



Siempre me ha llamado la atención que Polo calificara su Antropología trascendental como “una propuesta”, y que quienes no la aceptaran podían seguir, con todo derecho, el pensamiento de santo Tomás, porque es perfectamente válido. La razón principal para hacer esta propuesta es que sólo así nos situamos a la altura histórica de nuestro tiempo, es decir, sólo así la antropología –y con ella la metafísica, que se ve profundamente influida y renovada con ella–, pueden responder a la situación actual y, en concreto, al uso que hoy es preciso hacer de la libertad personal.

En concreto escribe: “la situación actual, nuestra contemporaneidad, es tal que todo se juega en el hombre como persona. No estamos a la altura de nuestro tiempo sino en la medida en que aceptamos un ejercicio intenso de nuestra libertad y de nuestra capacidad de verdad. Sin esto, estamos simplemente fuera de nuestro tiempo...” [1]. A la vez advertía que “hoy estamos en una situación en que se ve claro que el hombre no ejerce su libertad con la intensidad que la misma situación exige, simplemente para que el futuro sea posible; no ya para conseguir una mejora, sino para no caer en un tiempo histórico horizontal. Para no encapotar el futuro el hombre ha de hacer pie en su carácter personal libre [...] Me atrevería a decir más: si existe una marcha de la historia, si la historia es un proceso lineal, es justamente porque se insta a una mayor libertad de modo creciente” [2].

Por otra parte, Polo no admite la existencia de una “filosofía de la historia”, porque el tiempo histórico es un “discontinuo de comienzos personales” [3]. Por eso, parece que nos encontramos ante dos tesis opuestas: el momento histórico exige un mayor uso de la libertad, por un lado; pero, por no existir una filosofía de la historia, no es posible buscarle una racionalidad intrínseca que le marque su dirección y su altura. ¿Cómo hacer compatibles ambos planteamientos?

La respuesta hay que buscarla en las novedades que han aparecido en la historia, o sea, en las personas, y

que conforman nuestra situación. De ahí que debamos preguntarnos: ¿qué caracteriza, radicalmente, nuestro momento histórico y cuál es su altura?

Comparando el pensamiento clásico y medieval con la mentalidad moderna, fruto tanto de la filosofía, la antropología y el desarrollo de la cultura, Polo advierte que “la co-existencia humana como tema susceptible de ser alcanzado no aparece en la filosofía de Tomás de Aquino. Ello no obedece a una distracción de este gran metafísico y teólogo cristiano; no es tampoco una mera omisión que pueda subsanarse con sólo añadir un capítulo nuevo a su obra, porque la razón de esa omisión es más profunda: se trata de que el impulso que alimenta la filosofía tomista no llega al tema; quiero decir que se queda corto, o mejor, que está frenado por la herencia aristotélica y el influjo de Averroes [...] Para investigar la co-existencia, no basta con superponerla a los temas de que se ocupa Tomás de Aquino, porque no es alineable con ellos” [4].

Que no haya habido “omisión” ni “distracción” indica que la importancia de la persona, en ese momento histórico, no era tan relevante como lo es ahora, ya que “si la filosofía primera trata de lo primero, y lo primero es el principio, y el ser principal no incluye la libertad –no equivale a ella: la libertad no es principio–, la libertad es considerada como asunto meramente categorial. Asimilada al orden categorial, la libertad se entiende como una propiedad de cierto tipo de actos: en concreto, de algunos actos voluntarios, y nada más” [5].

Si se atiende a nuestra situación, es precisa otra versión de la libertad, colocada en el plano trascendental. Ahora bien, como se ha dicho, Polo se plantea lo siguiente: “¿es imprescindible proceder a dicha ampliación? No. ¿Es oportuno desarrollarla? Sí. Más aún, esa oportunidad se corresponde con nuestra situación, es decir, con nuestra altura histórica, y esto porque una de las claves de la época moderna es el aumento del interés por los temas antropológicos [...] Por más que la antropología clásica sea correcta y su metafísica válida, la ampliación temática intentada en la filosofía moderna no puede ser asimilada por un pensador que admita la filosofía tradicional o que parta de ella, si no se atreve a abrir el ámbito de la antropología trascendental; en otro caso, parece existir un divorcio entre la filosofía tradicional y la moderna [...] Sin embargo, sin que sea absolutamente necesario, en la medida en que sea posible –y esto lo aconseja nuestra altura histórica–, es conveniente desarrollar una antropología trascendental. Y aquí “conveniente” significa más que “necesario” ya que señala algo así como un deber, precisamente porque la filosofía moderna ha omitido la ampliación de los trascendentales que corresponden a la persona humana. Si hubiera llevado a cabo esa tarea, bastaría complementar la filosofía tradicional con la moderna, haciendo las rectificaciones que fueran del caso para ajustarlas. Pero como la filosofía moderna ha incurrido en esa omisión, el planteamiento que propongo es pertinente” [6].

¿Qué ha ocurrido en el pensamiento moderno para que sea conveniente llevar a cabo una Antropología trascendental? ¿Qué ha fallado en el planteamiento moderno? Y no sólo eso: ¿a qué se debe que la libertad haya ocupado el primer plano, dejando en un segundo lugar a la metafísica, es decir, al estudio del ser del universo?

Si se tiene en cuenta que “el futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente” [7], es decir, que “la libertad humana coincide con la apertura al futuro”[8], hay que añadir que esta apertura está siempre, en esta vida, “situada” en la historia y, por eso, “la libertad humana posee históricamente el futuro en correlación estricta con el éxito de su comprensión del pasado [...] La comprensión del pasado da lugar a la obtención de un cuadro de posibilidades, pero depende de una honda inspiración que es la misma capacidad de futuro del hombre” [9]. Ambas cosas –libertad y comprensión del pasado– son inseparables, ninguna de ellas,

por sí sola, puede determinar la altura histórica.

A partir de estos presupuestos se puede advertir que la preocupación por el hombre en el pensamiento moderno, suponiendo un avance notable sobre el planteamiento metafísico de la antropología, no se ha desarrollado de un modo coherente, sino más bien desconcertado; y si por una parte ha dado lugar a un impulso decisivo al ejercicio de la libertad, por otra, como ya se ha dicho, nos encontramos “en una situación en que se ve claro que el hombre no ejerce su libertad con la intensidad que la misma situación exige, simplemente para que el futuro sea posible” [10]. O dicho de otro modo: la libertad se está ejerciendo de un modo erróneo.

Polo atribuye este error a lo que llama “simetrización” del pensamiento moderno respecto del clásico y medieval. Para los clásicos el fundamento se sitúa en la naturaleza, en la *physis*, y para los modernos, en la libertad. Pero si la libertad se entiende como principio, deja de ser libertad y se acaba en la fatalidad, que “consiste en el constreñimiento de la libertad a las virtualidades de la presencia mental y se debe a un mal uso de aquélla. No es, pues, una verdadera determinación de la libertad, sino, más bien, su descarrío, el vano intento de realizar el futuro, de llegar hasta él, a través de los procesos culturales” [11].

De acuerdo con santo Tomás, Polo señaló con frecuencia que el tema de la voluntad es oscuro, poco o mal tratado a lo largo de la historia del pensamiento; esto ha influido negativamente en la comprensión de la libertad. En concreto, “la metafísica se enfrenta con la insuficiencia del pensamiento objetivo. Tal insuficiencia mira tanto a la libertad humana como al ser fundamental; por eso el interés por superarla es doble. Sin embargo, el conocimiento del ser no es incompatible con la omisión del estudio de la libertad: así es como la metafísica se ocupa del tema del fundamento exclusivamente. En cambio, el esclarecimiento de la libertad es incompatible con su confusión con el fundamento [...] La confusión de libertad y fundamento es una consecuencia de la interpretación del fundamento como trascendental único. La asociación de la libertad al fundamento es susceptible de varias versiones. Puede ocurrir que la libertad se reduzca a la índole de una propiedad psicológica, que incluso desaparecería si el conocimiento del ser llegase a culminar. Pero puede ocurrir también que la discusión acerca de la suficiencia de la metafísica se zanje de modo negativo. Así sucede en la confusión neoplatónica de libertad y fundamento más allá del logos; o, en otro sentido, en el voluntarismo de Ockham, o en la crítica de la teoría de la participación llevada a cabo por Nicolás de Cusa, o en la distinción kantiana entre razón práctica y razón pura” [12].

Hay que tener en cuenta, además, que “la metafísica tiene un cierto carácter condicional para la antropología. Esta circunstancia pertenece a la historia de la filosofía. Si el valor trascendental del ser se pretende entender en la línea de la universalidad la investigación acerca de la co-existencia humana permanece inédita. Pero el valor trascendental del ser se interpreta de esa manera si el límite mental no se abandona, es decir, mientras se supone. Si el ser se supone, el hombre se subordina a él –por ejemplo, como un ente particular–. En cambio, cuando se advierte el valor no supositivo del ser [...] deja de tener sentido la subordinación del hombre al ser que se advierte: quien abandona el límite, y así advierte los primeros principios, no puede confundirse con ninguno de ellos” [13].

Siguiendo a Ockham, de quien se declaró discípulo, Lutero pensó que el libre arbitrio “designa un mero y arbitrario poder de elegir, capacidad que sería más bien una imperfección: la de estar indeterminado, la de estar en potencia para elegir cualquier cosa, que nos perfeccione o destruya [...] En una palabra, uno tendría más

libertad en la medida en que hubiese tomado menos decisiones que le comprometiesen, en la medida en que estuviese sujeto a menos leyes, en la medida en que no estuviese sometido a nadie” [14].

La importancia del luteranismo ha sido capital en la cultura moderna, y en la filosofía; si, como dice Lutero, “respecto a Dios, o en las cosas que atañen a la salvación o condenación, [el hombre] no tiene libre arbitrio, sino que está cautivo, sometido y esclavo o de la voluntad de Dios o de la voluntad de Satanás” [15], al hombre no le cabe otra posibilidad, en esta vida, que, o bien ver a Dios como a un enemigo de su libertad, o, en el mejor de los casos, olvidarse del destino –que depende de la predestinación– y centrarse en el proyecto de ser autosuficiente, autónomo, controlando también el curso histórico mediante el dominio de la naturaleza y con sistemas políticos que, al querer dirigir el progreso histórico hacia una culminación inmanente, terminan en el totalitarismo o, como mal menor, en la fatalidad y el nihilismo.

Y así vemos cómo Kant, cuando desciende del Reino de los fines, en el que la razón práctica es santa y su ley moral es perfecta, acude a la mecánica –a la física–, para ordenar la convivencia y lograr la paz y el progreso de la humanidad: “el problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: ‘ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contenga mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones’. Este problema debe ser dirimible. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza, y la tarea consiste en saber cómo puede utilizarse éste en el hombre para ajustar el conflicto de sus opiniones discordes dentro de un pueblo, de manera que se obliguen mutuamente a exponerse a leyes coactivas y deban producir así el estado de paz en que las leyes tienen vigor” [16]. También, como método de la filosofía, proponía el usado por Newton en la mecánica [17], llegando a la conclusión de que no era posible, o sea, al agnosticismo.

Ya antes, al inicio de la filosofía moderna, Descartes proponía, “en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas [...], encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, [...] podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida” [18].

Y volviendo a la ciencia experimental y la matemática como modelo para ordenar y guiar la convivencia política, Rousseau, al tratar sobre el contrato social y la organización del poder, escribe: “calculadores, ahora es asunto vuestro; contad, medid, comparad” [19]. Hobbes, por su parte, entiende el Estado como una máquina fabricada por el hombre para evitar los conflictos sociales.

La necesidad –el fatalismo– y la libertad entendida como espontaneidad, como autoconciencia o autodeterminación y emancipación, o sea, su uso sólo para fines intrahistóricos, se concretaron, en la práctica, en el espíritu revolucionario que se extendió por toda Europa durante la Ilustración: “la Revolución en su esencia (el

espíritu revolucionario) ha sido el intento de hacerse cargo de la Historia llevándola por el rumbo que el hombre planea y que se entiende que termina en una situación final felicitaria, o bien garantiza el progreso indefinido. Ya no se trata, simplemente, de gestionar técnicamente la situación del hombre en el mundo, sino de imprimir una nueva dirección a la Historia, es decir, de crear el mismo sentido histórico, jugar en la línea de la Providencia, o sustituirla” [20].

No se trata de un hecho pasado, sino de un modo de entender la libertad y, en concreto, la persona, presente hoy día, que pretende refundarla, recrearla no aceptando su condición de don recibido, para, como consecuencia, no tener que corresponder. Refiriéndose a este modo de entender al hombre y, en concreto a la llamada “ideología de género”, dijo Benedicto XVI dos meses antes de renunciar al pontificado: “la manipulación de la naturaleza, que hoy deploramos por lo que se refiere al medio ambiente, se convierte aquí en la opción de fondo del hombre respecto a sí mismo. En la actualidad, existe sólo el hombre en abstracto, que después elige para sí mismo, autónomamente, una u otra cosa como naturaleza suya. Se niega a hombres y mujeres su exigencia creacional de ser formas de la persona humana que se integran mutuamente [...] Allí donde la libertad de hacer se convierte en libertad de hacerse por uno mismo, se llega necesariamente a negar al Creador mismo y, con ello, también el hombre como criatura de Dios, como imagen de Dios, queda finalmente degradado en la esencia de su ser. En la lucha por la familia está en juego el hombre mismo. Y se hace evidente que, cuando se niega a Dios, se disuelve también la dignidad del hombre. Quien defiende a Dios, defiende al hombre” [21].

Por eso, la antropología trascendental de Leonardo Polo responde plenamente a la altura histórica, a la situación actual de la libertad, pues no sólo libra del fatalismo, al que acompaña normalmente el totalitarismo, sino que permite que “el futuro sea posible” y que no caigamos “en un tiempo histórico horizontal”.

El diagnóstico es acertado y, por eso, permite aplicar un tratamiento adecuado: “por lo común, o la metafísica sacrifica la libertad, o la libertad relativiza la teoría. Sin embargo, cualquiera que sea su matiz, en la incompatibilidad aludida late siempre la pretensión de entender la libertad en términos de fundamento. La razón de esta pretensión ya ha quedado indicada: situada en la historia, la libertad está debilitada; vertida la historia en la cultura, la libertad no encuentra cauce suficiente. Esto lleva a una polarización del interés sapiencial en el fundamento que, por ello mismo, tiende a la unicidad” [22].

Polo advirtió con claridad la altura histórica en que nos encontramos; por eso, entre otras razones, emprendió la tarea de elevar la antropología al nivel de lo trascendental. O, con sus propias palabras: “la crítica de la filosofía moderna en sus propios términos, sin acudir a instancias anteriores a ella, es la antropología trascendental, siempre que la noción de antropología trascendental no sea un desvarío. Pero el hecho de que los modernos se hayan equivocado no debe hacernos sospechar que su intento sea un delirio, porque del error no debe seguirse una paralización... Por eso se ha de procurar ver en qué se han equivocado y por qué, para sustituir sus enfoques por otros más acertados” [23].

Por desgracia ha hecho falta una crisis profunda de la cultura –en la que la libertad no puede encontrar su último sentido–, para llegar a ser plenamente conscientes de que “el futuro como novedad histórica se abre desde las personas y en la medida en que cada hombre se haga cargo de su ser persona y se ponga de acuerdo con él” [24], o sea, en la medida en que reconozca y acepte su condición de don, y se decida a corresponder, haciendo de sí mismo un don [25].

Rafael Corazón González, en [dadun.unav.edu/](http://dadun.unav.edu/)

Notas:

- [1](#) L. Polo, El hombre en la historia, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 114.
- [2](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 115.
- [3](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 112.
- [4](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, Eunsa, Pamplona, 22003, p. 14.
- [5](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, pp. 22-23.
- [6](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 26.
- [7](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 231.
- [8](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 61.
- [9](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 68.
- [10](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 68.
- [11](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 71.
- [12](#) L. Polo, El hombre en la historia, pp. 48-49.
- [13](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 152.
- [14](#) L. F. Mateo Seco, Martín Lutero: Sobre la libertad esclava, Editorial Magisterio español, Madrid, 1978, pp. 60-61.
- [15](#) M. Lutero, De servo arbitrio, en Werke. Auswahl, [s.n.], Hamburg, 1826, t. XVIII, 638, p. 4-16.
- [16](#) I. Kant, Para la paz perpetua, en defensa de la Ilustración, Alba editorial, Barcelona, 1999, pp. 333-334.
- [17](#) "Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en los que puede confirmarse o refutarse

mediante un experimento. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus 'objetos' (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con conceptos y principios supuestos a priori sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: por una parte, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; por otra, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción"; I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 131997, B XVIII-XIX, nota de Kant.

[18](#) R. Descartes, *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Madrid, 321997, pp. 92-93.

[19](#) J. J. Rousseau, *Del contrato social*, III, cap. IX.

[20](#) L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 146.

[21](#) Benedicto XVI, *Discurso a la curia romana con motivo de las felicitaciones de navidad*, 21 de diciembre de 2012.

[22](#) L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 50.

[23](#) L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 27.

[24](#) L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 114.

[25](#) "Si ser creado es un don gratuito, 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. Se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina"; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 210.

# Leonardo Polo: una filosofía a la altura histórica de nuestro tiempo

Publicado: Miércoles, 15 Junio 2022 09:01

Escrito por Rafael Corazón González

---

# Leonardo Polo: una filosofía a la altura histórica de nuestro tiempo

Publicado: Miércoles, 15 Junio 2022 09:01

Escrito por Rafael Corazón González

---