



1. Un ser crítico: la condición dual del hombre

La complejidad de la constitutiva problematicidad del hombre es lo más característico de nuestra situación; esto es lo que llamamos crisis cultural como manifestación de una crisis antropológica que no se reduce a la crisis del individuo ni a la de la sociedad en su conjunto. La alta complejidad de nuestra situación se pone de manifiesto en la proliferación y extendido alcance colectivo del miedo, la mentira, la esclavitud y la soledad a nivel íntimo. Se trata de una fase histórica negativa que tiene como característica fundamental la perplejidad, la cual fuera de la cultura occidental no se concibe existencialmente sino que se proyecta en factores externos exclusivamente manifestativos [1].

La razón antropológica por la que el hombre plantea un problema es por la distinción real que existe entre su ser personal y su esencia, lo cual significa que la persona humana no está finalizada por su propia especie y que tampoco la agota. A su vez, la problematicidad de la cultura es fruto del esfuerzo de la iniciativa personal por desplegar y actualizar las potencialidades de la especie a lo largo del tiempo; y al estar las culturas determinadas por este problema antropológico son, por lo tanto, modos diversos de enfrentar este problema. El fracaso de esta energía se debe a la libre reducción del ser personal a individuo que lo sitúa en una encrucijada [2].

Debido a que el único modo genuino de hacer filosofía es filosofar hoy, no es de extrañar que la primera exposición de Polo de su propuesta metódica sea precisamente partir del enfrentamiento con la perplejidad [3], punto de partida donde la libertad y el fundamento, acto de ser y esencia, se equiparan incorrectamente. La perplejidad es la complejidad problemática del hombre en nuestra situación que se presenta como inabarcable y que, al no poder salir de ella, desespera. La inabarcabilidad aparece por la limitación de método parcial ante una realidad compleja. De ahí la pertinencia de la filosofía hoy. El hombre hace filosofía precisamente por ser una constante fuente de problemas; “hace filosofía porque su relación con el universo no es un ajuste perfecto, y porque la relación entre su animalidad y su racionalidad tampoco lo es” [4]. Más aún, el filosofar del hombre es existencial en tanto que su relación con la trascendencia divina no está determinada sino que es libre en el tiempo, pues el hombre no es universo, ni ángel, ni Dios. El problema de la modernidad es complejo, pero no inabarcable. El planteamiento recurrente en la modernidad es resolver el propio problema y lo lleva a cabo a partir de la sencillez; pero esto es un error craso. El Ser Originario es simple [5], pero no lo simplemente único [6], ni tampoco solitario, sino trino [7]. Por su parte, como señala Polo, el hombre no “es una realidad simple, sino sumamente compleja, por lo que con frecuencia su estudio no se sabe controlar o se aborda de manera parcial” [8].

En términos radicales la crisis de la modernidad es un problema personal con manifestaciones colectivas en la cultura occidental. La persona humana es compleja y, si esta complejidad es el problema en cuestión, entonces es perfectamente comprensible que la crisis sea también compleja, e incluso de muy alta complejidad por la sincronía de millones de libertades personales en juego. Aunque la modernidad detecta acertadamente el tema de la libertad, no es conveniente en nuestra situación continuar intentando soluciones parciales, fragmentarias, pues lo único que se consigue es complicar aún más el problema aumentando los efectos perversos que una alternativa errónea provoca [9]. No es conveniente detectar el límite y acomodarse en él como si fuésemos seres fronterizos [10] estacionados en la situación crítica, lo cual significa una actitud de bajo vuelo pues lo propio del límite es ser abandonado. Esto es, en síntesis, la modernidad: la arbitrariedad del método ante un tema bien detectado, la repetida elección de alternativas parciales a un problema de dimensión global. En este caso, la parcialidad se identifica con el reduccionismo, con la fragmentación. El problema de la modernidad es un problema que radica en la libertad misma que se es, y esta libertad personal es compleja. Se trata entonces de un doblez de la libertad en detrimento de su dualidad [11]: una pérdida de altura.

La perplejidad es la principal clave para la comprensión de la crisis moderna, la cual, como se ha dicho en repetidas ocasiones, está ya presente en Ockham. El itinerario filosófico frente a la perplejidad se puede sintetizar en los destacados esfuerzos de Hegel, Kant y Heidegger. Polo hace ver que la intención del proyecto intelectual de Hegel se resume en el intento de salir de la perplejidad pretendiendo alcanzar un saber absoluto que la elimine “mediante el esclarecimiento de todas las zonas oscuras del conocimiento” [12]; en Kant, por su parte, esta actitud se manifiesta en suspender la evidencia en beneficio de la Idea Absoluta [13]; y también está a su modo en Heidegger, que asume la perplejidad partiendo de la antecendencia absoluta del enigma [14]. En Kierkegaard aparece la conciencia crítica pero, aunque alude a varias dualidades, mantiene la parcialidad metódica al subordinarlas al yo interpretado como individuo [15], por lo que fracasa también en el intento de salir de la perplejidad.

La conciencia crítica no sólo descubre la crisis, sino, sobre todo, que “el hombre es un ser crítico” [16]. Sin embargo, debido a “un «exceso de diagnóstico» que no siempre está acompañado de propuestas superadoras y realmente aplicables” [17], la sola comprensión crítica del hombre decae en tragedia pues no alcanza a ver que

“en ese carácter crítico está su grandeza” [18]. El ser crítico del hombre consiste en la posibilidad libre de reducción del ser a la esencia. Se trata de la búsqueda del origen en la pretensión de sí como declive temático del ser personal en orden al yo. La persona humana no es sencilla sino inidéntica [19], no tiene doble sino que es dual: es Dios quien se le da. El oscurecimiento del ser personal viene a ser tanto la exclusión de la conciencia del origen como del destino [20].

El universo se distingue radicalmente del hombre por la necesidad que tiene de que éste perfeccione su naturaleza esencializándolo y atravesándolo de sentido. A su vez, la condición asombrosamente tecnócrata del hombre como superhábil pone de manifiesto que la relación del hombre con el universo no es un ajuste perfecto: no es homeostática sino más bien problemática [21]. En cuanto a que perfecciona, el hombre es un solucionador de problemas. A diferencia del universo el hombre no se reduce a la necesidad, sino que su ser es libertad: es una criatura libre. El hombre está abierto al universo pero no al revés, el universo no es abierto, y en eso ambos se distinguen radicalmente: “El ser humano no se reduce al ser del universo porque co-existe y el ser del universo no” [22]. Por esto, la relación del hombre con el universo es crítica. De ahí, por ejemplo, el problema ecológico, que resulta de la segmentación o paralización de la acción humana dando lugar a una complejidad disgregada que, por una parte, estropea la habitabilidad del planeta, y por otra, oscurece el sentido de la realidad humana [23]. Es por esto que el trilema de la ciencia se plantea críticamente [24] porque es posible perfeccionar el universo y la ciencia está en servicio del hombre con respecto al universo. Debemos decir entonces que la cultura es crítica porque el hombre es crítico. Por eso se pone de manifiesto con esta problemática “que el éxito no está asegurado y que es preciso referir la actividad técnica a cuestiones últimas” [25].

Distinto al animal, el hombre no es un ejemplar de la especie, sino que la personaliza; la alberga en sí estando referido a ella, pero no se finaliza enteramente en ella [26] sino que sobra. No es sólo habilis sino que es sapiens: “como somos técnicos y también pensantes, la relación entre el individuo y la especie no es menos problemática (cosa que no ocurre con ningún animal)” [27]. Esto significa que en el hombre no hay solamente una apertura hacia fuera sino también una apertura interior, en sí mismo, porque el hombre es inidéntico. De ahí la justificación de la ética, porque la relación del hombre con su especie es crítica. Por ser personal, el hombre está abierto a la especie pero se distingue radicalmente de ella. El hombre se destaca de la especie sobrando. Que el hombre sea crítico en sí mismo significa que es el ser personal que no agota su especie. Es decir, a diferencia del ángel, el hombre se enfrenta al problema de la intersubjetividad: al problema de la relación con sus semejantes. De ahí por ejemplo, el problema de la marginación en sus diversas formulaciones: esclavitud, indiferencia, aislamiento, masificación, etc. Éstas manifiestan una mala solución a la relación de la persona con la especie, pues indican una pretensión de ser la única criatura espiritual, lo cual además –como señala Polo– es pecado [28]. El hombre no está solo en el mundo sino que lo habita con otras criaturas libres en sociedad. El ser del hombre no se distingue sólo del ser del universo ad-extra sino que también ad-intra se distingue el ser de su esencia, lo cual plantea ya no sólo un problema ecológico sino ético, el de la convivencia social en el mundo.

El hombre se distingue radicalmente de Dios en tanto que Dios es su origen y destino. La distinción radical del hombre con Dios es su ser criatural: Dios es Creador y el hombre criatura. Ahora bien, como el hombre no es criatura única, se distingue del universo –en tanto que también criatura– por su ser personal, desde donde el Origen no sólo se advierte como el primer principio de identidad, sino que se descubre como persona [29]. El hombre no es sólo una criatura, ni siquiera es sólo esencialmente libre, sino que además es libertad creada: libertad trascendental e íntima [30]. Esta distinción teándrica permite descubrir el carácter de además del ser

personal humano. Por ser libertad creada, el hombre está íntimamente abierto a Dios distinguiéndose radicalmente de Él. Que Dios sea origen y destino del hombre significa una tercera apertura en el hombre más acá de la apertura al universo o a la especie, una apertura al origen y destino visto éste como Persona. En tanto que libertad creada su relación radical con la Persona Divina “se alcanza como posesión del futuro que no lo desfuturiza” [31] incluyéndose activamente libre –atópicamente– en Dios, avivando su búsqueda [32]. Esa inclusión y ese alcanzar que caracterizan lo que Polo llama el carácter de además pone de manifiesto que el hombre es íntimamente un ser crítico pues “el ser personal no es, sino que será” [33]. Esta capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o mantenerlo como tal, muestra que el ser además significa no acabar de ser [34], o que su ser es crítico en tanto que Dios es su origen y de Él espera el destino. Sin Dios la criatura es nada, se desvanece [35]. En el hombre el destinarse no está garantizado sino que es libre desde la llamada divina. Surge aquí una tercera distinción, si cabe decirlo, más auténticamente radical: el ser personal humano y el Dios personal.

El hombre es radicalmente distinto del universo, de su especie y de Dios. Desde estas tres distinciones jerárquicas se comprende la situación crítica del hombre: hacia afuera (ad-extra), la relación del hombre con el universo es crítica; interior (ad-intra), la relación del hombre con su especie (sí mismo y sus semejantes) es crítica; y por último hacia adentro (íntima), la relación del hombre con Dios es crítica.

La crisis es posible en el hombre por su radical condición dual. A diferencia de Dios el hombre no es un ser simple sino complejo, pero no es sólo complejo, sino que es dual [36], pues de lo contrario no cabría ni desajuste ni crisis [37]. Si el ajuste continuo es propio de su estar en el mundo, entonces el desajuste aumenta su condición enigmática. El ser crítico descansa en la dualidad humana, y ésta en el ser además. Cuando el conocimiento humano es apertura, entonces su ser crítico se descubre como dual y la dualidad como libertad, lo cual invita a descubrirla con sentido desde la misma apertura, un sentido que evoca origen y destino. Se descubre el ser como criatura, y el ser criatural denota ser segundo; ser segundo es el carácter de además. Por eso en el hombre el ser dual es radical, “cuasi-trascendental” [38], y también por eso los aspectos duales son muy abundantes.

Como señala Polo, “en antropología es preciso profundizar en las dualidades humanas hasta alcanzar la dualidad radical” [39]. En ese esfuerzo cabe destacar tres dualidades en orden a la comprensión crítica del hombre: 1) Dualidad trascendental: al carecer de réplica el ser personal humano primeramente se dobla en sentido ascendente con el ser personal divino. Esta dualidad teándrica es la co-existencia hacia adentro. 2) Dualidad esencial: pero el ser personal humano no es sólo dual respecto del ser personal divino, sino que al disponerse según la propia esencia abre una segunda dualidad en la que ya no es el miembro inferior sino el superior. Ésta es la dualidad esencial superior: la co-existencia interior. 3) Dualidad con el universo: la esencia humana no es sólo dual con la persona, sino que también se dobla con un miembro inferior a ella que es la naturaleza [40]. Esta dualidad es la co-existencia superior hacia fuera.

A estas tres dualidades podemos llamarlas tipos de co-existencias porque penden muy directamente del acto de ser personal humano caracterizando su ser co-existente en el tiempo. Aunque estas tres dualidades son las más destacadas, conviene aclarar lo siguiente: a) La dualidad del hombre con el ser del universo no agota la co-existencia, ni tampoco es la dualidad radical; si fuese así, aparecería la tragedia personal a modo de naturalismo. b) La dualidad interior del hombre ser-esencia tampoco agota la co-existencia, pues la co-existencia social aunque es superior a la co-existencia del hombre con el universo, tampoco es la dualidad radical, pues la humanidad social no es el absoluto; si fuese así, aparecería también la tragedia personal a modo de humanismo

antropocéntrico. c) La dualidad del acto de ser divino con el ser personal humano es trascendental puesto que es desde esta dualidad desde donde se llega a Dios. Por esto, dualidad trascendental significa dualidad radical, porque sobre todo cada quién co-existe con Dios. Gracias a la absoluta superioridad de Dios, esta trascendencia no es un culminar sino que está siempre por alcanzar, por lo que también significa apertura radical. Por no haber otra dualidad más allá de ésta, la llamamos radical. Más allá de la dualidad significa identidad [41].

2. El doblez: la ruptura de la dualidad

Si “la alusión a las dualidades humanas destaca que es un puro sobrar” [42], también es posible descubrir desde su ruptura la escasez. Una crisis antropológica significa fundamentalmente una ruptura de estas tres dualidades teniendo como origen la primera de ellas: una desvinculación íntima con Dios, con los demás hombres y con el universo. Por eso, podemos decir que una crisis antropológica es existencial, o mejor dicho, teándrica en el sentido de ruptura con su origen y destino. Ahora bien, la complejidad crítica que se genera desde el ser dual no se resuelve desde la misma complejidad [43], sino desde la dualidad [44]. La conciencia crítica nos permite reconocernos en situación de esclavitud, de pérdida de la libertad interior. Esto es ya una gran ventaja, pues en el problema se vislumbra la solución. La conciencia crítica no es independiente de la tarea de superar la crisis [45]. “Contra el doblez [...] está la integridad” [46]. La complejidad exige integración: “sin integración es imposible afrontar la complejidad” [47]. En este sentido se clarifica que el carácter crítico y complejo “es un dato” fruto de la condición dual del hombre y “no el problema. El problema es su integración” [48] desde la dualidad pues “el hombre no puede integrarse directamente a sí mismo” [49]. La integración de las dualidades humanas es ascendente y jerárquica, y esto es un indicio del carácter de además de la persona humana [50]. Si la complejidad como problema se resuelve desde la integración, entonces el problema del menguar de la libertad que se es, se resuelve desde la dualidad radical que es “transcendens” respecto de ella: la Persona Originaria [51]. Los problemas siempre se resuelven por elevación. Ya que “hombre creado es, a la par y sin solución de continuidad, hombre elevado” [52], la solución al problema personal está siempre al alcance desde la apertura de dualidad radical. Resolver el problema de la libertad moderna, por tanto, significa apelar a los recursos más complejos del hombre y de la sociedad, a las dualidades superiores.

Una persona sola es un absurdo: la persona es apertura a otra. La persona humana no es solitaria y, en pensarse sola radica su crisis: el menguar de su ser novum, condición innovante en cuanto abierta por dentro al origen. En estricto sentido se es co-persona. El problema de la personal desvinculación íntima del hombre con el Dios personal se resuelve a partir del ser además –de la co-existencia radical– que en el hombre es elevación. Según la libertad, cada persona es un novum capaz de redimir el pasado en tanto es co-existente con las demás personas humanas y las divinas dando lugar a un incremento novedoso que no desfuturiza el futuro sino que lo franquea [53]. El método que Polo descubre es la persona misma. Para un problema personal una solución personal; para un problema íntimo una solución interior. A esto es a lo que le teme buena parte del pensamiento contemporáneo, a acudir a recursos superiores más allá de lo que hay (el haber), recursos que se salen de su dominio y control porque son libres –su propio ser personal–, porque no ofrecen garantías.

Si se habla de dualidad entonces “también se puede hablar de doblez” [54]. A su vez “la doblez presupone la dualidad y sólo así es posible” [55]. La doblez es el decaer de la dualidad, es decir, el caer de la libertad de alcanzarse en su destino. Ese doblarse en caída no es simplemente un error temático, sino la pretensión de sí y la decaída de la coexistencia humana como libertad: la esclavitud interior. Si la clave de la antropología es la

dualidad entendida como el alcanzar de la libertad, entonces su defecto también es de interés antropológico, pues es éste el que da origen a los planteamientos dualistas que acuden a un tercer elemento para superar la disociación. Tal es el caso de la mediación, propia del idealismo dialéctico [56]: tender un puente no es una solución para la dialéctica, sino que se exige una dialógica para su abandono. Decir que el hombre es dual no es un dualismo teórico. El dualismo no es dualidad [57], sino su exageración que la problematiza en exceso. Que el hombre sea dual significa que es apertura, es decir, que el hombre no es uno –no es idéntico, ni simple– y que tampoco tiene partes. Con el dualismo aparecen las partes, la fragmentación del hombre en partes que no encuentran unión, como la luz a través del caleidoscopio. Es decir, el dualismo aparece con el doblez entendido éste como la ruptura de la dualidad, pues en lugar de distinguir sus dos miembros los separa; por eso de la doblez se desprende todo reduccionismo antropológico, toda fragmentación que es crisis. “A diferencia del dualismo”, la dualidad “no tiene prisa por resolver la complejidad” [58]. Por este motivo, el universo puede ser comprendido analíticamente, pero el hombre no, porque al separarlo en partes se pierde. El universo lo conocemos distinguiendo analíticamente, a los seres vivos distinguiendo sistémicamente y al hombre lo conocemos distinguiendo en dualidad [59]. “Por eso, se debe investigar la vinculación de la pluralidad de dualidades [...] incluso en el orden del ser; por eso se habla de co-existencia trascendental” [60].

No toda doblez implica una caída de carácter trascendental. Debido a la abundancia de dualidades en el hombre la doblez puede presentarse a muchos niveles y su complejidad dependerá de cuán íntima sea la dualidad doblada en caída. Por ejemplo, desde la dualidad esencial se puede encontrar la falta de veracidad al hablar, la irresponsabilidad y la ruptura del compromiso, las cuales son rémoras que se oponen a la integridad ética desde la cual es posible el valor añadido y el crecimiento esencial [61]. Formas derivadas y decaídas de la dualidad son: la disparidad, la encrucijada, la oscilación, la ambigüedad, la hipocresía, el disimulo, el fingimiento, el solapamiento y, sobre todo, la mentira [62]. “El error es más disculpable que la mentira; la mentira, la doblez, no es disculpable nunca.

Todos nos equivocamos, todos somos un poco insensatos, y por otra parte a veces pensamos que la teoría no sirve para nada” [63].

En términos de teoría del conocimiento la doblez significa oscilación. La oscilación es la codicia de la pretensión preponderante que trueca el disponer a su servicio en uso sin control borrando la distinción entre el núcleo del saber y el logos. Así entendida la oscilación significa entregar el destino a la naturaleza en cuanto a virtualidad; es decir, oscilación significa el olvido de la persona y, por lo tanto, de la distinción real. El oscilar es la confusión de la unificación que separa negando en detrimento de la distinción [64] y el crecimiento [65]. El oscilar del logos en detrimento de la unificación cognoscitiva es la pretensión de sí, que excluye toda dependencia del conocer personal: desvanecerse y renacer [66]. Aunque en El acceso al ser Polo se limitó a la consideración gnoseológica del logos en orden al núcleo del saber que es la persona, hizo notar la correspondencia antropológica del trueque del disponer a favor de la naturaleza como olvido de la persona y su consecuente incapacidad de Dios: “El trueque de la disposición en uso incontrolado es naturalismo, olvido de la persona. El olvido de la persona es la abdicación de su destino y, como tal, egoísmo. El egoísmo es impaciencia e imprudencia. El tema tiene indudable relevancia ética. Tiene también importancia para la filosofía de la religión, pues es obvio que en la entrega a su naturaleza la persona queda perdida e incapaz de saber de salvación” [67]. Se trata pues no sólo de un problema gnoseológico sino de una oscilación existencial que se vincula directamente con el problema moderno del capax Dei, pues si el hombre desde la libertad que es renuncia a Dios, su

conocimiento oscila doblándose en caída hacia su naturaleza, y entonces entra en crisis. Si el hombre no es capaz de Dios, entonces busca desesperadamente la réplica en sí mismo o en el cosmos pretendiendo sacralizar la criatura. Afirmar que el hombre no es capaz de Dios es la mentira íntima. En este sentido la oscilación es indicio de perplejidad y de egoísmo, y el egoísmo es frustración y pobreza ontológica.

El contagio y la multiplicación de la oscilación existencial moderna en la historia es una hipertrofia generalizada del pensamiento que nos ha situado habitualmente en el enmarañamiento de la conciencia y la pérdida del ser, lo cual significa la instalación histórica en el límite [68]. En Ockham ya hay oscilación existencial [69]; en Descartes es manifiesto su olvido de la trascendentalidad del ser [70] y cabe decir asimismo que Hegel sucumbe en la perplejidad pues “el idealismo no es simplemente un error temático, sino una decaída de la co-existencia humana como libertad” [71]. La libertad decayendo de alcanzarse en su destino es lo que hemos denominado crisis personal o antropológica, la cual da lugar a lo que Polo –siguiendo a Heidegger– denomina el ocultamiento histórico del ser [72]. Por ser esta crisis nuestra situación histórica, sólo en la misma historia puede también superarse abriendo paso al crecimiento histórico, pues, como hemos dicho antes, la doblez indica dualidad, la crisis del crecimiento. Perder el ser –como también se ha señalado– además de un problema gnoseológico es existencial porque “es a la vez, para la libertad, situación de pérdida en el ser” [73], de modo que no hay más remedio que, junto con el alcanzar de la libertad, se emprenda también la tarea de superación del estadio cultural [74]. Ése es el proyecto poliano del abandono del límite mental; que más que dar el salto a la presencia divina “tiene más bien el carácter de remedio de una insuficiencia presencial, que es debida a la primera caída” [75] y también a las caídas posteriores.

Si la libertad trascendental –en tanto que el acto más intenso de la libertad humana– es la aceptación de ser libertad creada, su rechazo es una caída libre en el error. Se trata de una confusión de la libertad trascendental con la de espontaneidad, que prima al yo sobre el trascender, a la potencia sobre el acto, abriendo espacio al principio del resultado. A este rechazo del ser criatural de la libertad humana se le puede llamar caída ontológica, la cual no puede ser nunca radical, pues la absoluta negación del ser criatural es falso e imposible [76]. Mientras tanto, en ese negarse como criatura la pretensión de sí –el seréis como dioses– busca encumbrarse corrigiendo el universo y dando lugar a la ciencia del bien y del mal. “En este proyecto el hombre se separa de Dios, actúa solo, por su cuenta, y no se apoya ni espera en Él. Aquí está la razón formal primordial del pecado: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad” [77].

A partir del pecado original se registra una quiebra del conocer práctico del hombre, que rompe su relación pacífica con el universo. Mientras que la ciencia del bien y sólo del bien es lo propio de la dualidad con el universo, la ciencia del mal y del bien es una quiebra que no sienta distinción sino más bien diferencia y, por lo tanto, conflicto, dando lugar a la dialéctica como cumbre de este conocer quebrado. Mientras que la primera es la ciencia del bien en cuanto incrementable [78], la segunda es la de la pesimista supervivencia en la escasez de bienes. De esta ciencia del bien y del mal surge una ética de mínimos, una política de la resolución de conflictos, una economía de administración de recursos, etc. Una vez cerrada la fuente de actividad humana, la productividad social y transformación del cosmos en mundo se vuelven altamente problemáticas: escapar de los efectos perversos parece imposible. “La interacción humana sufre quiebras en la historia en la medida en que se pretende un actuar aislado o prepotente” [79].

Efectivamente, para Polo, “si se profundiza en la crisis de la humanidad, se concluye que consiste

esencialmente en el pecado, que atraviesa la historia humana desde su comienzo” [80]. En el momento de la primera caída, la especie humana se reducía a Adán y Eva, por lo que su caída fue una caída de todo el género humano. Esta caída existencial se correspondió con una crisis antropológica donde la escisión del acto de ser personal de los primeros hombres se desvinculó del ser divino por el rechazo de su ser criatural y el declive de la libertad de alcanzarse en su destino. Sin embargo, en nuestra situación nos encontramos en una agudización prolongada del pecado a través de los últimos siglos como lo ha señalado repetidamente el Magisterio de la Iglesia con claridad a partir del Concilio Vaticano II, refiriéndose muy concretamente a la “situación” o las “estructuras de pecado” [81]. Nuestra situación crítica de la sociedad contemporánea es equivalente a la situación de pecado [82]. De ahí que una crisis antropológica en nuestra situación se asemeja a una nueva caída en tanto que significa un nuevo ocultamiento del ser personal humano, que por ser tan generalizado no se distancia mucho de la primera caída.

Desde un individualismo ampliamente extendido resulta difícil comprender a la persona como ser dual, reduciéndose más bien a ser crítico. Esa nueva caída ontológica es un rechazo generalizado de la sociedad contemporánea, ya no sólo de su ser criatural, sino más aún en nuestra situación, de ser hijo [83]. “El ser humano no es un individuo –un indiviso–, sino una realidad sumamente compleja [...] El hombre tiene que aprender a serlo. Pero este aprendizaje puede fracasar, es decir, conducir al desajuste de las dimensiones de su ser. Dicho desajuste ocurre siempre que el hombre reduce el ámbito de sus intereses, reducción inevitable en el aislamiento que comporta pretender vivir como mero individuo, que sólo mantiene relaciones de intercambio de medios con los demás” [84]. En términos psicológicos la crisis es la caída en el subjetivismo como situación [85]: el hombre moderno ha dejado de interesarse por Dios para concentrarse en sí mismo.

Aunque si bien, está situación se agudiza cada vez más –y “en estos decenios ha aumentado la desertización espiritual” [86]–, “una tragedia ontológica es imposible: lo último, lo más importante, no puede ser lo trágico” [87]. De ser así, no hay escapatoria al absurdo, y, al ser éste una postura vital de cerrazón, indica en su crisis la apertura como referencia. El pecado y la crisis antropológica están íntimamente vinculadas en tanto que son una escisión trascendental de la intimidad humana con respecto a la co-existencia con Dios. Si la tragedia aparece en la vida humana es “porque el hombre peca precisamente por desvinculación del coexistir, por querer no coexistir. El pecado original es un pecado contra la co-existencia. Es querer vivir solo: desobedecer a Dios y actuar sin Él, rompiendo la comunidad con Dios. Y quien habla de comunidad habla de co-existencia; desde el punto de vista de la persona, comunidad significa co-existir” [88]. Efectivamente, si la crisis antropológica se vincula al pecado, es imposible ajena al co-existir trascendental, pues es precisamente su versión negativa: “En el desierto se vuelve a descubrir el valor de lo que es esencial para vivir; así, en el mundo contemporáneo, son muchos los signos de la sed de Dios, del sentido último de la vida, a menudo manifestados de forma implícita o negativa” [89], es decir, de modo crítico. Si en Ockham encontramos el origen de esa nueva caída, en Hegel la caída –siendo la misma, pero crónica– es de alta complejidad crítica, pues la detección del límite es clara, así como la deficiencia del método que Hegel propone. Ésta es la utilidad del idealismo para el abandono de la crisis: su detección [90].

La dignidad humana está en el coexistir con Dios –en esa primera dualidad que hemos señalado antes–, por lo que la escisión trascendental es la propia pérdida de sí y la renuncia a la Providencia quedando a la propia merced. Conviene decirlo taxativamente: que el hombre sea dual significa que sin Dios el hombre se nadafica [91], pues Dios le “hace ser. Pecar consiste en el aislamiento, en el romper la propia vocación expresiva que está

fundada en la conversación universal. Dios escucha todo. Escuchar es dar dignidad a las cosas. Al hombre lo reúne, le hace estar consigo, la conversación con Dios. El hombre que abandona el Infinito se pierde a sí mismo y queda a merced de sus rabietas, apartado de sí" [92]. Esta ruptura es la soledad existencial.

El hombre contemporáneo es el hombre escindido, desgarrado por dentro, el hombre solo. Al ser la co-existencia con Dios la fuente de toda la actividad en el hombre, al escindir-se trascendentalmente se disponen también a escindir-se en cascada todas las demás dualidades a modo de una entropía del sentido. La ruptura del hombre con el universo, con los demás hombres y consigo mismo encuentran su origen en la escisión trascendental. De ahí la alta problematicidad de nuestra situación: estamos en una crisis de crisis –una crisis crítica– donde es el propio ser el que está en juego. En lo necesario no hay sitio para la crisis. La crisis sólo es posible en libertad. Que el hombre sea un ser crítico indica que es persona, una persona que es libertad trascendental. Detectar el ser crítico como indicio de libertad es el comienzo de la esperanza. La esperanza que se pone en marcha es la esperanza en perfección lo cual invita a abandonar la noción de perfección como definitiva.

La libertad trascendental indica dualidad respecto del Origen; la libertad esencial, respecto de la especie y la libertad técnica, respecto del universo. La comprensión de la crisis no sólo como lo que somos ni en la que estamos significa haber detectado el problema desde su raíz, pues, como se ha dicho, desde una antropología trascendental la persona es además: la persona que yo soy no se reduce a lo que soy, sino que es apertura al ser que seré, a ser más de lo que soy. La persona es un quién, es llamada a ser más [93]. Si el ser del hombre es personal y la persona es además, entonces el hombre no se reduce a su ser crítico sino que es además de la crisis que es. Lo anterior no significa de ningún modo un "nuevo reduccionismo antropológico" a favor del espíritu y en detrimento del cuerpo. Desde el ser personal comprendido como además es posible integrar por elevación las múltiples dimensiones del hombre iluminando su sentido trascendental. De modo que si se pregunta: ¿a qué reduccionismo conviene que renunciemos? Hemos de responder: a todos, porque el hombre es irreductible; el hombre no es una cosa, ni tampoco es el propio tiempo. El hombre es una persona humana, un espíritu en el tiempo.

Mientras que la ruptura de la dualidad radical es una pretensión de ser único, o lo que es lo mismo, de ser primero, el ser dual denota que el hombre es ser segundo. El hombre no se reduce al universo, sino que le da sentido. Si al ser del universo se le puede llamar existencia, el ser del hombre es co-existencia en tanto que es además del ser primero: "el co-existir no se reduce al existir –con el que co-existe–; es una ampliación del existir" [94]. Que el hombre sea ser segundo no significa que sea secundario, sino que es directamente creado y no proviene del universo: segunda criatura. Un crear desde el Origen es siempre original, de modo que la segunda criatura no se identifica con la primera, sino que es además de la primera, lo cual es superior en el ser, pues la creación desde el Origen no puede declinar, sino que es más porque no es necesaria, sino que es libre en cuanto que además [95]. Distinguiéndose del ser del hombre, es el universo el que tiene sentido en el hombre. Segunda criatura significa libertad creada. El ser segundo no puede ser el único ser, sino que precisamente su ser excluye la unicidad [96]. Ser libertad creada significa co-existencia con la pluralidad personal Original, pues la libertad creada es la inclusión atópica en la máxima amplitud. Esto es la dualidad trascendental. De modo que el "ser creado es radical en el hombre" o el "para el hombre, ser creado equivale a ser dual" [97] no puede ser el axioma central de la antropología, pues su solo ser criatural no excluye la unicidad a pesar de proponerse voluntaristamente. Lo distintivo del hombre no es su ser criatural, pues el hombre se distingue del universo como criatura. Lo distintivo en el hombre es ser criatura segunda, de modo que la dualidad se refiere a su ser segundo y

no a su ser criatural. Predicar la dualidad en el hombre a partir de su ser criatural es voluntarismo, pues la distinción que de ahí se hace entre el hombre y el universo no es desde el Origen. La filosofía no surge por el mero deseo de proseguir evitando la reiteración [98], sino que se abre camino “sobre todo resolviendo dificultades que salen al paso” [99].

El hombre no es sólo criatura, que el hombre sea libertad creada es ser además. “Ser persona creada se distingue del Ser Originario, que es exclusivamente Dios, y del ser como persistencia, que no es persona. Para ser persona humana es menester ser además. Ser además cumple todas las condiciones del ser creado, pero no como persistencia, sino añadiéndose. Persistir significa no dejar que aparezca la nada; ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, co-ser, co-existir” [100]. De modo que desde la distinción real ser-esencia no se clarifica lo suficiente la distinción del hombre como criatura, sino que sólo se incoa. Lo distintivo del hombre no radica en las dualidades inferiores (esencial y con el universo), sino en la dualidad trascendental con Dios, pues el hombre se distingue más de Dios que del universo [101]. Si se centra la atención en la dualidad trascendental, se descubre al acto de ser personal humano como además y además: la actuosidad respecto del Origen. Este descubrimiento significa el abandono de la desesperación, pues indica que el error de la libertad no es definitivo, sino que, al co-ser con el Origen, el ser además no se cansa de ademasear.

El origen de la condición crítica del hombre es el pecado original como primera doblez trascendental. Por ser un ser dual (donde no se identifican esencia y acto de ser) hay posibilidad en el hombre de ser crítico y, por lo tanto, de ser creciente en tanto que además. Las crisis en el hombre oportunan el crecimiento, aunque no lo garantizan. El problema de la crisis moderna es muy concreto: la prolongada detención colectiva del crecimiento; es decir, el estacionarse de toda una sociedad (Occidente) en la condición crítica. De ahí la perplejidad de la que habla Polo. Se trata de una “situación” de pecado generalizada. Situarse en el pecado es sólo detenerse. Prolongarse en la sola detención desespera. Una sociedad detenida por siglos es una sociedad desesperada (sin esperanza).

Significa la renuncia a la dualidad trascendental como ser segundo. Es la reducción de la libertad creada a la sólo criatura al considerar superior la dualidad acto de ser-esencia sobre la dualidad acto de ser personal-Persona Original. Esto equivale a renunciar a ser hijo. Por eso dice Polo: “La libertad está en lo más profundo de mi ser. Primariamente, es el esse hominis. Libertad creada, propia del que se sabe hijo de Dios. Tal libertad se pierde si se niega el carácter filial, es decir, cuando se pretende ser autor de sí mismo, autorrealizarse, transformándola así en una libertad indeterminada, que no se destina” [102]. La doblez trascendental indica dualidad con el Origen, indica que se es trascendentalmente hijo –y no categorial o predicalmente hijo–. Sin embargo, la tragedia no es la última palabra, pues distinto del yo, la persona no sólo se desdobra decayendo sino que, como transparencia que es, la persona se trueca en búsqueda hacia adentro: “se busca una réplica de la transparencia que trasciende hacia dentro a la transparencia creada: es la transparencia del Hijo de Dios” [103].

Alberto I. Vargas, academia.edu/

Notas:

¹ Tal pudiera ser el caso del Medio y Lejano Oriente, y más concretamente de las sociedades musulmanas, e hindúes y budistas. Cfr. L. Polo

(2009), "La sofística como filosofía de las épocas de crisis", Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia, 2009 (18, 1), p. 113.

[2](#) Cfr. L. Polo, Sobre la existencia cristiana, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 239-246.

[3](#) Así se puede ver en L. Polo, El acceso al ser, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 27-148.

[4](#) L. Polo, "Filosofar hoy", Anuario Filosófico, 1992 (25), p. 29.

[5](#) Que Dios es simple indica que es Uno, en tanto que no es compuesto, que no tiene partes: es simplicidad trina por dentro. Así entendido, que es Uno no indica pobreza sino todo lo contrario: riqueza. Cfr. L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 76, 176, 194.

[6](#) A este respecto indica un teólogo: "Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad"; J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 149.

[7](#) "Dios es Uno desde el punto de vista del próton, de la realidad fundamental primaria, pero como ser personal, es Trino"; L. Polo, Introducción a la filosofía, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 228. Cfr. L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 240, 284.

[8](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 158.

[9](#) Cfr. L. Polo, Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo, Rialp, Madrid, 2003, p. 153.

[10](#) La filosofía del límite de Eugenio Trías comprende al hombre como fronterizo invitándolo a estacionarse en el límite y habitar en él sin abandonarlo, porque, para él, lo divino es un "extralimitarse", es decir una utopía. Cfr. E. Trías, La lógica del límite, Destino, Barcelona, 1991; La razón fronteriza, Destino, Barcelona, 1999.

[11](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 158.

[12](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 29.

[13](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, pp. 121-123.

[14](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, p. 149.

[15](#) Cfr. L. Polo, Quién es el hombre, p. 166.

[16](#) L. Polo, Sobre la existencia cristiana, Eunsa, Pamplona, p. 238; Cfr. "Filosofar hoy", p. 33.

[17](#) Francisco I, Evangelii Gaudium, 2013, n. 50.

[18](#) L. Polo, Sobre la existencia cristiana, p. 238.

- [19](#) Cfr. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1996, p. 65.
- [20](#) Cfr. L. Polo "El hombre como hijo", en J. Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 322, 326.
- [21](#) Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 237-238; "Filosofar hoy", p. 29.
- [22](#) L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 29.
- [23](#) Cfr. L. Polo, *Una generalización coherente del planteamiento ecológico*, pro manuscrito, Pamplona, sin fecha.
- [24](#) Cfr. L. Polo, *Ciencia y sociedad*, pro manuscrito, Pamplona, sin fecha.
- [25](#) L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 237.
- [26](#) Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 238.
- [27](#) L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 237.
- [28](#) Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 92.
- [29](#) Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 140.
- [30](#) Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 109.
- [31](#) L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 227.
- [32](#) Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 140.
- [33](#) L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 234-237.
- [34](#) Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 222, 236-237.
- [35](#) Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 139. La Constitución *Gaudium et Spes* (n. 36) del Concilio Vaticano II lo expresa del mismo modo: "la criatura sin el Creador se esfuma".
- [36](#) "La introducción del tema de la unidad siempre es prematura en antropología. El uno no se puede buscar en el nivel de una dualidad como abarcante de sus miembros, pues esto suprimiría la dualidad superior. El intento de síntesis anula el rebrotar de dualidades más altas. Amputar la dirección ascendente de las dualidades humanas es una forma de reduccionismo"; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 161.

[37](#) “Complejidad no es falta de unidad, sino una forma de unidad no simple o no idéntica”; L. Polo, Antropología trascendental, I, p.169. Un desarrollo de la complejidad del hombre y su relación con Cristo se encuentra en: I. Falgueras, De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 167-186.

[38](#)—L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 158.

[39](#)—L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 169.

[40](#) Como Polo sugiere —con muchas salvedades— a estas 3 dualidades más altas se puede corresponder los tres modelos trascendentales que sugiere Jesús Arellano: analógico, endológico y dialógico. Del mismo modo, como se mostrará más adelante, se podrían corresponder también las tres crisis radicales con las tres interpretaciones defectuosas de los modelos trascendentales: analéctico, endoléctico y dialéctico. Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, pp. 157-162; J. Arellano, Los modelos ontológicos en la historia del pensamiento, I Semana Andaluza de Filosofía, Málaga, 1979.

[41](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, pp. 166-173.

[42](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 166.

[43](#) El gran estudioso contemporáneo del problema de la complejidad es Edgar Morin. Para él “la complejidad es el desafío, no la respuesta... la complejidad no es sólo la unión de la complejidad con la no-complejidad (la simplificación); la complejidad se halla en el corazón de la relación entre lo simple y lo complejo por que una relación tal es, a la vez antagonista y complementaria”; E. Morin Introducción al pensamiento complejo, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 143-144. Morin muestra su perplejidad al detectar el problema sin encontrar solución ya que la antropología que propone como método no es trascendental y por lo tanto insuficiente: la transdisciplinariedad es contradictoria y no consigue trascender el sincretismo. La complejidad en Morin no es dualidad sino dualismo, de modo que no hay sitio en su pensamiento para la elevación. Cfr. E. Morin, El método. La identidad humana, Vol. V, Cátedra, Madrid, 2003.

[44](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 158.

[45](#) “La detección del límite mental no es independiente de la tarea de superar el idealismo”; L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 15.

[46](#) L. Polo / C. Llano Antropología de la acción directiva, Unión Editorial, Madrid, 1997, p. 77.

[47](#) L. Polo, “La crisis de la universidad”, en VV. AA., Universidad en crisis, Prensa española, Sevilla, 1969, p. 12.

[48](#)—I. Falgueras, De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona, p. 182.

[49](#)—I. Falgueras, De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona, p. 175.

[50](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, pp. 161-166.

[51](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, pp. 159, 172.

[52](#) J. F. Sellés, Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal, Rialp, Madrid, 2013, p. 368.

- [53](#) Cfr. J. F. Sellés, Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal, pp. 231-233.
- [54](#) J. F. Sellés, Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal, p. 158.
- [55](#) L. Polo, El hombre en la historia, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 92.
- [56](#) Cfr. L. Polo, El hombre en la historia, p. 92.
- [57](#) Cfr. R. Yepes, Fundamentos de Antropología. Un ideal de la existencia humana, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 27-28. Sobre el dualismo alma-cuerpo, cfr. J. I. Murillo, "Dualidad versus dualismo. Una aproximación crítica a algunos planteamientos del problema mente-cuerpo", Studia Poliana, 2008 (10), pp. 193-209.
- [58](#) A. Rodríguez-Sedano, "Co-existencia e intersubjetividad", Studia Poliana, 2001 (3), pp. 9-33.
- [59](#) Sobre las limitaciones del método analítico, cfr. L. Polo (2003), Quién es el hombre, pp. 42-62.
- [60](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 159.
- [61](#) Cfr. L. Polo / C. Llano, Antropología de la acción directiva, p. 101.
- [62](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 158; El hombre en la historia, p. 92.
- [63](#) L. Polo / C. Llano, Antropología de la acción directiva, p. 83.
- [64](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 61.
- [65](#) La oscilación como crisis del conocer personal manifiesta oscurecimiento del axioma C de la teoría del conocimiento y, como consecuencia, también del axioma D, pues el crecimiento depende de la unificación.
- [66](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, p. 63.
- [67](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 61.
- [68](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, pp. 293-294.
- [69](#) Cfr. L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, II, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 117, 145.
- [70](#) Cfr. L. Polo, Evidencia y realidad en Descartes, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 261.

- [71](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 15.
- [72](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, p. 293.
- [73](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 295.
- [74](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, p. 295.
- [75](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 51.
- [76](#) Cfr. L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 216.
- [77](#) L. Polo, Antropología trascendental, II, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 197.
- [78](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, pp. 166-167.
- [79](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 199.
- [80](#) L. Polo, "La sofística como filosofía de las épocas de crisis", Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia, 2009 (18, 1), p. 122.
- [81](#) Juan Pablo II, Sollicitudo rei socialis, Vaticano, Roma, 1987, n. 36.
- [82](#) "Ahora bien, la Iglesia, cuando habla de situaciones de pecado o denuncia como pecados sociales determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras Naciones y bloques de Naciones, sabe y proclama que estos casos de pecado social son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas"; Juan Pablo II, Reconciliatio et poenitentia, Vaticano, Roma, 1984, n. 16.
- [83](#) Cfr. L. Polo, "El hombre como hijo", p. 322.
- [84](#) L. Polo, "El hombre como hijo", p. 323.
- [85](#) Cfr. L. Polo, La persona humana y su crecimiento, p. 28.
- [86](#) Benedicto XVI, Homilía de la Misa de inauguración del Año de la Fe, Vaticano, Roma, 11 de octubre de 2012.
- [87](#) L. Polo, Presente y futuro del hombre, p. 117.

[88](#)—L. Polo, Presente y futuro del hombre, p. 117.

[89](#) Benedicto XVI, Homilía de la Misa de inauguración del año de la fe.

[90](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 15.

[91](#) Más aún, al aislarse con respecto de Dios, no sólo se nadafica sino que se nadiefica, pues teniendo nombre no hay quién lo pronuncie.

[92](#) L. Polo, Lecciones de psicología clásica, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 298.

[93](#) “El ser del hombre es capaz de ser irrestrictamente mayor de lo que es (o llegue a ser) en cualquier momento de su crecimiento”; I. Falgueras, De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona, p. 173

[94](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 29.

[95](#)—Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 26.

[96](#)—Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 29.

[97](#) S. Piá-Tarazona, El hombre como ser dual, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 148. Con esto no se quieren descartar los descubrimientos de la investigación de Piá-Tarazona, sino indicar que en este asunto hay un error que, como es natural en asuntos tan delicados, se extiende a varios asuntos de su trabajo que es necesario rectificar. Me refiero concretamente a los axiomas de la antropología trascendental que propone (pp. 147-155).

[98](#) Cfr. S. Piá-Tarazona, El hombre como ser dual, pp. 29-37.

[99](#) L. Polo, Introducción a la filosofía, p. 9.

[100](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 137.

[101](#) A mi modo de ver, Piá-Tarazona centra su atención en la distinción real del ser con la esencia y no así en la distinción del ser personal humano con el Origen Cfr. S. Piá-Tarazona, El hombre como ser dual, pp. 25-26. Piá-Tarazona no manifiesta haber reparado lo suficiente en que la cumbre del pensamiento de Polo es la noción de además en tanto que co-acto actuoso hacia el Origen. Por eso el carácter de además de la persona humana no se distingue lo suficiente de Dios —y por lo tanto del universo— como además y además, es decir, su estructura donal. Por lo anterior, no basta con detectar que “la mejor manera de alcanzar la radicalidad del acto de ser humano es su creación” (p. 39), sino que es conveniente descubrir la creación del ser personal humano como creante, es decir, novedosamente vocante hacia el Origen: actividad pura que es amor de misericordia donde no cabe cansancio. De otro modo se predica una distinción que no realeza. No basta con “conocer que soy creado”, ni siquiera el sentido de la creación de mi ser, sino su ser amoroso que me revela la intimidad del Creador como Amor que no renuncia a seguir recreando. De otro modo la esperanza se oscurece y el error de la libertad se presenta insalvable.

[102](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 215.

[103](#) Cfr. L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 208.

El carácter de sólo: una teoría antropológica de la desesperación I

Publicado: Martes, 28 Junio 2022 10:16

Escrito por Alberto I. Vargas
