



1. Distancia y respeto por la metafísica clásica

Llama la atención la estrategia utilizada por Polo cuando introduce el tema [1]. Establece una distinción entre la metafísica tradicional, fundamentalmente el aristotelismo tomista, que responde a un modelo predicamental, y la propuesta que va a hacer de un modelo de transcendentales que caracterizan a la persona y que van a ser los que fundamentan su Antropología transcendental.

Se evidencia un paralelismo entre la metafísica del ser como ente y la antropología del ser como persona.

Si insertamos esa propuesta en el marco del contexto descrito, se entiende perfectamente que su propósito no es realizar una reforma y menos aún una crítica a la metafísica tradicional, sino ampliar el campo temático, cosa que no es una simple adición puesto que el nuevo campo tiene un nuevo objeto, lo que condiciona un nuevo método. No es baladí la reiteración de que tal “ampliación” no es necesaria y que se puede prescindir de ella, pues, en ese caso, “no ha pasado nada” [2].

Hay un precedente de este método en Antonio Millán-Puelles, un tomista de base pero que introduce la fenomenología en su ámbito temático, jugando al mismo paralelismo, desde su primer escrito sobre el objeto ideal [3], hasta la Teoría del objeto puro [4]. Encontramos un antecedente notable en los últimos trabajos de Edith Stein, que tratan de ensamblar fenomenología y tomismo.

En todos estos intentos se observa la necesidad de fijar claramente qué es lo que se quiere hacer. El

esencial antropocentrismo del pensamiento moderno, que es el mundo en el que vivimos, exige dar una explicación de la posible compatibilidad e incluso articulación del pensamiento contemporáneo con la ciencia primera del mundo antiguo y medieval. No se quiere traicionar la filosofía del ser pero tampoco es ya posible descentrarse del contexto del siglo XX y XXI.

Polo es sin duda el más audaz de los filósofos que se mueven en esta dirección y trata de resolver, según su modo y manera, el problema. Esto le lleva a desatender los personalismos del siglo XX (Mounier, Buber, Marcel, etc.) por su carácter psicológico y sentimental [5]. A la vez, no está de acuerdo con una posible síntesis entre ambos “mundos”, el metafísico y el antropológico, actitud que enlaza con la distinción heideggeriana que separa lo óntico y lo ontológico, entre el nivel de las ciencias y la metafísica, por un lado, y el de la fenomenología tal como él la entiende [6].

2. Los transcendentales en general

El término “transcendental” se utilizó por primera vez en filosofía a partir del siglo XIV, aunque antes ya se empleaba el término “transcendente”, en el sentido de transcendental, además de sus otros sentidos tradicionales. En cualquier caso se admite que el fundamento de ese concepto se encuentra en Aristóteles y Platón...

Se entiende por “transcendental” en la filosofía escolástica la propiedad de todo ente en cuanto tal. Por tanto se refiere a todos los entes si los reducimos a aquello que les es común.

En la distinción tomista entre ente increado y ente creado, las propiedades transcendentales son comunes a ambos continentes ontológicos, dentro de las naturales limitaciones sobre el grado [7] o la participación [8] o el carácter análogo con el que se predicán de Dios y de las criaturas.

Recordemos que esos transcendentales son el ente, el uno y la cosa, como transcendentales absolutos. El algo, lo verdadero, lo bueno, son transcendentales relativos [9]. Esta distinción permite vislumbrar cómo lo verdadero se refiere al intelecto, lo bueno a la voluntad y lo algo, a la diferencia con lo otro. Una verdadera reflexión transcendental que va del objeto al sujeto personal como su condición de posibilidad [10].

En Descartes el transcendental “res” (cosa) [11] pasa a primer plano dejando a los demás en la periferia de su atención. Todo lo que existe es res, cosa, sea pensante, extensa o divina. La “res” toma el lugar del ente pero no como una sinonimia sino como una restricción reductiva. Al desaparecer el ente de su foco de interés, desaparece también la problemática aneja de las propiedades transcendentales y las conexiones entre ellas.

En el interior de la metafísica cartesiana, el lugar central lo ocupa el Je pensé, el cogito, que, aunque reducido a cosa extensa, introduce en el núcleo del sistema al hombre, que además, subrayado en primera persona, Je, nos indica que está pensando en la persona singular, en el yo concreto, “cada uno en su caso” [12].

La revolución antropológica que desenvuelve Descartes con la intención de superar el escepticismo de los

libertins de París, especialmente de Francisco Sánchez, responde, por otra parte, a la doble necesidad de establecer las claves de un mundo de libertad [13] propio de la Modernidad frente a un mundo de vinculación social, el mundo medieval.

No se ha tenido demasiado en cuenta, visto el desarrollo posterior del cartesianismo en dirección materialista, que un matemático genial fundador de la geometría analítica, sitúa el Yo, la conciencia pensante, como el interior que hace posible las ideas, y que la matemática y la física carecerían de sentido sin esa referencia a la conciencia [14].

3. La explicitación de los transcendentales en la revolución copernicana

a) El precursor metafísico

La tradición racionalista que va a seguir desde Descartes la línea voluntarista y el intuicionismo de Duns Escoto sufre una transformación capital que no hace más que profundizar y desarrollar el voluntarismo.

Si el centro de atención era en Descartes el transcendental res, cosa, Leibniz, que tiene en cuenta la nueva ciencia físico-matemática, cambia la “cosa” por la “fuerza”. Esa fuerza es la de la sustancia-sujeto, la mónada.

La mónada no es una especie de átomo metafísico sino una conciencia, y de ella surge la fuerza de representar y de producir. No es átomo porque es una síntesis viva de lo diverso, un interior que se despliega, representando y produciendo el cosmos. Como la mónada es el transcendental que sustituye a la res, el pensamiento leibniziano es también antropológico. Si con Descartes todo era res, con Leibniz todo es conciencia, fuerza y mónada. La diferencia está en los grados de conciencia, que van desde los agregados de mónadas perceptivas, la mónada humana aperceptiva (reflexiva) y la mónada divina, mónada de mónadas [15].

En estas anticipaciones, la res o la mónada substituyen al ente en cuanto tal, desplazando imperceptiblemente la raíz lógica de la metafísica desde el ente al objeto, conforme las necesidades de la ciencia fisicomatemática emergente.

Se consuma el olvido del ser [esse] dejando paso al concepto estático de res o al dinámico de fuerza, síntesis de lo diverso.

b) El transcendental kantiano

La crítica kantiana, que afecta sobre todo a Leibniz y de rechazo a toda la metafísica, es una inversión de la relación entre ser y pensar [16]. No es el ser quien determina al pensar sino a la inversa, es el pensar el que determina al ser. Pero ¿no era eso justamente lo que propusieron Descartes y Leibniz?

La diferencia fundamental está en que ambos pensadores racionalistas tienen una visión ontológica del pensar. Su antropocentrismo es una reducción del ente a pensamiento o, por lo menos, es el pensamiento el

núcleo determinante de todo lo que existe.

La revolución kantiana, sin embargo, va en otra dirección.

Kant sustituye el pensamiento ontológico por el pensamiento transcendental, lo que significa, dicho en breve, el comienzo de una concepción formalista del pensamiento que no tiene nada que ver con cosas, entes, esencia o sustancias, o sea, con los transcendentales clásicos, antiguos y modernos. En este sentido es una profundización en la radicalidad.

A Kant le interesa no la verdad, ni lo que las cosas son, sino la legalidad del conocimiento científico y, más adelante, la legalidad de la acción moral.

Llama “transcendentales” a aquellos principios, formas o conceptos o Ideas que son la condición de posibilidad de todo conocimiento científico (se sobreentiende “físico-matemático”).

De manera que los fenómenos no son realidades sino manifestaciones, y conocer los fenómenos mediante juicios es fundarlos en principios que no tienen que ver con cosas, esencias ni tampoco con manifestaciones sino con condiciones meramente formales. En la medida en que los fenómenos encajan con los principios, podemos entenderlos. De modo análogo, si nuestras acciones se fundan en el imperativo del deber tenderán a ser buenas, pero el deber no nos habla de “cosas” concretas que haya que hacer sino del encaje de los actos con el principio supremo “no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti”.

El bien y el mal, el ser y el no ser son relativos a las formas legales cuyo descubrimiento se muestra en las dos primeras Críticas.

Hay una restricción a esa concepción formalista, raíz del positivismo jurídico: cuando el ser humano decide realizar libremente una acción, su intención moral, el producto de su acción que nunca pasa de ser intencional, entonces el yo y su obra se identifican y alcanzan el carácter nouménico. La libertad es la esencia de lo verdadero. También rige el formalismo, pero la esencia de la libertad se realiza como cosa en sí, la forma del obrar se constituye en su sustancia.

4. La doctrina poliana de los transcendentales

La intención genérica de Polo es “reconciliar”, por así decirlo, el pensamiento clásico con el antropocentrismo moderno. No puede ser que el ser y el pensar se alejen desplazándose hacia centros no sólo distintos sino contrapuestos: la verdad del ser y la objetividad del pensar.

Como la formación académica básica de Polo la encontramos en Hegel y Heidegger, esto significa, para empezar, que asume parte de las críticas de estos dos grandes pensadores a la filosofía anterior.

De Hegel toma la movilidad esencial de la realidad, la persistencia de la fluidez del ser, en su terminología.

De Heidegger, muchas cosas más: la originalidad irrepetible del sujeto humano, la destrucción de la historia de la ontología, la crítica a la síntesis, y otras muchas nociones.

5. La destrucción de la historia de la ontología

La destrucción de la historia de la ontología, concepto dinámico con el que Heidegger convierte las reducciones husserlianas en una herramienta de “purificación” histórica.

Parte de la idea de que la ciencia y la filosofía se comportan como capas explicativas que, al pretender demostrar sus objetos para alcanzar una evidencia clara y distinta, ocultan su verdad con el espejismo que produce su propia brillantez. Al explicar colocan una superestructura enceguedora que encubre la verdad del fenómeno. Sólo destruyendo esa capa idealizadora encontraremos el fenómeno en su pureza originaria, lo verdadero en sí y por sí [17]. Como esta expresión de Heidegger reitera la definición histórica de substancia subsistente, parece que la verdad, en este sentido fenomenológico, es la comprensión, por parte del Dasein, de cada cual en su caso, del fenómeno enteramente desembarazado (desencubierto).

¿Qué queda del fenómeno cuando se han reducido todas las idealizaciones científicas y filosóficas?

a) El cambio de papeles

De modo más bien implícito, Heidegger ha renovado el ideal aristotélico de conocimiento para el que “el que conoce y lo conocido se identifican” [18]. Empleando los mismos términos de Kant, Heidegger los vacía de su significado original y les impota los suyos propios. Así, verstehen, que significaba en Kant “entender”, ahora se emplea como “comprender afectivo” [Befindlichkeit], y el entendimiento, Verstand, se traduce por “comprensión”. Lo verdadero [19] es una manifestación de sí mismo que se identifica con el hombre cuando éste lo comprende afectivamente [20].

La comprensión afectiva, que sucede en el tiempo o conciencia sensible interna [21], identifica al otro consigo mismo sentimentalmente. El comprender es un sentir-con. Así en el plano ontológico (fenomenológico) las cosas quedan humanizadas, más allá de toda categoría científica o filosófica. Un tintero ya no es una cosa sobre la mesa sino mi tintero, el de toda la vida con el que me integro afectivamente.

En mi opinión, la sustancia [ousía], tal como la definen Platón y Aristóteles, Spinoza y Hegel, reducida de todos los velos encubridores, se manifiesta transparente, siendo, en sí y para sí [22], identificándose con el Dasein que la comprende, sintiéndola como suya [23] (cada uno en su caso).

b) El retorno del “esse” al pensamiento tomista

Polo ve en la discusión moderna, que se da en el ámbito del aristotelismo-tomista, sobre la diferencia ontológica entre esencia y existencia y en la interpretación del “esse” como acto de ser, la senda que le va a permitir establecer un paralelismo, que no una síntesis, entre aristotelismo y antropocentrismo [24].

El pensamiento del “esse”, el ser en el sentido verbal de existir, fue empleado por Santo Tomás de Aquino pero no sistematizado. Posteriormente pasó al olvido o fue mal comprendido.

Fue Heidegger, con una formación básica escolástica, probablemente más escotista y suarista que tomista [25], quien sacaba a relucir el “olvido del ser” [26].

El tema suscitó entre los pensadores metafísicos aproximaciones al pensamiento moderno a Kant (Marechal), a Hegel (Fabro y Rahner) y a Schelling (Kasper). Un síntoma de esta nueva atención al “esse”, entendido como “actus essendi” fue la monumental obra de Vleeschawer de Lovaina, sobre la Deducción transcendental de las categorías, obra que refleja la tesis de Kant sobre la existencia, tal como lo intenta demostrar Heidegger en Kant y el problema de la metafísica [27].

Resalta en esta obra las dos posibles direcciones que puede seguir una filosofía que pretenda huir de la “férrea” forma de las categorías: el camino de los sentimientos y afectos (Heidegger) y el camino del sujeto transcendental, del yo como manantial de los juicios [28], que Husserl llama “mundo de la vida” [Lebenswelt].

La idea central de estos autores era mostrar cómo el tema de la existencia puesto en primer plano en Sein und Zeit podía ser leído en la noción tomista de “esse”, que debía traducirse en su forma verbal no substantivada: “ser” y no como “el ser”.

En la tradición escolástica reciente, la diferencia entre esencia y existencia derivada de Avicena, entendía la esencia como la quiddidad, el lado universal del ente, mientras que entendía por existencia la actualización contingente de la esencia en un ente concreto. Todo el peso ontológico del ser caía del lado de la esencia, mientras que la existencia, la singularidad del ente (en el que se incluía, por supuesto, el ente personal) podía “deducirse” de la esencia.

Cuando el aristotelismo entra en contacto con el pensamiento moderno toma la existencia en el sentido de “ser percibido” (Berkeley) o del Dasein hegeliano, que es un universal que consuma la verdad del ser y la nada. Frente a estas interpretaciones más o menos idealistas, Kierkegaard e incluso el joven Marx destacan la alienación del singular humano por la ideología y por los intereses que encubre la ideología [29].

c) Las anticipaciones de Schelling

En el marco de las diferencias filosóficas entre Schelling y Hegel, aparece una nueva manera de ver la diferencia entre esencia y existencia en la obra del último Schelling. Frente a la filosofía de la esencia, que considera filosofía de la diferencia y, por tanto, filosofía negativa, Schelling propone una filosofía de la existencia que sería naturalmente positiva. Entre ambas filosofías no hay posible síntesis. No en vano en el largo período de oscuridad de Schelling éste tuvo contactos con los positivistas franceses, especialmente con Víctor Cousin.

La filosofía positiva y de la existencia era la de los hechos, la del progreso. Kierkegaard, que asistió a las clases de Schelling, extrajo de sus lecciones una crítica a la dialéctica hegeliana, aún dentro del clima

terminológico hegeliano.

El interés de Cornelio Fabro por Kierkegaard (Fabro fue editor de la traducción italiana de las obras de Kierkegaard) indica la empatía de la teoría del “esse” que Fabro desarrolló magistralmente como acto de ser [30].

En resumen, se da, a partir de Schelling, en el marco de la superación del idealismo, una indagación acerca del sentido del “esse” en los lugares de su obra en los que Santo Tomás utiliza el término.

El impacto del “positivismo” schellingniano es de largo alcance en Marx, Dilthey y Nietzsche.

6. Aproximación a la noción tomista de acto de ser (actus essendi)

Del actus essendi o “esse” no cabe concepto [31]. Este punto de partida ya establece una diferencia abismal entre el mundo de las esencias universales, las quididades que forman el contenido de los conceptos y el mundo del “esse”, que designa el existir en acto de todo aquello que existe: Dios, el hombre, las cosas.

Podríamos atrevernos a decir que del ser del existente no hay conceptos sino vivencias, con lo que el discurso del acto de ser entra en el camino que va de Dilthey a la fenomenología de Husserl. Aceptar esta línea de interpretación explicaría entre otras cosas las conexiones con la fenomenología de tomistas de las últimas décadas, entre los que destaca en España Millán-Puelles.

La afirmación escolástica (y tomista) de que el ser creado está compuesto de esencia y existencia, entendidas ambas como quididad y actualización de la quididad, respectivamente. La esencia se comporta como género y materia mientras la existencia es la diferencia específica. Así se formaría el compuesto, la sustancia prima.

Ahora debe ser reinterpretada la diferencia ontológica invirtiendo el orden de prioridad: no es el “esse” el que deriva de la esencia sino que es la esencia la que deriva del “esse” [32].

De este modo el “esse”, el existir de cada uno, de cada sustancia prima, está limpio de categorías y predicamentos. La metafísica esencialista es la que trata, por la vía de la analogía, de acercarse al ente por un sistema categorial. Ahora será preciso subrayar que lo que Kant llamaría “la cosa en sí”, no es la esencia sino el existir al que no es posible aplicar categorías.

Esta demarcación de campos, que Husserl y Heidegger denominarán “nivel óntico y ontológico”, es la que subyace en el pensamiento de Polo: la metafísica de las categorías es verdadera pero debe añadirse “opcional y no necesariamente” la filosofía del ser, en donde las determinaciones son superfluas porque pertenecen al mundo del lenguaje y de la predicación mientras que del “esse”, del existir en cuanto tal, no se puede predicar nada ni, sorprendentemente, hablar nada.

Después de esta toma de posición, cabe poner en el punto de mira la doctrina de la “separatio” en Santo

Tomás, que viene a ser un proceso de destrucción de la ontología predicamental que aparece en varios puntos dispersos de la obra del Angélico, pero especialmente en las vías para conocer la esencia de Dios.

La negación de todas las categorías que se aplican a Dios es imprescindible para conocer lo que Dios es en sí mismo, dentro de los límites humanos. En la vía remotionis, si queremos conocer a Dios, es preciso separarlo de todo aquello que no es. El resultado de esa reducción sería el *actus essendi* en donde no hay quiddidad sino puro “*esse*”, puro vivir del existente.

Meister Eckhart, en su etapa posterior, insiste en ese concepto de separación, de desapego, de “*Abgesehenheit*”, en donde desaparecen todas las limitaciones de las cosas y las categorías, que, en tanto que definen, limitan. El límite queda abandonado en el infierno del lenguaje predicativo.

Entramos en las fronteras de la mística.

7. El “*esse*” en Leonardo Polo

Para Polo el “*esse*” es, sencillamente y en primer lugar, la persona, y con ello se abre paso a una antropología transcendental paralela a una metafísica categorial. ¿Por qué seguir empleando el término transcendental? Precisamente porque la filosofía transcendental que va de Kant hasta el Schelling anterior a 1830, es la filosofía del sujeto, del yo y que Husserl, también en ese contexto, denomina, yo, alma y persona [33].

Porque, además, si en ella lo transcendental se define como la condición de posibilidad del conocimiento científico, el sujeto y sus funciones, ahora, en el nuevo plano transcendental, es la persona, el existente singular, cada uno en su caso, la condición de posibilidad de la metafísica, denominada por Heidegger “*onto-teología*”. Si la filosofía primera es la ciencia por excelencia en el plano categorial, su condición de posibilidad no puede ser otro que la persona en el plano transcendental [34].

Reduciendo las categorías e idealizaciones de esa metafísica, despegándonos de ella, accederemos al ser, al “*esse*”, que había quedado violentamente encubierto por toda la historia de la filosofía.

Nos encontramos entonces en un mundo nuevo del que no se puede hablar sino vivir, en donde la persona, el amor, la libertad, el trabajo, ocupan los lugares preeminentes que antes ocupaban la sustancia, los accidentes, las propiedades transcendentales, las esencias y las existencias entendidas como actualización de sus esencias.

Estamos pisando un terreno difícil y escabroso, que es el mismo suelo movedizo de Martin Heidegger.

8. La persona, el acto de ser, el entendimiento agente

Anticipemos la idea de que estos tres conceptos del aristotelismo tomista se “convierten” entre sí.

El entendimiento agente es la “verdad en acto de todos los inteligibles” [35], lo que significa ni más ni menos

que es el actus essendi de aquél que lo tiene como facultad específica. La verdad en acto es el acto de la verdad en el intelecto agente [36] que se convierte con el acto de ser, capaz de reducir las imágenes y desocultar la esencia inteligible que ocultan. Nótese que quien ilumina las imágenes, quien abstrae las esencias y quien forma los conceptos de esas esencias no es ni esencia, ni concepto y ni, mucho menos, imagen. Es un transcendental antropológico, personal.

9. El trasfondo teológico de la noción persona

Quien ha elaborado de modo eminente el concepto de persona es Tomás de Aquino, en el “Tratado sobre la Trinidad” en la Summa. Es una teorización cuya materia prima viene, fundamentalmente, de los Padres conciliares de los siglos III y IV y de otros Doctores posteriores como San Hilario y San Agustín.

La esencia de la persona es la donación de sí, que es el modo más alto de desapego, de “separatio”. El modelo (prototypus [37]) de persona es Jesucristo, Hijo de Dios, que se define en la negación de sí, en el anonadamiento. La Trinidad es una communio personarum en donde cada elemento vivo de la communio se define como “relación subsistente” [38].

La verdad del hombre se juega en el existir vivo de cada día como un vivir, lo que Cristo vive hoy y siempre. Ahí es donde se encuentra la familia, lugar natural de la persona e imagen de la Trinidad.

No debe considerarse como teologismo el empleo del término “persona” en filosofía si tenemos en cuenta que, si bien el sentido fundamental del término “persona” se enraíza en la fe cristiana revelada, nosotros lo tomamos como un dato histórico: el hecho de que el cristianismo ha aportado este concepto de amor donal como un transcendental antropológico y que ese hecho ha sido el presupuesto de la civilización occidental, tanto en el ámbito religioso como en el civil. A partir del dato, de su vigencia, la filosofía lo adopta como suyo y lo desarrolla prescindiendo (metodológicamente) de su humus originario.

10. Los transcendentales antropológicos polianos. Apuntes para su discusión

a) La noción de ampliación

Desde el punto de vista del método esta noción es el fundamento de todas las demás tesis, porque supone la apertura de un campo temático nuevo paralelo al de la metafísica tradicional.

Dicho brevemente, la metafísica del ente en cuanto ente debe ser, según Polo, no desmentida o minusvalorada, sino ampliada por la antropología transcendental. Conviene precisar bien este último término, porque también ha sido utilizado por Kant y Husserl en un sentido distinto [39]. Más próximo a nosotros, Karl Rahner [40] acuñó el término de “antropología transcendental” y de “abandono del límite” en un sentido más cercano a Hegel y más teológico.

b) Unicidad y Dualidad

Dos características de los transcendentales antropológicos me han llamado la atención: la crítica al carácter transcendental de la unicidad y la afirmación de la estructura dual de la persona humana. Hagamos un apunte provisorio ya que la extensión de este trabajo no permite otra cosa.

c) Crítica a la unicidad del uno

El modelo de unicidad para Polo es el Ser de Parménides, que se entiende como un bloque sin fisuras, estático e inmutable.

Hay dos conceptos discutibles en la terminología utilizada.

Polo entiende que la reflexión, la *reditio in se ipsum*, equivale a la clausura del ente, mientras que la persona es una intimidad abierta [41].

No sabemos qué concepto de reflexión emplea Polo en este texto, que trata de negar la noción de “uno” como la indivisión. La reflexión, en la fenomenología hegeliana, es un retorno a sí después de haber salido de sí, enriqueciendo la intimidad con la diferencia, negación determinada. No cabe identidad sin diferencia, y por tanto en Hegel la identidad está constitutivamente abierta a la diferencia.

El uno es un requisito del conocimiento objetivo, admite Polo, porque pensar es pensar lo uno, so pena de caer en la contradicción.

Propiamente, para Polo, la unidad sólo sería perfecta en el acto de ser divino. Esto es así porque, en todo diálogo, el “otro” no puede conocerse enteramente, puesto que la perfección del conocer anularía la réplica. La capacidad de réplica es un constituyente a priori que impide la identificación con el otro.

Pienso que si el acto de ser no permite determinaciones ni categorías, tampoco puede admitir la unidad, que es una categoría. Si, entonces, el acto de ser no es ni uno ni no-uno, me temo que de Dios, no hay nada de qué hablar, pues la unidad temática, el objeto formal, es esencial a todo lenguaje.

d) La afirmación de la dualidad [42]

Son muchos los matices y vertientes del tema que tienen que ver con la misma noción de identidad. La veta que subyace vitalmente en Leonardo Polo en su idea de la dualidad es la experiencia de la vida interior. No es un soliloquio sino un conversar con Dios.

Como hemos advertido, Polo entiende la reflexión como cerrada, mientras que la vida del espíritu es apertura. Como tal apertura, según la noción heideggeriana de verdad [43], la identidad de la conciencia humana se abre a una réplica, la exige: nn otro más allá del silencio interior, alguien que reciba la información que le transmitimos.

Según la Teoría de la información [44], el lenguaje es entendido como la interactividad entre el centro emisor y el receptor. Si hay mensaje, debe haber alguien que replique “en el otro lado”, y esta dualidad del lenguaje permite entender la persona humana como dualidad. El suponer que mi llamada, a través de la niebla, no va a tener contestación, porque “en la otra parte” no hay nadie, o que es incognoscible, derrumba al hombre en la perplejidad. El hombre, en tanto vive, crece, incrementa su saber, investiga, cree que siempre hay alguien “al otro lado”.

Siendo muy bello este planteamiento, puede ser entendido en el marco del conocimiento objetivo, pero si me las tengo que ver con el acto de ser mío y el del otro, el lenguaje se autosuprime.

11. Cuestiones disputables

El método que utiliza Polo en su Antropología trascendental podríamos denominarlo “propositivo”, en cuanto ofrece una serie de tesis sobre el ser personal, una serie de estrategias, para crear un campo temático nuevo en el que el transcendental personal, que es el más radical, se encuentre cómodo fuera de las limitaciones que exige el pensamiento categorial metafísico.

Esta dualidad, de un modo u otro, la podemos observar en todo el pensamiento moderno desde Descartes, por no decir desde Escoto y Ockham. La teología de Escoto, por ejemplo, no es un saber especulativo sino práctico, mientras que Ockham separa la lógica formal especulativa del ámbito de la existencia real, que es siempre individual, y a la que se accede sólo por la experiencia sensible.

Si nos aproximamos algo más a nuestro presente, Kant, el pensador de las escisiones, separa el mundo de la conciencia y sus fenómenos del mundo del ser en sí, con lo que la lógica no habla del ser en sí sino que, en el fondo, “no dice nada” [45]. La realidad extramental es inaccesible y también lo es el mundo del a priori, el Yo transcendental y sus funciones categoriales, que son condiciones del conocimiento pero ellas mismas no son conocimiento.

Son también precedentes la división de las ciencias en Dilthey en ciencias del espíritu y ciencias positivas, que abre el campo de lo que será la fenomenología de Husserl y la fina distinción que hace entre lo óntico y lo ontológico, distinción que recoge Heidegger.

La ampliación de la metafísica tradicional con el campo nuevo de la antropología trascendental es justamente el mundo de la fenomenología y sus reducciones, que acaban en la última obra de Husserl, publicada póstumamente, en el Yo antepredicativo, el mundo de la vida que obviamente no puede ser tematizado.

Se proponen tesis, se describen transcendentales, que de algún modo equivalen a los existencialistas heideggerianos, y sobre todo se da por bueno que es verdad, la persona, el acto de ser, la coexistencia, la libertad, la ampliación.

Cabría pensar que abre el camino para una filosofía de la persona en el sentido cristiano del término y con

un fundamento teológico. Se dan por supuesto los elementos de los que trata, pero no alcanza nuestra razón a ver el por qué y no lo hace porque la estructura del lenguaje poliano es tético más que hipotético, lleno de supuestos no demostrados, encajando muy bien con lo que la teología cristiana ha pensado siempre de ellos.

Ese intento de reconciliar el ser con la persona, que tiene un fuerte paralelismo en Karl Rahner y en las fuentes de éste (Blondel y Hegel), es una reconciliación ad usum delphini. Es decir, una manera de confirmar en un horizonte filosófico en sentido amplio lo que creemos los cristianos.

El abandono del límite al que denomina “método” tiene sus antecedentes teológicos en Santo Tomás en el concepto de separatio, con una fuerte impronta neoplatónica. Abandonar el límite es eludir el método de la objetividad, desdibujar todo perfil que defina formalmente nada y, en definitiva, introduce los transcendentales personales en un mundo en el que el lenguaje y la lógica no tienen ninguna posibilidad de existencia [46].

Leonardo Polo es el pensador metafísico más importante del siglo XX después de Zubiri, pero ha llevado su pasión por la libertad a un mundo sin las categorías del lenguaje y que tiene que ver más con la mística que con lo que yo entiendo por filosofía.

Lo más disputable, en mi opinión, es lo que podríamos llamar la escisión del ser en metafísico y transcendental (óntico y ontológico) porque deja de lado la capacidad específica del ser humano: la racionalidad y el lenguaje racional.

Este planteamiento, que reclama una cierta llamada a la estética de fondo, tiene el grave inconveniente de que pone en riesgo la unidad del género humano que sólo encuentra su naturaleza y común denominador en la razón libre, en el logos participación de la razón divina.

En mi opinión, el problema que trata de resolver Polo mira de soslayo a la realidad del pensamiento moderno, en una línea cercana al idealismo alemán. Su problema es cómo salir de la metafísica sin ofenderla y acceder a la persona. Este planteamiento muy respetable está diseñado desde el cielo más que desde el suelo.

El verdadero problema es la reconciliación de la ciencia actual con la religión, dentro del marco de la fe. La ciencia y la tecnología son consideradas por la inmensa mayoría como verdades absolutas que en su espejismo deslumbrador hacen innecesaria la existencia de Dios [47].

Esa reconciliación tiene que partir de la reflexión sobre la ciencia actual en sus posiciones más extremas, en la aceptación de la verdad de la ciencia sin escrúpulos puesto que lo que es verdad es Dios.

Esta reconciliación tiene un punto caliente en un tema que los metafísicos tradicionales del siglo XX no se atreven a tocar, siendo esencial para aquella reconciliación: la relación entre la lógica y la matemática.

Algo tan sencillo como reconocer que la matemática es un desarrollo de la lógica general es, para los metafísicos tradicionales, una muralla impenetrable. Sin embargo, el pensamiento de Frege, que introduce la

intencionalidad de la conciencia en el tratamiento de los objetos ideales, nos debería hacer pensar que hay un camino muy andadero y simple que nos lleva con toda naturalidad a los llamados “objetos” de la metafísica, Dios y el alma personal, sin tener que sostener estos temas en una ciencia que dejó de serlo hace muchos siglos.

Armando Segura, en dadun.unav.edu/

Notas:

- ¹ L. Polo, Antropología trascendental, I, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 19-20. Parece que el verdadero interlocutor de Polo es el tomismo tradicional.
- ² L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 20.
- ³ Cfr. A. Millán-Puelles, El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann (1947), en A. Llano et alii (eds.), Antonio Millán Puelles, Obras Completas, vol. I, Rialp, Madrid, 2012, pp. 29-159.
- ⁴ Cfr. A. Millán-Puelles, Teoría del objeto puro, Rialp, Madrid, 1990.
- ⁵ Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 20.
- ⁶ Cfr. M. Heidegger, El ser y el tiempo, Trotta, Madrid, 2003, §§ 3 y 4, pp. 32-29.
- ⁷ Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 43.
- ⁸ Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 4, a. 3.
- ⁹ Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 33.
- ¹⁰ Cfr. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B319.
- ¹¹ Cfr. R. Descartes, Meditations métaphisiques, II, Adam Tannery, Edition du Centenaire, Vrin, París, 1996, p. 23.
- ¹² Expresión que repite M. Heidegger en Sein und Zeit, § 9, p. 67.
- ¹³ Como demuestra Polo en Evidencia y realidad en Descartes, Eunsa, Pamplona, 21996.
- ¹⁴ Método originario de la fenomenología de Husserl: cfr. E. Husserl, Meditaciones cartesianas, Ed. Paulinas, Madrid, 1979, p. 94.
- ¹⁵ Cfr. G. W. Leibniz, Discurso de Metafísica, en A. L. González (ed.), Obras filosóficas y científicas, Comares, Granada, 2010, p. 200.

- [16](#) Polo hace referencia a cómo, en Tomás de Aquino, lo verdadero tiene su raíz en el intelecto, pues verdadero y falso sólo están en él. Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 71.
- [17](#) Cfr. M. Heidegger, Sein und Zeit, § 7, pp. 50-62.
- [18](#) Aristóteles, De anima, 430a.
- [19](#) “Ser y estructura de ser, están allende de todo ente y toda posible determinación óntica de un ente. Ser es lo transcendens por excelencia [...] La verdad fenomenológica, la aperturidad del ser, es una verdad transcendental”; M. Heidegger, Sein und Zeit, § 7, C, pp. 60-61.
- [20](#) Esta interpretación la hemos desarrollado en A. Segura Naya, El pensamiento de Heidegger en el contexto del pensamiento débil, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 177-191.
- [21](#) Cfr. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B54.
- [22](#) Cfr. M. Heidegger, Sein und Zeit, § 7. Esta meta del movimiento fenomenológico, realiza a nivel sentimental lo que Hegel había propuesto a nivel intelectual.
- [23](#) M. Heidegger, Sein und Zeit, § 7, p. 57: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra de sí mismo”.
- [24](#) Aunque nociones como la de “yo” y la de “reflexión” aparecen ya en el Estagirita: cfr. Aristóteles, Metaphysica, XII, 1074a-1074b.
- [25](#) Cfr. H. Ott, Martin Heidegger: Éléments pour une biographie, Payot, París, 1990, pp. 47 y ss.
- [26](#) Cfr. M. Heidegger, Los problemas fundamentales de la fenomenología, Trotta, Madrid, 2000, pp. 121-124.
- [27](#) En esta obra está la verdadera clave que permite entender Sein und Zeit, con su tesis de que Kant no se atreve a desarrollar la idea de que es la sensibilidad el nudo central del conocimiento humano, en lugar del entendimiento y sus funciones categoriales. Cfr. M. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, FCE, México, 1993, § 34, pp. 161-166.
- [28](#) Cfr. E. Husserl, Experiencia y juicio, Editora Nacional, Madrid, 2002, Einleitung, § 6
- [29](#) Se ha interpretado en múltiples ocasiones el paralelismo entre la noción de destrucción de la ontología con la crítica de las ideologías (Marx, Nietzsche, Freud). Cfr. P. Ricoeur, Ideología y Utopía, Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 63-126; Le conflit des interpretations, Du Seuil, París, 1969.
- [30](#) Cfr. C. Fabro, Participación y causalidad, Eunsal, Pamplona, 2010.
- [31](#) Cfr. supra, nota 19.
- [32](#) La expresión tomista “forma dat esse”, habría que entenderla así: la forma da el ser (esse), quien, previamente, le ha constituido a ella misma. Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 76, a. 4.

- [33](#) Cfr. E. Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, FCE, México, 1993, §§ 38, 60, 85 y 86.
- [34](#) La teoría de la verdad de Tarski mantiene precisamente que una proposición no puede validarse como verdadera desde ella misma, sino desde fuera de ella. Así, la proposición "Cesar pasó el Rubicón" no puede validarse sino en una metaproposición que se formularía así ""Cesar pasó el Rubicón" es verdadero". El lenguaje-objeto es la frase entre comillas y el metalenguaje, el último elemento de la frase que la debe validar... Cfr. A. Tarski, "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en J. A. Nicolás / M^a J. Frapoli (eds.), Teorías contemporáneas de la verdad, Tecnos, Madrid, 22012, pp. 57-99.
- [35](#) Tomás de Aquino, In De anima, III, lect. 10, nn. 728 y ss.; cfr. J. F. Sellés, "El intelecto agente como acto de ser personal", Logos: Anales del Seminario de Metafísica, 2012 (45), pp. 35-63.
- [36](#) Cfr. J. F. Sellés, "¿Qué separatio, según Tomás de Aquino, es el método de la metafísica?", Studi medievali, 2010 (51, 2), pp. 755-778.
- [37](#) No está de más recordar que Kant determina la Idea transcendental en un individuo concreto, un Modelo Ideal. Cfr. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B596 ; M. Scheler, Modelos y jefes, Nova, Buenos Aires, 1966.
- [38](#) Hemos empleado este concepto desde 1982 (Emmanuel. Principia Philosophica) en "Qué es ser persona?", en "Metafísica de la familia" y en "Bases biológicas de la personalidad".
- [39](#) Cfr. J. A. de la Rienda, La antropología transcendental de Karl Rahner, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2012.
- [40](#) Cfr. J. L. Rodríguez Molinero, La antropología filosófica de Karl Rahner, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1979.
- [41](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 56.
- [42](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, pp. 165 y ss.
- [43](#) Cfr. M. Heidegger, Sein und Zeit, § 44.
- [44](#) Cfr. Ch. Seife, Descodificando el universo, Ellago, Pontevedra, 2009.
- [45](#) L. Wittgenstein, Tractatus Logicus Philosophicus, 6.53.
- [46](#) De nuevo Wittgenstein nos invita a "tirar la escalera después de haber subido"; L. Wittgenstein, Tractatus Logicus Philosophicus, 6.54.
- [47](#) Cfr. S. Hawking, El Gran Diseño, Crítica, Barcelona, 2010.