir que la intimidad conocida íntimamente se expande en conocimiento y amor, no en indeterminación ni autonomía. En efecto, ni el conocimiento ni el amor son indeterminaciones: son apertura, no vacío; son búsqueda, no navegación a la deriva. En consecuencia, esta visión de la libertad nativa es netamente distinta a la de Nietzsche y Sartre, para quienes la libertad es justamente indeterminación.

Teniendo en cuenta que por el hábito de los primeros principios la persona conoce el ser de lo externo a ella, se puede decir que *en este hábito* se encuentra propiamente la verdad trascendental, de modo que, en virtud de este hábito, la persona ‘encuentra’ la verdad, de modo inmediato⁷⁷, no como fruto de un juicio, ni de un raciocinio.

Razón tiene Polo al afirmar que la descripción de la verdad como adecuación de la mente a la realidad no tiene en cuenta el sentido antropológico de la verdad, sino solamente –podríamos decir– su sentido gnoseológico: el de la verdad en el juicio. Pero hay verdad ‘antes’: en la captación del ser como tal, esto es, en la innata apertura de la persona a la realidad (en el hábito de los primeros principios)⁷⁸. Me parece que desde esta consideración se puede esclarecer mejor el valor radicalmente verdadero del conocimiento humano, y más si se tiene en cuenta otra dimensión: el encuentro de la persona con la ‘verdad del amor’, como dice Polo⁷⁹.

⁷⁵ L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

⁷⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

⁷⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 230.

⁷⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 230, nota 62.

⁷⁹ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 230. Aunque más adelante trataré este tema, de momento vale la pena adelantar una precisión: *amor* no equivale a *amar*, ni se encuentra en el mismo nivel. La distinción para Polo es ésta: el *dar* y el *aceptar* son trascendentales personales, mientras que el *amor* es el *don* que la persona da y acepta, y “equivale al carácter constituyente de lo voluntario”, del *querer-yo*, que está en el nivel de la esencia humana. Es, podríamos decir, la actualización de la potencia voluntaria: el encuentro de la persona con la realidad por la vía del querer: éste es el encuentro “con la verdad del amor”, que Polo llama también “enamoramiento”.

4. La búsqueda de réplica: el intelecto personal y la libertad

La descripción de las distintas dimensiones del co-ser personal nos ha llevado al planteamiento de la dualidad entre libertad nativa y libertad de destinación, esto es, la apertura interior personal y su apertura hacia dentro, o también del método y su tema. Y en esta dualidad se alcanzan los trascendentales personales que, según Polo, son: “el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad”⁸⁰ y su mutua conversión, conforme a esta indicación del mismo autor: “el intelecto humano busca la réplica, y el amar la aceptación, que los trascienden. En cambio, el futuro no trasciende la libertad”⁸¹.

El título que he dado al presente apartado se mueve en este contexto, pues no se trata de exponer aquí, directamente, todas las indagaciones de Polo sobre el intelecto *ut co-actus*, sino de ver el modo como se convierte la libertad con el intelecto, en tanto que a ambos se les puede asignar justificadamente la tarea de la búsqueda personal más radical.

En todo caso, aunque directamente no lo he afrontado como tema, ha aparecido ya en páginas anteriores el modo como Polo ha abierto camino para ampliar la comprensión del intelecto agente, partiendo desde distintos puntos, siempre conectados con sus dos grandes líneas: la ampliación del conocimiento y la ampliación de los trascendentales. En el ámbito en que pretende moverse mi trabajo, conviene fijarse en el segundo punto de partida, pero sin olvidar su íntima conexión con el primero.

A su vez, este camino (la ampliación de los trascendentales) puede seguirse de dos modos: uno, ver cómo llega Polo al planteamiento del intelecto como trascendental, esto es, como acto de ser del hombre, a partir de la consideración de la verdad como trascendental metafísico, y la relación –si se puede hablar así– del intelecto *ut actus* con la libertad también en el orden trascendental.

Pero cabe también el camino inverso: *a partir* de la caracterización de la *persona* como *libertad*, llegar al *conocer* como *ser* del hombre.

El segundo puede expresarse del siguiente modo: si la persona es libertad, apertura de la intimidad, es por ello conocer. Sin embargo, con esto no queda todavía suficientemente claro que este conocer sea su mismo ser. De hecho, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, ha habido una constante referencia de la libertad al conocimiento. No obstante, esta referencia se ha cifrado

⁸⁰ L. Polo, *Antropología*, I, 195.

⁸¹ L. Polo, *Antropología*, I, 226, nota 56. Entiendo que debería decir trasciende en lugar de trasciende, pero dejo como está en la edición citada.

solamente en el nivel de la inteligencia como potencia y de la libertad como característica de los actos voluntarios, es decir, en el nivel de las facultades del alma, no del acto de ser del hombre.

Esta limitación tiene relación con la definición misma de la libertad como *apetito del bien conocido como bien*. Pero, en el fondo, remite al intelecto y a su diferencia y relación con la inteligencia e incluso con la voluntad, esto es, a un asunto de teoría del conocimiento: la captación del ser, de la verdad y del bien. Por eso afirmo que la ampliación de los trascendentales y la ampliación del conocimiento están íntimamente ligadas.

En efecto, si se entiende la inteligencia como potencia, se entiende que es capaz de captar la realidad material por vía de abstracción y la realidad personal a través de los actos de la misma inteligencia y de la voluntad, pero no se explica suficientemente su capacidad de captar el ser como acto. Y menos aún de conocer a la persona como quién es, y no sólo como quien actúa.

Si bien en el Medioevo se plantean los hábitos innatos de la inteligencia como el medio cognoscitivo que permite el acceso a lo más alto de la realidad, el tratamiento de estos hábitos no tuvo suficiente desarrollo ni entonces ni después⁸². Precisamente es Polo quien afronta la continuación de esta vía, y formula de modo más preciso el alcance trascendental del hábito de los primeros principios y del hábito de sabiduría; también de la *sindéresis*; y con esto, la ampliación del alcance del conocer humano.

De esta manera, Polo ha llegado también a una mejor comprensión del *intelecto agente* descubierto por Aristóteles como luz necesaria que hace posible la captación intelectual, pues hace inteligible en acto aquello que es sólo inteligible en potencia⁸³.

⁸² Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud, I. Un repaso histórico*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 65, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

⁸³ Cfr. J. F. Sellés, *El conocer personal*. Salvo raras excepciones, el intelecto agente ha sido rebajadamente entendido en la historia de la filosofía, como advierte y expone extensamente J. F. Sellés, en su obra ya citada *El intelecto agente y los filósofos*, vol. I (el vol. II de esta obra, todavía inédito, expone que desde el s. XVI hasta la fecha, las versiones hermenéuticas del intelecto agente son –salvo excepciones– similares a las precedentes, a saber: como sustancia separada, como potencia no distinta del posible, como potencia activa distinta del posible, etc. Hay también quienes niegan su existencia y, asimismo, quienes en el s. XX –como F. Canals– lo asimilan al acto de ser del hombre: ésta es la propuesta de Leonardo Polo. “En cierto modo, esta versión tiene su raíz en San Alberto Magno”, afirma Sellés, y está en buena medida en consonancia con la línea hermenéutica de Dietrich von Freiberg, Teodorico el Teutónico.

Además, la comprensión de que la inteligencia conoce también sus propios actos a través de los hábitos⁸⁴ lleva a Polo a entender que el papel del intelecto agente es mucho más amplio que el que le asignó Aristóteles, porque “para que haya hábito es imprescindible la iluminación de la operación, lo mismo que era imprescindible la iluminación del intelecto agente para que hubiese especie impresa. En suma, hay que decir que *el hábito es un nuevo tipo de especie impresa*; pero en este caso la especie impresa se logra a partir de la iluminación de la operación, no a partir de la iluminación del abstracto”⁸⁵.

Y, puesto que a cada acto cognoscitivo corresponde un hábito, la labor del intelecto agente está presente *en todo el conocimiento*, actualizando la potencia cognoscitiva intelectual, no sólo para iluminar los *phantasmata* en orden a hacer posible la operación, sino para iluminar las operaciones en orden a hacer posibles los hábitos.

Por eso no cabe la interpretación averroísta del intelecto agente⁸⁶, según la cual el intelecto agente está separado. “Si fuese iluminador de las especies impresas y nada más que eso, pues a lo mejor sí... Pero si está, digámoslo así, constantemente iluminando, eso quiere decir que está unido intrínsecamente a la potencia intelectual; es decir, que es el acto intelectual *qua talis*”⁸⁷.

Y de aquí se desprende la conclusión: el acto intelectual como tal no puede ser otra cosa que ser, “el *esse*, de acuerdo con la distinción real tomista de *essentia-esse*. Por lo tanto, no hay un intelecto agente único, ni un intelecto agente que viene de fuera; el intelecto agente es de cada uno, es el ser del hombre, o una de las dimensiones del ser del hombre. O también, el intelecto agente está en el orden del *esse*, la facultad en el orden de la esencia, y hay distinción real esencia-*esse*. El *esse* es acto, la esencia es potencia; y hay potencia intelectual, porque hay esencia intelectual, distinta realmente del *esse*. Pero el intelecto agente no es una potencia, no es un inteligible, no es lo intelectual en potencia,

⁸⁴ Sobre el tema de los hábitos del intelecto en Polo puede verse J. F. Sellés, “Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), pp. 1017-1036.

⁸⁵ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, edición y presentación de J. A. García González, Eunsá, Pamplona, 2008, p. 176. El argumento de Polo puede expresarse así: “Si el hábito es superior al acto, y es intrínseco a la facultad, en rigor, no puede ser causado por el acto, no puede depender de él. ¿Deriva el hábito del acto? La existencia del acto es indispensable, pero como el hábito es más que el acto, en rigor, no puede derivar de él. Se pregunta ahora, pues, acerca del origen de los hábitos. Éstos ‘tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente’ (L. Polo, *La libertad*, p. 79)”. J. F. Sellés, “Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo”, p. 1026.

⁸⁶ Sobre la noción de intelecto agente en Averroes (y otros muchos autores) puede verse la citada obra de J. F. Sellés, *El intelecto agente y los filósofos* (I).

⁸⁷ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 176.

sino que es, estrictamente, el acto de todo lo inteligible que el hombre alcanza; incluso de lo intelectual llamado operación. ¿Por qué? Porque la operación no puede quedar desconocida, pero ella misma no se puede conocer”⁸⁸.

Aquí se ve una vez más cómo la ampliación del alcance del conocimiento humano (el *abandono del límite mental*) está íntimamente conectado con la ampliación trascendental o, en otras palabras, con la comprensión de la distinción *essentia-esse* en el hombre. En efecto, por esta vía llega Polo a ver el intelecto agente como acto de ser del hombre, o al menos como una de sus dimensiones⁸⁹.

En *Persona y libertad* Polo recoge otra argumentación que lleva a la misma conclusión: “si no soy trascendentalmente libre, me quedo atado a la actualidad”⁹⁰. Y añade: “Si quedo atado a la actualidad aparecen otras dificultades, una de ellas es que quizá no sea capaz ni de actualidad, porque la actualidad no se destaca como operación y el conocimiento *a priori* se confunde con algo que no es conocimiento. Un conocimiento actual que no dependa de una libertad, ni siquiera es posible como conocimiento porque el conocimiento, o es *a priori* distinto de todo, o no es conocimiento”⁹¹.

Abandono del límite, trascendentalidad del intelecto y libertad son inseparables. Ahora bien, ¿se desprende de aquí que deban identificarse intelecto, libertad y persona? En este mismo texto que he citado, Polo afirma taxativamente: “la libertad es el *intelecto agente*, o el intelecto agente es la libertad; el *inteligir ut actus* es libertad, es persona”⁹². Sin embargo, en una obra posterior, afirma: “el intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona... Insisto en que la radicalidad del intelecto co-

⁸⁸ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 176.

⁸⁹ “A partir de la distinción real entre esencia y ser, el intelecto agente se puede poner en el orden del *esse*. No es ni una facultad ni una sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es. La presencia mental es indicio de persona. Si el intelecto agente está en el orden del *esse hominis* y admitimos la distinción real, el intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal. Por consiguiente, ha de iluminar a la presencia mental en su ocultamiento. No por eso se eliminan los actos de la inteligencia ni son sustituidos por el sujeto. El sujeto comparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos. En este planteamiento el intelecto agente deja de ser una pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual”; L. Polo, *Curso de teoría*, III, pp. 15-16.

⁹⁰ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 41.

⁹¹ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 41.

⁹² L. Polo, *Persona y libertad*, p. 42.

mo *co-actus* se convierte con la libertad”⁹³. Es decir, identifica *intelecto ut actus* con persona, pero no con libertad, respecto de la cual habla de *conversión*.

¿Cómo interpretar esta diferencia en el planteamiento? Juan Fernando Sellés, que ha analizado el nexo entre entendimiento agente y libertad trascendental en la obra de Leonardo Polo, constata que la clara identificación que aparece en sus primeras obras se matiza después en su último libro, *Antropología trascendental*, y propone la siguiente explicación: la clave está en la dualidad entre libertad como don nativo y libertad como destinación⁹⁴: “lo que añade el conocer personal a la libertad es que esa apertura es continuada con el intelecto cognoscente como *búsqueda*”⁹⁵.

En efecto, si la persona es nativamente apertura (eminentemente) cognoscitiva, es totalmente válido entender el acto de ser del hombre como intelecto. Como ya se ha visto, esta apertura íntima lleva a la persona a ‘descubrirse’ como distinta del universo, como carente de una réplica adecuada a su ser, y así *se trueca en búsqueda*: ésta es la dimensión de la persona como *libertad que se destina*. Podría decirse que *la persona, en tanto que intimidad cognoscitiva, se vuelca como libertad creciente*: el intelecto personal, en tanto que luz que no se autoesclarece, se corresponde con la libre búsqueda cognoscitiva de quien le conozca.

En el intento de clarificar cómo se dualizan los trascendentales personales, Sellés lo expresa así: “la persona humana está formada por una doble dualidad trascendental, una inferior constituida por los radicales coexistencia y libertad, que conforman la apertura interior; y otra superior constituida por los radicales conocer y amar, que conforman la apertura hacia dentro. Añádase que ‘la apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además se trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental’ (*Antropología*, I, p. 223)”⁹⁶.

En definitiva, para entender la conversión entre intelecto y libertad y entre libertad y amar, lo crucial es distinguir libertad nativa y libertad de destinación. Y éste es también el mejor modo de clarificar que co-existencia y libertad no se identifican, sino que se convierten entre sí.

⁹³ L. Polo, *Antropología*, I, p. 115.

⁹⁴ Dualidad que se desprende a su vez de la dualidad entre método y tema en el conocimiento del ser personal.

⁹⁵ J. F. Sellés, *El conocer personal*, p. 109.

⁹⁶ J. F. Sellés, *El conocer personal*, p. 119.

Dicho de otro modo, la persona existe en intimidad y se conoce en la intimidad como un ser abierto, como un *además* del universo, como una existencia distinta al universo pero que no lo excluye, sino que co-existe con él. El ser íntimo, distinto del ser externo a sí, es tan radical como él (no es un modo de ser del único ser), pero no es fundamento del ser: no lo hace ser, más bien, lo *deja ser*.

El que la persona sea radical no quiere decir que sea primera (primero es el fundamento). Por eso, Polo la llama *acto de ser segundo*. Pero segundo no sólo porque no sea primero, sino porque se secundariza⁹⁷, se dualiza o, en otras palabras, es radicalmente dual.

Ahora bien, ¿cómo se secundariza?: “según la intimidad, esto es, según la apertura interior y hacia dentro”⁹⁸.

“La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica”. La apertura interior, de suyo, es dual, pues el descubrir la propia intimidad singularísima “se dualiza con el alcanzar el valor activo de la co-existencia. Ello equivale a alcanzar la libertad trascendental”, es decir, el ser personal se dualiza sin más con la libertad. “En cuanto que la co-existencia es activa secundarizándose, es libre”.

La persona no es un existente que fundamenta una libertad ulterior, sino que su propio ser –intimidad abierta– es activo, libre⁹⁹. Tampoco se trata de una libertad como posibilidad, sino de una libertad como ser¹⁰⁰: “De acuerdo con lo dicho, la libertad es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que ésta se dualiza de inmediato o directamente. Se trata de la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponde con la intimidad como apertura interior”.

A su vez, la persona que se descubre como actividad sin réplica, descubre que la ha de encontrar, de modo que su libertad (su actividad sin réplica) se continúa en búsqueda. “Según este último descubrimiento se alcanzan los tras-

⁹⁷ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, pp. 196-197.

⁹⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, pp. 196-197. Los párrafos que siguen son una glosa de lo expuesto por Polo en este lugar, de modo que las próximas citas corresponden a esta misma fuente: lo señalo para evitar referencias continuas a ella.

⁹⁹ “El valor activo de la co-existencia no significa que ella sea sujeto de una actividad ulterior o derivada, sino que esa actividad equivale a la intimidad como apertura interior, no como apertura hacia dentro. Insisto, la libertad trascendental se alcanza en la intimidad como apertura hacia dentro, no como apertura interior”; L. Polo, *Antropología*, I, p. 196, nota 3.

¹⁰⁰ Un análisis sobre este punto se encuentra en E. Moros, “Posibilidad y libertad”, *Studia Poliana*, 2013 (15), pp. 11-41. No es éste el lugar para profundizar en sus argumentos, que –por otra parte– no comparto del todo; pero valdría la pena analizarlos.

centadales en los que el carácter de *además* se *trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”.

El intelecto como acto tiene, pues, un tema: la búsqueda o, si se prefiere, lo que busca, que es lo que Polo denomina la réplica, y que –como he explicado ya– entiendo como quién responda. El intelecto personal busca quien le conozca como quien es¹⁰¹. En este sentido, su tema le supera. “Si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona humana ha de buscar la réplica de que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual y la estructura donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”.

Ahora bien, ¿en qué sentido es Dios tema del intelecto personal? ¿Dios como divinidad? ¿Dios como Persona? ¿Dios como quien me conoce? Al respecto, la indicación de Polo me parece muy clara: “El hábito de sabiduría connota que el tema conocido por el intelecto personal es superior al propio intelecto. Con otras palabras, el conocimiento de Dios por la persona humana trasciende la tercera dimensión del abandono del límite mental”¹⁰².

Es decir, el hábito de sabiduría (tercera dimensión del abandono del límite mental) no es suficiente para conocer a Dios en su intimidad personal y, por otra parte, tampoco es el método para conocerlo como Origen, pues este conocimiento se da al advertir los primeros principios de lo real externo a la persona. Pero, si el hábito no llega, ¿llega el intelecto como acto (no como hábito innato), el intelecto agente personal, a conocer a Dios como es? Me parece claro que no: a lo que “llega” es a conocer como es conocido¹⁰³, teniendo en cuenta que “llegar” es una expresión del todo inadecuada, pues no es un término en el que culmina el intelecto y su búsqueda.

Conocer a Dios como Persona significaría conocer su intimidad. ¿Cuál podría ser el camino para ello? No cabe una “advertencia” de Dios como Persona. Habría que plantearlo como un “acompañamiento”, ciertamente distinto al que supone el conocer la propia intimidad. Pero ¿se puede acompañar a Dios en su intimidad? Para una criatura, no es posible. Y, si no se conoce a Dios como Persona, simplemente no se lo conoce sino como Origen (camino de la metafísica, no de la antropología). Entonces, ¿hay un acceso cognoscitivo a Dios desde la

¹⁰¹ “Si la persona es co-existente con Dios, buscar a Dios es también buscarse. Buscarse no es reflexivo porque se busca en Dios, no en mí, quién soy”; J. F. Sellés, “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), p. 110. Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 216.

¹⁰² L. Polo, *Antropología*, I, p. 124.

¹⁰³ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 208.

antropología? Polo contesta afirmativamente. Conviene detenerse para intentar entender este punto.

Al desarrollar su exposición sobre los trascendentales personales, Polo insiste en la *transparencia* como el sentido en que se puede hablar de *luz* para caracterizar el intelecto agente: no luz iluminante, sino luz transparente. Aunque este asunto ya quedó expuesto, ahora me detengo en un aspecto concreto de la cuestión: cuál es el tema que conoce el intelecto como acto de ser. “En tanto que el carácter de *además* es temáticamente el acto cognoscitivo superior de la persona humana, no es posible determinar su tema: hay que decir, en atención al carácter de *además*, que el tema correspondiente al intelecto personal es inagotable o inabarcable, y que su búsqueda es orientada porque la carencia de réplica no puede ser definitiva. Dicha inagotabilidad comporta que la búsqueda de tema equivale a la búsqueda de réplica”¹⁰⁴. Y –como comenta Salvador Piá– “esto significa que la inabarcabilidad de tal apertura trascendente indica que la persona humana es creada en tanto que remite a Dios: la estricta *Transcendencia*”¹⁰⁵.

Así pues, el tema del intelecto personal no es directamente Dios, sino una transparencia personal que transparente plenamente la mía. Es un tema inagotable, que no se alcanza, sino que se busca.

“La cuestión es ahora si el *intelecto personal humano* puede llegar a un conocimiento de la réplica más alto que el buscarla. La respuesta es que ello sólo es posible en la *elevación* llamada *visión beatífica*, la cual no acontece en esta vida. La expresión más acertada del conocimiento superior a la búsqueda se encuentra en San Pablo: ‘conoceré como soy conocido’ (*1 Cor.*, 13, 12)”¹⁰⁶.

Es claro: conocer la intimidad de Dios no está al alcance del intelecto personal humano, sino que “es un don divino en el que está incluido el conocimiento del propio intelecto personal. Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en ese tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo: *la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce*. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto personal humano. Así pues, la llamada contemplación beatífica de Dios implica el propio conocimiento, sin que sea necesaria una reflexión que arranque de éste”¹⁰⁷. Y, a pie de página, Polo abunda en la explica-

¹⁰⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 218.

¹⁰⁵ S. Piá, “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, *Studia Poliana*, 2001 (3), p. 166.

¹⁰⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 218. En esta vida hay la elevación que da la fe. Cfr. “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 83-117.

¹⁰⁷ L. Polo, *Antropología* I, p. 124.

ción: “Si el propio conocimiento arrancara de sí reflexivamente, el hombre no conocería nunca a Dios. Sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce; pero ese conocerse le es dado por Dios según la elevación del *lumen gloriae*”¹⁰⁸.

En suma, “la demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como *co-actus*. Esto es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como *co-actus* o co-existencia no es realmente idéntica”¹⁰⁹. Con otras palabras, en la persona humana su conocer no se identifica con su propio ser conocido: no se explica totalmente a sí misma. Ha de encontrar en Otro la comprensión de su ser.

García González ha hecho una propuesta de rectificación del pensamiento de Leonardo Polo en este punto. Piensa que el intelecto trascendental humano es dual con el inteligir divino, por el cual es conocido “Pero entonces, más que del tema del entendimiento coagente hay que hablar de que el intelecto trascendental humano se corresponde con el conocimiento *de* Dios, siendo este genitivo subjetivo; y precisamente por esto, esa correspondencia trasciende al método por el que la inteligencia alcanza a conocer su ser, y por eso cabe hablar de trueque, orientación y búsqueda”¹¹⁰.

“Pero el conocimiento divino –sigue García González– no es el conocimiento humano; y aunque la expresión *conocer como soy conocido*¹¹¹ lo incluya, en mi opinión lo hace pivotando sobre el conocimiento humano, no del todo trascendido. En cambio, la fórmula *conocer y ser conocido* expresa mejor la correspondencia y la dualidad del entendimiento coagente. El planteamiento poliano se apoya en que el hombre sólo puede conocer a Dios si Dios le conoce: *el conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios*¹¹²; lo cual es cierto, pero pivota sobre el hombre. Aquí se subraya en cambio la superioridad divina: es más alto que Dios conozca al hombre, y mejor que lo conozca como cognoscente de sí”¹¹³.

García González propone que el tema del intelecto agente es *conocer a Dios*, no *conocerme como Él me conoce*, pues esto último viene con lo primero: “el

¹⁰⁸ L. Polo, *Antropología* I, p. 219, nota 45.

¹⁰⁹ L. Polo, *Antropología* I, p. 124.

¹¹⁰ J. A. García González, “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2000 (2), p. 59.

¹¹¹ Cfr. *I Corintios*, 13, 12; expresión reiteradamente usada por Leonardo Polo en L. Polo, *Antropología*, I.

¹¹² Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 128.

¹¹³ J. A. García González, “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, p. 59.

reconocimiento divino es necesario y suficiente en sí mismo, y no sólo un medio imprescindible para el autoconocimiento; de esta manera se desplaza la centralidad del planteamiento desde el hombre hasta Dios, y así se asegura la dualidad de la co-existencia humana”¹¹⁴.

Por mi parte, me parece que el planteamiento de Polo es más acertado. Encuentro al menos tres razones.

En primer lugar, el tema del intelecto humano no puede ser el intelecto divino, sino el inteligir divino sobre mí. En este sentido, me parece más acertado el modo en que Polo lo plantea.

Segundo, Dios me conoce, de modo que no puedo tener como búsqueda que Él me conozca, sino que yo conozca que me conoce, o que yo me conozca como Él me conoce.

Por último, si yo sé lo que otro conoce de mí, voy conociendo también algo de él. De modo que al conocer el conocer de Dios sobre mí voy conociendo su intimidad. Y como esto no es en presente, sino en un futuro que siempre se abre al futuro, es creciente, como trataré más adelante.

De acuerdo a todo esto, me parece que conviene distinguir la trascendentalidad de la libertad en dos sentidos: la libertad es trascendental en tanto que se convierte inmediatamente con la existencia personal o, dicho en otras palabras, en tanto que la persona es una intimidad abierta¹¹⁵. Y, en segundo lugar, la libertad es trascendental también en su orientación, en tanto que va más allá de sí misma, es decir, en tanto que busca su intimidad en otra intimidad: en la divina. “Dios es superior a la dualidad trascendental; dicha superioridad no conduce a entender a Dios como la dualidad altísima, sino como *transcendens* respecto de ella”¹¹⁶.

Ahora bien, el que Dios sea trascendente respecto de la persona humana, no significa que sea *el absolutamente otro*, “puesto que se llega a Él desde la dualidad llamada co-existencia (si Dios fuese lo absolutamente otro, la dualidad humana no sería creada)”¹¹⁷.

Éste es el acceso antropológico a Dios: “entender a Dios como *transcendens* respecto de la co-existencia comporta que la co-existencia depende de Él en cuanto que ella es trascendentalmente dual. La co-existencia es creada, pero eso no quiere decir que sea causa causada (así se distingue de la persistencia). De

¹¹⁴ J. A. García González, “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, p. 63.

¹¹⁵ “Entendido como co-acto el intelecto personal humano es trascendental; por tanto, cabe hablar de dualidad trascendental”; L. Polo, *Antropología*, I, p. 171.

¹¹⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 172.

¹¹⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 172. Las citas siguientes corresponden todas a la misma fuente que estoy glosando.

esta manera, se rescata la noción tradicional del hombre como *imago Dei*: el hombre es creado como *imago*; en cambio, la persistencia es *vestigium Dei*. El hombre es *imago* porque es persona y, por tanto, capaz de abrirse a su ser conocido por Dios. En la persistencia dicha apertura no existe”.

Ahora bien, Dios “como trascendente a la co-existencia se advierte como Originariamente Persona”. Pero si es Originariamente Persona ha de ser cognoscente y amante, intimidad abierta, pero no carente. “Si lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica, en la Persona Originaria esa carencia no puede tener lugar. Desde luego, la noción de réplica del Origen constituye un misterio inabarcable: no puede tratarse de “otro origen”, pues ello es incompatible con la Identidad. Pero tampoco puede tratarse de una persona indistinta, porque ello conduce a entender la identidad en sentido corto –como mismidad–, lo que es incompatible con su carácter Originario”.

La persona humana es y será dual: no busca su identidad, sino a Alguien que, siendo personal, le sea superior, de modo que pueda darle la plena respuesta sobre su ser, que no encuentra ni en sí mismo, ni en ninguna persona humana, y que le acepte irrestrictamente como quien es. Esto es, busca su origen y su destinación personal en Otro.

Pero este Otro, Origen, ha de ser Persona y como tal, Intimidad Originaria, que se remite hacia dentro de Sí (si no, no sería Intimidad personal, ni origen ni fin de la intimidad en búsqueda). Por tanto, no ha de ser Persona única. Así es como, en la propia intimidad, se puede aproximar el hombre al misterio de la intimidad trinitaria de Dios. Así es como “la antropología trascendental permite vislumbrar la distinción personal en la Identidad Originaria”¹¹⁸, aunque siga siendo el misterio de la intimidad divina, inalcanzable al intelecto humano.

De acuerdo a esto, es claro que “considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite a otro tema”¹¹⁹, es decir, no es método, no busca un tema, no se dualiza, sino que se trasciende. Lo que se continúa en búsqueda es el conocer y el amar personales, “por consiguiente, la libertad se ha de convertir con esos trascendentales”¹²⁰. La libertad, según esta conversión, dice Polo que “puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda”¹²¹.

¹¹⁸ L. Polo, *Antropología*, I, p. 173. Puede encontrarse una aproximación al misterio intratrinitario desde el *dar*, en I. Falgueras, “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, 2013 (15), pp. 69-108.

¹¹⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226.

¹²⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226.

¹²¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226.

En cambio, como tema del hábito de sabiduría, la libertad como un trascendental distinto, “simplemente se alcanza”¹²², en tanto que no desfuturiza el futuro, como trataré en el capítulo final.

5. La búsqueda de aceptación: el amar trascendental

Para referirse al amar en el nivel trascendental personal, Polo utiliza varias expresiones: estructura del dar¹²³, aceptar y donar¹²⁴, amar que acepta¹²⁵, estructura donal de la persona¹²⁶. La batalla con el lenguaje es constante en la obra de Polo, porque sus aproximaciones lingüísticas no son resultado de un afán de novedad, sino del intento por describir o caracterizar realidades que no han sido suficientemente tematizadas en la filosofía. En algunos casos, los neologismos que acuña parecen forzados, pero responden al afán de designar lo más claramente posible las distinciones que descubre.

Así, al referirse a este trascendental personal, Polo no lo llama *amor*, para distinguirlo del acto de la voluntad que ha sido designado así. El amar personal no es el amor voluntario: es un trascendental personal. Por otro lado, casi siempre utiliza la expresión *dar* y *aceptar*, o similares, más que simplemente *amar*.

Esto tiene su explicación, que puede condensarse en esta afirmación de Polo: “el hombre no existe, sino que co-existe, porque es la criatura donal”¹²⁷. Y es donal por un doble motivo: porque es un don y porque dona. De ahí que sea aceptar y dar: “Tomás de Aquino interpreta frecuentemente la creación como causación eficiente y final, pero en otras ocasiones la describe como *donatio essendi*. Esta segunda acepción es la pertinente en el caso de la creación de la persona. El acto de co-ser personal humano es un don creado”¹²⁸. Ahora bien, *si*

¹²² Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 226 y nota 56.

¹²³ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 210.

¹²⁴ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 212.

¹²⁵ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 195.

¹²⁶ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 195.

¹²⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 210.

¹²⁸ Partiendo de los trascendentales puros divinos Falgueras expone así la creación del ser personal humano: “La triple identidad de actos trascendentales puros puede donar *ad extra* el ser, el entender y el amar. Los términos de tales donaciones no preexisten ni siquiera en potencia dentro de la identidad de trascendentales puros, puesto que el dar puro no puede dar más que donaciones puras, esto es, novedades absolutas sin precedente alguno ni tan siquiera en Dios y que, habida cuenta de la naturaleza del dar puro, tampoco suponen mengua alguna del ser, entender y amar originarios. No hay, pues, potencialidad alguna en la identidad trina de los trascendentales, la cual

*la creación es la donación del ser, el ser creado se dobla en dar y aceptar. Sin ese doblarse la co-existencia no sería radical*¹²⁹.

En efecto, el ser del universo (la persistencia de la criatura no espiritual) podría considerarse también como don, en el sentido de *gratuito*. Pero un don no implica sólo gratuidad: no basta que alguien dé, sino que es preciso que haya quien reciba, quien acepte. En la creación de cada persona, que es así don de Dios, *es ella misma quien acepta*, porque puede aceptar: ¿y qué acepta? Acepta ser.

No se habla aquí de que acepte ser criatura, sino de que conoce su propia existencia. Mientras el universo físico no se sabe existente, la persona sí. Así pues, no sólo persiste o continúa en el ser, sino que co-existe en tanto que existe cognoscitivamente, íntimamente. La intimidad es, podríamos decir, un acoger el propio ser, una aceptación. La persona es don y aceptación del don, porque “es inadmisibile que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado”¹³⁰: no sería creación de un ser personal.

Pero aceptar el ser “se traduce inmediatamente en dar, pues si entregar el ser –cuya aceptación somos– no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo”¹³¹. La persona es dar *porque es apertura interior que se abre hacia fuera*¹³²: hacia el universo y hacia las demás personas, y hacia dentro.

La apertura personal hacia el universo es de dos tipos: el conocimiento y la actividad práctica. “La co-existencia con el ser del universo material estriba en el hábito de los primeros principios, el cual es superior a la esencia del hombre y el tipo más alto de co-existencia hacia fuera”¹³³.

no precontiene ninguna criatura ni en su ser, ni en su entender ni en su amar. Las criaturas son hechas posibles al recibir donalmente el ser, son hechas inteligibles al ser entendidas donalmente por Dios, y son hechas amables al ser amadas donalmente por Dios”; I. Falgueras, “Los planteamientos radicales de la filosofía de Polo”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), p. 62.

¹²⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 210. Falgueras explica en qué consiste la diferencia entre las criaturas y Dios: “(i) en que las criaturas no todo es dar, pues antes (jerárquicamente) son dadas o dones que dares, (ii) en que los dones que ellas dan no dan, pues sus dones no son personas, y (iii) en que sus dares no son un solo dar, pues no son plenos. I. Falgueras, “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, 2013 (15), p. 105.

¹³⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 210.

¹³¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 210.

¹³² Polo distingue la co-existencia hacia dentro, que es trascendental, de “los modos de co-existir hacia fuera, los cuales, por no ser radicales, pueden llamarse tipos de co-existencia”; L. Polo, *Antropología*, I, p. 198.

¹³³ L. Polo, *Antropología*, I, p. 199.

Advertir la realidad fuera de sí misma es para la persona su apertura más grande hacia fuera, y significa su don más alto hacia el universo, porque comporta “dejarlo ser”. Por eso, Polo afirma que “la advertencia de los primeros principios equivale a la *generosidad* de la persona humana”¹³⁴.

La praxis técnico-productiva es otro modo de dar, aunque inferior a la advertencia del ser. Es dar perfección a la esencia del universo, pues significa influir positivamente en la concausalidad de lo material¹³⁵.

Respecto a las demás personas, la persona da a través de sus manifestaciones esenciales, esto es, en el perfeccionamiento de sus potencias a través de la virtud, por la que “el hombre es perfeccionador-perfectible en la co-existencia con sus semejantes”¹³⁶. Polo entiende que este tipo de co-existencia hacia fuera es “el centro de la praxis ética”, sin negar valor ético también a la relación práctica con el mundo, en virtud de la unidad humana (alma y cuerpo). Convivir éticamente con los demás es una manifestación del dar personal.

Pero la persona también es *apertura interior que se abre hacia dentro*, que busca a quien destinar su intimidad: por eso, “se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina”¹³⁷.

Se puede decir, entonces, que el amar personal es don, aceptar, dar y buscar, “secuencia propia de la libertad trascendental”¹³⁸, según Polo. De aquí se desprende que el dar más alto es la aceptación, pues “sólo quien ha donado originariamente puede tener la palabra última en el aceptar, consistiendo así en la forma más alta de dar. Hay un dar en el aceptar, que hace que con el aceptar no se trate de una mera respuesta derivada del dar; pero hay también un aceptar al dar, que hace a su vez que el dar no se mida enteramente por el depósito de la entre-

¹³⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 199.

¹³⁵ La producción que estorba el orden natural es un error humano y, si es voluntario, tiene connotaciones éticas.

¹³⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 199.

¹³⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 210. Algunos pensadores del s. XX entrevistaron esta dimensión de la persona. Como muestra, valga esta cita: “Amar a un ser es esperar de él algo indefinible e imprevisible y darle también, de alguna forma, el medio de responder a esta espera”; G. Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris, 1963, p. 66. Citado en L. M. Arroyo, “La Antropología dialógica”, *Thémata*, 2007 (39), p. 304. Sin embargo, en el ‘existencialismo’ de Marcel, la dimensión de este amar no es de orden trascendental. Cfr. También J. Urabayen, “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, en J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, p. 338.

¹³⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología*, II, p. 238. Cfr. también: J. A. García González, “La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 7-25.

ga”¹³⁹. En el volumen II de la *Antropología trascendental*, Polo desarrolla la exposición de estas cuatro fases de la libertad, siempre en la dualidad método-tema que caracteriza a la persona. Así:

a) *El don creado* (el ser libre) es método que promueve o promociona la aceptación. Su tema es el mismo acto viviente y ese acto es aceptación. Es decir, la misma realidad personal es *aceptación del don*, y evidentemente no es previa al don. Dice Polo que esta fase es *pre-temática* en esta vida. Es decir –o al menos así entiendo yo esta afirmación de Polo– si el acto viviente es el tema, no se consume en esta vida, no es tema logrado, culminado, pues la persona no es *ya*, sino un *alcanzarse*: más que *es*, *será*.

Polo aclara también que “la libertad plena de la primera creación es la iluminación temática del don cuyo hontanar es Dios. Dios es tema de la libertad de esta manera: en tanto que la persona ilumina su propia creación, que hasta entonces es la fase atemática de su libertad”¹⁴⁰. Dicho de otro modo, la libertad creada, que tiene como fuente a Dios Creador, puede conocer a Dios en tanto que va conociéndose a sí misma como criatura personal. Pero esto no es un acto logrado: es un alcanzar sin consumación, pero es a donde se orienta la persona, en tanto que es libre¹⁴¹, o más bien, en tanto que es libertad. “El don que tiene por hontanar la iniciativa creadora es la fase premoviente de la libertad trascendental, es decir, la actividad interior del acto de aceptar que busca la libertad divina. Éste es el camino, el método, que sube, la inagotable explosión que he llamado carácter de además, la pura transparencia lanzada hacia la trascendente intimidad de la máxima amplitud”¹⁴².

b) *El valor dispositivo de los actos* es el método de la segunda fase. *Método* son los actos voluntarios y las virtudes, cuyos *temas* son los bienes¹⁴³. En esta

¹³⁹ U. Ferrer, “De la libertad como espontaneidad causal en Kant a la libertad de la persona”, *Studia Poliana*, 2014 (16), p. 95. Sobre este tema puede verse también J. F. Sellés, L. Polo, *Antropología para inconformes*, p. 613 y ss.

¹⁴⁰ L. Polo, *Antropología*, II, p. 240.

¹⁴¹ García González interpreta de otro modo el sentido de estos textos del volumen II de la *Antropología trascendental* que vengo citando. Según él, cuando Polo afirma que “la elevación cristiana permite la metalógica de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad humana se distingue de la causalidad trascendental” (L. Polo, *Antropología*, II, p. 299), está sugiriendo que para conocerse como creada, la persona necesita un don sobrenatural, sugerencia con la que dice no estar de acuerdo. Cfr. J. A. García González, “La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 19-21. Yo no encuentro en los textos de Polo esa indicación. Más bien los entiendo como acabo de exponer.

¹⁴² L. Polo, *Antropología*, II, pp. 234-235.

¹⁴³ Polo distingue: a) los bienes morales (el entrelazamiento de los medios para un fin, no las cosas separadamente), que son tema de las virtudes; y b) el bien trascendental, que es tema del

fase, la persona dispone de sus potencias según su esencia, de modo que el método (las virtudes) es superior al tema: sin virtudes no hay bienes morales.

c) *No pasar del dar*, la *generosidad* de la persona: esto es, el dar por el que la persona conoce la realidad externa como externa a sí, respetando su independencia. Esta fase metódica de la libertad es el hábito de los primeros principios que es “escuetamente intelectual”, porque es un dar que “no dispone del don”: es, podríamos decir, una apertura de la que la persona no puede disponer. El *dar* de orden puramente intelectual (la *generosidad* de la persona), es decir, el hábito por el que la persona capta los primeros principios de lo real, “no dispone de don”¹⁴⁴, y por eso es un dar “pequeño”, según Polo. Es decir, el conocimiento intelectual del ser material como criatura dependiente del Origen, no supone, ni exige, ni constituye un don de la persona: es un “dejar estar”, que de todas formas es un modo de dar por parte de la persona, aunque hacia fuera, sin comprometer la propia intimidad.

d) *No contentarse con el disponer*: la búsqueda del tema trascendente, es decir, la libertad que se abre en búsqueda de un Dios personal. Esa búsqueda emerge *de la intimidad, en tanto que insiste en ella*. Cuando la persona se adentra en su interioridad descubre su amplitud y la ausencia de quien colme (sin colmar) esa amplitud cognoscitiva y amante, es decir, busca a Dios como Persona.

Ahora bien, la estructura donal de la persona se completa en la esencia: “la potencia es imprescindible porque sin ella el método quedaría desnudo de tema, es decir, no suscitaría ni constituiría”¹⁴⁵. Esta extensión del ser personal en las potencias son los hábitos, campo de la ética.

¿Cuál es la relación entre la búsqueda personal íntima y la vida virtuosa? Polo lo expresa así: “las noticias de Dios como *Bonum, Pulchrum, Amor, Lumen* son la redundancia en el *querer-yo* del dar personal que busca aceptación. De acuerdo con ellas, Dios es más que la *deidad* que no puede faltar”¹⁴⁶. Tal como lo entiendo, la rectitud moral lleva a tener una cierta luz para ver a Dios como quien ama y puede ser amado, como quien conoce y puede ser conocido y buscado. Pero la rectitud moral es posible, precisamente, *porque la persona es esa búsqueda*. La voluntad buena no abre a la persona a Dios, sino que la apertura a Dios –si no se cierra libremente– redundando en una buena voluntad que facilita

amor (encuentro de la persona con el bien trascendental). Cfr. L. Polo, *Antropología II*, p. 239, nota 312.

¹⁴⁴ L. Polo, *Antropología II*, p. 238.

¹⁴⁵ Suscitar no es lo mismo que constituir. Suscitar equivale a iluminar; iluminar el tema significa coincidir método y tema. Constituir es dar lugar a.

¹⁴⁶ L. Polo, *Antropología II*, p. 225.

descubrir esa búsqueda y seguirla. Por eso, quien obra según la verdad lo hace porque está abierto personalmente a Dios, aunque no lo sepa. Y su rectitud le facilita llegar a saberlo.

6. La extensión de la libertad a la esencia humana

Después de afrontar las dimensiones de la co-existencia en intimidad, conviene considerar otra dualidad humana, la que se da entre su acto de ser y su esencia¹⁴⁷, para clarificar la distinción y al mismo tiempo la remitencia entre los dos términos.

Como ya se ha visto, el acto de ser del universo se distingue realmente de su esencia, pero no la constituye. En cambio, la realidad humana es otra: si el acto de ser es personal, singularísimo, en cierto modo único, la esencia tiene que constituirse ‘a su medida’. Y esto es posible porque lo natural, lo específicamente humano, a saber, la inteligencia y la voluntad, no son fijos, ni determinados a su objeto como las facultades sensibles, pues pueden crecer, ampliarse, gracias a los hábitos.

La filosofía clásica dio gran importancia a los hábitos, especialmente de la voluntad, y señaló la repetición de actos libres como el origen de las virtudes morales¹⁴⁸. Es decir, la voluntad no se acaba en sus actos, sino que éstos repercuten en ella, constituyendo –en expresión clásica– como una segunda naturaleza: una fuerza sobreañadida a la virtualidad voluntaria.

En la filosofía medieval, el conocimiento de la voluntad y sus hábitos fue atribuido a un hábito innato denominado *sindéresis*. Polo profundiza en él y propone una consideración más amplia de su alcance.

Aún a riesgo de repetir, no hay que olvidar que hábito innato significa disposición inserta en el mismo *ser* personal. Si la *sindéresis* es un hábito cognoscitivo, tiene su asiento en el *intelecto agente*: es una iluminación habitual de la persona hacia algo inferior a ella: su inteligencia y su voluntad. Pero no significa un simple ‘darse cuenta’ o ‘ser consciente’ de que se conoce y de que se quiere: su función iluminante es otra.

¹⁴⁷ La esencia, según Polo, es inferior al hábito de los primeros principios.

¹⁴⁸ Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtud, II: Naturaleza de los hábitos y de la virtud*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 66, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; *Hábitos y virtud, III: Pluralidad de hábitos y unidad en la virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

En efecto, la libertad no sería tal si se limitara a ‘constatar’ que conoce y que quiere y no pudiera influir –por llamarlo de alguna manera– en el perfeccionamiento de las potencialidades naturales del hombre. La libertad personal no sólo influye en el perfeccionamiento de las potencias, sino que lo constituye. Este influjo es el hábito innato de la *sindéresis*, que Polo describe como *ver-yo* y *querer-yo*¹⁴⁹, ‘ápice de la esencia humana’, o nexo entre el ser personal y la esencia.

Conviene considerar ahora el modo como Polo entiende la esencia humana y su relación con el *actus essendi* personal. Para él resulta inadecuado hablar de distintas esencias dentro de los entes naturales, teniendo en cuenta que la esencia añade a la naturaleza la causalidad final. Por eso, reserva el término ‘esencia’ para designar el universo en su totalidad, en consideración a que sólo la totalidad de lo material tiene una finalidad, mientras que las distintas naturalezas no tienen en sí mismas otro fin que el orden de la totalidad del universo. De modo que lo que realmente es una esencia (una tetracausalidad) que persiste (que tiene un acto radical de ser) es el universo total, no cada sustancia, ni cada naturaleza (especie, en términos lógicos).

¿Y la esencia humana? Polo hace notar que la naturaleza humana no se finaliza en el orden del universo: se finaliza en una perfección alcanzada intrínsecamente, o sea, la naturaleza humana se perfecciona según hábitos intrínsecos, no según un orden extrínseco. Sólo una naturaleza así puede corresponderse, distinguiéndose realmente, con un acto de ser que es libertad: “la naturaleza que se esencializa, que adquiere su carácter esencial intrínsecamente, es aquella que se corresponde con la libertad”¹⁵⁰. Es decir, la disposición libre de lo natural recibido en el hombre es su esencia. “Por eso a la esencia de la persona la suelo llamar *disponer*, es esencia como el disponer mismo”¹⁵¹.

El disponer no es quien dispone: quien dispone es la persona. El disponer tampoco se identifica con lo dispuesto: lo dispuesto es la naturaleza. Es decir, la persona dispone de su naturaleza de acuerdo a su esencia, de modo que su esencia es disponer.

En efecto, la persona dispone de la inteligencia (potencia cognoscitiva intelectual) a través de uno de los dos miembros del hábito innato de *sindéresis*: el

¹⁴⁹ No es éste el lugar para desarrollar este tema, por otra parte complejo, y que merece una investigación propia, cuya fuente más amplia es el volumen II de la *Antropología trascendental*.

Sin embargo, más adelante lo abordaré desde la perspectiva de la extensión de la libertad personal a la voluntad, esto es, el hábito de *sindéresis* en su miembro superior: el *querer-yo*.

¹⁵⁰ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 74. Este libro reúne materiales varios, de origen oral o escrito, de Leonardo Polo. La parte I (La libertad trascendental) recoge un curso doctoral de 1990. El apartado 2 de esta parte trata sobre la libertad en la esencia humana.

¹⁵¹ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 74.

ver-yo. Este *ver-yo* ilumina los actos y los hábitos intelectuales. Pero “*ver-yo* dispone de *ver* sin *yo* al suscitar”, en tanto que, podríamos decir, el *yo* no aparece en el conocer. “Por eso los actos suscitados son fijos, niveles acotados, determinados, o sea, *datos*. *Datos* significa dar paralizado”¹⁵². La persona da su luz iluminante que hace inteligibles las especies (también las operaciones intelectuales son en este sentido especies), pero con eso no se compromete personalmente.

En cambio, el *querer-yo*, segunda vertiente de la *sindéresis*, no ilumina temas, sino que constituye actos voluntarios, que son el don que la persona da. Y aquí la persona sí se compromete. En efecto, según Polo, “los datos se distinguen potencialmente del don, por ser múltiples y también porque el don procede de la *aceptación como vigilante actividad comprometida en no dejar el dar desprovisto de don*, una tarea que el hábito de los primeros principios no cumple y que *ver-yo* omite también al suscitar datos”¹⁵³. Este denso párrafo significa, a mi entender, que las operaciones, actos y hábitos intelectuales no son en sí mismo un don, pero sí potencialmente. Tampoco se constituyen en don en virtud de la advertencia intelectual del ser del universo y de Dios como Origen, ni por el *yo* cognoscente. En cambio, los actos y hábitos voluntarios sí son dones y, a través de ellos, puede orientarse también la vida intelectual, donarse, desde la persona.

Por eso, el *querer-yo* es superior al *ver-yo*¹⁵⁴. La libertad personal como “*vigilante actividad comprometida en no dejar el dar desprovisto de don*”, como acabo de indicar, se vuelca en el primer acto de la voluntad: querer, de modo que éste da lugar a los actos voluntarios y éstos a las virtudes, que a su vez repercuten en la propia voluntad y en sus actos. Por eso el *querer-yo* supone un compromiso, y un cierto modo de conocer simbólico, a través de las luces vistas en la experiencia virtuosa (que Polo denomina *noticias* y que describe como verdades que verdadean¹⁵⁵).

¹⁵² L. Polo, *Antropología*, II, p. 239.

¹⁵³ L. Polo, *Antropología*, II, p. 240. La cursiva es mía.

¹⁵⁴ Aunque parezca que tratar este asunto no corresponde directamente al tema de la libertad trascendental, pienso que es conveniente hacerlo, para poder ver cómo se continúa la libertad radical en la vida práctica.

¹⁵⁵ Expresión que viene a significar lo que Tomás de Aquino denominaba *conocimiento por connaturalidad*, por el cual “el virtuoso juzga rectamente de todas las cosas que se refieren a las operaciones humanas. En cada una de ellas se le aparece como bueno lo que en realidad es bueno. Y esto porque le parecen deleitables las cosas que le son propias, es decir, las que le convienen. Al hábito de la virtud, en efecto, le convienen aquellas cosas que son en verdad buenas. Porque el hábito de la virtud se define por ser según la razón recta. Por ello las cosas que están de acuerdo con la razón, que son buenas *simpliciter*, le parecen buenas”; *In Ethicam*, III, lect. 10 (494), citado por Leonardo Polo en *Antropología*, II, p. 225, nota 281.

La superioridad del *querer-yo* sobre el *ver-yo* es otro modo de decir que la libertad se muestra más intensamente en su extensión hacia la voluntad que en su extensión hacia la inteligencia¹⁵⁶. Y a la par, que el crecimiento de la voluntad por la virtud redunda más en la libertad que el crecimiento intelectual. Por eso, Polo describe el *querer-yo* como *ascenso circular*, mientras al *ver-yo* lo describe como *cascada de múltiples niveles*, expresiones que sugieren lo que acabo de decir. Así también, mientras el *ver-yo* es una *conformidad*, el *querer-yo* es *efusión*¹⁵⁷.

Esta última palabra –*efusión*– expresa el sentido del amar y del amor y, por tanto, la condición de la persona como aportante y no sólo como necesitante, asunto que remite directamente a la libertad en un nivel más alto que el de la voluntad, y que se relaciona con la cuestión de la *voluntas ut natura*, tema propio de la filosofía medieval.

Escribe Polo: “La esencia del hombre depende de la persona humana. El ápice de esa dependencia se llama *yo*. Por tanto, el *yo* –que se malentiende como unitario, es decir, como *yo mismo*– es dual: *ver-yo* y *querer-yo* se distinguen”¹⁵⁸. El *yo* no es la persona, pero deriva de ella, y significa potencia en orden a ella¹⁵⁹. Ahora bien, ¿de qué modo se deriva el *yo* de los trascendentales personales?

De entrada, por similitud semántica, podría pensarse que *ver-yo* es una complementación del inteligir (‘ver dentro’) personal, en tanto que *querer-yo* lo es de la estructura donal. Sin embargo, Polo lo expone de otro modo: “conviene decir que la dualidad del *yo* es complementaria de la estructura trascendental del dar”¹⁶⁰. Esta indicación da luz para entender la función de la sindéresis respecto a las dos potencias naturales: inteligencia y voluntad y el sentido de la complementariedad respecto a la persona.

Para ello, hay que tener en cuenta que la estructura donal de la persona es una dualidad: aceptar-dar y que “la co-existencia donal humana es, ante todo,

¹⁵⁶ Cfr. L. Polo, *Antropología*, II, p. 209.

¹⁵⁷ Cfr. L. Polo, *Antropología*, II, p. 209. Estos son los pares de palabras con las que Polo indica la distinta intensidad de la libertad en *ver-yo* y *querer-yo*: “suscitar-constituir; coincidir-aumentar; anima-animus; verbalidad-poder; cascada de múltiples niveles-ascenso circular; discontinuidad de niveles-tender equilibrado y creciente; conformidad-efusión; acotar-comprometerse; idear-notificar; presentar-clamar; datos-dones; anunciar-aportar; englobar-extrapolar; acoger-nos; asentir-encargarse; clarificar-verdadar; jugar a favor-jugar por mor; mirar-vigilar; actualizar-actuación; engendrar-fecundar; contento-gozo”. L. Polo, *Antropología*, II, p. 209, nota 236.

¹⁵⁸ L. Polo, *Antropología*, I, p. 178.

¹⁵⁹ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 184. En otro lugar ya he indicado la evolución de la distinción *yo-persona* en la obra de Polo.

¹⁶⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 178.

aceptación”¹⁶¹, pues sin aceptación de su ser –que es donado, creado– la persona no existiría.

Polo continúa así: “La dualidad del amar y el aceptar creados se convierte con la dualidad de la libertad trascendental. A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre”¹⁶².

Aceptación del don es libertad nativa, hábito innato de sabiduría, método cognoscitivo que accede al intelecto personal como a su tema propio. Con otras palabras, esta libertad nativa, el existir como persona, es un conocer que se extiende a las potencias del hombre, constituyendo su esencia. “El hábito de sabiduría alcanza la estructura donal de la persona humana, la cual estriba en dar y aceptar”¹⁶³.

Polo concluye así el párrafo: “De ahí la peculiar repercusión del hábito de los primeros principios en la *sindéresis*”¹⁶⁴. ¿Cuál es esta “peculiar repercusión”? El hábito de los primeros principios capta el ser distinto al humano. ¿Cómo repercute este conocimiento en el yo? El universo conocido de modo innato por la persona es conocido como acto persistente. Pero esto no implica que sea captado como verdadero, pues verdadero hace referencia al intelecto, no a la realidad en sí misma. De modo que la verdad, como trascendental, no comparece al advertir el universo como existente en dependencia.

La verdad en la inteligencia humana –como trascendental– es la expresión del intelecto agente en la inteligencia: el yo en su dimensión de ver. Sin *ver-yo* no hay captación de la verdad, sino sólo del ser. Pero sin conocimiento del ser no podría conocerse la verdad: así es como el hábito de los primeros principios repercute en el yo. “Verdad y bien se manifiestan o expresan por la esencia del hombre”¹⁶⁵, explica Polo.

Tampoco comparece la verdad ni el bien al conocer la esencia del universo. Dice Polo: “la explicitación de las causas no es conocimiento de su bondad o de su verdad”¹⁶⁶. Esto es, ni la advertencia del ser ni el análisis de su concausalidad son conocimiento de su bondad, pues ésta sólo se da en la medida en que hay un

¹⁶¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 211, nota 32.

¹⁶² L. Polo, *Antropología*, I, p. 211. Polo remite a una obra anterior: *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998; 4ª ed., 2001; 5ª ed., 2003, pp. 220-247.

¹⁶³ L. Polo, *Antropología*, I, p. 207.

¹⁶⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 207.

¹⁶⁵ L. Polo, *Antropología*, I, p. 180.

¹⁶⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 185.

intelecto y una voluntad: por eso, en metafísica se habla de ellos como trascendentales relativos, y en antropología son manifestación o expresión de los trascendentales personales¹⁶⁷. El bien en la voluntad humana –como bien trascendental– es la manifestación del amar personal en la voluntad: es el yo en su dimensión de querer. Sin *querer-yo* no hay conocimiento del bien, sino sólo de la realidad.

La libertad nativa –el hábito de sabiduría, el desaferrarse de la presencia mental propia de la tercera dimensión del abandono del límite mental– *se extiende* a los otros hábitos innatos, dice Polo¹⁶⁸, o también que el hábito de sabiduría *da lugar* a los otros hábitos innatos o de que *de él dependen* los otros dos. Parece clara esta dependencia: sin un ‘además’ (sin un ser que sea conocer), el ser no podría ser advertido. Y, sin un ser cognoscente no podría iluminarse la verdad y la bondad del ser, lo cual no significa que el ser dependa de la persona¹⁶⁹.

Este conocer es el que se extiende a la esencia, constituyendo el yo en sus dos vertientes, respectivas a las dos potencias naturales humanas: inteligencia y voluntad¹⁷⁰. *Ver-yo* es iluminación de la verdad en las operaciones y hábitos intelectuales. *Querer-yo* ilumina tanto el bien como la *verdad de la voluntad*, esto es, su respecto trascendental al bien. Esta iluminación es el hábito de sindéresis, que, metódicamente es “la cuarta dimensión del abandono del límite, es decir, la demora creciente como esencia del hombre”¹⁷¹.

Conviene fijarse en el segundo miembro del yo, para intentar desentrañar cómo la libertad personal se continúa en la voluntad. “*Querer-yo* es... una luz iluminante en tanto que versa sobre la voluntad nativa, es decir, sobre la potencia puramente pasiva que describo como relación trascendental con el bien. Pero dicha iluminación es constitutiva del primer acto voluntario al que, de acuerdo con la tradición, denomino simple querer. Y como *querer-yo* ilumina la voluntad de acuerdo con la índole propia de ésta, es decir, como relación trascendental con el bien, al constituir el primer acto voluntario también ilumina el bien,

¹⁶⁷ El bien moral “no es un trascendental metafísico, sino su respaldo humano”; L. Polo, *Antropología*, II, p. 146 y nota 87.

¹⁶⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

¹⁶⁹ El hábito de los primeros principios no se identifica con los primeros principios, que son tales aunque no sean advertidos.

¹⁷⁰ En el *corpus* tomista hay antecedentes de este planteamiento de Polo. Por ejemplo, como cita Sellés en su estudio sobre la cuestión 22 del *De veritate*: “la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma presupuesta la inteligencia”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 11, ad6.

¹⁷¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 178.

pero no como presente ni como ausente, porque una potencia pasiva pura no es capaz todavía ni siquiera de intentar llegar a él¹⁷².

Aquí aparecen dos cuestiones: la iluminación del bien, al que ya me referí, y la iluminación de la voluntad, asunto que tiene importancia para resolver algunas dificultades pendientes en la filosofía clásica.

En primer lugar, no basta situar la voluntad solamente a nivel de elección y afirmar que la razón determina a la voluntad a obrar, pues entonces la voluntad no sería propiamente libre. “Ningún acto de la voluntad puede ser libre si se admite que la presentación de un bien la determina a lanzarse por él¹⁷³. Por tanto, la *voluntas ut ratio* no puede ser la única dimensión de esta potencia.

Por otra parte, es evidente que la inteligencia y la voluntad no siempre aciertan, con lo cual, queda claro que no son pura naturaleza, ni meros accidentes de una sustancia. “La voluntad puede no llegar al bien por error de la inteligencia: por tanto, la sentencia según la cual la naturaleza no se frustra, encuentra una excepción en la voluntad. Es insuficiente interpretar la voluntad como accidente en una sustancia, que es lo que acontece cuando se entiende la antropología como filosofía segunda¹⁷⁴. Esta dificultad se resuelve, en parte, si se atiende a los hábitos como perfección de la potencia, lo cual implica que ella –la voluntad– no es pura naturaleza, no está determinada a sus actos.

Pero queda un escollo más: “la voluntad no puede aspirar al bien trascendental si ella y la inteligencia son accidentes de una sustancia. Como accidente, ningún acto voluntario llegaría al sumo bien. Tampoco la razón conoce el bien de manera que el acto fructivo sea posible¹⁷⁵. Por eso, ya desde el Medioevo, la filosofía acogió el concepto de la *voluntas ut natura* como tendencia al bien en tanto que bien, con independencia de que sea éste o aquél, presente o ausente y, por tanto, como una dimensión distinta a la *voluntas ut ratio*¹⁷⁶. Polo acoge esta

¹⁷² L. Polo, *Antropología*, II, p. 159. En nota al pie, aclara: “Es prematuro entender la voluntad natural como tendencia u *órexis*, si antes del conocimiento racional del bien la voluntad no tiene”.

¹⁷³ L. Polo, *Antropología*, II, p. 149.

¹⁷⁴ L. Polo, *Antropología*, II, p. 147.

¹⁷⁵ L. Polo, *Antropología*, II, p. 147. A pie de página comenta: “La limitación del planteamiento tradicional reside en ello”. A la luz del planteamiento de Polo cabría preguntarse si la noción de *voluntas ut natura* sería innecesaria, por cuanto la relación trascendental al bien podría ser la persona, y no una potencia. Pero basta con volver a la persona como acto para comprender que no es un respecto al bien trascendental, al menos por dos razones: porque no es un respecto potencial, sino activo; y porque su respecto no es al bien trascendental, no es referencia tendencial, sino como dependencia existencial y de libre destinación.

¹⁷⁶ “La intención de otro comporta que el bien es real como distinto del acto aportado; en este sentido no cabe hablar de inmanencia. Sin embargo, el acto voluntario también es real: aportación

formulación: “debe aceptarse –declara– que la *voluntas ut ratio* no es la primera fase de lo voluntario”¹⁷⁷; es decir, es necesario reconocer la dimensión de la *voluntas ut natura*¹⁷⁸.

Ahora bien, hay dos asuntos que quedan todavía por aclarar: la naturaleza de la *voluntas ut natura* como potencia, y su dependencia respecto de la persona.

de amor”. L. Polo, *Antropología*, II, p. 128. En esto es distinto el querer que el conocer: en el conocer, lo conocido es el objeto intencional, no lo real como es en la realidad. El acto de conocer sólo es real si conoce algo. En cambio, el acto de querer es real aunque no quiera nada particular. Esta diferencia es fundamental, como ha hecho notar Sellés: “en rigor, la irreductibilidad última entre las dos potencias se cifra, a mi modo de ver, fundamentalmente en la intencionalidad”; J. F. Sellés, *Conocer y amar*, p. 117, opinión que encuentra sustento en Tomás de Aquino, quien –según señala el propio Sellés–: “en más de 150 ocasiones a lo largo de todas sus obras (Tomás de Aquino), deja constancia de que la distinción radical entre el entendimiento y la voluntad corre a cargo de su distinta intencionalidad, pues la de la inteligencia es de semejanza mientras que la de la voluntad es de alteridad”; J. F. Sellés, “Introducción”, a Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 22, De veritate. Cuestión 22, El apetito del bien*, introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 22. Remito a estas dos obras, en las que el autor expone detalladamente el sentido de la intencionalidad de la voluntad según Tomás de Aquino y otros autores medievales y comentaristas del Aquinate (cfr. cap. I, ap. 4), así como su explicación de la *voluntas ut natura* (cfr. cap. IV, ap. 1). A pesar de la importancia del tema, no profundizo en él, pues me alejaría del objetivo directo que busco: ver la continuación de la libertad trascendental en la voluntad.

¹⁷⁷ L. Polo, *Antropología*, II, p. 149.

¹⁷⁸ En cierto modo, Maurice Blondel –desde su filosofía de la acción, hace un análisis similar al clásico, cuando distingue entre la voluntad que quiere y la voluntad querida. La “voluntad que quiere” es lo que quiere en nosotros, puro querer de todo lo posible; es ilimitada en sus aspiraciones, está dotada de un impulso cuya respuesta adecuada sólo puede ser algo total, pleno y definitivo. Frente a lo que quiere en nosotros, está lo querido, la “voluntad querida”, que es lo fáctico, el modo concreto, necesariamente limitado e imperfecto, en el que se ha concretado el empuje y la aspiración de la “voluntad que quiere”... En la desproporción, afirma Blondel, ‘entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*); M. Blondel, *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid, 1996, p. 191) reside la causa que da lugar a todo el movimiento de la acción. La voluntad debe, pues, ratificar los deseos, pero el Deseo, el “protodeseo”, precede a la voluntad. Se trata –ya se ha afirmado– del deseo secreto, más profundo, íntimo, aquel que pervive más allá de toda realización de los deseos particulares. Ese deseo encierra la fuerza y el clamor primeros y más elementales de la existencia. Su indeterminación es total, porque es “el deseo primero del querer espontáneo” que acompaña al ser, antes de cualquier uso de la libertad (M. Blondel, *La acción*, p. 170). Este deseo profundo es previo a la voluntad; pero, tan pronto como el hombre es capaz de ejercer la libertad, el Deseo forma parte, junto con la voluntad, de la realidad única del querer; es por ello “interior a la voluntad” (M. Blondel, *La acción*, p. 285); C. Izquierdo, “El hombre a la espera del don de Dios. La antropología de Maurice Blondel”, p. 299.

En primer lugar, Polo aclara que se trata de una pura potencia pasiva¹⁷⁹, pues, si se admitiera la voluntad como potencia activa, sería autónoma de la razón e independiente del bien, y, por supuesto, sin dependencia respecto a un acto superior¹⁸⁰.

“La voluntad como potencia pasiva pura es previa al operar; sólo así se describe como relación trascendental”¹⁸¹. Es decir, la relación de la voluntad respecto del bien como trascendental no puede entenderse si no se la admite como potencia pasiva¹⁸².

Pero, aún admitido un respecto nativo al bien como trascendental, no queda explicado suficientemente el paso de una potencialidad al primer acto de querer. Con otras palabras, la *voluntas ut natura*, el *respecto* al bien, no basta para entender lo voluntario: “es menester investigar su dependencia de la persona, pues sin ella el estudio de la voluntad se oscurece y la libertad se limita demasiado”¹⁸³.

El intelecto agente pone en marcha la inteligencia. ¿Habrá, entonces, se pregunta Polo, una voluntad agente?¹⁸⁴. Porque el bien, de suyo, no puede ser el

¹⁷⁹ En esto coincide con el planteamiento tomista, resumido así por Sellés: “En suma, lo pasivo en la voluntad es la facultad misma en estado de naturaleza. Es decir, la relación que ella misma guarda con el fin último, puesto que tal fin, su objeto propio y definitivo, siempre es extrínseco a ella, y jamás lo puede poseer en sentido estricto, porque todos sus actos son inclinativos hacia él, pero no posesivos de él”; J. F. Sellés, “Introducción”, a Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 22*, p. 15.

¹⁸⁰ De todos modos, a la luz del planteamiento de Polo cabría preguntarse si la noción de *voluntas ut natura* sería innecesaria, por cuanto la relación trascendental al bien podría ser la persona, y no una potencia. Pero basta con volver a la persona como acto para comprender que no es un respecto al bien trascendental, al menos por dos razones porque no es un respecto potencial, sino actual, y porque es respectiva al bien trascendental no como referencia tendencial, sino como dependencia existencial y de libre destinación.

¹⁸¹ L. Polo, *Antropología*, II, p. 125.

¹⁸² “A mi modo de ver, las vacilaciones de los tomistas a la hora de aceptar la relación trascendental son debidas a que, desde el punto de vista de la forma, una relación no es previa sino consecutiva a ella. Pero la voluntad no es una relación entre formas, sino con el bien. Por tanto, queda abierta la posibilidad de que una potencia sea una relación trascendental si se entiende como relativa al bien, e incapaz por sí sola de actos. Aunque sea frecuente entender el fin como forma, sostengo que no son lo mismo. Se puede tener que ver con el fin sin sentido formal, y ése es el estatuto primario de la voluntad”. L. Polo, *Antropología*, II, p. 125.

¹⁸³ L. Polo, *Antropología*, II, p. 149.

¹⁸⁴ “Para Tomás de Aquino la inteligencia es inseparable del intelecto agente, e inexplicable sin él. En cambio, como es claro, es inútil postular una voluntad agente para la voluntad”. J. F. Sellés, “Introducción”, a Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 22*, p. 17.

motor de la voluntad (sería platónico)¹⁸⁵, ni la inteligencia tampoco, como hemos visto. La solución, para Polo, es ésta: “la sindéresis es el agente de los actos voluntarios”¹⁸⁶, en tanto que es el hábito de la persona que ilumina la referencia nativa de la voluntad al bien como bien. Éste es el *querer-yo*, la disposición personal innata de la libertad que pone en marcha a la voluntad, dando lugar a su primer acto. Así, “la pura potencia pasiva pasa a acto esencial por el *querer-yo*”¹⁸⁷.

La voluntad es potencia pasiva respecto del bien trascendental. Pero el bien trascendental no es iluminado por la razón práctica, ni por la sensibilidad, ni por el hábito de sabiduría, sino por la estructura donal de la persona, en tanto que ésta constituye el simple querer (primer acto de la *voluntas ut natura*).

La *voluntas ut natura* y su primer acto de querer se continúa en la voluntad racional; por tanto, ésta “también ha de entenderse como derivada del segundo miembro de la sindéresis. Si esto no se tiene en cuenta, es difícil admitir que existe un conocimiento racional de los bienes”¹⁸⁸.

Este planteamiento aclara cómo se capta una realidad como buena, pues el conocimiento de algo, incluso explicando su esencia, no basta para verlo como bueno. Pero si la inteligencia no ve la dimensión de eso como bien, no invita a la voluntad a seguirlo. Dicho de otra manera, la razón en su uso teórico no ve el bien, porque algo se puede ver como bueno si hay una inclinación, lo cual no es propio de la inteligencia, que no es tendencial, sino intencional.

Entonces, ¿cómo se constituye la razón práctica si el bien, en tanto que bien, no es objeto de la inteligencia como tal? Tiene que ser otra instancia la que constituya esta captación del bien concreto en la realidad. Polo concluye que “la razón práctica es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*”¹⁸⁹. Esto es, la luz del intelecto personal ilumina la voluntad natural en su querer el bien e ilumina lo real como bien, y esta luz redundante en la razón que descubre así las cosas como bienes, y no sólo como realidades. Así, “la intelección tomada como iluminación de la *voluntas ut natura* se llama sindéresis y como iluminante de la *voluntas ut ratio*, razón práctica”¹⁹⁰.

El primer acto de la voluntad nativa, el *simplex velle*, “es la voluntad en acto: *querer-yo*”¹⁹¹, “es la declaración de la índole de la voluntad”¹⁹². Y así, “aunque

¹⁸⁵ Cfr. L. Polo, *Antropología*, II, p. 117.

¹⁸⁶ L. Polo, *Antropología*, II, 118 y nota 33. Cfr. también L. Polo, *Antropología*, II, p. 142.

¹⁸⁷ L. Polo, *Antropología*, II, p. 132.

¹⁸⁸ L. Polo, *Antropología*, II, p. 159.

¹⁸⁹ L. Polo, *Antropología*, II, p. 159.

¹⁹⁰ L. Polo, *Antropología*, II, p. 116.

¹⁹¹ L. Polo, *Antropología*, II, p. 133.

la voluntad sea una potencia pasiva pura, se puede decir que está de acuerdo consigo en tanto que su verdad es iluminada”¹⁹³.

La voluntad no es pura naturaleza: “atendiendo a que la voluntad deriva de un hábito innato se dice que no es una potencia natural, sino esencial. Si dicha derivación no se tiene en cuenta, la voluntad se concibe como una facultad natural, a pesar de los inconvenientes que de ahí derivan para entenderla como relación con un trascendental metafísico”¹⁹⁴, como ya quedó dicho.

De modo que cuando Polo afirma que “la voluntad toma contacto con la libertad a través de los hábitos, en primer lugar se está refiriendo al hábito constitutivo del primer acto de la voluntad (la sindéresis), y después a los hábitos adquiridos de la voluntad (las virtudes), porque, como él mismo dice, “sólo considerada en su dualidad con la sindéresis, la voluntad es constituida como acto esencial aportante”¹⁹⁵, esto es, como acto que aporta otros actos. “El primer acto voluntario –el simple *querer-yo*– es comunicado a la voluntad, por lo que los actos voluntarios siguientes pueden decirse constituidos y afincados en ella”¹⁹⁶.

Polo sale al paso de una posible interpretación de su planteamiento: “no se alegue ahora que, según mi propuesta, la auténtica voluntad es la sindéresis, pues si se prescinde de la potencia la constitución de los actos voluntarios sería algo así como una creación humana independiente de la divina, lo que comporta la confrontación del hombre con Dios”¹⁹⁷. Hay una voluntad nativa, una relación trascendental con el bien que, gracias a un hábito innato de la persona (la sindéresis) pasa a su primer acto: querer. Si no se reconoce esta potencialidad pasiva,

¹⁹² L. Polo, *Antropología*, II, p. 133.

¹⁹³ L. Polo, *Antropología*, II, p. 147.

¹⁹⁴ L. Polo, *Antropología*, II, p. 126. Aunque Polo no haga referencia en ninguna de sus obras al pensamiento de este autor contemporáneo, me parece que se puede ver en Maritain esta falencia. Para él la libertad de elección está ordenada a la libertad pura, de disponer del propio yo, pero esta segunda libertad nos es imposible: “Las aspiraciones connaturales tienden a una libertad relativa y compatible con las condiciones de aquí abajo, y el peso de la naturaleza material les inflige, desde el principio, una terrible derrota... Las aspiraciones transnaturales de la persona en nosotros tienden a una libertad sobrehumana, a la libertad pura y simple; y ¿a quién conviene por naturaleza tal libertad sino a Aquel que es por naturaleza la Libertad de independencia subsistente por sí?... La trascendencia divina obliga así, desde el principio, a admitir una profunda derrota de las aspiraciones metafísicas de la persona en nosotros”; J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, en *Oeuvres complètes*, vol. VIII, p. 191, citado por J. M. Burgos, “La antropología de Jacques Maritain”, en J. F. Sellés (editor), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. I, p. 113.

¹⁹⁵ L. Polo, *Antropología*, II, p. 133.

¹⁹⁶ L. Polo, *Antropología*, II, p. 133, nota 63.

¹⁹⁷ L. Polo, *Antropología*, II, p. 127, nota 50.

habría que afirmar que la persona es quien determina o fundamenta el bien, como se ha pretendido en la modernidad, planteamiento que está en el extremo opuesto al de Polo.

En notas a pie de página en el volumen II de *Antropología trascendental* Polo aporta otras aclaraciones importantes, que, por su número y densidad, me permito citar y comentar por separado:

–“Conviene distinguir la *sindéresis*, es decir, la constitución de lo voluntario, de los hábitos adquiridos que perfeccionan la potencia”¹⁹⁸. Esto es, el hábito innato es distinto de los adquiridos, tanto por su origen como por su contenido. Mientras los hábitos voluntarios son resultado de actos electivos, la *sindéresis* no está bajo el control del libre albedrío; es decir, no está en manos del hombre romper la relación al bien en que consiste su voluntad; sí está en su poder dirigir sus actos libres en orden a bienes concretos y particulares. De ahí que la actuación libre nunca es una búsqueda del mal o de males, sino una carencia en la búsqueda de bienes: es la pereza a la que se refiere Polo como un vicio con una importancia mayor que la que se le suele dar¹⁹⁹. Y la virtud perfecciona la voluntad porque fortalece la orientación al bien. “Sin dicho perfeccionamiento no es posible la posesión del bien trascendental”²⁰⁰, es decir, la vida virtuosa es necesaria para alcanzar el bien (no sólo los bienes particulares).

–“Con todo –sigue indicando Polo– la constitución del querer por la *sindéresis* es todavía más alta en tanto que marca la conexión del querer con el amor donal, que es un trascendental personal. El amor personal co-existe con la aceptación del amante”²⁰¹, esto es, siendo imprescindibles las virtudes, no bastan para asegurar la orientación de la persona al bien y, en definitiva, a Dios, pues esta orientación depende de la donación personal –no sólo del don virtuoso– y de la aceptación por parte de Dios.

–“Se precisa un tercer elemento, que es el amor. Por ser creada la persona humana, su amor es *querer-yo*. Aunque el amor humano sea esencial, y por eso no trascendental, es congruente con el respecto al bien trascendental”²⁰². La destinación personal (la donación) es distinta del don (los actos y hábitos), pero se requieren mutuamente en orden al fin: en nuestra situación temporal, no hay destinación sin vida virtuosa (sería una donación vacía, sin don), pero al mismo tiempo, la virtud sin destinación amorosa a Dios se queda corta en orden al crecimiento de la libertad personal.

¹⁹⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología*, II, p. 133, nota 64.

¹⁹⁹ Cfr. L. Polo, *Antropología*, II, p. 133. Cfr. también *Antropología*, II, p. 207.

²⁰⁰ L. Polo, *Antropología*, II, p. 133, nota 64.

²⁰¹ L. Polo, *Antropología*, II, p. 133.

²⁰² L. Polo, *Antropología*, II, p. 133.

Ésta es, pues, la relación entre donación y don en orden al perfeccionamiento de la voluntad que, como potencia infinita, no se satura con ningún bien particular. Es necesaria la destinación libre de la persona para que la voluntad alcance su fin. Polo lo dice así: “la potencia infinita es saturada por el compromiso personal”²⁰³. Si la voluntad no descansa en ningún bien, tampoco descansa en su propio crecimiento, “no es saturada por las virtudes. Por tanto, el acto en que descansa es superior a la virtud”²⁰⁴. Es decir, el fin de la voluntad no es la virtud.

Sin embargo, la importancia de la virtud es grande en orden al crecimiento de la libertad *en la voluntad*: no sólo en el sentido de *querer más otro*, sino también de *querer mejor*. “Siempre que se quiere se quiere lo otro. Pero ese poder de convocatoria no significa que la voluntad simplemente quiere lo otro, sino que quiere *más otro*, quiere que aumente lo otro. Y al quererlo, correlativamente, quiere *querer mejor*, porque un más otro se corresponde con *más querer*, con un *mejor querer*. Por lo tanto, la voluntad no es la indiferencia. La voluntad puede también incorporar a la libertad como algo propio; la voluntad llama a la libertad. Así como en la inteligencia la libertad se abre paso a través de los hábitos, en la voluntad, la libertad es convocada, traída. ¿Por qué la libertad, que es trascendental, es convocada?, ¿cómo es aprovechada por la voluntad? Porque la voluntad quiere libertad para querer mejor; la libertad le sirve a la voluntad de acuerdo con su propia intencionalidad. La intencionalidad de otro no puede ser una intencionalidad quieta; si lo es, entonces no es intencionalidad renaciente. Nunca hay bastante alteridad, nunca hay bastante querer. La libertad de la voluntad está ahí como una condición de posibilidad de su propio crecimiento, de su corresponderse con un mejor querer; si su intención es la de otro, querer más otro es querer más. Si lo único que aumentase fuese lo otro, el término intencional, pero la voluntad se quedara fija, realmente no querría lo otro, sino lo otro fijo, pero lo otro fijo ya no es lo otro”²⁰⁵, porque sería lo otro obtenido, pero no amado en su misma realidad: lo otro fijo sería una presencia en mí, pero no lo otro real.

La dependencia de la voluntad respecto a la libertad personal brinda una mejor perspectiva para entender la curvatura de la voluntad, ya presente en Tomás de Aquino, y que, en cierto modo, siglos después plantea Nietzsche. ¿Qué quiere decir que la voluntad es curva?, se pregunta Polo, y responde: “Para los actos voluntarios se precisa de la persona que pasa a constituir los actos voluntarios, de lo contrario ellos no existen. Por tanto, los actos voluntarios hay que verlos

²⁰³ L. Polo, *Antropología*, II, p. 133, nota 65.

²⁰⁴ L. Polo, *Antropología*, II, p. 134, nota 66.

²⁰⁵ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 156.

como personales porque lo personal tiene que tomar parte de esos actos”²⁰⁶. Con otras palabras, “se puede decir que si yo no quiero los actos voluntarios no se constituyen. No se puede decir que la persona está en el ‘yo pienso’, no constituye al acto, pero para querer sí, si yo no acepto el acto no hay querer”²⁰⁷. “Por depender de la sindéresis, la relación trascendental con el bien comporta que el amor respalda la intención de otro”²⁰⁸. Esto explica, para mí, que realmente uno sea libre en su querer. Si no, no cabría el ‘no querer querer’, así como el ‘querer no querer’, ‘querer querer más’ y ‘querer querer menos o de otro modo’.

En resumen, se puede afirmar con Polo que “la doctrina clásica sobre el acto volitivo se ha de completar con la propuesta acerca de la ampliación de los trascendentales”²⁰⁹, que permite encontrar vías de solución a las cuestiones pendientes sobre la libertad en la voluntad. En efecto, un punto clave –derivado de ver la libertad en el orden del ser– es la distinción entre tendencia voluntaria y amoral, lo cual plantea también otro fin para la libertad. “Que el destinar es ulterior al fin es manifiesto si el hombre no es simplemente un ser distinto de los otros entes por la capacidad de poseer el fin sino una segunda criatura, pues entonces mi fin no es el mundo, ni Dios como autor del mundo, sino Dios mi creador: creador de la persona que soy”²¹⁰.

De ahí que la *fruitio* como acto culminar de la voluntad no puede ser lo último de la libertad: el amor personal no se consume en poseer algo, ni siquiera lo más amado, sino en amar más y en que ese amar sea aceptado. “Si el sentido de mi vida no se agota en la felicidad, según la acepción griega, es decir, en una posesión perfecta; sino que mi actividad rebrota en dación desde la persona, *el destinar no se confunde con el destino*. La cuestión del destinar reside en el destinatario. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de todo lo que es desde la persona, el hombre se encuentra con que eso no le basta, sino que tiene que encontrar un término, que *no es el término de deseo, sino el del ofrecimiento*”²¹¹. Acertadamente, Posada comenta: “Dar es más que querer, pues cabe dar el querer”²¹². Cabe destinar el propio amor, destinación que sólo puede orientarse hacia otra persona capaz de aceptarlo.

²⁰⁶ L. Polo, *La conexión entre las virtudes*, pro manuscrito, p. 33.

²⁰⁷ L. Polo, *La conexión entre las virtudes*, pro manuscrito, p. 33.

²⁰⁸ L. Polo, *Antropología*, II, p. 124.

²⁰⁹ L. Polo, *Antropología*, II, p. 133, nota 65.

²¹⁰ L. Polo, *Documento de trabajo*, p. 35. Exposición hecha por Leonardo Polo en un Seminario de Antropología organizado por el Programa de Alta Dirección (PAD), para los participantes en dicho programa, los días 24, 25 y 26 de Julio de 1984. Editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985.

²¹¹ L. Polo, *Documento de trabajo*, p. 35. Las cursivas son mías.

²¹² J. M. Posada, “La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar”, en *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, p. 298.

Y ésta es la máxima donación, pues la persona humana no es capaz de dar el ser: sólo puede destinarlo. El don es dado personalmente, pero no es don del ser personal: no se entrega una co-existencia. Se destina la propia existencia a otra persona que puede o no aceptarla, y nunca en plenitud, y a Dios, en quien la aceptación puede ser total.

A modo de síntesis, recojo las “tres fases en el despliegue de la libertad personal”, como lo hace García González:

–“ante todo, su extensión hacia fuera: es la libertad nativa, esencial. La libertad, dice Polo, se conforma aquí con disponer de su propia naturaleza; y también es generosa y acepta la realidad extramental. Son las primeras fases de la que Polo llama metalógica de la libertad” (cfr. *Antropología*, II, pp. 238-242), en la que la libertad es enteramente metódica; vía de la manifestación de la persona.

–“En segundo lugar, la libertad trascendental se alcanza interiormente; como posesión de futuro e inclusión en el ámbito máximamente amplio; se abre así una esperanza incipiente. Pero el valor temático de la libertad trascendental se reduce meramente a la ratificación de su propio valor metódico”.

–“Por eso finalmente la libertad se comunica al intelecto personal y al amor donal de la persona, animando la búsqueda de la réplica de que el ser personal carece, pero que reclama en cuanto que coexistente. La metalógica de la libertad llega así hasta el dar personal, hasta la correspondencia al don recibido del creador”²¹³.

Con estas premisas, es posible afrontar el crecimiento de la libertad personal, objetivo último de este trabajo.

²¹³ J. A. García González, “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 2011 (13), p. 65.

CAPÍTULO II

EL CRECIMIENTO DE LA LIBERTAD PERSONAL

Polo ha acuñado tres fórmulas para describir la libertad trascendental¹:

- a) la libertad es aquella ‘relación con el futuro que no lo desfuturiza’;
- b) la libertad es ‘la inclusión atópica en la máxima amplitud’;
- c) la libertad es ‘el discontinuo de comienzos’.

Con estas fórmulas intenta describir la libertad personal, a sabiendas de que no es un concepto que se pueda definir, pues no hay una *noción* previa de ser. Si no cabe definir el ser que se describe como *persistencia*, menos aún se puede definir el ser abierto que se describe como *co-existencia*, como *además*.

Por otro lado, Polo aclara que tampoco puede *demostrarse* la libertad trascendental, es decir, conocerla por medio de argumentaciones. Sólo cabe *mostrar* que la libertad de la voluntad no se explica sin un acto de libertad más alta, raíz de los actos y hábitos de la voluntad, pero no causa de ellos: “Una prueba indirecta la proporciona la capacidad de proyectar propia del hombre. En definitiva, probar la tesis propuesta sobre la libertad equivale a *alcanzar* la libertad, en tanto que de ella depende intrínsecamente la esencia del hombre considerada como *disponer*”².

La libertad así alcanzada (conocida) es un acto de ser que es, a su vez, un acto de conocer³, el cual accede a su intimidad y la abre desde dentro hacia dentro. En terminología de Polo, la libertad trascendental es dual porque es método y tema⁴, es decir, la libertad como método cognoscitivo se distingue de la libertad como tema que se conoce en libertad.

Como ya se ha visto⁵, la primera es un *hábito innato* a la persona, el de *sabiduría*, que se puede denominar por eso *libertad nativa* y cabe describirla como *apertura interior*. Esta intimidad abierta interiormente es el *intelecto agente*.

¹ Cfr. L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 281.

² L. Polo, *Antropología*, I, p. 221.

³ Acto de conocer no se identifica, como es claro con conocer en acto, que se da propiamente sólo en las operaciones racionales.

⁴ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 221.

⁵ Cfr. el primer capítulo de este trabajo.

La segunda –la *libertad como tema*– es la *actividad* que impulsa al intelecto y al amar personales en la búsqueda de alguien que responda plenamente a la propia intimidad. Esta actividad se puede llamar por eso *libertad de destinación* y puede describirse como *apertura hacia dentro*.

Pues bien, bajo esta perspectiva hay que preguntarse por el crecimiento o perfeccionamiento de la libertad en el marco de la antropología que tiene como autor a Leonardo Polo.

En primer lugar, conviene tener claro en qué sentido cabe hablar de crecimiento de un acto, y si esto es posible, si es necesario o conveniente para la libertad como acto de ser personal.

Creer significa desarrollarse, expandirse. Pero hay dos tipos de desarrollo: el de la potencia que se va actualizando, y el del acto que va actuando. A su vez, el acto puede actuar hacia fuera, causando, produciendo o creando; o hacia dentro, incrementando su acto inmanente. La libertad trascendental no es una potencia que se actualiza, ni una causa de efectos, ni un productor de resultados, ni un creador de otras existencias. Es un acto que se incrementa como tal.

Ahora bien, un acto sólo puede incrementarse si no es perfecto. La perfección pura implica identidad plena, pero la libertad personal humana no es idéntica, sino dual. La libertad es el co-existir de cada persona que no se identifica con su esencia. Es más, “la libertad es la clave de la distinción real del co-ser humano y su esencia”⁶. Por tanto, puede incrementarse.

Por último, ¿es posible que se incremente? ¿Es necesario o conveniente? Un acto no puede incrementarse si se satura: la libertad no se satura. ¿Necesariamente se incrementa? Si es libertad, no cabe que su incremento sea necesario, o que necesariamente se incremente.

Con esta primera aproximación, podemos emprender una reflexión más detenida sobre la libertad como acto creciente.

1. El fin sin límite de la libertad: apertura sin clausura

La libertad nativa, habitual, de la persona es apertura interior, inmanencia cognoscitiva. Esta inmanencia está abierta al conocimiento de su propia intimidad, y hace posible otra disposición innata de la persona: la advertencia de la realidad externa *qua* realidad (el hábito de los primeros principios).

Ahora bien, ¿tiene límite el conocimiento de la propia intimidad? Lo tendría si la persona la conociera totalmente o si la intimidad tuviera límite.

⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 222.

Conocer totalmente algo implica intentar objetivarlo: captarlo como objeto conocido. Pero la intimidad no se capta o se explica, de modo que no cabe objetivarla ni agotar su conocimiento. La libertad se conoce existiendo en ella.

Por otra parte, la intimidad que se alcanza es un intelecto, y como tal está abierto a todo lo real. Y no sólo a lo real como principio de subsistencia, sino al Origen en tanto que origen de la persistencia. En este nivel, ¿cabría decir que el intelecto se satura si advierte el ser como dependencia? ¿No le queda nada más por conocer?

Por lo pronto, es claro que le queda por conocerse a sí mismo, por explicarse. Y aquí es donde encuentra su limitación: no puede iluminarse totalmente: sigue buscando en su propia intimidad, pero más allá de sí mismo. Y entonces no tiene saturación posible, porque la respuesta no le es dada, ni por sí mismo ni por otro: la busca mientras existe. La encuentra en la medida en que encuentra su relación con Otro que le conozca más íntimamente que su propio intelecto.

¿Cabría que ese encuentro sature la libertad? Me parece que, en tanto que conocimiento de sí misma, podría considerarse que, si halla en Otro su sentido, la libertad personal como cognoscente llegaría a su culmen. Pero ni siquiera entonces cabe que se detenga, pues el propio intelecto libre por su misma intelectualidad no puede detener su acto mientras exista: sigue acompañándose cognoscitivamente. Y, además, si se conoce como el Otro le conoce, se acerca a la intimidad de Quien le conoce, que es insondable. Por eso, en este sentido, la libertad como intelecto no puede tener límite.

Pero más clara aún es la cuestión vista desde el amar, considerado como dar y aceptar. La persona como acto de amar, activada por la libertad, se destina a otro y espera ser aceptada. Si la destinación amorosa se detuviera, ya no sería tal, pues el amar no se llena al alcanzar lo amado, sino que lo ama más: de lo contrario, no sería amar, sino desear, lo cual es propio de la potencialidad pasiva, no del acto. Y, si el amar no se detiene, la aceptación tampoco, pues a cada nuevo amar le acompaña —o le puede acompañar— una nueva aceptación. Por eso, la persona como estructura trascendental donal no se satura ni se detiene: crece.

En suma, al encontrarse en una cierta soledad íntima, la libertad nativa se expande en búsqueda de sentido y de destino. Pero, en tanto que su existencia es libertad, ni su sentido ni su destino se consuman o se alcanzan, porque de consumarse, la libertad, la persona, dejaría de ser: se extinguiría.

2. La libertad es futuro, no presencia

Polo describe la libertad trascendental como “futuro que no se desfuturiza”, es decir, como un futuro que no deja de ser futuro. Esta expresión se entiende –o al menos así la entiendo yo– desde varias perspectivas.

a) Desde la perspectiva del conocimiento está claro que el hábito sapiencial que es libertad innata, nativa, no presencializa lo que conoce, porque lo que conoce es una existencia intelectual, un acto de ser cognoscente, que no se detiene como objeto conocido. Si se pretendiera conceptualizar la existencia de cada quien, no se la estaría conociendo como existencia real, sino simplemente como pensada, lo cual no es conocerla.

Por su parte, el intelecto personal así conocido, a su vez conoce. Pero este conocer no consiste en una “conciencia de sí mismo”, como algo ‘dado’⁷, sino en “el libre descubrimiento de la radical carencia de réplica, según el cual dicha carencia no anula la co-existencia”⁸. Este libre descubrimiento es calificado por Polo como “capacidad directamente activa, o no potencial”⁹ y como “actividad que anima la búsqueda de réplica y de aceptación”¹⁰. Es una de las descripciones de la libertad como actividad trascendental por la que es posesión del futuro que no lo desfuturiza¹¹. Esto es lo que cada intelecto agente descubre: una actividad personal que es futuro.

¿Qué se quiere decir con que la libertad como actividad trascendente es futuro? Que el futuro no es algo que la libertad *alcanza* y pasa a *ser presente*, o algo que *le acontece* en virtud de alguna causa previa, ni lo que *aún no es pero será*.

En definitiva, la libertad no impulsa un conocer y un amar que lleguen a ser un conocimiento fijo y un deseo logrado, pues lo buscado es la “réplica de la transparencia intelectual y la búsqueda de aceptación del amar”¹², que no se detienen, pero tampoco se producen o logran: se esperan. “Lo buscado no cabe en la presencia”¹³, dice Polo.

“La libertad se desaferra de la presencia”¹⁴, pues el conocer en presente no es el conocer más alto, y la suma de operaciones presencializantes, objetivantes, no

⁷ Queda fuera “la reducción de la persona humana a la idea de conciencia subjetiva medida objetivamente”. L. Polo, *Antropología*, I, p. 224.

⁸ L. Polo, *Antropología*, I, p. 224.

⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 224.

¹⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 224.

¹¹ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 222, nota 50.

¹² L. Polo, *Antropología*, I, p. 225, nota 54.

¹³ L. Polo, *Antropología*, I, p. 225, nota 54.

¹⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 225.

enriquecen las anteriores y no llevan a conocer la propia personal existencia. Las operaciones racionales no son un futuro que se hace presente, pues “un futuro como *aún-no-ya* es una operación todavía no ejercida”¹⁵ y nada más. Así pues, la libertad como apertura cognoscitiva es apertura al *futuro siempre futuro, siempre nuevo*.

b) Una segunda perspectiva, desde la consideración de la libertad estrictamente como trascendental, como tema que no remite a otro tema, “equivale por entero a la no desfuturaización del futuro”¹⁶. Por eso, Polo afirma que “no tendría sentido decir que la libertad personal se continúe en búsqueda, puesto que se alcanza como posesión del futuro que no lo desfuturaiza. Buscar corresponde al intelecto *ut co-actus* y al amar donal. Por consiguiente, la libertad se ha de convertir con esos trascendentales. Según esa conversión, la libertad puede entenderse como la *actividad que anima la búsqueda*, porque tanto la búsqueda de réplica como la búsqueda de aceptación son libres. Con todo –concluye–, considerada como un trascendental distinto, la libertad simplemente se alcanza”¹⁷, mientras que el intelecto *ut actus* y el amar donal no se alcanzan, se abren –como se ha dicho– sin detenerse en la búsqueda.

Mientras que la réplica trasciende al intelecto y la aceptación al amar, el futuro no trasciende la libertad¹⁸. Es más, la libertad es futuro o el *futuro es libertad*. Quizá esta segunda expresión es más clara: el futuro es libertad, no persistencia real ni presencia mental por venir. El futuro no es persistencia, porque la persistencia es *un comienzo que no cesa ni es seguido*, es una continuidad. Y la presencia mental es *ya* o no es. Por tanto, estrictamente hablando, sólo hay futuro en la existencia libre, “sólo un futuro libremente poseído es futuro en sentido estricto, ya que en otro caso dejaría de serlo. Dicho de otro modo, sin la libertad el futuro sólo sería una dimensión del tiempo”¹⁹.

Así, la libertad alcanzada como tema del conocimiento libre es siempre novedad, siempre futuro, que Polo describe como *además del además*, o *además y además*.

Por su parte, en cuanto método cognoscitivo, la sabiduría no alcanza su término al conocer la carencia de réplica de la persona, es decir, no por eso desaparece, pues es disposición que acompaña la existencia personal que, en tanto es libertad, no se consuma.

¹⁵ L. Polo, *Antropología*, I, p. 225.

¹⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226.

¹⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 226. Las cursivas son mías.

¹⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología*, I, p. 226, nota 56.

¹⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 223.

c) Una última perspectiva, ya apuntada: “por ser el trascendental que simplemente se alcanza, y la actividad que posee el futuro sin desfuturizarlo, la libertad trascendental se puede describir como el sentido más estricto de la novedad”²⁰: cada libertad creada –cada persona– es una estricta novedad, y su actividad intrínseca es siempre un nuevo comienzo.

“La libertad no pertenece al orden de los principios ni de las causas, y no depende de antecedente alguno que lo explique, sino que es directamente creada”²¹. La persona no es, pues, ni fundamento ni fundada, ni causa ni causada: es *criatura única creada, dependencia del Creador*. De manera que la libertad no es resultado de algo anterior, ni da lugar a algo posterior: es acto actuante que descubre y abre: por eso, su acto es futuro que ni procede de un pasado ni pasa a ser presente. Es, en expresión de Polo, un *discontinuo de comienzos*²².

La dependencia propia del ser creado no es un hecho ‘dado’: es la misma existencia. De modo que el existir personal de cada uno es una dependencia otorgada y recibida, no *una vez*, sino *ex novo* cada vez, si se puede hablar de ‘cada vez’. “El futuro del hombre no forma parte del tiempo cósmico. No hay un ritmo universal que trencen un devenir personal, ni ningún término creado hacia el cual la persona se dirija. *El futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente*”²³.

El otorgamiento –y la aceptación– no es un inicio histórico: es un discontinuo de comienzos. De ahí que el transcurso del tiempo, ligado a lo material, no implica de suyo un perfeccionamiento de la persona, ni un declive. Cabe el declive en lo humano, por el desgaste propio del cuerpo y sus efectos en los procesos intelectuales, en la afectividad y en lo que podría llamarse la ‘eficiencia’ de la voluntad.

Sólo cabe el perfeccionamiento personal o su contrario *desde la persona*, desde su apertura íntima, desde su dependencia donal en dualidad de aceptar y dar. Y, desde la persona, también cabe el crecimiento o el decrecimiento moral en la voluntad.

²⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 231.

²¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 231.

²² Con esto no pretendo negar la influencia del pasado personal biológico y cultural –en su más amplio sentido– en el ejercicio de la libertad. No hay que olvidar que la libertad personal, trascendental, se extiende a las potencias activando la configuración de sus hábitos: el pasado incide en esta dimensión de la libertad, que puede denominarse libertad en la esencia, o libertad en las potencias, que se ve ciertamente influida, aunque no determinada, por el pasado. Pero la persona es más libertad que ésta. Más adelante afrontaré la cuestión de la reciprocidad entre libertad esencial y libertad trascendental. Tampoco se niega la herencia biológica y psíquica, pero ésta no es el ser personal, aunque sea de la persona, en cuanto asumida por ella en orden a su libre destinación.

²³ L. Polo, *Antropología*, I, p. 223. La cursiva es mía.

La apertura íntima no está predispuesta por algo anterior y, propiamente hablando, no se va construyendo como una continuidad de actos: es siempre nueva. Por eso, un solo acto puede cambiar la destinación personal. “Ciertamente, el futuro no se alcanza con operaciones –tampoco se posee como contenido eidético–, ni con hábitos adquiridos. El futuro no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que sólo se alcanza según la libertad trascendental: *es otorgado según la creación de la libertad*. La persona no está sujeta al futuro como algo que le ha de acaecer, ni orientada hacia él según el transcurso del tiempo, sino que el futuro se abre exclusivamente en la libertad: sin la libertad el futuro no sería en absoluto. Y esto significa que la libertad es trascendental”²⁴.

Polo afirma que “la libertad se alcanza en dependencia estricta de un otorgamiento creador. El otorgamiento de la libertad trascendental no presupone un sujeto, pues en ese caso no podría entenderse creaturalmente. Con otras palabras, la libertad humana es creada en tanto que, al poseer el futuro sin desfuturizarlo, no acaba. La libertad trascendental estriba en que el futuro no le es extrínseco, pero tampoco le es propio de otro modo que como futuro”²⁵. Es decir, no hay un sujeto que llega a ser libre, o que obra libremente, sino una persona que *existe como libertad*, esto es, como *intimidad dependiente de una Intimidad Creadora*: y este otorgamiento no acaba, no es y continúa, sino que es siempre nuevo²⁶. “Por poseerse trascendentalmente ajustándose a la futuridad, la libertad humana no puede ser esclarecida por medio de una argumentación lógica, ni tampoco intuitivamente: la posesión del futuro no marca un término objetivo al método con que se alcanza. Sin embargo, la incognoscibilidad objetiva del futuro no impide alcanzarlo. Al ser poseído por la libertad, el futuro no ‘precipita’ como conocido en presente. El futuro no es objetivamente incognoscible por irreal, sino más bien por todo lo contrario, a saber, porque es abierto por la libertad personal, que es superior a la anterioridad mental”²⁷.

Es la libertad la que posee el futuro, ¿cómo? Como conocimiento. ¿De qué? De su propia luz transparente que busca una mirada que penetre en esa luz. Encontrarla significa ser iluminada su propia transparencia: no es ‘llegar a saber’ quien soy, pues *soy* un conocer (no alguien que conoce), una existencia abierta intrínsecamente, que se entrega, se destina.

²⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 223. La cursiva es mía.

²⁵ L. Polo, *Antropología*, I, p. 224.

²⁶ “Si se pretendiera entender el futuro y el presente atendiendo a la idea de continuación temporal, sería preciso sostener que el tiempo humano es discontinuo. Por eso, la libertad humana puede describirse como *novum*”; L. Polo, *Antropología*, I, p. 226, nota 55.

²⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 225.

Esto explica por qué el encuentro con otra persona es siempre nuevo: es una apertura única, irrepetible, un mirar que busca una mirada. La búsqueda no va tras una explicación de quién es el hombre, sino una explicación de quién soy, y de quién es; y no es un amor genérico, sino una donación única que busca la aceptación de esa persona, no de cualquiera.

Pero estos encuentros personales no se detienen: no es posible conocer y ser conocido, amar y ser amado en presente, y que se torne pasado. Mientras existe ese encuentro, es siempre futuro: cada conocer y cada amar es nuevo. De lo contrario, simplemente no es.

Se ve así, entre otros motivos, por qué ningún encuentro personal es plenitud; más aún si se tiene en cuenta mi tesis de que no es posible conocer plenamente a otra persona en su intimidad. Sólo el encuentro personal con la Persona divina es futuro pleno, siempre nuevo, y siempre recibido.

Así se puede entender que, según explica Polo, “la capacidad directamente activa de alcanzarse en orden al futuro se distingue, sin más, del Ser Originario”²⁸. Porque el Ser Originario no se alcanza: es Origen. Por su parte, la libertad creada sí se alcanza, pero como futuro siempre futuro, que no es, sino que *será*. “No acabar de ser equivale a la primera descripción de la libertad trascendental que propongo: la capacidad, inmediatamente activa, de no desfuturizar el futuro. Sin duda, el *será* requiere excluir la desfuturización”²⁹. La libertad nunca es presente como el objeto conocido: es *además* de presencia, *futuro* que no pasa a presente.

“Por ello, el valor temático de la libertad ha de convertirse con los otros trascendentales personales. A la conversión del valor temático de la libertad trascendental puede llamársela *comunicación* de la actividad”³⁰. Con otras palabras, el núcleo personal, que es libertad (es decir, dependencia que se trasciende), no puede trascenderse por sí misma, sino en tanto que el conocer y el amar personal la alcanzan en su más íntima dependencia.

Por eso, Polo insiste en que “la libertad y el método que la alcanza no son solidarios en tanto que los dos son libres. Por eso es mejor decir que el valor temático de la libertad ratifica el método que la alcanza. Si el método prescinde de esa ratificación, no deja, por ello, de ser libre”³¹.

La sabiduría, el conocerse existencial, no necesariamente coincide con el impulso libre a buscar. Más bien, esta dimensión de búsqueda, de destinación, *ratifica* el propio conocimiento. Pero si no se da la búsqueda, no se anula el

²⁸ L. Polo, *Antropología*, I, p. 224, nota 53.

²⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 227.

³⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

³¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 229.

conocer de uno mismo como persona. Entonces, si la sabiduría como disposición nativa personal está separada de sus temas, no se identifica con ellos, no necesariamente el conocer y el amar personales ratifican el saber que uno tiene de sí mismo. Por eso, lo propio de la libertad personal es *esperar*: espera ser conocida y amada.

3. La vigencia de la libertad

La libertad personal como dependencia creatural comporta, decía, una novedad, no sólo en el sentido de cada una es única, sino también en la ausencia de inercia en su actuosidad íntima. Ahora bien, ¿hasta cuándo vige la libertad? O, mejor, ¿es eterna la libertad personal?

“El que no desfuturiza es *eterno* de una manera distinta a como se entiende la eternidad como actualidad”³². Esto es, la libertad trascendental no es libertad “hasta que” llegue a un fin que se convierte en inamovible, actual. No: la libertad, en tanto que libertad no se detiene, de modo que no está sometida ni al tiempo ni al presente: no alcanza “por fin” algo en presente. Polo lo explica diciendo que enderezarse hacia el futuro “es la actividad libre del hombre, superior a la anticipación mental. Esta dirección no comporta un momento, que hubiera de llegar, en el que ya sea lo que todavía no es. Tal *ya* es una determinación mental inferior a la libertad humana”³³.

Las consideraciones de Polo en este asunto se mueven en varias direcciones. Voy a intentar exponerlas:

En primer lugar, algo que es fundamental en toda su antropología: la diferencia radical entre ser y pensar; ser no es pensar, pero no hay ser personal humano sin pensar³⁴.

La argumentación de Polo es ésta: “existir en el hombre no es *haber*... El haber *qua talis* es el pensar. Es decir, la operación de pensar es un acto, pero ese

³² L. Polo, *Persona y libertad*, p. 163.

³³ L. Polo, *El hombre en la historia*, edición y presentación de J. A. García González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 67.

³⁴ Polo dedica al yo el tercer capítulo de su libro *La esencia del hombre*. Hay que tener en cuenta que sólo posteriormente distingue el yo de la persona. En esta obra, hablar del yo es hablar del núcleo personal. En este capítulo, después de exponer su valoración crítica de la versión del yo a lo largo del pensamiento occidental, de Descartes a Heidegger, y su neta discrepancia con la pretensión de autoconciencia, concluye con un acápite titulado: “Haber y existir, pensar y ser”, que es el que sigo aquí.

acto no es el ser... Así pues, la irreductibilidad del ser al haber es real como la existencia humana misma. Se puede decir que *para las cosas ser pensadas es una denominación extrínseca* y, por lo tanto, la existencia de la cosa no la *hay*; la *hay* cuando la pienso, pero eso no quiere decir que si no la pienso no *exista*. En cambio, en el caso del hombre la cosa no es tan tranquila, por decirlo así, porque al hombre no le es indiferente que *haya* o *no haya*. Es decir, para las cosas es indiferente el pensar, pero para el hombre no es indiferente el pensar, puesto que el hombre piensa. Aunque el hombre no sea su pensar, el hombre está vinculado a su pensar. En cambio, la cosa está desvinculada del pensar. Así pues, la consecuencia que se deduce de esto es que el tema del pensamiento en el hombre ha de considerarse desde el ser y no al revés, es decir, el ser desde el pensar. El tema del pensar remite al tema del ser, pero no lo resuelve. Que el hombre se tome como cosa pensable lleva implícito que se admite la actitud de reducción al objeto para resolver la cuestión del sí mismo³⁵.

La cuestión es ésta: si se pretende conocer el propio yo (la persona que soy) simplemente como *razón*, no se llegará jamás a la persona que soy, porque la persona no es la *res pensante* cartesiana. Ciertamente fuera de la persona no hay pensar ninguno, pero la persona trasciende el pensar y, por tanto, no se conoce “sabiendo que pienso”. O, de otro modo, “la imposibilidad de un propio conocimiento según la conciencia no puede ser remediada, porque se ancla en la propia constitución trascendental del hombre, en la cual el pensar acontece³⁶”. Esta trascendentalidad de la persona, que Polo describe como el carácter de *además*, significa que “el hombre está abierto al ser más allá del pensar³⁷”.

De esta consideración, Polo extrae una conclusión que ilumina el tema que estoy tratando: “En consecuencia –dice–, la felicidad humana no puede residir en un acto de la inteligencia o de la voluntad (potencias al fin y al cabo), como sostenía la tradición medieval, sino que incidirá directamente en la elevación del acto de ser personal³⁸”. Podríamos decir que ésta es la segunda dirección del tratamiento que hace el autor sobre la vigencia de la libertad.

³⁵ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 258.

³⁶ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 258.

³⁷ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 259. En su penúltima obra publicada, Polo hace un lúcido análisis sobre el riesgo de reducir el hombre al pensar, e incluso a su alma, como hace la filosofía a partir de Sócrates, pues “¿qué es un alma? Es una actualidad, una presencia formal en la que yo consisto, pero que se encuentra con la muerte”. Si mi única realidad es presencial, al acontecer la muerte, cesa la presencia, y “mi ulterioridad a la muerte es un mito”; L. Polo, *Lecciones de ética*, presentación y edición J. F. Sellés, Eunsa, Astrolabio, Pamplona, 2013, p. 41.

³⁸ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 259, nota 118. Occidente no ha logrado escapar de la limitación griega y medieval. Ha caminado hacia el voluntarismo, ciego o dirigido. Se ha limitado en

Aun a riesgo de repetir, la cuestión es clara: si la persona va más allá del pensar, si su ser no consiste en pensar –en conocer racionalmente–, su culmen no es conocer actualmente nada, ni siquiera a Dios, entre otras cosas porque un proceso deductivo racional solamente puede llevar a conocer la existencia de Dios como última explicación de la causalidad, pero no Su Esencia, que es Ser. El ser –ni el del universo, ni el personal, ni el divino– no es un concepto fruto de abstracción, y no se alcanza argumentativamente. El Ser divino, en tanto que Origen, se advierte al advertir el ser como acto que comienza y persiste. Y el Ser divino en su carácter personal, no se alcanza, sino que se busca en la intimidad libre.

Tampoco la persona culmina en ser sí misma, en la identidad, como pretende la filosofía moderna³⁹. “La tarea de la libertad es la tarea de descubrir, de encontrar, pero no es ver si soy idéntico, porque entonces no sería libre”⁴⁰, afirma Polo. Es decir, “yo no tengo ninguna referencia a mí mismo previa y constitutiva... Es distinto decir que yo significa *además* asomado a mi esencia, sin pretender que mi esencia satisfaga ninguna pretensión”⁴¹. No existo para llegar a conocerme, ni para actualizar ninguna de mis potencias, sino para ser en búsqueda y donación.

Por eso, Polo tampoco se conforma con la noción de *fruitio*, la cual, presente en la filosofía medieval, servía para describir la clave de la humana beatitud: la felicidad como gozo en la posesión del Bien Sumo. La persona no es ningún poseer, ni es tendencia necesitante: es libertad donal en espera de aceptación.

Así se puede entender la expresión poliana: la libertad no es, sino que será, así como el título con que concluye el capítulo sobre ‘el yo’ en la obra que vengo glosando: “De la pretensión de sí a estar a la espera”⁴². Porque, propiamente hablando, la persona no logra su plenitud personal, sino que le es otorgada.

Juan Fernando Sellés, discípulo muy cercano a Leonardo Polo, lo expone así: “la esperanza personal no es el paso de una potencia al acto, sino un cambio en el *acto de ser personal*, que no es todavía el ser que será; el paso de su actual estado a su *elevación*”⁴³. Pero si ese *será* lo es respecto de Dios y éste es irrestric-

sus fines: en captar y querer. No en ver y amar: en amar para sí, no en amar para amar. Ha cerrado el futuro.

³⁹ En este mismo capítulo de *La esencia del hombre*, Polo expone y critica esta pretensión moderna.

⁴⁰ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 269.

⁴¹ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 269.

⁴² L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 269.

⁴³ Según lo que expongo más adelante, me parece que el “será” del ser personal no es estrictamente el ser elevado sobrenaturalmente, sino el ser que sigue siendo libertad abierta a conocer y

to, la progresiva elevación del acto de ser personal humano, ahora y después, está justificada. Por tanto, la supuesta identidad personal humana carece de sentido”⁴⁴.

La esperanza, tema que Polo ha tratado en diversos momentos, se entiende así como la forma de ejercer “la libertad respecto del tiempo”⁴⁵, porque en tanto en cuanto el hombre existe temporalmente, sólo puede salir del tiempo mediante la esperanza, que no es un mero aguardar –‘llegará lo que tenga que llegar temporalmente’– orientado intratemporalmente.

Por el contrario, “con la esperanza el hombre no tiende hacia nada que vaya a tener lugar en el tiempo. Porque la esperanza alude a un ‘sobrar’, que no se gasta en el tiempo”⁴⁶. La liberación de la persona respecto a la limitación del tiempo consiste en la esperanza de que su don sea aceptado y su ser esclarecido. “Ser criatura es mucho más que llegar a ser de acuerdo con alguna posibilidad que me esté dada. Si no soy enteramente nunca de acuerdo con ningún reclamo, de acuerdo con ninguna posibilidad que me esté dada, es porque Dios me reclama para Él”⁴⁷.

La eternidad como distinta a la identidad es la respuesta de Polo a la modernidad. La esperanza es la alternativa antropológica al pesimismo posmoderno. Pero también hay en su pensamiento una propuesta de rectificación a la visión clásica de la eternidad, y de la inmortalidad del alma, como hace notar Sellés⁴⁸. En efecto, la definición de Boecio de la eternidad como *tota simul et perfecta possessio* no es aceptada por Polo por estar planteada desde la actualidad. Como la libertad no es ninguna actualidad, la eternidad del ser libre –o mejor, de cada libertad personal– no es una *posesión*, por más perfecta que ésta pudiera ser.

amar, naturalmente. La expresión de Sellés sugiere que la libertad es futuro sólo por una elevación sobrenatural. Si es éste el sentido que quiere darle, no me parece acertado.

⁴⁴ J. F. Sellés, “Esperanza personal *versus* identidad humana”, *Thémata*, 2007 (39), p. 235.

⁴⁵ L. Polo, “Cristianismo y personalización”, en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, publicado en *Obras completas de Leonardo Polo*, v. 13, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 72.

⁴⁶ L. Polo, “Cristianismo y personalización”, pp. 71-72.

⁴⁷ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 278. En otro lugar, Polo se pregunta: “¿qué es la esperanza en el orden del amor personal? Esta pregunta también se puede expresar así: ¿cuál es la tarea de mi vida? La tarea es una dilatación de la libertad. Para los griegos, la libertad es el dominio sobre los actos voluntarios en tanto que guardan una relación con el fin. Pero ha de haber una libertad mayor en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad”; L. Polo, “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 1998 (30, 1), pp. 157-164, p. 163.

⁴⁸ Cfr. J. F. Sellés, “¿Es el hombre un eventual viajero o un ser eternizable? Polo en discusión con Nietzsche”, *Studia Poliana*, 2006 (8), p. 285. Cfr. también F. Haya, “La superación del tiempo (II)”, *Studia Poliana*, 2005 (7), p. 42.

Hay que tener en cuenta que –como explica Sellés– “en cuanto al *tiempo humano*, Polo distingue los siguientes tipos: a) el *tiempo articulado*, característico de la presencia mental, o abstracción que articula el tiempo. Lo describe como *actualidad*. b) El tiempo de la *esencia humana*, en el que se aprecia que ésta se abre al futuro por medio de los hábitos adquiridos y, sobre todo, por las virtudes. c) El *tiempo de la persona humana*, o tiempo del espíritu o acto de ser personal, al que Polo describe como *futuro no desfuturizado*”⁴⁹.

La eternidad del ser personal no puede ser un tiempo articulado en un *ya*, pues esto sólo es propio del objeto pensado. “La virtud de la abstracción es justamente hacer comparecer *de una vez* la realidad entera. La realidad es presentada –por la abstracción– como *entera toda ella*, como una consistencia dimensionada según pasado, presente y futuro. Dimensionada, significa *articulada*, esto es, extendida en dimensiones que no la rompen sino que están en continuidad unas con otras. En la continuidad de las dimensiones del tiempo se cifra la consistencia de la realidad, esto es, el que sea dada –abstractamente representada– *de una vez*”⁵⁰.

La realidad no es nunca de una vez, ni siquiera la del universo. Tampoco la de la esencia humana, en tanto que disposición de lo recibido por naturaleza. Menos aún de la persona que, siendo libertad, es actuosidad que abre y se abre al futuro, sin que el futuro se presencialice o se torne pasado.

Ciertamente, estas dimensiones del tiempo sólo se alcanzan abandonando el límite mental en varias direcciones, en concreto, con las llamadas tercera y cuarta dimensión del método poliano, o en otras palabras, con el hábito de sabiduría y el de sindéresis.

La eternidad personal no es, entonces, actualidad. Pero tampoco simplemente inmortalidad: “en rigor, la persona humana es más que inmortal o sucesiva, pues si su libertad y esperanza miran al eterno, es *eternizable*”⁵¹. En esto, la visión clásica de la inmortalidad del alma no equivale exactamente a la eternidad del ser personal.

La diferencia entre inmortalidad del alma y libertad eterna no radica solamente en la diferencia entre inmortal y eterno, sino en la distinción y relación entre alma y acto de ser en el hombre. El alma, con sus potencias, no se identifica con el ser personal; estrictamente hablando, el alma corresponde al nivel esencial. En Tomás de Aquino aparece esta distinción, en tanto que afirma que

⁴⁹ J. F. Sellés, “¿Es el hombre un eventual viajero o un ser eternizable? Polo en discusión con Nietzsche”, p. 283.

⁵⁰ F. Haya, “La superación del tiempo (III)”, *Studia Poliana*, 2006 (8), p. 173.

⁵¹ J. F. Sellés, “Esperanza personal *versus* identidad humana”, *Thémata*, 2007 (39), p. 235.

el ser le adviene al cuerpo por el alma⁵². Sin embargo, no se halla suficientemente desarrollada –como ya se ha visto– la distinción *essentia–esse* en el hombre, tarea que afronta Leonardo Polo. Y, sobre todo, no se encuentra una explicitación suficiente del tipo de realidad propia del ser personal.

La espiritualidad de las potencias del alma humana es el punto de arranque para la demostración racional de su espiritualidad, por tanto, de su incorruptibilidad e inmortalidad. La inmortalidad se entiende en principio en este sentido: como negación de corrupción y de sujeción al tiempo.

Sin embargo, esta acepción de inmortalidad no es la única. Santo Tomás sugiere también dos nociones positivas: trascendencia y supratemporalidad, que – como bien hace notar Martí– son nociones que, “siendo intrínsecamente relativas, nos indican que la inmortalidad goza de entidad positiva y que, por tanto, se incluye en el ámbito del *ser*”⁵³.

En efecto, que el alma trascienda quiere decir que *sea*, que exista, aun cuando el cuerpo se corrompa. Y supratemporalidad implica un modo de existir distinto al temporal: no sólo duración indefinida, sino sempiternidad como el modo de vivir del alma. Pero como “vivir es el modo de ser del viviente”⁵⁴, la sempiternidad no le corresponde al alma por sí misma, en cuanto acto del cuerpo, sino al alma por el acto de ser. Lo propiamente sempiterno es el ser personal y, por él, el acto esencial humano, es decir, el alma, sede de la inteligencia y la voluntad como potencias, y de sus actos y hábitos⁵⁵.

⁵² “La forma no es el ser, sino que entre ambos hay un cierto orden... porque el ser respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, a la forma se le llama principio de ser”. Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, II, p. 54.

⁵³ G. Martí, “La concepción tomista de la inmortalidad del alma y su desarrollo en la antropología trascendental de Polo: la sempiternidad en el ser como libertad”, *Studia Poliana*, 2005 (7), p. 79. Remito a este artículo para una exposición breve pero clara de este tema, con citas del *corpus* tomista, así como de las obras de Polo con las que el autor ilustra la prosecución poliana de la doctrina tomista en este punto.

⁵⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1168 a 6, citado por G. Castillo, “La actividad vital humana en el planteamiento de la «Antropología trascendental»”, *Studia Poliana*, 2011 (3), p. 64.

⁵⁵ Estas distinciones justifican el preguntarse hasta qué punto sea preciso, en filosofía, seguir manteniendo la espiritualidad del alma humana, o si no bastaría afirmar su inmaterialidad, y su dependencia del ser personal, ciertamente espiritual. Cuestión delicada, sobre todo teniendo en cuenta la larga tradición filosófica y teológica de afirmar y demostrar la espiritualidad del alma a partir de la inteligencia como potencia suya. Cfr. una exposición breve y clara sobre la trayectoria de este concepto en la filosofía y teología occidentales en C. Fabro, *L'Anima*, cap. IV, pp. 151-214. En algunos autores personalistas –sin alejarse de las formulaciones teológicas cristianas– se halla la distinción entre alma y espíritu. Por ejemplo, Edith Stein: “El hombre es una persona espiritual, porque está en una libre posición no sólo frente a su cuerpo, sino también frente a su alma, y es en la medida en que tiene poder sobre su alma como tiene también

Ahora bien, Tomás de Aquino no desarrolla suficientemente –como decía– el acto de ser personal. En este punto, Polo es quien continúa por esa línea, y describe el acto en que consiste –si se puede hablar así– el núcleo personal más alto. Y lo describe como apertura, como libertad. De modo que la sempiternidad personal es apertura siempre abierta, libertad siempre libre: destinación.

Así, la vida sempiterna no es sólo ni primariamente un obrar sin fin temporal, o una duración perpetua: es mucho más, es libertad sin fin. Y, en tanto que libertad, no es un “llegar a”, sino un “abrirse a”. Por eso, la eternidad no es el futuro que se espera, ni el fin que se busca, sino el mismo ser que será.

Y, de acuerdo a la continuación de la libertad en conocer y amar trascendentales, la libertad se abre en búsqueda y donación. En acertada expresión de Carmen Riaza, cabe decir que “la libertad como destino debe entenderse como tal así: libertad para amar sin límite, que es sinónimo de darse por entero a otra persona”⁵⁶. Por eso, concluye la misma autora, “¿por qué crecer?: para ser libre, para ser libertad plena. ¿Para qué la libertad?: para la donación absoluta de mi ser al Ser Personal”⁵⁷.

Como ya señalé, Polo describe la libertad trascendental como “inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud”, expresión un tanto sorprendente, y más cuando se atiende al significado que tiene en su pensamiento.

En efecto, en las últimas páginas del volumen I de su *Antropología trascendental* se detiene en este punto, y afirma que esta descripción “atiende a su conversión con los demás trascendentales personales”⁵⁸. No basta, por decirlo de alguna manera, la libertad nativa, el *además* propio del conocimiento habitual de la propia persona, para alcanzar el propio ser como trascendental que se convierte con el conocer y el amar trascendentales: se precisa alcanzar la libertad como intimidad hacia dentro.

Es decir, la sabiduría innata, hábito personal, alcanza la propia co-existencia personal como su tema propio. Y este co-existir es intimidad abierta hacia den-

poder sobre su cuerpo”; E. Stein, *Los caminos del silencio interior*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1988, p. 442. “De importancia capital es la distinción entre cuerpo, alma y espíritu. Los tres elementos, reunidos en un sujeto de manera sustancial, conforman el fenómeno humano denominado ‘persona’”; p. 18. Sobre éste y otros aspectos relacionados, puede verse F. Haya, “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, en J. F. Sellés, (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, pp. 61-81.

⁵⁶ C. Riaza, “Crecimiento irrestricto de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), p. 990.

⁵⁷ C. Riaza, “Crecimiento irrestricto de la libertad”, p. 990.

⁵⁸ L. Polo, *Antropología*, I, p. 234.

tro, y “es activa, y la índole de esa actividad es la libertad”⁵⁹. Esto es, el acto de ser personal es libertad y en esto radica su distinción del acto de ser no personal.

Polo afirma que “ninguna actividad creada se determina en orden a otra entendida como término, pues la actividad de las existencias creadas sólo puede entenderse en referencia a Dios, y no, en cambio, en referencia a otra criatura”⁶⁰. Entiendo así la cuestión: la ‘actuosidad’ del acto de ser personal no es la misma que la del universo, y no tiene en éste su término: no existe ‘para conocer el universo’; y el universo no existe ‘para ser conocido por el hombre’. No son dos existencias puestas una para la otra, de modo que la totalidad de lo existente fuera la síntesis de estas dos existencias. “No cabe una multiplicidad genérica de existencias creadas, ni encontrar existencia en ‘un lugar’, y en ‘otro lugar’, también existencia. La existencia creada desplaza cualquier otra, hasta el extremo de no tolerar una locación distinta”⁶¹.

Es decir, toda criatura es dependencia: su acto de ser lo es. De modo que el universo persiste en tanto comienza como dependencia real respecto al Origen y no cesa en esa dependencia, ni es seguido por otra existencia distinta. Simplemente, el universo es la totalidad de lo persistente.

En cambio, cada libertad personal es una existencia distinta, dependencia estricta de Dios como intimidad abierta, que advierte lo existente fuera de sí como “un primer principio vigente que guía su advertencia”, no como “otro existente que está ahí”, como objeto de conocimiento. Y el ser que existe como libertad no se detiene al advertir el ser externo a sí, ni al conocerse como intimidad que co-existe con él. “Se trata de que la actividad libre se alcanza y permite la advertencia de otros actos de ser sin adscribirles *un lugar*”⁶².

⁵⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 234.

⁶⁰ L. Polo, *Antropología*, I, p. 234. García González distingue así los dos tipos de creación (la del universo y la de la persona): “hacer ser y dar el ser. Porque Dios es el ser originario que hace ser al universo; es lo primero de la realidad, los primeros principios extramentales; pero Dios también es un ser personal que da el ser a las personas creadas. La distinción entre ambos tipos de creación, por incluir relaciones personales, es que el ser libre otorgado a la criatura personal es aceptado por ell; y devuelto en correspondencia para ser recibido por el Creador, que lo aceptará o no. Dar el ser, entonces, no sólo habla de origen, sino además de destino; Dios es el creador de la persona humana, siendo su destinatario”; J. A. García González, “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 2011 (13), p. 60.

⁶¹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 235.

⁶² L. Polo, *Antropología*, I, p. 235. En nota al pie comenta: “Nótese que la descripción de la libertad como la atopicidad más estricta está implícita en las descripciones precedentes. Es patente que la no desfuturización del futuro es atópica y que la libertad como *novum*, aunque situada en la historia, también lo es. Pues la historia como situación no constituye una serie representable en el espacio”.

La libertad que se alcanza no se alcanza como un ‘ya’, ni como un ‘esto es’, sino como actividad íntima que se acompaña, y que no se detiene, y que existe sólo en tanto que relación al Creador, no en tanto que referencia a otra criatura.

Aunque parezca reiterativo, hay que indicar que la criatura no personal vige respecto de Dios, como persistencia originada que no cesa ni es seguida, mientras que “la criatura personal vige respecto de Dios en tanto que es activamente libre. La *vigencia* de la libertad se entiende como inclusión en Dios; dicha inclusión comporta de modo eminente la atópica de la actividad libre. Como repetidamente se ha indicado, la expresión ‘Dios y la criatura’ no es admisible: ‘Dios y la criatura’ no forman un todo⁶³; la realidad no se reparte entre Dios y las criaturas. Y por lo demás, la co-existencia personal no puede aislarse sin incurrir en tragedia. Ello comporta que su actividad, la libertad trascendental, deba describirse como inclusión, que por atópica, no conlleva partición: no es una parte”⁶⁴.

Aunque al tratar este tema, Polo dedica sólo una nota a pie de página al análisis de la noción de *participación* desde la descripción de la libertad personal como inclusión atópica, me parece que el asunto tiene importancia, teniendo en cuenta que en otros lugares de su obra aparece también su parecer respecto a la insuficiencia de tal noción para entender el ser personal. Ciertamente, Polo conoce que la participación en la filosofía cristiana no tiene el mismo sentido que en el platonismo y el neoplatonismo, sino que “adquiere un alcance mayor, en tanto que con ella no se entiende la criatura como una degradación ontológica de la unidad suprema (es patente que lo creado no es un dios debilitado), sino *in via ascensionis* como un tomar parte *–partem capere–*, o una asimilación de la criatura a Dios. En este sentido, la participación se puede traducir por comunicación o comunión”⁶⁵.

Sin embargo, tampoco esta acepción de participación le parece adecuada para referirse a la libertad trascendental, pues, para él, “la inclusión de la libertad personal, por ser atópica, no es un *partem capere*, asunto que, a mi modo de ver,

⁶³ A pie de página señala: “Ya se ha dicho que la noción de todo no es trascendental”; L. Polo, *Antropología*, I, p. 235, nota 70.

⁶⁴ L. Polo, *Antropología*, I, p. 236. J. A. García González lo expone así: “liberado de anteceden-
cias, causas y fundamentos, y mirando sólo al futuro, al destinatario de su ser, el hombre se incluye en el ámbito de la máxima amplitud: ésta es su libertad trascendental, íntima y personal. Si la libertad es la actividad existencial de la persona, su referencia al destinatario muestra también que la persona no es un mero ente, sino un coexistente: una intimidad abierta a su destino; y Dios es el destinatario de la existencia personal”; “La libertad trascendental y la persona humana”, *Studia Poliana*, 2011 (13), p. 61.

⁶⁵ L. Polo, *Antropología*, I, p. 237, nota 71.

ha de reservarse a la Teología de la Fe, y que para entenderse con la precisión debida requiere las descripciones de la libertad que se han propuesto”⁶⁶.

Tal como yo lo entiendo, el fin de la libertad, o la libertad como sempiternidad en el ser no consiste en una comunicación de la vida íntima de Dios a la persona: sabemos por la Revelación que ésta se dará por una elevación sobrenatural del ser personal. Pero, en la antropología filosófica no se ve eso, pues la libertad trascendental, que se continúa en el conocer y el amar que buscan, no llega a conocer la intimidad divina, ni a vivir en ella, sino a “conocerse como es conocida”, y a que su donación de amor sea aceptada por Dios.

De otro modo lo dice Polo: “la libertad trascendental como posesión del futuro sin desfuturizarlo es incompatible con que la libertad sea un *tópos* o lo ocupe. Asimismo, al describir la libertad como tema sin tema, su inclusión en Dios es atópica, pues de lo contrario Dios sería el tema de la libertad en tanto que ella se incluye en Él (lo cual conllevaría un craso panteísmo o, al menos, ontologismo)”⁶⁷. Es decir, la persona es incapaz por sí misma de ‘meterse’ en la intimidad divina cognoscente y amante: sólo con un nuevo acto divino puede llegar a esa unión que sobrepasa las posibilidades propias de la libertad humana⁶⁸.

¿En qué sentido se refiere Polo a Dios como “máxima amplitud”? Él mismo lo explica: “bien entendido: se trata de la actividad máxima, cuya amplitud excluye por completo la locación”. Dios es Vida, Ser, Acto Actuoso, Libertad. “La libertad trascendental –como tema sin tema– es inclusión atópica en Dios”, por eso, “anima la búsqueda que corre a cargo de los otros trascendentales personales. En suma, la libertad humana no ocupa *un lugar* en Dios, no forma parte de la máxima amplitud, pero aviva su búsqueda”⁶⁹: es una libertad que existe en dependencia íntima de la Libertad Divina, por Ella y en Ella: existe sólo respecto a Ella, hacia Ella. “Pero, en tal caso –se pregunta Polo– ¿qué significa este hacia? Significa que, con prioridad respecto al enfilarse ‘hacia’ que permite una modalidad operativa, o el proseguir según ella, la persona humana depende y está franca en la dirección de la dependencia: crece en la vuelta a aquél de quien

⁶⁶ L. Polo, *Antropología*, I, p. 237, nota 71.

⁶⁷ L. Polo, *Antropología*, I, p. 237, nota 71.

⁶⁸ Este planteamiento antropológico permite –me parece– calibrar un poco mejor la gratuidad de la vida sobrenatural, tanto eterna como en el tiempo: la intimidad con Dios no nos es asequible más que por donación divina absolutamente inasequible a la persona humana por sí misma. La persona humana sólo puede *abrir* su libertad al don. Y ésta es su redención.

⁶⁹ L. Polo, *Antropología*, I, p. 237. Y en nota al pie explica: “La máxima amplitud no se confunde con la noción de todo. Repito que la noción de todo no es trascendental. Por tanto, el panteísmo es insostenible”.

depende. Este hacia según la dependencia es la intensificación de la persona”⁷⁰ Éste es su crecimiento irrestricto.

Cada persona no es, *es-con* Dios, *es-en* Dios, porque sólo existe en relación radical con Él. Cada libertad personal es *en* Dios, no para volver –pues nunca ‘se ha ido’–⁷¹. No aceptar la dependencia es no existir, pues existir es la primera aceptación (no de la voluntad, sino del ser mismo). Existir es aceptar. Aceptar es ser. Ser es apertura en libertad. Libertad es además, ser-con. Pero esta libertad, que es cada existencia personal, se abre en ser-para. Ser-con es conocer que lo soy; Ser-para es buscar a Quien conoce plenamente ese ser-con que soy. Y ser-para dar es su aceptación.

La libertad personal no se cierra, no deja de ser además. Sólo cabe que se enrosque, se auto-refiera, se trunque en su destinación. Una libertad, una persona así truncada, sigue existiendo, sigue siendo libertad en soledad radical, en el sentido eterno.

Y tampoco se detiene, como Polo explica en *La esencia del hombre*: “inclusión atópica es inclusión no ocupando lugar, puesto que si se ocupa lugar entonces se está fijo; pero para que la libertad tenga que ver que la máxima amplitud, tiene que ser, digámoslo así, no fija; y al mismo tiempo no puede estar fuera, la inclusión tiene que moverse en la amplitud, y por eso es trascendental”⁷². La libertad personal anima la búsqueda: búsqueda que no cesa, ni se detiene, ni llega a una culminación, pues dejaría de ser libre, y porque darse y ser aceptado por Dios no admite detención.

La libertad no acaba, entonces, en una fruición del bien alcanzado (ni siquiera del Bien Sumo, que no cabe alcanzar), sino que se continúa en un conocer y amar creciente, cuestión que afrontaré en el siguiente apartado.

4. Crecimiento personal y crecimiento esencial

Es evidente que a lo largo de la historia del pensamiento occidental, a partir de Sócrates, se ha dado una gran importancia a los hábitos adquiridos, especialmente de la voluntad, de tal manera que la tradición medieval, continuada

⁷⁰ L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del Origen”, p. 28.

⁷¹ “En otras ocasiones he propuesto la siguiente definición de la persona humana: inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud. Esta definición considera a la persona desde la libertad; la máxima amplitud es la identidad originaria. Tal vez así se vea mejor que persona humana no significa relación desde fuera con Dios; pero desde ella son posibles las relaciones operativas con Él”; L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del Origen”, p. 30.

⁷² L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 281.

hasta hoy, cifra el crecimiento del hombre en la adquisición y desarrollo de virtudes.

Sin embargo, y es una pregunta que me he planteado desde hace años, si los hábitos tienen por sujeto a las potencias, ¿hasta qué punto inciden realmente en el crecimiento personal? La antropología trascendental de Leonardo Polo ofrece pistas para responder a esta cuestión.

Aunque brevemente, por no ser el tema específico de mi investigación, me he referido ya a la noción poliana de la *esencia* en el hombre como el ‘disponer’ de la propia naturaleza. Esta disposición consiste en la constitución de hábitos operativos en las potencias específicamente humanas: inteligencia y voluntad. Es precisamente a través de los hábitos como la libertad se extiende a las potencias, incrementándolas. En este sentido, se puede hablar de libertad en las potencias, “en la medida en que se liberan de su propio punto de partida, es decir, en la medida en que, como potencias que son, se incrementan”⁷³.

Al mismo tiempo, “una naturaleza perfeccionada por hábitos (tradicionalmente considerados como una segunda naturaleza) se eleva para constituir la esencia de un ser personal, porque permite la manifestación de la intimidad de una persona”⁷⁴, como resume García González.

La cuestión es clara: la apertura de la libertad no es constituida por el crecimiento virtuoso. Más bien, la libertad personal es la que constituye los hábitos. Sin embargo, como advierte este autor, “hay un problema que plantear. Se podría llegar a pensar que los hábitos operativos no desfuturizan el futuro; o que toda la libertad humana se vierte en la organización temporal”⁷⁵. Con otras palabras, aparece una aparente alternativa: si la libertad está en un orden superior al de la voluntad, los actos y hábitos de esta potencia no tendrían repercusión futura, o –por el contrario– si la libertad sólo está en la voluntad, ser libre sería simplemente actuar autodeterminándose en el tiempo. En cualquier caso, la vida virtuosa no tendría repercusión futura.

Teniendo en cuenta que “el futuro no desfuturizable corresponde a la libertad trascendental, personal... tal futuro no se alcanza de suyo operativamente, ni con el refuerzo de los hábitos adquiridos, porque operaciones y hábitos son de orden esencial. La organización temporal que los hábitos consiguen se abre al futuro, sí, pero no enteramente, porque el futuro de la persona es trascendente”⁷⁶.

⁷³ J. A. García González, *Y además*, p. 85.

⁷⁴ J. A. García González, *Y además*, p. 85.

⁷⁵ J. A. García González, *Y además*, p. 85.

⁷⁶ J. A. García González, *Y además*, p. 84.

Entonces, ¿cuál es la importancia de las virtudes en la tarea de abrirse personalmente al futuro? ¿Tienen las virtudes un valor trascendente o solamente el de potenciar a la voluntad en su efectividad para elegir los mejores medios para el fin? Para responder a esta inquietud, García González acude a un planteamiento poliano: la esencia del hombre retorna a la persona. Y remite a varios lugares del volumen II de la *Antropología trascendental*⁷⁷, para exponer esta cuestión. Me parece fundamental acudir a esas fuentes para entender y exponer detalladamente este punto del pensamiento de Polo, aun a sabiendas de que ya expuse algunos de estos asuntos en páginas anteriores.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta la noción de *voluntas ut natura* como relación (prefiero llamarla *referencia* o *respecto*) al bien trascendental, para aproximarnos a la comprensión de la tesis citada. En efecto, la voluntad, en su referencia nativa al bien, es una potencia pasiva pura; por tanto, “no es una potencia capaz de ejercer actos por sí sola”⁷⁸. Es decir, la voluntad como inclinación natural al bien, no ‘pasa’ por sí misma a constituir actos voluntarios concretos, ni siquiera el primer acto voluntario: el simple querer.

La referencia al bien como fin es, en la voluntad, una referencia puramente pasiva, puesto que requiere el influjo de la intelección del bien en tanto que bien: “si no se conoce, no se quiere. Hay una presentación de aquello que despierta la tendencia. Tender es moverse hacia el bien: la presentación del bien se dice coadyuvante porque el tender no tiene lugar sin ella”⁷⁹.

Sin embargo, Polo ve claramente –y es evidente– que la solución que se sigue de este planteamiento clásico es, en palabras suyas, “demasiado platónico”⁸⁰: que el fin (el bien) sea el motor de la voluntad significaría que la voluntad es movida exclusivamente por algo externo a ella. Así, como yo lo entiendo, la libertad de la voluntad queda comprometida, y no se ve el nexo con la intimidad personal más alta.

Por eso, la atención de Polo a la *sindéresis* (hábito innato que depende de la intimidad personal), resuelve estas dificultades: “la voluntad como potencia espiritual depende de la estructura donal de la persona, y en cuanto pertenece a la esencia humana deriva directamente de la *sindéresis*”⁸¹.

⁷⁷ Los sitios a los que remite el autor son: L. Polo, *Antropología*, II, p. 114, nota 31; p. 127, nota 52; y p. 240. Yo añado otras referencias, para presentar más ampliamente la argumentación de Polo.

⁷⁸ L. Polo, *Antropología*, II, p. 126.

⁷⁹ L. Polo, *Antropología*, II, p. 116.

⁸⁰ L. Polo, *Antropología*, II, p. 117.

⁸¹ L. Polo, *Antropología*, II, p. 118.

Pero depender no significa identificarse. No cabe identificación de la voluntad con la libertad trascendental, pues la primera pertenece a la esencia y la segunda es acto de ser personal. Y no es posible en la criatura –tampoco en la criatura personal– la identidad esencia-acto de ser.

Por otra parte, la *voluntas ut natura*, la referencia innata de la voluntad al bien como trascendental no es lo mismo que la *voluntas ut ratio*, la referencia concreta de esta facultad a los bienes mediales. Esa primera referencia al bien depende de la persona, en tanto que la persona es dar y aceptar, amar, aunque a través del yo, o sea, del hábito de *sindéresis* como intelección del bien como fin. La segunda, esto es la voluntad que se propone fines mediales y elige medios, no requiere –por decirlo así– de la intervención de la donación personal, sino del querer-yo, que constituye los actos como voluntarios.

Ahora bien, que la voluntad y sus actos dependan de la persona como amar trascendental no garantiza que repercutan en ella. El descubrimiento que Polo hace de la libertad de la voluntad como derivada de otra libertad –de otro amar más alto– da respuesta a la pregunta por el paso de la pura potencia espiritual al acto. Pero no resuelve el otro asunto planteado, y que es la pregunta crucial: ¿repercuten los actos voluntarios en el crecimiento personal, o sólo en el crecimiento de la voluntad y, por tanto, de la esencia?

Está claro que la esencia humana tiene un crecimiento irrestricto, y la voluntad –como parte de la esencia– también, en tanto que puede querer siempre más y mejor, y no se satura con ningún bien, pues es una relación al bien como tal. Pero, este crecimiento esencial ¿hace crecer el ser personal? Y, si es así, ¿cómo?

La respuesta de Polo es ésta: “por mucho que el hombre crezca, por mucho que se perfeccione a lo largo de su vida en forma de hábitos, a pesar de todo, en el hombre siempre permanece la distinción entre la *essentia* y el *esse*; nunca el hombre puede llegar a una identidad. Es decir, por grande que sea su crecimiento esencial, siempre su ser está por encima de dicho crecimiento”⁸².

Entonces, crecer en hábitos no significa para el hombre lograr la identidad esencia-ser, sino “poner la esencia del hombre más en manos de la *libertad*”⁸³.

Dice Polo: “Cuanto más hábitos se tiene, cuanto más se crece, más libremente se dispone. El disponer es libre, y serlo es la libertad del hombre respecto de aquello de que puede disponer, que es lo disponible. Pero el hombre no puede disponer de su propia esencia, eso le está vedado; una cosa es disponer de lo

⁸² L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 301.

⁸³ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 301.

disponible, y otra cosa es que el disponer sea disponible. El hombre no puede disponer *de* su esencia, sino que puede disponer *según* su esencia”⁸⁴.

Disponer de la propia esencia sería intentar “conseguir una identidad con ella: es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia. Y ésta es la gran equivocación humana: cuando el hombre quiere ser a través de su esencia, o agotar su ser en su esencia, entonces tiene que disponer de ella”⁸⁵.

Mientras la persona constituye los hábitos esenciales en el ámbito temporal, su propio ser no se agota en ello, pues ella misma es acto, es amar que se abre al amor. El ser personal es siempre más que la esencia humana y no llega a su plenitud por el desarrollo de las potencias ni en su ordenación. La plenitud de la persona no es, pues la vida moral.

Todo lo más, el crecimiento moral, la vida virtuosa, repercute en la persona en el sentido de que permite que ésta destine más fácilmente, con menos trabas, su libertad a la donación. Lo cual quiere decir que la búsqueda del bien, y de los bienes es superada por la donación amorosa y la espera de aceptación. “La tesis poliana es que voluntad esencial y libertad personal pueden llegar a ser solidarias”⁸⁶. Solidarias, no idénticas. Solidaridad, que, según explica Juan A. García, es “la personalización destinal de la tendencia volitiva”⁸⁷: la donación de amor, íntima, de los quererres de la voluntad y de sus actos.

Así lo explicita también el mismo autor: “Más allá del bien como trascendental metafísico se encuentra el amor como mutua donación personal. Si efectivamente se encuentra, la voluntad es liberada de su inclinación a los propios bienes y dirigida hacia el bien ajeno y el bien común; y aún más: es incrementada en su intención de otro buscando la correspondencia ajena. Así se integra con el amar personal; y se alcanza la destinación al otro: máxima expresión de la libertad y de la liberalidad propias de la persona”⁸⁸.

Una vez rechazada la posibilidad de una identificación o reducción del ser personal a su esencia, y afirmada la posibilidad de una elevación del amor esencial por el amar personal, queda por dilucidar la cuestión sobre la incidencia del crecimiento moral en el crecimiento personal.

⁸⁴ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 301. Y Polo concluye: “En las antropologías modernas, que son antropologías en las cuales se introduce forzosamente la identidad, es decir, que proponen una interpretación del ser humano como ser idéntico, o de la naturaleza humana como un proceso de identificación, se incurre en esta equivocación”. Más adelante vuelvo sobre este comentario.

⁸⁵ L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 301.

⁸⁶ J. A. García González, *Y además*, p. 85.

⁸⁷ J. A. García González, *Y además*, p. 85.

⁸⁸ J. A. García González, *Y además*, p. 85.

Parece suficientemente claro que el crecimiento moral facilita una eficiencia del amor personal en el tiempo, pero ¿asegura, facilita o simplemente permite el crecimiento del ser personal como futuro siempre futuro, esto es, fuera del tiempo?

Según lo visto hasta ahora, es obvio que no lo asegura, pues la actualización de la potencia no es garantía más que de la eficacia del acto de ser de cara a ella, no del perfeccionamiento del acto de ser en sí mismo, a menos que el ser del acto sea solamente actualización de la potencia. Pero el ser personal no se agota –por decirlo así– en actualizar las potencias, ni siquiera las más altas (inteligencia y voluntad). La persona *es* más. La libertad personal no se acaba en disponer de los actos voluntarios en orden al fin. Es libertad de amar y libertad en espera.

En un breve escrito de Polo sobre la esperanza cristiana, se pregunta: “¿Qué añade el cristianismo a la esperanza del hombre, es decir, qué es la esperanza en el orden del amor personal?”. Responde que, más allá del sentido del fin de la libertad en los griegos: “ha de haber una libertad mayor en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad”⁸⁹.

Dilatación de la intimidad puede expresarse también como crecimiento del ser, puesto que el ser es intimidad, co-existencia. Dilatar la intimidad equivale, pues, a dilatar el amar y el conocer, y por ello, dilatar la libertad.

¿Qué hace dilatar la intimidad? Si lo que se da (el don) fuera superior al dar, la moral aseguraría el crecimiento del ser personal. Pero si el dar es superior al don, no es así. Por otra parte, si dar fuera lo más alto, tanto más perfecta la persona cuanto más ame. Pero, entendido que el amar busca una aceptación, si quien acepta es más alto que quien da, es más perfecto el aceptar que el dar⁹⁰. De manera que, me parece, el verdadero crecimiento personal consiste en ser aceptado por Dios.

“De modo que la aventura de la libertad, por dirigirse al futuro, es arriesgada, pero aún más sorprendentemente fecunda. Y, si se obtiene la correspondencia, el riesgo es incomparable con la novedad encontrada. El emprender humano, ni espontáneo ni necesitado, tiene, pues, resultados verdaderamente admirables”⁹¹, concluye Polo.

En suma, me parece que la cuestión podría resolverse en esta línea: la vida moral, el desarrollo de virtudes, es el don en que la persona expresa su dar per-

⁸⁹ L. Polo, “La esperanza”, pp. 157-164.

⁹⁰ S. Piá defiende que el dar es superior al aceptar en su obra *El hombre como ser dual*. J. F. Sellés sostiene que el aceptar es superior al dar sus obras *Antropología para inconformes* y *Antropología de la intimidad*.

⁹¹ L. Polo, *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 188, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, p. 287.

sonal en el tiempo. Así pues, la moralidad de los actos perfeccionaría a la persona –y no sólo su actuación– en la medida que proceda del amor personal y responda al amor personal, no sólo a la búsqueda de la rectitud, del bien. Es decir, en la medida que sea apertura a otras personas, en un dar y aceptar personal (valga la redundancia). En este amar, la persona busca, no lo que no tiene, sino dar y ser aceptado⁹². De ahí que, en última instancia, la persona crece, no por sus actos, ni por su dar, sino por la aceptación irrestricta de su ser, cuestión que sólo Dios puede dar: el futuro es crecimiento como don, no como logro personal. En consecuencia, la felicidad no acontece como un resultado buscado y alcanzado, sino como un don divino. Así pues, el último fin de la existencia no sería ser feliz⁹³, sino amar y ser amado.

Hay que tener en cuenta que la felicidad como afecto no incide en una potencia (como todos los demás afectos), sino en el acto de ser mismo de la persona. No responde a una tendencia: no es resultado de la satisfacción del deseo del bien (ni siquiera del bien trascendental), sino plenitud de la esperanza de que el propio amor sea aceptado por quien se ama. La felicidad, en tanto que afecto que incide en el ser personal, sería entonces un efecto del amor divino en la intimidad humana.

5. La perfección última de la libertad

Voy a enfocar ahora la atención sobre un punto concreto en algunos autores modernos y contemporáneos: la perfección última de la libertad que, en último término, significa la pregunta por el sentido mismo de la existencia humana. Y específicamente, el futuro de la libertad que en Polo se traduce en libertad como futuro que no se desfuturiza.

Como ya se ha dicho antes, el planteamiento hegeliano ha merecido una especial atención por parte de Leonardo Polo, también en este tema puntual. La pregunta sería: ¿el Saber Absoluto, entendido por Hegel como el fin del proceso dialéctico, supone una apertura de la libertad al futuro? ¿Se identifica, de algún

⁹² Cfr. respecto de este punto A. Vargas, *La crisis antropológica de occidente según Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2015.

⁹³ Desde una perspectiva distinta, el psiquiatra vienés Víktor Frankl hace un planteamiento similar, confirmado con investigaciones empíricas: “Niego de forma categórica que el hombre busque original y principalmente la felicidad. Lo que el hombre quiere es tener un motivo para ser feliz. Una vez tiene el motivo, la felicidad llega por sí sola. Pero si en lugar de aspirar a un motivo para ser feliz, persigue la propia felicidad, fracasará en su intento y se le escapará”; V. Frankl, *En el principio era el sentido*, p. 72.

modo, con el crecimiento irrestricto de la libertad? Según Polo, es todo lo contrario: la detención en el pasado. En efecto, “si se ha editado el Saber Absoluto, el proceso dialéctico ha terminado. Pero no ha terminado todo (eso sería la muerte), sino que, entonces, se pasa a un momento que ya no es dialéctico. Dicho momento es la contemplación, el momento de pura libertad que *vive* del proceso conservado. Es la presencia absoluta. La presencia absoluta es la contemplación del rendimiento de la posibilidad... Implica que la presencia definitiva ya está establecida en el presente. Con otras palabras, lo que Hegel ha pensado es el pasado”⁹⁴.

Así, pues, la libertad como conciencia de la necesidad se detiene en la contemplación de todas las posibilidades dadas de lo racional. Entonces, “todo ha terminado ya, estamos en el estadio definitivo: ¿qué es posible? La respuesta es obvia: *nada racional*. Si todo ha acontecido (estamos en el cuarto momento), ya no es posible nada hacia adelante. Pues bien, que desde Hegel no sea posible nada, hace que la continuación de la filosofía sea, sencillamente, la crisis de la propia filosofía hegeliana. O bien aceptamos que ya no pasa nada nuevo y nos quedamos en Hegel: eso equivale a parar la historia, pues un saber absolutamente absoluto no es, sin más, intrahistórico; o bien nos atenemos a que la historia sigue –en otro caso nosotros mismos no existiríamos–, y paralelamente la filosofía especulativa entra en crisis. El extrañamiento de la Idea habría de repetirse. Pero en tal caso, ¿la recuperación sería, otra vez, dialéctica? Manifiestamente, no, porque, la dialéctica no puede hacerse cargo de tanta reiteración y, por otro, una apertura hacia el futuro anularía la noción hegeliana de posibilidad: el tiempo se alargaría más allá de cualquier presencia absoluta constatable, el sistema no se cerraría”⁹⁵.

El problema, una vez más, radica en una comprensión limitada del conocimiento: si el saber es presencia y sólo presencia, no cabe saber más alto que el de la contemplación estática de lo ya dado, como hace notar agudamente Polo en la obra que vengo citando. En el fondo, el error está en pretender captar la existencia con un acto que la detenga. Las ideas son ‘detenidas’, pero la realidad no lo es. Y es sabido que la lógica versa sobre ideas generales, no sobre realidades concretas, de las cuales –dice Polo– “no hay hallazgo lógico”⁹⁶. De modo que el proceso lógico hegeliano no llega a explicar lo existente en tanto que existente, menos aún la vida, y de ningún modo la libertad.

Ciertamente, el conocimiento racional es expresión de la luz intelectual que somos, o más bien que es cada quien. Pero esta luz –el intelecto *ut actus*– no se

⁹⁴ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida, Universidad de Piura, Piura, 1985; 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 55.

⁹⁵ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 55.

⁹⁶ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 93.

detiene en sí misma: “Al conocer nuestra propia luz sabemos que algo en nosotros es inmortal. De ello no podemos por menos que *gozarnos*. Pero este gozo puede dar lugar a un cierto solipsismo, a la tendencia a quedarse en él, a aislarnos e independizarnos. De esta manera se consagra la precisividad de la objetividad misma, y precipita el idealismo como reduccionismo”⁹⁷.

En Hegel, el Sujeto se constituye, se trueca en libertad en tanto es autocontemplación. En Polo, en cambio, el fin no es la autocontemplación, sino la contemplación intelectual, vital, de Otro, y –en Él– del propio sentido, el sentido del propio yo: “Si, efectivamente, el hombre es capaz –para esto tiene que superar las concupiscencias, o al menos luchar contra ellas– de amar a Dios más que a sí, o, para expresarlo de una manera un poco más neutral: si el sentido de la vida del hombre es sin envidia, si el hombre está dispuesto a recibirlo con plena aceptación, que es libertad, entonces el hombre alcanza por fin a ser trascendentalmente libre. Entonces, con su libertad, el hombre no solamente se autoes, sino que se trasciende a sí mismo... Y este autotrascenderse sólo es posible cuando uno prefiere ser desde Dios, a ser desde sí. Ese *preferir* es parte radical en el fondo infinito de la libertad”⁹⁸.

Ahora bien, si para Hegel el tiempo del Sujeto Absoluto es eternidad, ¿en qué se diferencia el planteamiento poliano? El tiempo especulativo, racional (no empírico) en Hegel es tiempo *entero*, porque es la posibilidad total. “Por ello la transformación de la sustancia espiritual en posibilidad es el tránsito hasta el sujeto”⁹⁹. ¿Y la eternidad hegeliana? Es la posibilidad terminal: el sujeto en tanto que posibilidad total contemplada internamente¹⁰⁰. Detención. Por contraste, la eternidad en Polo es existencia real (valga la redundancia) *creciente*.

Conviene recordar que la existencia personal, tal como Polo la ve, es en última instancia relación real¹⁰¹, de modo que la eternidad personal no puede ser

⁹⁷ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 95. A continuación, añade Polo: “Es aquí donde está la diferencia con el realismo: no es que el realista desconozca la objetividad; es que no se reduce a ella, y no se le ocurre siquiera un proyecto de Saber Absoluto contando con la luz humana tan sólo, en tanto que reflejada en la objetividad. Al realista no le basta con ser él obviamente espíritu; se da cuenta de que con ello no está resuelto el problema de su destino eterno, porque él no es la eternidad y su propia luz no es la luz absoluta, y por ello es radicalmente dependiente, lo cual comporta que ni el tema de la fundamentalidad ni el de la libertad son sólo objetivos”.

⁹⁸ L. Polo, “La libertad posible”, *Nuestro Tiempo*, 1973 (234), pp. 54-70.

⁹⁹ L. Polo, “La libertad posible”, p. 56.

¹⁰⁰ Cfr. L. Polo, “La libertad posible”, p. 56.

¹⁰¹ Sería interesante un estudio detallado de la noción de *relación* que permita calibrar el aporte de Polo. Sobre este tema, Sellés brinda orientaciones claras, tanto desde la historia de la Filosofía como desde las obras de Polo. Cfr. J. F. Sellés, “El acceso de Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 98-100.

otra cosa que incremento de esta relación. Así lo expresa en un texto denso, de gran contenido: “Este es el significado estricto de la relación en el orden del Origen: no una relación subsistente, sino el no detenerse ni precipitar de la subsistencia humana ‘hasta’ la relación subsistente, hasta la asimilación al Hijo de Dios. La relación se dice en el orden del Origen, porque no se detiene hasta él y en ningún relato precipita. Así entendida, la persona humana no es una totalidad ni entra en composición con el Origen”¹⁰². Por eso, sólo cabe eternidad en un modo de existir abierto, que es y que será. El mundo, de suyo, no es eternizable, en tanto es persistencia o simplemente no es: no será. Sólo hay eternidad personal, eternidad relacional cognoscitiva y amante (donante, no necesitante)¹⁰³.

En este punto también es clara la distancia que media entre Polo y Hegel. Mientras para el idealista alemán “el yo es la posibilidad de Dios... El Absoluto mantiene una relación necesaria con la posibilidad: la necesita, no puede pasarse sin ella, pues ella es su propio poder, no tiene otro y sólo lo tiene en cuanto que lo recibe. Por eso la posibilidad no es la posibilidad de algo, sino lo necesitado absolutamente por el Absoluto”¹⁰⁴.

La posibilidad hegeliana –así lo señala Polo– es necesitada por el Absoluto. O, con otras palabras, el Absoluto sólo existe como todas las posibilidades racionales contempladas y, por eso, dadas. “La proposición en que se formula el panteísmo de Hegel: “no hay Dios *sin* mundo” se entiende de acuerdo con esta versión especulativa de la lógica modal. Lo real es el término de lo posible porque lo real necesita de lo posible. Si la posibilidad es el tiempo y su término el sujeto, el sujeto es la *presencia absoluta*. La presencia no es el instante sino la totalidad del tiempo, su plena conservación por recepción”¹⁰⁵. La indeterminación de la voluntad del siglo XIV se ha trastocado así –en un recorrido teórico no lineal– en la total indeterminación de la sustancia espiritual¹⁰⁶.

¹⁰² L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del Origen”, p. 28. Me sumo a la afirmación del Profesor Ángel Luis González, Director/Editor de esta revista, en la Presentación a este número: “se trata, a mi modo de ver, de uno de los escritos más extraordinarios que he leído entre los numerosos textos del prof. Polo, de una sorprendente originalidad y asombrosa especulación metafísica”.

¹⁰³ Me parece que el desarrollo poliano de la noción de *relación real* referida a la persona creada da luz para entender mejor la eternidad, no como continuación interminable, sino como “discontinuo de comienzos”.

¹⁰⁴ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 46.

¹⁰⁵ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 46.

¹⁰⁶ Es muy interesante la valoración de la antropología de Hegel en el capítulo del mismo nombre de la obra de Polo que vengo citando. En él, Polo escribe: “La interpretación del acto creador como alienación es simplemente gnóstica. Esto sugiere una interesante perspectiva sobre el nominalismo”. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 235. No me detengo a desglosar el contenido

Y, en suma, una vez más, una de las claves es la pérdida del contacto con lo real a base de reducir el conocer a razón y lo real a racional. En Hegel, la recuperación del Absoluto es la filosofía.

¿Podría decirse, de algún modo, que en Polo hay una recuperación del Absoluto por vía de conocimiento? A mi modo de ver, y según lo vengo exponiendo, de ninguna manera: no hay en su antropología ninguna tendencia culminar que identifique la esencia humana con su ser, emulando la identidad divina. Por el contrario, la distinción se mantiene y con ella la distinción Creador-criatura. Es más, el conocimiento culminar del ser personal humano no es Dios en sí mismo, sino el propio ser personal: “conocer como soy conocido”, como gusta decir Polo acudiendo a una expresión sagrada¹⁰⁷. Y, sólo en este conocimiento de mí mismo, de quien soy, se conoce a Dios como Aquel que me conoce y me interpela y se accede así a Su Intimidad¹⁰⁸.

En definitiva, la comprensión del crecimiento de la libertad en la antropología trascendental de Leonardo Polo exige hacerse cargo de su punto de partida gnoseológico e intentar proseguirlo.

La coherencia interna de su pensamiento permite ascender hasta su visión de la libertad personal y de su crecimiento, sin eludir los escollos, de modo que al ir desatando los nudos que se encuentran en el camino, se accede a este nuevo panorama. Intento resumir estos nudos y algunas de sus soluciones, desde la perspectiva metódico-temática de Polo:

a) La filosofía occidental no ha logrado superar una visión de la libertad a nivel potencial: al considerarla como una característica de los actos humanos, la coloca en la voluntad. A su vez, la voluntad como potencia pasiva depende de la inteligencia para moverse a un bien concreto. Sin embargo, esto no explica su referencia trascendental al bien.

b) La modernidad ha intentado superar esta dificultad planteando la autonomía de la voluntad y, por otra parte, considerándola como algo más que potencia accidental, a saber, como condición del sujeto. Pero no por eso ha llegado a entenderla a nivel trascendental, pues el sujeto moderno no es un ser personal.

de esta afirmación, que me parece suficientemente clara: libertad sin finalidad sería, en Dios como Creador, ciega voluntad.

¹⁰⁷ “Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido”; *1 Corintios*, 13, 12.

¹⁰⁸ Hablo aquí del fin humano que podríamos llamar ‘natural’ para distinguirlo de un fin superior que exceda lo puramente humano y que en todo caso supondría una elevación sobrenatural: “Porque ahora vemos como en un espejo y oscuramente: entonces veremos cara a cara”; *1 Corintios*, 13, 12.

c) Para poder explicar la referencia nativa de la voluntad al bien trascendental, se precisa un acto superior: un intelecto en acto que capte el bien en tanto que bien y, que al mismo tiempo active el querer voluntario. Este intelecto en acto no puede ser más que el ser personal como acto. Por tanto, el ser personal se distingue radicalmente del ser no personal. El ser personal es intelectual: su conocer no se identifica con el conocimiento racional propio de la potencia intelectual, esto es, el intelecto en acto no es la inteligencia. El intelecto en acto hace posible el conocimiento de la inteligencia, pero lo sobrepasa. El conocer del intelecto agente dispone de un conocimiento habitual innato, superior a los hábitos adquiridos y a las operaciones racionales.

d) El conocer racional propio de la inteligencia es intencional y presencializa lo conocido en tanto que conocido. Por eso, no puede conocer el ser como acto, el cual no puede captarse intencionalmente y no es presencia. El ser como acto no puede objetivarse: sólo puede ser conocido por el intelecto en acto. El acto de ser es un acto actuoso, no fijo.

e) La actuosidad del acto de ser del universo es persistencia. El acto de ser intelectual, personal, es apertura, libertad. El ser del universo es advertido como persistencia por el hábito de los primeros principios. El ser personal es conocido por el hábito de sabiduría.

f) El ser personal cognoscente es apertura hacia su propia intimidad. La intimidad personal es abierta: es libertad. La libertad interior se abre en búsqueda cognoscente y amante. El intelecto personal busca conocer su sentido: no lo encuentra en sí mismo y busca. La libertad interior es asimismo libertad de amar: libertad donal, no necesitante. La libertad de amar busca a quien amar y a quien acepte su amar. La libertad en búsqueda busca un ser personal capaz de explicarle su sentido y aceptar su amar. Busca al Dios personal.

g) La libertad en búsqueda no se cierra: se abre al futuro que es siempre futuro. No se detiene, porque no presencializa. La eternidad del ser personal no es presente, sino crecimiento, libertad. Lo único presente en el hombre son los objetos pensados del conocimiento racional. Por eso, la libertad no puede objetivarse: no hay 'idea' de libertad. Cada persona es 'una libertad'.

h) La libertad es ser y se conoce siendo. La libertad crece como apertura íntima y se conoce en apertura interior. El abandono del límite mental hace posible conocer la propia intimidad y abrirla en conocimiento.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A modo de conclusión de estas páginas, sintetizo aquí los hitos de un camino que permite aproximarse a la visión de la persona como liberada creciente. No pretendo registrarlos como pasos que Polo haya seguido en orden cronológico ni intelectual, sino más bien como puntos insoslayables que afrontó y superó y que le situó en posición de enfocar con luz nueva un asunto tan crucial como el de la libertad:

Polo detectó claramente que en el ámbito de la esencia no puede explicarse la libertad en su hondura. Siguiendo la línea de la libertad como característica de los actos humanos no se la podría descubrir como raíz del perfeccionamiento personal. Es decir, no era el cauce adecuado y suficiente para entender la trascendencia de la libertad más allá del tiempo.

Supo reconocer el intento moderno de liberar la libertad más allá de las decisiones operativas. Pero descubrió también que el camino escogido no llegó a la libertad personal, antes bien, se perdió en un sujeto trascendental, no personal, en una voluntad autónoma, desfinalizada, incapaz de llevar a la persona a su plenitud.

Se confirmó en la convicción de que es preciso seguir el camino abierto con la distinción tomista entre esencia y acto de ser.

Su intuición juvenil de ir más allá del conocimiento operativo le lanzó a emprender la vía de acceso al ser. Si bien no era del todo nuevo detectar que el ser no se capta operativamente, Polo emprende la tarea de clarificar el modo de captar el ser externo a la persona y el ser de la persona. Así, la vía intelectual de captación de lo real en tanto que real, ha sido precisada y ampliada por Polo, aprovechando y continuando la noción de hábito ya presente en la filosofía medieval. Es su visión del hábito innato de los primeros principios como el método de acceso al ser no personal.

A la par, y siempre siguiendo su propuesta metódica, resuelve la pregunta por el conocimiento de la propia persona, de la propia existencia como realidad personal. El hábito de sabiduría –también abordado en la tradición– es asumido por Polo, pero con un ámbito más amplio y, si se puede decir, más preciso: es la disposición innata de la persona por la que se conoce intelectualmente, no racionalmente. Y se conoce precisamente como intelecto que entiende y es inteligible: como luz que ilumina y se transparenta. Polo resuelve así la cuestión de la

naturaleza del intelecto agente y su función en el conocimiento humano: cada persona es un intelecto puramente acto que ilumina toda la operatividad de la inteligencia y a la par advierte el ser distinto a sí mismo y existe viendo su propia intimidad.

El intelecto en acto no puede ser algo distinto que libertad, apertura irrestricta al ser. De modo que cada persona es una libertad: su existencia es libertad. Y desde ella, desciende la libertad a las potencias de su humanidad concreta, a sus actos y hábitos: a su vida moral. Va vislumbrándose así una respuesta buscada: el crecimiento personal no es debido a la ética, sino al crecer de la persona en tanto que libertad.

Ahora bien, la libertad crece en tanto que es más, más apertura, más trascenderse, menos deseo, más donación. Aquí comparece una noción introducida con el cristianismo, pero poco aprovechada filosóficamente o, al menos, no suficientemente tematizada: amar como dación; amar distinto a amor; donar distinto a don. Y asimismo, esperar como vertiente del amor: no alcanzar ni poseer: dar y esperar como existencia.

Temáticamente, la donación personal es una búsqueda. Metódicamente, es una persona. La libertad en búsqueda no se detiene ni culmina: es irrestricta apertura, es futuro que abre futuro.

Desde el punto de vista ‘metafísico’¹ la persona es relación, una libertad en otra libertad. No hay otro modo de fundar la libertad, sino como *donatio essendi*: donación íntima y aceptación íntima. Por eso Polo no acepta hablar de la creación como causalidad, y menos de la creación de la persona. Si “intimidad significa dar, es el ser como don: *donatio essendi*”². Desde esta perspectiva, la creación se entiende como una ‘donatio essendi’, que es mucho más que una causalidad.

En suma, la persona como libertad creciente es intimidad en la intimidad divina, amar en el amar personal divino, conocer en el conocer de Dios.

Con estas premisas antropológicas, el Cristianismo se vislumbra mejor como vida filial en Dios que, al tiempo que es la plenitud misma de la vida personal, trasciende toda búsqueda: es nuevo don en el don, nueva intimidad en la intimidad.

¹ Soy consciente de que no es el término adecuado, teniendo en cuenta la propuesta poliana de no aplicar las nociones metafísicas a la persona, pero no encuentro otro más adecuado para expresar lo que quiero.

² L. Polo, *Persona y libertad*, p. 152.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Brevyloquyo de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. ÍNIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M^a IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. PEDRO DE LEDESMA, *La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral*, Introducción de M^a Idoya Zorroza, edición, notas y bibliografía de Enric Fernández Gel y M^a Idoya Zorroza (2015)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)
58. CECILIA SABIDO, *El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV: Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal* (2016)

- 59 MAURICIO LECÓN (ed.), *Perspectivas del De legibus de Francisco Suárez* (2016)
- 60 ANA ISABEL MOSCOSO, *Una libertad creciente. La persona en la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (2016)
- 61 FRANCISCO JAVIER SAGÜÉS SALA, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (en preparación)