



1. Introducción

Hace unos años escribí sobre la antropología de Polo [1], tratando de determinar si Polo es un filósofo o más bien un teólogo. Si la obra de Polo fuera teológica, su interés sería muy importante, pero sólo para los teólogos. En cambio, si la antropología trascendental es propiamente filosófica, en terminología poliana, sería una filosofía “a la altura de nuestro tiempo”, capaz, por tanto, de revitalizar no sólo la filosofía actual, sino también la cultura en todas sus manifestaciones.

En aquel artículo afirmé que “no es posible hacer antropología al margen o dejando de lado la Revelación. Incluso los autores paganos –Platón, por ejemplo–, hablan de caída y elevación, de pecado y redención. Es decir, la antropología no ha estudiado nunca, ni puede hacerlo, al hombre en ‘estado natural’. Esto no significa que la filosofía deba ser sustituida por la teología; ésta parte de la verdad revelada por Dios, mientras que la filosofía no, pero su ‘objeto material’, por así decir, es el mismo, aunque lo aborden desde perspectivas distintas. Esto no obsta para que, sin embargo, las aportaciones filosóficas puedan ser asumidas y explicadas con mayor profundidad a la luz del dato revelado” [2].

Hay, con todo, un tema que, entre algunos discípulos de Polo, sigue siendo objeto de disputa: ¿el hombre es persona por haber sido elevado o sería también persona sin la elevación al orden sobrenatural? Dicho de un modo más directo: ¿quién es el hombre que estudia Polo en su antropología?

Son tan numerosos los textos en los que Polo se refiere –directa o indirectamente– a este punto, que es imposible estudiarlos todos en un breve artículo; basta tener en cuenta unos cuantos para poder llegar a una conclusión que, salvo investigaciones más profundas, pueda establecerse como definitiva.

2.

Del *status naturae integrae* a la situación *pro statu isto* [3]

Decía Rousseau que “no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien

un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente”

[4]. Es cierto que para Rousseau caída, “elevación” y paso al estado social son equivalentes, pero aún así no deja de tener interés saber si, del estado de naturaleza, “es preciso tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente”.

Éste no es un problema que se plantea sólo la filosofía moderna. Santo Tomás de Aquino compara a veces la situación del hombre *in statu naturae integrae* y la del hombre elevado, caído y redimido [5]. El caso más llamativo es, con todo, el de Duns Escoto, en quien, hasta cierto punto, es posible distinguir dos antropologías, la del hombre antes del pecado original y la del hombre caído. Volviendo a Rousseau: ¿realmente es necesario conocer bien la “naturaleza” humana en estado puro para “juzgar bien del estado presente”? ¿Las diferencias, a veces inmensas, entre las diversas antropologías que se han propuesto a lo largo de la historia de la filosofía, dependen de ese conocimiento? La respuesta ha de ser negativa por diversos motivos. En primer lugar, para un creyente, esta pregunta no puede ser contestada, pues en la Sagrada Escritura no se habla de un estado “natural” previo a la elevación sobrenatural; por tanto, no es posible saber si dicho estado existió alguna vez o no. Todo lo que necesita saber con vistas a la salvación es que nuestros primeros padres perdieron el estado de justicia original y que la humanidad caída ha sido redimida, si bien la redención ha de ser aceptada libremente por cada persona. Además, ¿qué aportaría el conocimiento del presunto “estado natural” si ya no existe? Rousseau piensa que ese conocimiento es fundamental porque cree que la cultura –añadida a la naturaleza– ha desvirtuado a la naturaleza y es la causa de todos los males. Pero esta opinión es más que discutible; otros autores, en concreto Aristóteles, entienden la cultura como “continuación de la naturaleza” y no como opuesta a ella. El hombre es un ser perfectible, y no por causas ajenas a él mismo sino por su propia “naturaleza”; por tanto, la cultura puede causar graves males si es antinatural, pero, en principio, mejora intrínsecamente la naturaleza.

Además, ¿es posible, en el estado actual, llegar a conocer cómo era el hombre en estado natural? Se dice que la gracia no destruye la naturaleza sino que la sana, la perfecciona y la eleva; lo elevado es la naturaleza. Por tanto, una vez elevada, la naturaleza caída no es la naturaleza en su estado “natural”, sino una naturaleza dañada; y, por lo mismo, una vez elevada no es posible hacer abstracción de la elevación para llegar a conocerla en su estado natural. Esto no quiere decir que la naturaleza humana haya desaparecido; pero la elevación no es esencialmente un perfeccionamiento de la naturaleza, aunque lo incluya; la elevación sólo puede entenderse desde Dios, pues supone una irrupción de la divinidad que desde la naturaleza no puede explicarse ni comprenderse. Por eso se habla de una “segunda creación” o de una “criatura nueva” [6]. Por tanto, aunque la naturaleza “original” no haya desaparecido, no es posible reconocerla, porque, o bien está dañada, o bien elevada; el daño le afecta intrínsecamente y la elevación no es comprensible desde la misma naturaleza.

¿Qué hombre es entonces el que estudia la antropología y, en concreto, la antropología trascendental? Haciendo un brevísimo recorrido histórico puede decirse que el hombre objeto de la antropología ha sido siempre el que existe después de la elevación, la caída y la redención; o sea, el hombre tal y como existe, puesto que no conocemos otro.

Los grandes socráticos hablan siempre de la malicia del hombre, sin la cual no pueden explicarse muchos de sus comportamientos. Platón se refiere a una “caída” del alma en el mundo sensible como consecuencia de no controlar su parte concupiscible; por eso este mundo es una cárcel para el alma, de la que ha de salir mediante la ascesis y el conocimiento del mundo de las Ideas [7]. Aristóteles explica que los hombres se hacen buenos o malos por el placer y por el dolor, según busquen el que deben o el que no deben, cuando deben o cuando no deben o como deben o como no deben [8]. En ambos casos, la causa del mal se encuentra en el propio hombre: la naturaleza humana, en ambos casos, presenta una deficiencia –el vicio– atribuible sólo al propio hombre.

En la Edad Media la doctrina del pecado original está presente en todos los autores pues las principales obras acerca del hombre son teológicas, aunque tengan una base filosófica y la salvación es obra de Dios, pues el hombre no puede, por sí mismo, salir de su estado caído.

En el pensamiento moderno, sobre todo desde el luteranismo, el mal no puede curarse porque ha corrompido

la naturaleza humana; para los ilustrados, como Rousseau y Kant, no se acaba de explicar; el paso del “estado de naturaleza” al “estado social”, en Rousseau no es voluntario; y en Kant el “mal radical” está inscrito en la naturaleza humana sin que pueda explicarse cómo ni por qué, puesto que es “originario” [9]. Lo propio de la Ilustración es, por eso, buscar el modo de autosalvarse, ya sea a nivel personal o, con más frecuencia, a nivel social. De ahí que las ideologías políticas ilustradas tengan todas ellas carácter soteriológico.

La salvación, justificación o redención no es una idea exclusiva del cristianismo porque, desde siempre, el hombre ha tenido conciencia de que el mal reside en él mismo. Cabe “echar la culpa” al mundo, a la sociedad, a la cultura..., pero se trata entonces de visiones superficiales que no profundizan hasta la raíz del problema, que no llegan a lo “radical”. ¿Qué es lo radical en el hombre, aquello que está dañado y le impide ser y actuar como quien es? Polo explica que “lo radical se destaca, o lo que es igual, la atención se concentra en él, en la medida en que vacila la estabilidad de un mundo. El descubrimiento de lo radical tiene lugar cuando acontece el hundimiento de un mundo humano” [10].

El nacimiento de la filosofía –alejándose poco a poco de la mitología– es un modo emblemático de hundimiento de un mundo y de búsqueda de lo radical: “la primera versión positiva de lo radical se logra cuando su irrumpir se apropia a lo que aparece. Entonces las cosas se yerguen desde un fondo que le es intrínseco, y su aparecer es una manifestación de sí en presencia... Esto es lo que se llama ente... El ente es la radicalidad asistente en presente. El ente no irrumpe desde lejos ni desde antes, sino desde sí y ahora. Esto se expresa también con las nociones de physis y de fundamento” [11].

Platón, en la Carta VII, explica las razones que le movieron a dedicarse a la filosofía; cree identificar la raíz del mal en la ignorancia de los gobernantes, que buscan su propio provecho al margen del bien común.

Por su parte, Aristóteles define la filosofía como “la ciencia que se busca”, añadiendo a continuación, que lo que siempre se ha buscado es la sustancia. Cada ente –cada sustancia– es un cierto fundamento, si bien la explicación última ha de buscarse en un ser que sea Acto Puro.

Por diversos motivos en los que no vamos a detenernos –aunque ya se indicó que tienen su origen en la Reforma protestante y en la Ilustración–, en la modernidad lo radical deja de entenderse como physis o naturaleza. El hombre ha de salvarse a sí mismo, no como habitante de la naturaleza, sino como su dueño y señor. Por eso, “en la Edad Moderna se ha producido (desde Hegel de manera muy acusada) una absolutización de lo humano en el nivel dinámico. La actividad humana no es lo radical en el hombre; sin embargo, al interpretarla como absoluta se le confiere dicho rasgo a costa de destruir tanto su carácter personal como su mismo valor activo. Mientras la intención de absoluto se ha mantenido, se han formulado grandes construcciones filosóficas; cuando ha decaído, se ha incurrido en reduccionismos crasos” [12].

Tampoco este sentido de lo radical es suficiente para lograr la salvación porque “la absolutización de la razón es la crisis de la verdad, pues el pensamiento es relativo a la verdad y la pierde... Como acto, conocer es la transparente relación a la verdad. La absolutización de la razón es una grave confusión, una mezcla imposible en que la transparencia se obtura” [13].

Al perderse la verdad, también se pierde la verdad sobre el hombre, que queda, de este modo, convertido en un vagabundo sin orientación ni sentido. Cabe entonces el recurso a la voluntad como fundamento, pero el resultado es aún más desolador; no sólo no se alcanza la salvación, sino que se incurre en el nihilismo: “la voluntad de poder necesita, sencillamente, prescindir de la marcha de la razón. Sin esta exclusión la voluntad no se concentra en su propia dinámica... Paralelamente, si la verdad es prescindible en absoluto, el hombre puede morir; y muere juntamente con Dios. Como la voluntad no es capaz de producirlo, se declara que Dios ha muerto; la muerte clausura el nacimiento, y esto marca el advenimiento, más allá de todo proceder, del superhombre. El superhombre es aquél que puede pasarse sin la verdad, es decir, el querer puro, que persevera siempre, a secas. Pero la voluntad para el poder no sólo es capaz de prescindir de la razón, sino también de la intencionalidad propia de la voluntad, es decir de la intención de otro...; de este modo la voluntad se inhabilita para el amor. Y no es de extrañar esta crispación, pues la voluntad es más intensamente intencional que la inteligencia... La voluntad sólo puede prescindir de ‘lo otro’ repeliéndolo, excluyéndolo. Y como ‘lo otro’ está inscrito en la actividad voluntaria, que sólo es tendiéndose hacia él, la repulsa da lugar a una detención de la voluntad engullida en su dinamismo, completamente atrapada por su rechazo; pero entonces la voluntad, que se ha ensimismado curvándose o versando sobre sí, da vueltas. Es el eterno retorno, la génesis incesantemente abortada” [14].

3. La radicalidad de la persona

Polo habla de la radicalidad de la persona por referencia directa al problema del mal. La noción de persona, nacida en el ámbito de la teología, pasó muy pronto a la antropología filosófica; sin embargo, y aquí está el núcleo de la cuestión, los teólogos cristianos medievales –como santo Tomás y Duns Escoto– no desarrollaron una antropología de la persona sino, más bien, del “animal racional”, como lo había definido Aristóteles, entendida, además, como “filosofía segunda”.

Polo explica que “también la persona se descubre en el hundimiento de un mundo. Si el ente griego obedece al hundimiento del mundo homérico y el socratismo a la crisis de la polis, la persona es una profundización requerida por un hundimiento de mayor alcance, a saber, la problematicidad del mal como presente en el mundo humano. El mal es un defecto inherente al mundo cualquiera que éste sea o, por decirlo así, a la mundanidad del mundo. El mal hunde sus raíces en el hombre y forma parte del plexo de lo interesante, al que desbarata o perturba impidiendo su estabilidad misma” [15].

Si la noción de persona procede de la teología trinitaria y de la cristología, ¿cómo es posible que pueda y deba aplicarse al hombre y que se haga patente a causa del pecado? Es muy significativa la siguiente reflexión de Polo: “el hombre es incapaz de salvarse a sí mismo. La salvación ha de serle otorgada como un don. Pero nótese bien: este don ha de penetrar hasta lo más profundo del hombre y ha de restaurar lo más profundo de manera que ya no sea raíz del mal. Y como esa raíz es aplastada por el mal, al ser salvado lo radical en el hombre es liberado en orden a una expansión que le corresponde sin más, pero que es insospechable sin la salvación. Por eso la radicalidad de la persona se destaca en la teología cristiana, y su consideración desde otro ángulo comporta un desenfoque inevitable” [16].

Es de notar que “al ser salvado lo radical en el hombre es liberado en orden a una expansión que le corresponde sin más”. ¿Qué es aquello que al hombre le corresponde sin más y que “su consideración fuera de la teología cristiana comporta un desenfoque inevitable”? ¿Significa que sólo la teología puede dar respuesta a la radicalidad de la persona?

Es claro que este planteamiento no es el tomista, ni el escotista; más aún, es una aportación que no tiene precedentes en la filosofía anterior; y eso es lo que hay que investigar. ¿Qué es entonces lo radical en la persona humana? ¿Es cognoscible sólo por la teología y queda fuera del campo de la filosofía?

En la primitiva teología trinitaria se habla de *hispóstasis*, *prósopon*, etc., para indicar que, más allá de la naturaleza, hay un sustrato o sujeto. La distinción entre la máscara que usan los actores y el propio actor, o sea, entre el personaje representado y el actor que lo representa, es indicativa de que también en el hombre hay una distinción real entre persona y naturaleza. La definición de persona de Boecio que, con algunas matizaciones importantes, se ha mantenido en la filosofía y la teología cristianas, ha exigido tantas distinciones, aclaraciones, uso de la analogía, etc., que indica que no puede ser definitiva. A este respecto es significativo que santo Tomás diga que persona es *nomen dignitatis* [17]; ¿realmente es sólo eso: el nombre que se le aplica a un determinado ser por poseer una naturaleza racional? Es preciso, por tanto, investigar qué aporta Polo –que aporta la antropología trascendental–, cómo se llega a una concepción más profunda –radical– de la persona humana.

Lo primero que cabe plantearse es si el hombre es persona por haber sido elevado al orden sobrenatural o “por naturaleza”, y ello porque la persona humana no pertenece al universo material y, por tanto, no se incluye en el fin del universo –el orden–, sino que está “destinada” a Dios.

Así como el conocimiento de la creación ha marcado un antes y un después en la historia de la filosofía, con mayor motivo habrá que reconocer que el descubrimiento del hombre como ser personal ha supuesto un hito aún mayor [18]. Polo no entra a discutir el problema de si la elevación fue simultánea o posterior a la creación del hombre; primero, como se ha dicho, porque no es posible saberlo, y segundo porque el Magisterio de la Iglesia ha obviado esta cuestión (por ejemplo, en el Concilio de Trento [19]). Pero lo que sí deja claro es que la creación del hombre es una “segunda creación”, distinta de la creación del universo material. Una distinción tan tajante se encuentra en el Concilio Vaticano II cuando afirma que “el hombre es la única criatura querida por Dios por sí misma” [20].

4.

La “segunda creación”

Con frecuencia Polo ha hecho notar que su filosofía es una profundización en la distinción real tomista entre acto de ser y esencia, y que esta distinción, en santo Tomás, no se aplica al estudio del hombre, lo que ha dado lugar a una antropología que, sin ser falsa, es muy limitada. Esa profundización se manifiesta, en resumen, en lo siguiente: “la filosofía de Polo establece una división aún más radical que la que distingue esencia y acto de ser. Porque el acto de ser se divide en creado e increado, previamente a su composición con la esencia. El acto de ser creado tiene una índole propia, que justifica su distinción real con la esencia; y distinta también de la del ser increado. Por eso Polo distingue tres actos de ser. El ser extramental es principal, fundamental, causal. El ser personal es un ser además, añadido, ser segundo. El ser originario es la identidad; un primer principio sí; pero también la plenitud del ser personal: interpersonal, porque alcanza a replicarse y donarse sin perder su identidad” [21].

Esta nueva comprensión de la criatura lleva consigo consecuencias hasta ahora ignoradas –al menos en parte–, sobre todo porque sólo son accesibles si se abandona el conocimiento objetivo, es decir, el límite mental. Concretamente, “ninguna criatura se comprende aisladamente; ser criatura es depender del creador y por ello, en último término, co-ser junto con él. Si se trata del ser fundamental, de los primeros principios, hablaremos de principios mutuamente vigentes; si se trata del existente personal, diremos entonces que es un coexistente, un ser además. En todo caso, la criatura remite en su ser al creador, porque es dependiente de Dios; y por eso carece de suficiencia individual y su ser no tiene unidad en sí mismo” [22].

En el caso de la persona humana esta dependencia marca todo su ser, de modo que no puede entenderse al margen ni frente a ella: “si no aislamos ni separamos a la criatura de su creador, ni suponemos al creador como un ideal meramente pensado –la infinitud del ser–, ignorando su ser real; entonces... podremos entender en qué sentido el ser creado no por serlo es de suyo limitado o imperfecto, sino más bien sujeto de una perfección y un valor insospechados: es criatura, ha sido creado, y en Dios cobra realmente su sentido. Precisamente por criatura, su ser remite enteramente al creador, depende enteramente de él; algo particularmente relevante en el caso de la criatura personal. Basta descubrir su vinculación con el creador, la entera dependencia y exclusiva referencia del ser creado a Dios, para apreciar la riqueza e inmenso valor de la criatura, en particular de la persona humana” [23].

¿Cómo encontrar esta dependencia y vinculación respecto de Dios, que constituye lo más propio e íntimo de la persona humana? El hombre, podría pensarse, es libre y, por tanto, puede referir su vida a Dios o no. Incluso el deseo de felicidad no es conclusivo pues, como ya advirtiera Aristóteles, aunque todos deseamos ser felices, no estamos de acuerdo en qué consiste la felicidad ni, por tanto, en cómo alcanzarla.

Pero lo que Polo propone en la antropología trascendental es algo mucho más “radical”: es la “radicalidad de la persona”, su mismo ser personal o, con más precisión, su co-ser. Si el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, no es preciso buscar en sus actos, deseos o afectos; hay que ir directamente al acto de ser, a la coexistencia.

5.

La coexistencia como ser segundo o adverbio

Dando por supuesto el conocimiento –al menos en sus principales puntos– de la antropología de Polo, importa, sin embargo, recordar algunos temas que son aquí pertinentes; en concreto, que “es imposible que la persona humana sea originariamente idéntica”, de ahí que “el intellectus ut coactus es solidario con una dimensión del abandono del límite mental, es decir, con un método, pero no es idéntico a él. Ello equivale a la distinción entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal... Ahora bien, si el carácter de además sólo tuviera valor metódico, desaparecería su solidaridad con el tema. Se ve ahora que solamente por el carácter sobrante, tanto del tema como del método, se explica la imposibilidad de término. Éste es el significado estricto del carácter de además: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático” [24].

Carácter sobrante no quiere decir sino que la persona humana permanece siempre abierta: el intelecto personal no alcanza su tema sino que lo busca, aunque esta búsqueda, en esta vida, no puede lograr su intento. Por eso, “el carácter de además, como insistir en la apertura hacia dentro, equivale temáticamente a transparencia” [25].

Esta transparencia no es un autoconocimiento sino, justamente, la carencia de dicho autoconocimiento: “la dualidad del carácter de además no es oclusiva, no comporta determinación. Todo lo contrario: de acuerdo con su dualidad, el carácter de además está, permanece, abierto. De donde se sigue que dicha dualidad es metódica y

temática: es un método que es un tema y un tema que es un método; no una oclusión o autodeterminación, sino la intensidad de la transparencia” [26].

Polo insiste en que el hábito de sabiduría es distinto del intelecto personal, del que no procede ni con el que se identifica [27], más aún, “como tema el carácter de además es superior a su valor metódico: además insiste en además. Por eso se dijo que la persona humana es el segundo sentido del acto de ser: se distingue de los primeros principios porque la persona se ‘secundariza’ radicalmente: coexistencia, intimidad sin réplica, insistencia metódico temática, transparencia, y no insondabilidad originaria. Por eso, el carácter de además, como método, no alcanza el tema propio del intellectus ut co-actus” [28].

Así pues, “al sentar la solidaridad del hábito de sabiduría con el intelecto personal, se alcanza la interioridad de la luz –la luz es además luz–” [29]. Con esto Polo ha llegado a un punto fundamental de su antropología. Ahora puede afirmar que “de acuerdo con Eckhart, Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de además, cuya exposición ha llevado a alcanzar el intelecto personal humano como luz transparente intensa, es decir, luz cuyo interior es luz. Según esto el adverbio es semejante al Verbo... El Origen es Luz en cuyo seno se genera la Luz... En la persona creada la luz que penetra la luz no es generada, sino creada” [30].

¿Estamos en el terreno de la filosofía o en el de la teología? Si continuamos la exposición que hace Polo del ser personal, encontramos esta descripción: “persona humana significa coexistencia carente de réplica; libertad; transparencia; criatura donal”, porque “si ser creado es un don, a la criatura le corresponde, ante todo, aceptarlo –es decir, aceptar ser–. Es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado. Ahora bien, la aceptación del propio 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... el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina” [31].

La noción de persona clásica ha quedado, en este nuevo planteamiento, superada, pues ya no es posible entenderla como una sustancia o un supuesto, ya que su dependencia de Dios es radical; la persona es un ser abierto; por eso, “en el planteamiento que propongo es inadmisibles reducir la persona a la noción de supuesto. Si la persona fuese el supuesto de naturaleza racional, no se convertiría por continuación con los demás trascendentales personales. En Dios, esa reducción es aún más inadmisibles” [32].

Es importante tener presente que en estos últimos textos Polo está hablando de la creación entendida como dar el ser. De ahí que, por si quedara alguna duda, aclare: “la elevación del hombre a lo que la teología llama orden sobrenatural comporta un don superior. Por eso tiene sentido designar la elevación como una segunda creación. Del hombre elevado se dice que está en gracia. Gracia significa don divino gratuito, lo cual está por encima de la noción de hábito entitativo. También se distingue la gracia creada y la Gracia increada. La antropología propuesta está al servicio de la teología” [33].

Nos encontramos ante un dilema: si la persona humana no fuera elevada al orden sobrenatural, quedaría “frustrada”, pues nunca lograría alcanzar su fin. Polo se enfrenta a este problema del siguiente modo: “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. Ahora bien, como la réplica buscada no lo es sólo del intellectus ut co-actus, es obvio que la búsqueda no es el conocimiento más alto de ella.

“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... El conocimiento ‘facial’ de Dios 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” [34].

La postura de Polo coincide con la de santo Tomás: sin la elevación sobrenatural, la persona humana no se conocería nunca en toda su hondura, y nunca conocería a Dios; sólo puede buscarlo, pero sin la esperanza de

alcanzarlo [35]. Pero esta primera impresión debe ser matizada, ya que “buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo” [36].

La postura de Polo aparece ahora mucho más matizada; de otro modo no se entendería que afirme que aunque “coexistir comporta carencia de réplica”, “la carencia de culminación o de réplica no se entiende como la falta de algo debido: significa que la coexistencia está siempre por alcanzar. Metódicamente, alcanzar la coexistencia es el carácter de además, el entero sobrar. Dios trasciende el entero sobrar... No existe ningún término de la actividad humana con carácter de persona; la coexistencia carece de término. Éste es el sentido positivo del carácter de además, al que trasciende el Ser personal divino... Al alcanzar la dualidad radical, la identidad se descubre como transcendente a ella. Paralelamente, el carácter de además no es terminal, y en ello radica su valor positivo” [37].

Que la persona humana sea “el entero sobrar” no implica la necesidad de la elevación sobrenatural. El sentido positivo del carácter de además quiere decir, por una parte, que “ese más allá no puede faltar, es decir, no cabe entenderlo como la nada”; y también —y este punto es clave—, que “tampoco es acertado declararlo [a Dios] enteramente ignoto” [38]. Efectivamente, no es necesario esperar a la otra vida para conocerlo, aunque “si no se alcanza la coexistencia humana, Dios no es un tema abierto en antropología” [39].

La idea de que la persona humana llegue a su pleno cumplimiento, a un término en que ya no pueda “alcanzar” una perfección mayor, queda excluida en esta antropología. Ni en esta vida ni en la otra, la persona creada perderá su carácter de además, porque dicho carácter coincide con su ser —co-ser—; si lo perdiera dejaría de ser persona porque dejaría de coexistir.

En este punto Polo es taxativo; por ejemplo, sobre la antropología de santo Tomás, indica lo siguiente: “la coexistencia humana como tema susceptible de ser alcanzado, no aparece en la filosofía de Tomás de Aquino... La filosofía tomista se centra todavía en el estudio del hombre como sustancia y naturaleza. Aunque Tomás de Aquino desborda la perspectiva griega en metafísica, no extiende sus hallazgos al ser humano”. Una consecuencia inmediata de esto es que “por eso entiende el paso de lo natural a lo sobrenatural según un cambio de la atención. La sustancia como fundamento de las operaciones naturales no está unificada con la consideración del hombre como criatura elevada” [40]. Como la antropología es una filosofía segunda, la elevación sólo puede entenderse como un “añadido” a la naturaleza humana.

Los siguientes textos pueden parecer “duros”, una crítica fuera de lugar o exagerada, pero en realidad son más bien una “corrección” y una ampliación del planteamiento de santo Tomás, pues aunque esta crítica no alcanza de lleno al tomismo, no deja de ser, hasta cierto punto, una enmienda: “desrealizar el conocer es nominalismo craso. Dios no podría crear actos cognoscitivos. Esta desrealización está implícita en la noción de sustancia. La sustancia se materializa si se interpreta el conocimiento como acto segundo. Para Tomás de Aquino las sustancias separadas —de la materia— son intelectuales. ¿Pero lo son de suyo, sin que en ellas conocer sea un acto segundo? Si no es así, incurre en la materialización de esas sustancias. En Aristóteles se aprecia el mismo problema en la interpretación de la deidad como noesis noéseos noesis; resuelve el problema reduciendo la entelécheia a la enérgeia. Tan sólo es irreal la intencionalidad objetiva, que es el nivel cognoscitivo más prestigioso en la vida ordinaria” [41]. O sea, Aristóteles no dice que Dios es sustancia sino “pensamiento que se piensa a sí mismo”.

Si la sustancia, tal como la entendía Aristóteles, es cerrada, acabada, sólo puede “abrirse” mediante actos segundos accidentales. Aunque se diga que es el sujeto (el suppositum) último de operaciones, éstas no le añaden más que una perfección accidental; la sustancia sigue siendo la que era [n44](#) y lo que era [42].

En resumen: “si se abandona el límite mental, la subsistencia divina se advierte como Identidad Originaria insondable, esto es, como Esse Subsistens abandonada la suposición: Ipsum. A su vez, la subsistencia de la persona se alcanza con el criterio que vale para la suficiencia humana, o sea, detectando que cualquier bastar está supuesto y que desaferrarse del límite significa nunca basta: además... La carencia de identidad originaria no es potencial, sino distinción activa. La criatura no se compara con Dios como potencia: éste es uno de los implícitos de la distinción real esse-essentia. Dios no es ser esencial de la criatura ni su acto de ser, pues en tal caso el acto de ser creado no tendría que alcanzarlo” [43].

¿Cómo debe entenderse entonces la elevación sobrenatural para que no sea preciso “un cambio de la atención”, o sea, para que no sea necesario pasar de la sustancia a la natura intellectualis como si se tratara de

dos realidades distintas?

Tratando sobre el sentido cristiano del dolor escribe Polo: “las reacciones naturales legítimas y expresivas ante el dolor, no culminan en sí mismas –como si pertenecieran a un orden que descansara en sí: el status naturae no existe; existe la naturaleza en el seno de un orden, de un status sobrenatural–, y su destino es ser subsumidas en la actitud cristiana. Además, cuando el hombre se pregunta por su ser, la naturaleza humana no aporta respuesta; en lo decisivo, la naturaleza es impotente. No obstante, naturaleza y sobrenaturaleza no se excluyen ni se oponen” [44].

Efectivamente, tanto de la naturaleza humana como de la persona puede decirse que, en lo decisivo, es impotente, que no aporta respuesta acerca del ser del hombre. Esto es congruente con lo que se ha visto anteriormente, a saber, que, si bien “el carácter de además se describe metódicamente como alcanzar”; sin embargo, “la pregunta: ¿qué es lo alcanzado por el carácter de además? no tiene respuesta; si la tuviera, el método sucumbiría al límite mental” [45]. La persona humana, por su carácter de además, no tiene término y sólo Dios puede responder a esas preguntas: “téngase en cuenta que la coexistencia es un valor temático del carácter de además. Por eso se ha de excluir que la carencia de réplica sea definitiva o terminal” [46]. Dicho de otro modo: la réplica de la persona humana sólo puede ser Dios; así es como ha sido creada. Por tanto, aunque “la persona es un descubrimiento cristiano”, “esto no quiere decir que sólo el cristiano es persona, o que el ser personal surja con el cristianismo”. Cualquier hombre es un ser personal. Sin embargo, el sentido radical de su acto de ser está muy oscurecido fuera del cristianismo. Sin necesidad de acudir a la teología, puede decirse con propiedad que “la persona humana es una llamada a la atención de Dios” [47].

No es posible investigar qué sería un hombre en estado natural; ya lo hemos leído: existe la naturaleza humana “en el seno de un orden”, no en estado natural. “La creación es libre. ¿Qué busca Dios al crear al hombre? Nada distinto de aceptarle. Existe otra donación divina, una iniciativa todavía mayor, por la que Dios introduce al hombre en su Vida íntima. En el propuesto planteamiento de la antropología trascendental se sostiene, aun sin estudiar in recto esa elevación, que la aceptación divina del ser humano salva la distancia de la criatura al Creador. Esa distancia es, por así decirlo, infinita. Con todo, la persona humana es tenida en cuenta por Dios, venciendo así el aislamiento que es incompatible con la radicalidad del ser personal”. Por tanto, debe tenerse en cuenta la doble “aceptación”, aunque, desde luego, “no considerar temáticamente la elevación sobrenatural no quiere decir limitarse al orden natural. Lo que está en juego en antropología natural es el ser personal” [48].

6.

Filosofía y teología en la antropología trascendental

¿Por qué dice Polo que santo Tomás “entiende el paso de lo natural a lo sobrenatural según un cambio de la atención”? Si la sustancia –entendida al modo aristotélico– es una realidad cerrada, incommunicable, que no admite perfecciones más que accidentales, entonces, para tratar sobre el hombre elevado hay que tener presente siempre al hombre, en status naturae conditae, ya que lo sobrenatural se le añade o suma de un modo accidental. Es cierto que santo Tomás toma muchas precauciones para evitar entender la elevación como un mero accidente; por eso habla de potencia obediencial y de hábito entitativo para referirse a la gracia. Pero aún así, la solución sigue siendo problemática porque los llamados “hábitos entitativos” no son verdaderos hábitos; la salud, por ejemplo, no se adquiere y mejora mediante repetición de actos, no es una virtud adquirida; y, aunque es cierto que puede perderse “culpablemente”, también puede perderse sin que el hombre sea en absoluto culpable. La noción de “hábito entitativo” más parece un recurso para salvar una dificultad que una verdadera solución al tema de la elevación. Por eso dice Polo que “la elevación del hombre a lo que la teología llama orden sobrenatural comporta un don superior. Por eso tiene sentido designar la elevación como una segunda creación. Del hombre elevado se dice que está en gracia. Gracia significa don divino gratuito, lo cual está por encima de la noción de hábito entitativo” [49].

Santo Tomás defiende la misma tesis: el hombre está destinado a un fin que le supera y que, por tanto, sólo puede alcanzar mediante la elevación al orden sobrenatural. En principio esto parece una contradicción pues, según un adagio clásico que usa a veces, natura non déficit in necessariis (p. e., S. Th., I-II, q. 5, a. 5); sin embargo, lo cierto es que la contradicción surge justamente cuando se defiende la postura contraria, o sea, cuando se “supone” un fin natural: “la idea de un desiderium naturale que apunta más allá de la naturaleza haría de la salvación, según los teólogos [tomistas] del siglo XVI, un derecho, y la gracia dejaría de ser un don. La consecuencia fue que en la base de la determinación histórico-salvífica fáctica del hombre se colocó una determinación hipotética, puramente natural, un finis naturalis; de ahí surgió la construcción teórica de una natura pura, que tantas consecuencias había de tener. La tesis era que Dios también hubiera podido crear al hombre in

puris naturalibus. El destino salvífico es, respecto a la naturaleza humana, meramente accidental... Para salvar la gratitud de la gracia, los teólogos hacen un postulado de la autonomía de la naturaleza, frente a la cual la gracia tiene sólo el carácter de un superadditum... La idea de que el hombre pueda estar a expensas de algo que necesariamente tiene el carácter de un don retrocede. O bien la naturaleza está a expensas de algo, y entonces tiene derecho a exigir que se le suministre ese algo, o bien no tiene tal derecho, y entonces ha de poder en todo caso bastarse a sí misma. Ésta es la lógica que brota de la idea del status naturae purae" [50].

Para lograr una explicación coherente, que requiere el "cambio de atención", hay que dejar de lado la idea de sustancia y centrarse en la de natura intellectualis, aunque la natura, sea racional o no, no es trascendental porque pertenece a la esencia. Quizás por eso, a pesar de que la sustancia es la primera de las categorías aristotélicas, algunos tomistas consideran que la sustancia es trascendental. Así pretenden salvar la primacía de la sustancia en el orden del ser [51].

En Polo este paso del orden natural al orden sobrenatural puede darse sólo con pasar de la consideración de la persona humana desde un punto de vista filosófico –antropología trascendental– a un punto de vista teológico. Lo logrado en la antropología trascendental tiene pleno valor al realizar este cambio porque lo elevado es lo natural o, más en concreto, el hombre caído, que es el que estudia la filosofía.

Aunque Polo no es un teólogo, escribió bastantes artículos, e incluso partes de sus obras filosóficas, como teólogo. Es llamativo que ya en *El Ser*, publicado en 1965, dedique un apartado del último capítulo al misterio de la Santísima Trinidad para "probar" si su metafísica está o no al servicio de la teología [52]. Además, en las obras que reúnen artículos diversos, algunos de ellos son de carácter teológico. En *Cristianismo y personalización*, incluido en *La persona humana y su crecimiento*, se leen frases como las siguientes: "como persona el hombre es radicalmente hijo y sin hábitos su conducta se cierra al futuro porque no crece. Las doctrinas que despojan al hombre de los hábitos son propiamente profanas: profanaciones de la humanidad" [53]; o bien, "cuando el hombre no se tensa hacia Dios –y, por tanto, no se personifica–, aparece lo genérico humano, que en el nivel social es la masa" [54]. Más directas son estas otras palabras: "tal y como la salvación se lleva a cabo implica, por ser un don, la pura capacidad de dar. Lo cual es lo insospechado mismo. Sólo la generosidad infinita es la salvación en acto. Y esto es lo que se llama amor. Ser salvado implica ser el término de un amor infinito. Y ahora se destaca lo radical que llamamos persona. La persona es lo insospechado, lo más sorprendente... La salvación no es... una estabilización de lo radical en el hombre. La expresión que dice el destacarse de la persona es de san Pablo: Cristo ha muerto por mí. Esta frase manifiesta lo inaudito. Desde luego, significa que yo soy un quien; sólo puede ser salvado alguien. Pero ese quien es instado, reclamado constantemente en su mismo carácter de quien... El adentrarse en la respuesta se llama intimidad. La persona es la intimidad de un quien... El quien humano sólo se sabe en Dios. Y esto es lo reclamado" [55].

Lo importante es notar que la antropología trascendental y la antropología teológica, siendo distintas, son, de algún modo, una continuación: la teología no rectifica, y mucho menos descalifica, a la filosofía. No es preciso "un cambio de la atención". La antropología teológica es la respuesta definitiva a la pregunta por el co-ser personal; la antropología trascendental culmina en la búsqueda de lo trascendente y de la constitución del don que la persona humana ofrece para corresponder a la predilección divina que se expresó en su creación como coexistencia. Por tanto, "en la salvación aparece la pregunta

¿Quién soy yo? Y alcanza respuesta. La respuesta insta la profundidad íntima. Esa intimidad es el quien... Si el hombre no es salvado no sabe nada acerca de quién es; ni siquiera lo sospecha. Lo salvado es precisamente el quién. La expresión 'Cristo ha muerto por mí' no es una ratificación del yo, sino caer en la cuenta de la pregunta por el quién. Y esto es lo inaudito" [56].

La continuidad entre filosofía y teología, en la antropología, se pone de manifiesto de un modo definitivo cuando se advierte que "prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un quién. Esta ignorancia abre un vacío vertiginoso, pues en tanto que subsiste el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y no la encuentra... Estrictamente, desde sí el significado de la persona se ignora" [57].

En la antropología trascendental lo natural y lo sobrenatural no se superponen, no se añade lo segundo a lo primero, sino que "aunque no sea lo mismo criatura elevada que simple criatura, la diferencia no es un cambio de supuesto, sino una intensificación de su ser donal: la diferencia es Dios mismo" [58]. En vez de status naturae purae y de status naturae corruptae, Polo prefiere hablar de Antehistoria, Historia y Posthistoria. "Las nociones de Antehistoria y Posthistoria señalan la contingencia de la Historia y, a la vez, lo externo a ella... Si el disponer

esencial depende de la libertad, es susceptible de consideración extrahistórica. A la postre, la Historia no autoriza ninguna objeción contra la naturaleza o la esencia del hombre: más bien alude a un nivel de estabilización de la esencia, el cual se ha descrito como disposición poiética parcial o no saturable” [59]. Dicha “estabilización de la esencia”, al ser “disposición parcial o no saturable”, indica un castigo, una situación en la que la persona no puede “alcanzarse” fácilmente.

De ahí que “la Antehistoria... no es mera prehistoria. Debe entenderse como integridad esencial en que el hombre fue creado con vistas a su culminación definitiva y no conservada en la Historia. Tal integridad se cifra en la ausencia de la necesidad de dar razón del pasado, esto es, señala una especial discontinuidad entre la creación del hombre y la del Universo” [60]. Por eso, “la Historia no es susceptible de culminar en su propio orden”, ya que “el hombre no es historia” [61].

7.

El abandono del límite mental y la elevación sobrenatural

Queda por ver un último punto para que pueda decirse plenamente que la antropología trascendental no es teología sino filosofía: ¿el abandono del límite mental, o sea, el método, requiere de la elevación sobrenatural? Esta pregunta se plantea desde el momento en que se interpreta la antropología trascendental como una antropología teológica.

Muy brevemente, algunos textos de Polo –además de lo ya dicho– ayudarán a disipar las posibles dudas. Él mismo lo hace en el Epílogo de la Antropología trascendental: “al acabar de exponer el método propuesto, es aconsejable hacer algunas observaciones globales sobre él. Ante todo, sus relaciones con la teología. La primera y segunda dimensiones del abandono del límite mental se distinguen de las otras dos porque no necesitan de la teología” [62]. Queda claro, por tanto, que, al menos en esas dos dimensiones, no se requiere la fe, pues la teología parte de la Revelación divina.

Sigue diciendo: “la más teológica es la tercera dimensión, cuya hegemonía sobre las otras tres –formulada como metalógica de la libertad– permite sugerir que la esencia humana está llamada a alcanzar el nivel de los otros hábitos innatos” [63]. ¿Qué quiere decir la expresión “la más teológica”? Significa al menos dos cosas; por una parte, que así como a partir del conocimiento de la creación fue posible a santo Tomás llegar a la distinción real ser-esencia, del mismo modo, a partir de la fe –y, en concreto, de la teología sobre el misterio de la Santísima Trinidad– ha sido posible distinguir los actos de ser de la criatura material y la criatura humana. Polo lo dice explícitamente: “la revelación de la intimidad divina nos permite afirmar la Trinidad Personal, es decir, un orden de relaciones de origen que al mismo tiempo es rotundamente uno (Dios es Uno y Trino). Aunque el hombre sea una criatura, su brotar en el orden del ser se mantiene en intimidad. Por eso, aunque el hombre no sea la intimidad perfecta, tripersonal, que es Dios, también es persona... No es preciso insistir en que el descubrimiento de la personalidad humana es un tema cristiano” [64].

En segundo lugar es “la más teológica” porque, al estar al servicio de la teología, presta una ayuda que hasta su formulación había sido escasa. La “antropología segunda” aporta mucho menos a la teología que la antropología trascendental [65].

De la cuarta dimensión, Polo no dice nada pues, después de lo sentado respecto de la tercera, nada hay que añadir.

Es extraño que, después de lo que acaba de verse, Polo añada: “he sugerido también la distinción entre la elevación de Adán y la cristiana, que es superior a aquélla. Esta segunda elevación permite la metalógica de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad humana se distingue de la causalidad trascendental”. Poco antes Polo había dicho que la metalógica de la libertad muestra la “hegemonía” de la tercera dimensión del abandono del límite mental sobre las otras tres y, por ello, “sugerir que la esencia humana está llamada a alcanzar el nivel de los otros hábitos innatos”. Se trata sólo de una “sugerencia”, no de algo que se “alcance” al conocer la persona humana, quizás porque la esencia no es el tema de dicha dimensión del abandono del límite y, por tanto, no puede “alcanzarse”; además dicha “elevación” al nivel de los hábitos innatos no puede darse en esta vida. La distinción entre la libertad humana y la causalidad trascendental es la que hace posible el método del abandono del límite, del cual Polo recuerda frecuentemente que es libre, ya que permite esencializar la naturaleza del hombre.

Pero lo que definitivamente asegura que la tercera dimensión del abandono del límite no se debe a la “elevación” o a la teología de la fe, es que “si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir. La libertad es una prueba de la existencia de Dios. Si la libertad es radical, exige un ejercicio completo; para ello es necesario que se ejerza respecto del Ser sin restricción. Si sólo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical... La libertad es imposible sin la réplica: depende de aquello de lo que depende la intensidad de la libertad que soy yo. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios... La libertad prueba la existencia del Dios personal” [66].

Esta prueba es “racional” pues es evidente que “la Fe no demuestra la Existencia de Dios, pues en ese caso no sería Fe” [67]. Más aún: “desde luego, la persona es un tema teológico, pero la teología no es la filosofía. En teología especulativa se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, de la Persona de Cristo con dos naturalezas –donde, por lo demás queda claro que la persona es distinta de la naturaleza humana–, etc. Y también desde la teología se puede proponer que el hombre es persona. Pero estimo que el ser del hombre como persona puede ser asimismo un tema filosófico.

A mi modo de ver, el estudio del hombre como ser personal pertenece también a la filosofía. Y ésta es la antropología trascendental que propongo” [68].

Rafael Corazón González, en revistas.unav.edu/

Notas:

1. R. CORAZÓN, “Antropología trascendental y antropología teológica”, en J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL BENTICUAGA, *Autotranscendimiento*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán, Málaga, 2010, 277-288.
2. R. CORAZÓN, *Antropología trascendental y antropología teológica*, 277.
3. Santo Tomás usa a veces la expresión *secundum statum naturae integrae*, otras habla simplemente de *secundum statum naturae* y, para referirse al hombre caído, *secundum statum naturae corruptae*. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 2 ad 2 y *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 8 ad 3; *De Veritate*, q. 12, a. 3 ad 12; *De Malo*, q. 3, a. 1 ad 9, donde se refiere al *statum naturae conditae*.
4. J. J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *Del contrato social*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, 221.
5. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2.
6. Polo lo explica así: “La redención del hombre es su elevación a la Plenitud de Dios. En esta irrupción, Dios conserva, desde luego, su perfecta prioridad, de manera que, aunque no sea lo mismo el hombre elevado que el simple hombre, la diferencia se debe exclusivamente a la iniciativa de Dios. Por eso decía que el hombre renace. Este nuevo nacer no es propiamente un proceso que se determine en función del hombre como supuesto; no es un segundo nacimiento que forme sonríe con el primero, o una especie de metamorfosis de la que resulte otra cosa que hombre, sino una novedad referida exclusivamente a Dios y sólo posible porque su prioridad personal es infinitamente más radical que el supuesto humano. Dios puede llegar a la intimidad existencial del hombre renovándola sin extrañarla ni reduplicarla porque es originario, frontal y creador. El adentramiento del hombre en Dios no es una evolución desde un término creado hasta un término divino, sino, valga la palabra, una invasión de Dios”. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia, en *Obras completas*, v. XIII, Eunsá, Pamplona, 2015, 370-371.
7. Cfr. PLATÓN, *República*, VII y *Fedro*, 253d s.
8. ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco, II, 3, 1104b 10 s.

9. Cfr. I. KANT, La religión dentro de los límites de la mera razón, I, 4.
10. L. POLO, La persona humana y su crecimiento, en Obras completas, v. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, 85.
11. L. POLO, La persona humana y su crecimiento, 86.
12. L. POLO, La persona humana y su crecimiento, 92.
13. L. POLO, La persona humana y su crecimiento, 93.
14. L. POLO, La persona humana y su crecimiento, 93-94.
15. L. POLO, La persona humana y su crecimiento, 95.
16. L. POLO, La persona humana y su crecimiento, 95.
17. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, In I Sent., d. 10, q. 1, a. 5; De Potentia, q. 8, a. 4.
18. “Lo que hoy denominamos ‘persona’, sin la teología cristiana, hubiera quedado sin nombrar, y no hubiera estado presente en el mundo (las personas no son simplemente acontecimientos naturales). Esto no significa que el empleo del concepto ‘persona’ tenga sentido solamente bajo determinados supuestos teológicos, aunque se puede pensar que la desaparición de la dimensión teológica provocaría a la larga la desaparición del concepto de persona”. R. SPAEMANN, Personas, Eunsa, Pamplona, 2000, 38.
19. En el Decreto sobre el pecado original el Concilio prefirió la fórmula “[Adán] perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido”, a “en que había sido creado”. Dz, 788.
20. CONC. ECUM. VATICANO II, Gaudium et spes, 24.
21. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Notas y glosas sobre la creación y los trascendentales (a propósito de la antropología poliana)”, en I. FALGUERAS, J. GARCÍA, Antropología y trascendencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán, Málaga, 2008, 84.
22. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, Notas y glosas, 89.
23. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, Notas y glosas, 92.
24. L. POLO, Antropología trascendental, en Obras completas, v. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, 221.
25. L. POLO, Antropología trascendental, 208.
26. L. POLO, Antropología trascendental, 225.
27. “Se ha de excluir por completo que el hábito de sabiduría sea generado por el intelecto personal humano, o bien que éste le preceda”. L. POLO, Antropología trascendental, 227.

28. L. POLO, Antropología trascendental, 225.
29. L. POLO, Antropología trascendental, 226, nt. 11.
30. L. POLO, Antropología trascendental, 225, nt. 10.
31. L. POLO, Antropología trascendental, 247 y 248.
32. L. POLO, Antropología trascendental, 248, nt. 2.
33. L. POLO, Antropología trascendental, 250, nt. 6.
34. L. POLO, Antropología trascendental, 256.
35. Para santo Tomás no hay ninguna incongruencia –haciendo notar siempre que la elevación es gratuita– en que Dios haya creado al hombre como una criatura que sólo logra la felicidad con la visión de Dios: “consta, en efecto, que la beatitud de cualquier criatura intelectual consiste en su operación más perfecta; ahora bien, lo que es supremo en toda criatura racional es el entendimiento; por ello es preciso que la beatitud de toda criatura racional consista en la más noble visión del intelecto...; si, pues, la criatura racional en su visión más perfecta no alcanzase a ver la esencia divina, su beatitud no sería el mismo Dios sino algo por debajo de Dios, lo cual no puede ser ya que la última perfección de cualquier cosa se da cuando alcanza a su principio; Dios mismo ha creado de modo inmediato todas las criaturas racionales, como sostiene la fe verdadera; por eso, es preciso según la fe que toda criatura racional que llega a la beatitud vea a Dios por esencia”. De Veritate, q. 8, a. 1. E insiste: “las criaturas racionales pueden conseguir la bondad perfecta, es decir, la bienaventuranza, aunque sin embargo para conseguirla necesitan de más cosas que las naturalezas inferiores para conseguir sus fines; y por tanto, aunque sean más nobles, sin embargo no sucede que con sus solas fuerzas naturales puedan alcanzar su fin como las naturalezas inferiores; alcanzar por sí mismo la bienaventuranza es propio solamente de Dios”. De Veritate, q. 8, a. 3 ad 12. Textos paralelos en S. Th., I, q. 12, a. 4; q. 56, a. 3; CG, III, 52; In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 6.
36. L. POLO, Antropología trascendental, 256, nt. 13.
37. L. POLO, Antropología trascendental, 204-205.
38. L. POLO, Antropología trascendental, 201, nt. 16.
39. L. POLO, Antropología trascendental, 201.
40. L. POLO, Antropología trascendental, 24.
41. L. POLO, Antropología trascendental, 511, nt. 279.
42. Santo Tomás no entendió la naturaleza humana como algo cerrado e inmutable, puesto que toda naturaleza es un principio de operaciones. En concreto, “del mismo modo que, para Aristóteles, aislar a una ‘naturaleza’ individual autosuficiente y a sus facultades es hacer abstracción de la naturaleza social del hombre –naturaleza a la que siempre pertenece la amistad–, así, para santo Tomás, aislar una natura pura es una abstracción de la naturaleza religiosa del hombre, una naturaleza que conduce a la ‘amistad con Dios’. Pero la autotrascendencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural mediante las manos y la razón, lo que ya era un tópico antiguo. La estructura fundamental de esta idea es que la naturaleza produce en el hombre algo que es más que naturaleza (‘nobilior’, lo llama santo Tomás). El hombre no es este más; es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma en dirección a este más. ‘L’homme transcende infiniment l’homme’, dirá Pascal. Pero esta superación de sí mismo está basada en la constitución teleológica de la propia naturaleza...”. R. SPAEMANN, Lo natural y lo racional, Rialp, Madrid, 1989, 40-41.

43. L. POLO, *Antropología trascendental*, 494, nt. 237.
44. La persona humana y su crecimiento, en *Obras completas*, v. XIII, 184. Santo Tomás no se funda en el acto de ser de la persona humana sino en la infinitud del intelecto para llegar a la misma conclusión: "para san Alberto Magno la total autorreferencialidad de la naturaleza cobra valor de axioma: *Natura semper recurva in se ipsa* (*Summa theologiae*, II, tract. IV, q. 14, a. 2). En consecuencia, el amor otorgado por gracia sólo puede entenderse como salida de la naturaleza, es decir, extáticamente. Pero Tomás de Aquino no reconoce validez a este axioma para la *natura intellectualis*, que él distingue de la *creatura naturalis* o de la *res naturalis*, por donde por lo demás se conoce que el término *naturalis* es siempre más estrecho y específico que el término *natura*. Merced a esta *natura intellectualis*, el ser humano presenta la peculiaridad de tender a un fin que, sin embargo, debido a la eminencia de este fin, él no puede alcanzar, sino 'sólo por la gracia'. R. SPAEMANN, *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid, 2004, 30. Para Polo esto se debe al acto de ser, al co-acto, que siempre es además.
45. L. POLO, *Antropología trascendental*, 223.
46. L. POLO, *Antropología trascendental*, 233, nt. 6.
47. L. POLO, *Antropología trascendental*, 240, nt. 15.
48. L. POLO, *Antropología trascendental*, 252.
49. L. POLO, *Antropología trascendental*, 250, nt. 6.
50. R. SPAEMANN, *Ensayos filosóficos*, 31-32. En la Encíclica *Humani generis*, Pío XII escribió que "otros desvirtúan el concepto de 'gratuidad' del orden sobrenatural, como quiera que opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica". Dz, 2318. Parece claro que esto no descalifica la tesis de santo Tomás ni la interpretación de Spaemann.
51. Polo había ya estudiado –y resuelto esta dificultad– antes de la publicación de la *Antropología*: "el estatuto ontológico del intelecto agente es uno de los motivos de los confusos conflictos que a mediados del siglo XIII agitaron las facultades de teología cristiana... Decir que el intelecto agente es una facultad es una solución de compromiso (*ad hoc*) o una solución apresurada, porque una facultad no es un acto. O sustancia y, por tanto, intelecto separado y único para todos (lo que es incompatible con la persona) o facultad (lo cual es imposible). Parece un dilema insoluble... Pero no hay tal dilema... Se puede poner en el orden del *esse*, a partir de la distinción real entre *esencia* y *ser*: no es ni facultad ni sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es... 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". L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, III, 3ª ed., Eunsa, Pamplona, 2006, 11-12. En la *Antropología trascendental* no usa el término "intelecto agente" sino *intellectus ut co-actus* o intelecto personal.
52. "Estimo oportuno insertar en la presente investigación un esbozo de Teología Trinitaria –nada más que un esbozo indicativo– por tres razones principales... La segunda, que es necesario someter la doctrina metafísica propuesta a la exigencia de comprobar, siquiera sea de modo sumario, su idoneidad para desempeñar la función de 'ancilla Theologiae', que a la metafísica es inherente". El *Ser*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1965, 317-318. La expresión *ancilla theologiae* es sustituida por "al servicio de la teología" en la *Antropología trascendental*. La razón es que "el título no fue aplicado (en la edad patristica) para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó, más bien, en el sentido con que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales como 'siervas' de la 'filosofía primera'. La expresión, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados, ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación". SAN JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 77.
53. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras completas*, v. XIII, 70.
54. L. POLO, *Antropología trascendental*, 74.
55. L. POLO, *Antropología trascendental*, 96.
56. L. POLO, *Antropología trascendental*, 97.

Publicado: Miércoles, 17 Noviembre 2021 09:00

Escrito por Rafael Corazón González

- 57. L. POLO, Antropología trascendental, 98.
- 58. L. POLO, Antropología trascendental, 163.
- 59. L. POLO, La originalidad de la concepción cristiana de la existencia, en Obras completas, v. XIII, 291, nt. 59.
- 60. L. POLO, La originalidad de la concepción cristiana de la existencia, 291.
- 61. L. POLO, La originalidad de la concepción cristiana de la existencia, 290, nt. 58 y 290.
- 62. L. POLO, Antropología trascendental, 591.
- 63. L. POLO, Antropología trascendental, 591.
- 64. L. POLO, La originalidad de la concepción cristiana de la existencia, 355.
- 65. L. POLO, Antropología trascendental, 205: "la antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la Trinidad divina".
- 66. L. POLO, Quién es el hombre, Rialp, Madrid, 1991, 222-223.
- 67. L. POLO, El Ser, 1ª ed., 313.
- 68. L. POLO, Presente y futuro del hombre, Rialp, Madrid, 1993, 165-166.

El hombre en la antropología trascendental de Leonardo Polo

Publicado: Miércoles, 17 Noviembre 2021 09:00

Escrito por Rafael Corazón González
